

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ В КРАТКОМ ИЗЛОЖЕНИИ

Учебное пособие

Учебное пособие представляет собой краткое систематизированное изложение основных этапов развития философской мысли, ее главных направлений, течений и школ.

Пособие рекомендуется студентам и аспирантам, изучающим курс философии, истории и философии науки в рамках соответствующих вузовских программ.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ: Философия, ее предмет и метод.	
Специфика философского познания.....	6

Мировоззрение и его исторические формы. Философия и мировоззрение. Предмет философии. Понятие метода в философии. Специфика формы философского познания. Специфика результатов философского познания. Основной вопрос философии. Философия и наука

Глава I. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА 21

1.1. Философия Древней Индии. 1.1.1. Общая характеристика. 1.1.2. Источники: веды, их структура и содержание. 1.1.3. Основные философские идеи вед. 1.1.4. Философские школы: Санкхья, Йога, Веданта, Буддизм. 1.2. Философия Древнего Китая. 1.2.1. Общая характеристика. 1.2.2. Источники. 1.2.3. Основные идеи и школы: даосизм и конфуцианство

Глава II. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ЗАПАДА. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ 52

2.1. Общая характеристика. 2.1.1. Особенности философского мировоззрения. 2.1.2. Основные этапы развития. 2.2. Ранний период. 2.2.1. Содержание этапа (основные тенденции). 2.2.2. Философские школы: пифагорейская школа, милетская школа, школа античной диалектики (диалектика Гераклита), элейская школа. 2.3. Классический период. 2.3.1. Содержание этапа (основные тенденции). 2.3.2. Философские школы: Эмпедокл и Анаксагор: плюрализм начал бытия, школа античных софистов, Сократ и сократические школы, школа античных атомистов, философия Платона, философское учение Аристотеля: дуализм материи и формы. 2.4. Эпоха эллинизма. 2.4.1. Содержание этапа: особенности философского мировоззрения. 2.4.2. Основные течения и школы: скептицизм, стоицизм, эпикуреизм, академия Платона, неоплатонизм

Глава III. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ.....86

3.1. Общий характер средневековой философии. 3.2. Идейные источники. 3.3. Основные черты западноевропейского средневекового мировоззрения. 3.4. Ключевые философские проблемы. 3.5. Основные этапы развития. 3.5.1. *Ранний период, или период патристики. Содержание этапа. Учения и школы: Тертуллиан, Ориген, Августин Аврелий.* 3.5.2. *Период формирования схоластики. Содержание этапа. Основные учения и тенденции. Иоанн Скот Эриугена: у истоков теологического рационализма. Формирование противоположности рационалистической и мистической теологии.* 3.5.3. *Период расцвета схоластики. Содержание этапа. Томизм: философское учение Фомы Аквинского.* 3.5.4. *Период поздней схоластики. Содержание этапа. Основные течения: Д. Скот и В. Оккам*

Глава IV. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ: ПАНТЕИЗМ И ДИАЛЕКТИКА.....121

4.1. Общая характеристика эпохи Возрождения. 4.2. Особенности философского мировоззрения. 4.2.1. *Возрождение ценностей античной культуры.* 4.2.2. *Переходный характер философского мировоззрения.* 4.2.3. *Пантеизм.* 4.2.4. *Диалектические идеи.* 4.2.5. *Антропоцентризм и абстрактный гуманизм*

Глава V. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ.....130

5.1. Общий характер и основные особенности. 5.2. Проблема источника знаний и метода познания: эмпиризм и рационализм. 5.2.1. *Эмпиризм.* 5.2.2. *Рационализм.* 5.3. Особенности материализма XVII–XVIII веков: учение о материи и движении. 5.4. «Монадология» Г.В. Лейбница. 5.5. Субъективный идеализм Дж. Беркли и скептицизм Д. Юма

Глава VI. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....146

6.1. Основные черты. 6.2. Философское учение И. Канта. 6.3. Философия Г. Гегеля: система и метод. 6.4. Антропологический материализм Л. Фейербаха

Глава VII. МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ 156

7.1. Источники и основные идеи. 7.2. Состав и содержание марксистской философии

Глава VIII. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ 162

8.1. Общая характеристика. 8.2. Основные особенности. 8.2.1. Онтологизм. 8.2.2. *Идея синтеза знания, чувства и воли.* 8.2.3. *Антропологизм*

Глава IX. СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.....166

9.1. Общая характеристика: источники, главные течения и проблемы. 9.2. Неопозитивизм. 9.3. Экзистенциализм. 9.3.1. *М. Хайдеггер: онтология и экзистенциальная аналитика бытия.* 9.3.2. *Ж.-П. Сартр: бытие и ничто, человек и свобода*

ПРИЛОЖЕНИЯ 179

ВВЕДЕНИЕ:

Философия, ее предмет и метод. Специфика философского познания

Термин *философия* (φιλοσοφία) по преданию древних ввел Пифагор (VII в. до н. э.). Это слово образовано путем сочетания двух греческих слов φίλα (филия) – *любовь*, σοφία (софия) – *мудрость*. Таким образом, философия, согласно этимологическому значению термина, есть «любовь к мудрости». С этой точки зрения сущность философии состоит в удовлетворении извечной человеческой потребности в *совершенном* знании, каковой является *мудрость*. Причем, согласно данному пониманию предназначения философии, сама она не есть мудрость, а только *искание* мудрости, стремление к ней, которое в смысле силы страсти можно уподобить любви.

Как возникает философия? Это отдельная и большая проблема. Ее рассмотрение предполагает анализ конкретных исторических предпосылок и некоторых *дофилософских* форм *мировоззрения* (например, мифологии, религии и мистицизма).

Мировоззрение: мифология, религия, мистицизм, философия

Мировоззрение можно определить как совокупность *знаний* человека о мире, *убеждений*, *верований*, *ценностей* и соответствующих им ценностных представлений.

В качестве *исторических* форм мировоззрения обычно рассматривают *мифологию*, *религию*, *мистицизм* и *философию*.

Мифология. Мифология представляет собой мировоззрение соответствующее ранним ступеням развития человечества. Оно имеет свои отличительные особенности. Во-первых, это такой способ объяснения действительности, когда объективное и субъективное еще не осознаются в своем отличии друг от друга и не различаются. Субъективное рассматривается как объективное (например, сон принимается за действительность); а объективное, в свою очередь, может восприниматься как нечто субъективное (например, камень, который чувствует, видит, слышит, обладает душой). Во-вторых, для мифологии характерна такая объективация психических феноменов, когда они принимаются за нечто реаль-

ное, самодеятельное и самосущее. Фантазия принимается за реальность, вымысел за действительность. На этой почве возникают мифы и мифологическое мировоззрение.

Миф – это повествование, отличительные особенности которого состоят:

1) в *аллегорическом, иносказательном или образно-символическом* способе представления событий и явлений, ценностей и моделей поведения, законов природного или социального космоса, а также в соответствующем способе их описания и объяснения;

2) в *перенесении* на явления окружающего мира *свойств, присущих человеку* (так называемый *антропоморфизм*);

3) в *отсутствии различия объективного и субъективного*, т.е. того, что есть в самой действительности и того, что есть только в представлении воспринимающего субъекта¹;

4) в особом *дологическом мышлении*, когда понятия выступают в форме *чувственных представлений и образов*. В этом отношении особенностью дологического (мифологического) мышления является: а) *нарушение законов логики*²; б) *замещение причинных связей* различных явлений связями *ассоциативными*, например, по аналогии или сходству в каком-либо отношении.

Религия. Религиозное мировоззрение связано с верой в Бога. Многовековое существование религии доказывает, что религиозность явление отнюдь не случайное. Религия существует именно потому, что удовлетворяет некоторые человеческие *потребности*. Поэтому в различных состояниях религиозного сознания человечества, в конкретных особенностях его религиозной жизни выражается *сущность* самого человека.

Что же представляет собой религиозная потребность и как она связана с религиозным сознанием?

В самом общем виде можно сказать, что религиозная потребность – это постоянная, извечная человеческая потребность в *непреодолимом, духовно-возвышенном и совершенном*. Она выражается в стремлении человека в жизни – к *бессмертию*, в познании – к

¹ Это различие с точки зрения целей научного познания является обязательным.

² Основными законами логики являются закон *тождества*, закон *исключенного третьего* и закон *непротиворечия*. Нарушение этих законов приводит к тому, что предмет в одно и то же время может быть и самим собой и чем-то иным самого себя.

абсолютной *истине*, в морали – к абсолютному *благу* или *добру*, в творчестве – к абсолютному *совершенству* и *красоте*. Религия помогает человеку преодолевать исторически изменчивые, несовершенные формы бытия и возвышает человеческое существо в его устремлении к *непреходящему, совершенному, вечному*.

Поскольку абсолютное (непреходящее, совершенное, вечное) полагается целью конечного, т.е. смертного человека, то и основной формой, выражающей отношение человека к абсолютному, будет не знание, а *вера*.

Религиозное сознание в своей развитой форме есть сознание бесконечности и вечности жизни в Боге. В этом смысле религиозный человек – это человек, который верит в возможность обрести бессмертие (спасение), познать абсолютную истину, стать на путь совершенного добра и красоты через *обожение*, или, как это выражает православный вероучитель Игнатий Брянченинов, стать «*богом по благодати*»³.

Мистицизм. *Мистическое* значит *невидимое, сокрытое, тайное*. *Мистику* чаще всего относят к сфере личного духовного опыта, тогда как *мистицизм* рассматривают как общее мировоззрение, исходящее из того, что в человеческом существе, в его внутреннем космосе пересекаются два мира: видимый и невидимый, рационально (рассудочно) познаваемый и непознаваемый. Последний, будучи непостижимым, открывается человеку в его личном опыте («Царствие Божье внутри нас есть»). Этот высший план бытия, сокрытый в тайне, духовно *переживается* в особых экстатических состояниях человеческой души, когда сокрытое становится открытым *для данного лица*. Убеждение в существовании этих двух различных миров, *видимого* и *невидимого*, или двух планов бытия одной и того же мира является характерной чертой *онтологии мистицизма*.

Развитая форма религиозного мировоззрения, а к такому можно отнести только *религию откровения*, предполагает мистицизм. Так, например, христианский мистицизм выражается в *символическом* представлении о реальности всего сущего, началом которого было Слово: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог. Оно было в начале у

³ Святитель Игнатий Брянченинов. Слово о человеке. Гл. Сотворение человека. – М.: Изд-во Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, 1997.

Бога. Все чрез Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть» [Иоан.1:1-4].

Философия как форма *теоретического* мировоззрения возникает на почве мифологии и религиозных представлений о мире путем их рационального переосмысления и переработки.

В силу каких причин и почему возникает философия?

Сформулируем общее положение, отвечающее на поставленный вопрос: философия как особая форма сознания общества возникла из *потребности* дать целостное, логически обоснованное, предельно широкое по обобщениям и выводам *знание* об окружающем мире. Таким образом, философия возникла не по прихоти какого-либо мудреца, а из *потребности* людей (общества) в знании *особого* рода. Это знание по необходимости должно быть:

- *системным* представлением о мире в целом;
- *рациональным (логическим)* по способу обоснования;
- *предельно широким (всеобщим)* по своим результатам, положениям и выводам.

Иначе говоря, *системность, рациональная обоснованность и всеобщность* положений и выводов — отличительные черты философского знания.

Именно с этой точки зрения следует рассматривать исторический генезис философского знания и его отличительные особенности, а также объяснять, чем отличается философия от религии и мифологии, от искусства и других форм нефилософского мировоззрения, мировосприятия и миропонимания.

Предмет философии. Предмет, а, следовательно, и метод каждой науки различны. Различно и их содержание. Философия в той мере, в какой ей присуще методическое рассмотрение своего предмета, не составляет в этом отношении исключения.

Каков ее предмет?

Исторический анализ показывает, что философия возникает как предельно общее теоретическое мировоззрение, *центральным* вопросом которого является *вопрос о природе Абсолютного и отношении к нему человека*. Перечислим все возможные позиции.

1. Абсолютное есть материя
2. Абсолютное есть дух, сознание, разум
3. Абсолютное есть Бог (Высшее, Совершенное, Сверхъестественное)

Что такое *Абсолютное*?

Абсолютное на языке философии имеет несколько строго фиксируемых значений:

1. *Первое* значение Абсолютного: *необусловленное* ничем или *безусловное*, т.е. существующее независимо от каких бы то ни было условий (предпосылок). В античной философии Абсолютное передавалось специальным термином «*αρχή*» (*архэ*)(начало, основание, конец). Здесь *архэ* может быть понято как краткое обозначение *источника* всеобщего рождения и гибели.

В этом своем значении Абсолютное может рассматриваться как *первичное* и *необходимо существующее*.

Например, субстанция как *безусловное* основание (причина) бытия, поскольку «ее сущность необходимо включает в себе существование» [Б. Спиноза. Этика. О Боге. Определения]. У Фихте, как субъективного идеалиста, *первым* и *безусловным* началом является «Я» – индивидуальное сознание, т.е. сознание отдельного человека (субъекта), которое «*полагает себя самого*», и само оно существует «только благодаря этому самоположению». «Я полагается безусловно» и Я «*есть, потому что* оно положило себя». Согласно учению Фихте, Я – это «абсолютно первое, совершенно *безусловное* основоположение всего человеческого знания» [Фихте И.Г. Основы общего наукоучения. Ч.1, §1, 1-6]. В Священном Писании Абсолютное это не только первое, но и *последнее* начало сущего. Христианская метафизика выражает это весьма достойно и просто: Бог есть начало и конец всего, что существует. Он есть альфа и омега, Первый и Последний. Это может быть понято так: все сущее, будучи актом Божественного творения, совершает предначертанный ему путь и возвращается к своему Создателю. Начало и конец, замысел и его завершение суть Одно. И это одно есть Бог. Или как это выражает св. Дионисий Ареопагит: «все из Него и к Нему, по священному слову (Рим. XI, 36)» (Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. Гл.1, 1).

2. *Второе* значение Абсолютного: *единое* во всем многообразии проявленного и непроявленного бытия. Такое понимание абсолютного впервые встречается в космогоническом гимне Риг-веды (X, 129):

*«Когда-то не было ничего: ни сущего, ни несущего,
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним.*

*Не было ни смерти, ни бессмертия, не было
Различия между ночью и днем».*

Основной смысл данного фрагмента состоит в утверждении, что Абсолютное, будучи Единым, не содержит никакого различия и, в качестве такового, оно *чувственно* не воспринимаемо (не видимо, не слышимо и т.д.).

Нечто подобное мы встречаем у древнего китайского философа Лао Цзы, где «Дао» (Абсолютное) есть то, что не имеет никаких качеств и потому — *чувственно* неуловимо и неразлично. Оно есть, как говорит Лао Цзы, «безвкусное» и «невидимое». Характерно, что и в Библии высказывается нечто подобное: «видимое временно, невидимое вечно» (2-е Кор. 4: 18), т.е. абсолютно.

Однако в приведенном выше фрагменте Ригвед особого внимания заслуживает следующее за ним разъяснение природы абсолютного, выраженное аллегорическим языком:

*«Без дуновения, само собой дышало Единое,
И ничего, кроме него, не было.
Вначале тьма была сокрыта тьмою,
Все это [было] неразлично, текуче.
От великого тапаса⁴ зародилось Единое⁵,
Покрытое пустотою.
И началось [тогда] с желания — оно
Было первым семенем мысли».*

Первое начало суть нечто Одно, подобно точке в центре Круга Вечности. Оно неделимо и потому не есть число. Поскольку в нем нет никаких определенных качеств, оно есть *ничто* (т.е. ничто определенное). С другой стороны, оно есть *все*, так как Единое, в качестве первоначала, содержит в себе (в возможности) *всякое* качество и *всякое* бытие. Его называют *безымянным* потому, что любое имя не способно будет выразить всей полноты его.

Так, например, апофатическое богословие⁶, выражая предвечную сущность Бога, полагает ее *Безымянной*. *Безымянным* же оно почитается «...по той причине, что само Богочначие в одном из таинственных видений символического богоявления, порицая вопросившего у него: "Каково имя твое?" (Быт. 32.29), ответило следующее, словно отлучая себя от всего богоименного познания: "Ну что ты спрашиваешь об имени моем? Оно ведь странно" (Суд. 13.18). В самом деле, не странно ли имя, которое превыше всякого имени, безымянности, "которое превосходит все, именуемое именем как в этом мире, так и в будущем?"» (Еф. 1:21).

⁴ «Тапас» в переводе с санскрита букв. — *теплота* (м.б. энергия).

⁵ В других переводах «нечто одно» — *авт*.

⁶ Апофатическое богословие выражает предвечную сущность единого Бога отрицательными предикатами.

3. Третье значение Абсолютного: *всеобщее* всех вещей, явлений, процессов и т.д.

У Фалеса, например, *все* есть вода, т.е. все существующее состоит из воды как всеобщего и все в воду разлагается, прекращая свое бытие. Вода есть абсолютное, т.е. *всеобщее* всех вещей и явлений. Тот же уровень философской рефлексии характерен для Анаксимена (архэ есть «воздух»), Анаксимандра (архэ есть «нечто беспредельное»), Гераклита (архэ есть «огонь») и других древних философов. *Пантеисты*⁷ утверждают, что *все, что нас окружает*, весь чувственно воспринимаемый мир вещей и явлений, т.е. *природа* есть Бог, а Бог – природа.

4. Четвертое значение Абсолютного: *бесконечное*, т.е. неисчерпаемое, не имеющее пределов. Так уже у Анаксимандра: архэ есть «нечто беспредельное». У Лао Цзы – дао (абсолютное) подобно пустоте: ничего не содержит и потому может вместить все. Оно неисчерпаемо: сколько не убавишь из того, что подобно пустоте, столько же и останется.

«Философия есть идеализм в той же мере, что и религия, ибо религия так же не признает *конечность* истинным бытием, чем-то последним, *абсолютным* или, иначе говоря, чем-то неположным, *несотворенным, вечным*. Противопоставление идеалистической философии реалистической не имеет поэтому никакого значения. Философия, которая приписывала бы *конечному* наличному бытию, как таковому, *истинное, последнее, абсолютное* бытие, не заслуживала бы названия философии [здесь курсивы мои – авт.]. Первоначала (Prinzipien) древних или новых философских учений – вода или материя или атомы – суть *мысли*, всеобщее, идеальное, а не вещи в чувственной единичности» (Гегель Г. Наука логики. В 3 т. – Т.1. – М., 1970. – С.221-222).

5. Пятое значение Абсолютного: *постоянное, непреходящее* (вечное). То, что существует вне времени и пространства. То, что *всегда* существует и никогда не прекращает быть.

Аристотель свидетельствует, что из тех, кто первым занялся философией, большинство «считало началом всех вещей ... то, из чего состоят все вещи, из чего как *первого* они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются, причем сущность, хотя и остается, но изменяется в своих проявлениях, – это они и считают элементом и началом вещей. И поэтому они полагают, что ничто не возникает и не погибает, ибо такое естество (physis) всегда сохраняется...»⁸. Так, согласно и учению Лао Цзы, Дао как Абсолютное начало всех вещей *постоянно* «нет ничего более постоянного и неизменного, чем Дао».

6. Шестое значение Абсолютного (чаще всего встречается в религиозно-философском мировоззрении). Здесь Абсолютное понимается как *совершенное*, т.е. то, что вмещает в себя *всю полноту*

⁷ «Пантеизм» от греч. *παν* – все, *θεος* – Бог.

⁸ Аристотель. Соч. В 4-х т. – Т. I. Метафизика, кн. I, гл. 3. – М., 1975. – С.71.

бытия. Так, например, *катафатическое*⁹ богословие раскрывает Абсолютное как бытие *пре-бывающее* в Боге, от Него исходящее, в Нем одном и через Него существующее. Поэтому только Бог вмещает в себя всю полноту бытия или как об этом говорит Григорий Богослов Он «сосредотачивает в Себе Самом всецелое бытие, которое не начиналось и не прекратится»¹⁰. Ясно, что Абсолютное, если оно мыслится нами как *Совершенное*, должно быть Безусловным, Необходимым, Едино-Всеобщим, Бесконечным, и Непреходящим.

Итак, подводя итог всему сказанному, можно заключить, что именно в отношении человека к Абсолютному (безусловному, необходимо существующему, едино-всеобщему, бесконечному, непреходящему, совершенному) – корень философского мировоззрения. Таким образом, в самом общем виде *предмет философии* есть Абсолютное и отношение к нему человека.

Такой взгляд подтверждается и историей философии в лице ее выдающихся представителей.

Так, например, уже Аристотель определял философию как науку о первых началах и причинах всего существующего¹¹. Немецкий философ Г. Гегель (1770-1831) видел отличие философии от других наук в том, что она есть, прежде всего, «мышление о всеобщих предметах»¹². В силу такой своей природы содержание философии, согласно Г. Гегелю (и в этом проявляется специфика ее предмета), составляют «совершенно всеобщие предметы»¹³ о Вселенной, о субстанции (т.е. о ничем не обусловленной, необходимой и вечной основе) природы и духа и отношении к ним человека¹⁴. Философия как общая духовная культура «состоит вообще в всеобщих представлениях и целях, в совокупности духовных сил, управляющих сознанием и жизнью»¹⁵.

Кратко можно резюмировать все сказанное следующим определением предмета философии.

⁹ Катафатическое, т.е. *положительное* богословие, называют таковым постольку, поскольку определения Бога выражаются здесь *положительными* предикатами. Катафатическое богословие обычно делится на *основное* богословие (религиозная философия), *догматическое* богословие (догматика), *нравственное*, *пастырское* богословие (религиозная этика), *сравнительное* богословие (раскрывает межконфессиональные особенности учения о Боге).

¹⁰ Григорий Богослов. Творения. Слово 38 // Патристика в 2-х частях. – Ч.1. – М., 2002. – С.256.

¹¹ Аристотель. Соч. В 4-х т. – Т. I. – Кн. VI. – Гл. 1.

¹² Гегель Г. Соч. в 14 т. – Т. IX. – Кн. I. – М., 1932. – С.64.

¹³ Там же. – С. 61.

¹⁴ Там же. – С. 58, 59.

¹⁵ Там же. – С. 57.

Предметом философии является абсолютное и отношение к нему человека: коренные условия и причины всего существующего, всеобщие и необходимые формы всякого бытия, всякой жизни, всякого познания и деятельности. Именно в таком понимании заключена специфика философского познания с точки зрения особенностей предмета философии.

Понятие метода в философии. Философское познание специфично и по своему методу, который отличается от методов конкретных наук.

Метод – есть способ теоретического или практического овладения предметом. Характер метода, его важнейшие особенности зависят от:

- 1) *предмета*;
- 2) *цели*;
- 3) *средств* (например, инструментов, приборов, технических изобретений, используемых понятий, концептов и принципов познавательной деятельности);
- 4) *формы деятельности*, которая представляет собой последовательности *операций*, направленных на достижение поставленной цели.

Методы конкретных наук обусловлены содержанием их *предмета*. В математике применяются математические методы, в геометрии – геометрические, в физике – физические, в химии – химические и т. д.

Философский метод – это способ познания всеобщего и необходимо существующего в природе, обществе и познании (мышлении).

В истории философии сложились два основных метода философского познания: *метафизический* и *диалектический*.

Метафизический метод состоит:

- в признании существования *вечной* и *неизменной* сущности предмета (конечных вещей, явлений, процессов);
- в *абсолютизации отдельных сторон* предмета, при этом сам предмет рассматривается вне его *всеобщих* (универсальных) связей;
- в предположении, что *источник* (причина) *движения* (изменения) предмета находится *вне* самого предмета;

- в рассмотрении предмета *без противоречий и развития* (т.е. восхождения от простого к сложному, от низшего к высшему).

Диалектический метод прямо противоположен метафизическому. Его существенные черты можно выразить следующим образом:

- в признании того, что никакой вечной, неизменной сущности предмета (конечных вещей, явлений, процессов) *не существует*, поэтому нет ничего раз и навсегда данного, неизменного;

- в исследовании предмета в его *многосторонних и всеобщих* связях;

- в предположении, что *источник* (причина) *движения* (изменения) предмета находится в самом предмете;

- в обосновании того, что *движущей силой* изменения и развития предмета является *противоречие*, а сам процесс развития понимается как движение путем превращения противоположностей.

Специфика формы философского познания. Философское познание специфично не только своим предметом, но и некоторыми особенностями присущей ему формы. Философия есть мышление, постигающее *всеобщее*, и поэтому сама она есть размышление о *всеобщих* предметах. Какие это предметы?

1. Что есть сущее или бытие? В каких формах оно существует? Что такое небытие? Существует ли небытие?

2. Что есть наше мироздание как сущее? Реально ли оно? Как и из чего возникло? Или существует вечно? Есть ли у него Создатель или нет Его?

3. Что такое жизнь вообще (во всех ее возможных формах) и человеческая жизнь в особенности? Представляет ли она какую-либо ценность, и какой имеет смысл?

4. Что есть человек в этом мире? Реально ли мы, люди, существуем, или нам только кажется, что мы существуем? Реален ли человеческий мир, общество, государство, семья? Каким является и каким должно быть отношение человека к миру? Имеются ли границы человеческой жизни и что такое смерть? Вечные мы или временные, конечные или беспредельные? Как нам ко всему этому относиться? Что я, конкретный человек, в соответствии с этим должен делать и на что могу надеяться? Познанием чего мое сердце может успокоиться?

Вот далеко неполный перечень ключевых философских вопросов и проблем. В самой их постановке отражается специфика философского мировоззрения – размышление о *всеобщем* и *необходимо* существующем.

В силу подобного характера философии, ее содержание может получить адекватное (т.е. соответствующее своему предмету) выражение не в форме чувства или чувственного представления, которые единичны, преходящи, случайны, а только в форме *понятия*, т.е. в форме мысленной абстракции. Почему? Потому что невозможно адекватно передать какую-либо *общую* идею, понятие (абстракцию), нечто *необходимо* существующее в виде наглядного образа или посредством чувственного представления.

Например, человек вообще, дом вообще, справедливость как таковая и т.п. Конечно, можно представить (вызвать в сознании) образ любого конкретного человека, дома, справедливого поступка и т.д. Но невозможно представить чувственно и наглядно «человека вообще», «дом вообще», «справедливость как таковую». Не говоря уже о таких понятиях, как Абсолютное, Бог, беспредельное, вечное и т.п.

Это значит, что образный, метафорический язык искусства, мифологии, религии не подходит для философии. Философское познание реализует себя не в форме метафор или чувственных представлений, а в форме мысли, заключающей в себе существенное, всеобщее и необходимое, находимое в предмете, т.е. в форме *понятий*.

Специфика результатов философского познания. Философское познание специфично по своим результатам и способам их обоснования.

Целью философии является познание законов в пределах своей предметной области. К этому сводятся главные результаты философских открытий. Однако в силу специфики предмета философии ясно, что законы, открываемые посредством философского познания, носят не просто общий, а всеобщий характер, т.е. относятся ко всей системе Мир – Человек.

Какие это законы? Это такие законы, которые действуют и в природе, и в обществе. Им подчиняется и человеческое познание. Например:

1. Закон причинности (всякое явление имеет свою причину и последствия).

2. Закон противоречия (или отношения противоположностей) (противоречие – движущая сила всякого развития).

3. Закон меры (или единства количественных и качественных изменений) (все количественные и качественные изменения связаны через отношение меры).

4. Закон отрицания (всякая последующая ступень в процессе развития является отрицанием предыдущей).

5. Закон свободы воли как основание всякой деятельности (везде, где есть сознающая самое себя воля, она – в себе и для себя свободна).

В открытии *всеобщих* законов отражаются наиболее существенные результаты философского познания. С этой стороны, будучи суммированием основных результатов человеческого познания в систему, философия выступает как *предельно общее теоретическое мировоззрение*, научный характер которого состоит в открытии *всеобщих* законов развития природы, общества и мышления. В силу чего результаты философского познания (истинные положения и выводы, принципы и законы) имеют специфику в части их обоснования. Философские положения и выводы получают *обоснование*:

1) посредством их сопоставления с твердо установленными законами других наук;

2) путем практического применения философских идей и принципов.

Основной вопрос философии. Основной вопрос философии является конкретизацией более фундаментального вопроса, а именно: вопроса о природе¹⁶ всего, что существует, т.е. о природе сущего как такового. Какова природа сущего: объективна она или субъективна, неразумна или разумна?

Сторонники *материалистического* мировоззрения полагают, что абсолютное есть *материя*, причем материя, лишенная разума, которая с точки зрения современного материализма способна в своем развитии *порождать* сначала *чувствительность* (ощущение, восприятие и т.д.), а затем и *разум* (мышление, сознание и волю). Отсюда все существующее в своей основе материально. *Идеа-*

¹⁶ Термин «природа» употребляется в данном случае как обозначение всеобщего источника рождения и гибели всего, что существует.

листы полагают, что абсолютное есть *дух* или *сознание*, изначально обладающее способностью мышления, или разумом. Поэтому все существующее есть лишь проявление этой своей сущности.

Таким образом, ясно, что в своей наиболее простой форме основной вопрос философии может быть сведен к вопросу об отношении материи и сознания (разума), природы и духа, бытия и мышления.

Поскольку абсолютное в одном из *исходных* основных своих аспектов есть *первичное*, то этот вопрос принимает следующий вид:

Что первично, материя или сознание (разум), природа или дух, бытие или мышление?

Это так называемая *первая*, или *онтологическая*, сторона основного вопроса философии. Всякое развитое философское мировоззрение включает в себя *онтологию*, т.е. учение о бытии и его сущности. Слово «онтология» производно от древнегреческого *οντος* (онто́с) – бытие (или, точнее, истинное бытие, действительность) и *λογος* (логос) – учение.

Идеализм и материализм существовали и существуют в своей определенной исторической форме. В самом общем виде различают *объективный* и *субъективный* идеализм.

Объективный идеализм исходит из предположения, что первичным (*абсолютным*) является *безличное вселенское сознание*, *мировой дух* (мышление), *космический разум* или *воля*, которыми производится все многообразие конечных вещей, явлений, процессов, включая человека с его сознанием (Платон, Августин, Фома Аквинский, Г.В. Лейбниц, Г. Гегель, неотоцизм).

Субъективный идеализм исходит из предположения, что первичным (*абсолютным*) является сознание, дух (мышление), разум, воля отдельного человека (субъекта), а весь предметный мир, бытие вещей, явлений и процессов в природе и обществе производится этим сознанием, духом (мышлением), разумом (Дж. Беркли, И.Г. Фихте, эмпириокритицизм, экзистенциализм и др.).

Среди исторических форм материализма различают: *стихийный материализм* древних греков (Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Гераклит, Эмпедокл, Демокрит) *метафизичес-*

кий и механистический материализм философии Нового времени (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж. Ламетри, Д. Дидро, П. Гольбах), *естественнонаучный материализм* (материализм в естествознании) и *диалектический материализм* (К. Маркс, Ф. Энгельс, Г.В. Плеханов, В.И. Ленин).

Решение основного вопроса философии по первой его стороне может быть *монистическим* или *дуалистическим*. Философский *монизм* состоит в признании первичным только одного-единственного начала бытия: либо материи, либо сознания. *Дуализм* полагает существование двух первооснов бытия – материи и сознания, которые в этом случае рассматриваются как нечто существующее *независимо* друг от друга.

Выяснив природу бытия, или окружающего нас мира, дальнейшее философское рассмотрение будет состоять в установлении *возможности* и *границ* его *познания*. В самом общем виде этот вопрос формулируется так: *познаваем ли мир?* Это – *вторая*, или *гносеологическая*, сторона основного вопроса философии. *Гносеология*, т.е. учение о познании, – еще одна необходимая составная часть философского мировоззрения. Слово «гносеология» производно от древнегреческого γνῶσις (гносис) – знание и λόγος (логос) – учение.

В решении основного вопроса по *второй* его стороне оказываются возможными две позиции. Сторонники *первой* отвечают на вопрос о познаваемости мира *положительно*, т.е. считают, бытие, весь окружающий нас мир в принципе познаваемым. Сторонники *второй* позиции *ограничивают* возможность познания мира, признавая существование вещей или явлений в принципе *непознаваемых*, т.е. находящихся за пределами естественных способностей человеческого разума. Это философское учение называют *агностицизмом*. Слово «агностицизм» производно от древнегреческого α (а) – *не, отрицание*, γνῶσις (гносис) – *знание*.

Агностицизм не следует рассматривать как нечто абсолютно неприемлемое или понижающее достоинство человека, его способность к познанию. Например, с точки зрения христианской антропологии человеческое познание *ограничено*. Христианская этика особо подчеркивает, что *незнание* не есть нечто достойное осуждения. Напротив, грех неведения (αγνοῦντα) прощается и даже не рассматривается как заблуждение, поскольку *не знать* – значит пребывать в чистоте, непорочности, целомудрии, тогда как заблуждение есть утрата чистоты и целомудрия души, отпавшей от Бога, преступающей заповеди Его (αγνεία чистота, непорочность, целомудрие, невинность; ἀγνίζω очищать; *церем.*

освятить; *αγνισμός* очищение, освящение, искупление). «...Знание надмевает, а любовь назидает» [1Кор.8:1]¹⁷. Поэтому приобретение знаний не должно рассматриваться как цель, ведущая *сама по себе* к человеческому совершенству. «... Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» [Мар.8:36; Матф.16:26]. Согласно христианским представлениям целью познания должно рассматриваться не приобретение всяческих знаний, а воспитание души через Богообщение и Богопознание, так как «... кто любит Бога, тому дано знание от Него» [1Кор.8:3]. Вмещающий сосуд (обычно здесь чаще всего говорят о сердце) должен быть освобожден, точнее может быть даже сказать, опустошен (т.е. освобожден полностью) от всякого иного знания, с тем, чтобы быть способным принять эту Истину во всей ее чистоте и исчерпывающей полноте [Мф. 22: 37]. Только на этом пути, «в совершенном неведении»¹⁸ обретает он сверхразумное ведение» [Дионисий Ареопагит. О таинственном Богословии. Что такое Божественный Мрак, 3]. [Подробнее см.: Приложение 1].

Основной вопрос философии и становление философии.

Формулировка основного вопроса философии предполагает наличие достаточно развитых представлений о взаимоотношении бытия и мышления, материи (природы) и сознания (духа). Поэтому философия в собственном смысле слова *начинается* не с самой формулировки отношения мышления и бытия (сознания и материи), а с четкой фиксации их отношения как *противоположности*, противоположности *первичного* и *вторичного*. Исторически формулировка основного вопроса философии явление гораздо более позднее, чем то или иное определенное его решение.

Первой формой фиксации противоположности сознания и материи (мышления и бытия) является древнее религиозное представление об отношении души и тела. Сначала *допускается* или принимается само существование души как *особой сущности живого*. Затем устанавливается характер ее отношения к телу. А именно: утверждается способность души существовать *самостоятельно* и *независимо* от тела (например, в момент сна и смерти). В дальнейшем это воззрение трансформируется в идею *бессмертия* души, что сегодня убедительно подтверждается фактом существования многочисленных и разнообразных у каждого народа обрядов поклонения духам умерших предков.

Итог развития резюмируется следующим образом: *Душа — бессмертна. Тело — смертно* (полная противоположность души и

¹⁷ *Познание без Бога*, т.е. без Любви восходящей к Превышнему Свету — надмевает.

¹⁸ То есть отрешившись от всякого земного знания, земной мудрости — *авт.*

тела, сознания и материи). Отсюда можно сделать вывод: *душа по отношению ко всему, что живет, – первична, а тело вторично.*

Идея бессмертия души находит свое первое отчетливое выражение в Ведах – одном из основных источников философии Древней Индии. Например, в сказании о Начикетасе [Катха-упанишада 1, 2-3] образным поэтическим языком выражается основная идея восточного мистицизма:

*Не рождается и не умирает знающий¹⁹ [атман],
Он не происходит ни от кого и не становится никем.
Нерожденный, постоянный, вечный, изначальный
Он не гибнет, когда погибает тело.
Если убивающий думает, что он убивает,
Если гибнущий думает, что он гибнет,
То оба они заблуждаются:
Он не убивает, он не гибнет.
Меньше малого и больше большого,
Атман скрыт в тайнике сердца людей.
Тот, кто не прилагает усилий, кто без печали,
Видит величие атмана, благодаря спокойствию.*

Глава I. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Следует иметь в виду, что применительно к истории развития философии географическое размещение центров философской мысли, их зарождение и основополагающие идеи, имеют значение и должны быть приняты во внимание не как нечто самостоятельное, но как обусловленное конкретным состоянием и уровнем развития культуры данного народа, тесно связанных с общим характером его мировоззрения. В свое время Г. Гегель исключил восточную мысль из философии, высказываясь о ней весьма высокомерно (что, впрочем, свойственно еще и сегодня многим европейцам). В религии восточных народов он находил излишнее погружение в чувственность под видом служения Богу (иудаизм)²⁰, в

¹⁹ Букв. – смотрящий в разные стороны, воспринимающий.

²⁰ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. I // Соч. в 14-ти томах. – Т.IX. – М., 1932. – С.90.

индуизме «бегство в пустую абстракцию как в бесконечное»: индусы де «смотрят в продолжение десятков лет на кончик своего носа, а окружающие их кормят, они ... живут без всякого духовного содержания, кроме знания абстракции»²¹, поэтому у них «не существует совести, не существует морали, все есть лишь порядок природы, который позволяет существовать наряду с самым дурным также и величайшему благородству»²². Эта оценка не может быть признана хоть сколько-нибудь оправданной, а, следовательно, справедливой, потому, что Гегель не знал Востока, в силу чего, как он и сам признавал, долгое время «обходил ее (восточную философию – Г.Х.) молчанием»²³.

1.1. Философия Древней Индии

1.1.1. Общая характеристика

Древнеиндийская философия представляет собой исторически первую форму философского мировоззрения Востока.

Термином «древнеиндийская философия» принято обозначать философские воззрения арийцев *периода древней ведийской религии и брахманизма*. Этот период известен как период создания Вед и всей непосредственно связанной с Ведами литературы. Он охватывает примерно две тысячи лет: середина II до н.э. – начало I тысячелетия н.э.

1.1.2. Источники: Веды, их структура и содержание

Источником основных идей древнеиндийской философии являются Веды. Слово «Веды» в переводе с санскрита означает «знание». Знания, содержащиеся в Ведах, сначала передавались *изустно* (т.е. из уст в уста, от учителя – ученику). Такой способ передачи назывался *шрути* (в переводе с санскр. – *услышанное*). Затем они были *записаны* и собраны в священные тексты («*смрити*» с санскр. – *запомненное и передаваемое традицией*). Их конечный, дошедший до нас литературный вариант (уже существенно видо-

²¹ Гегель Г. Указ. соч. – С.91.

²² Там же. – С.92.

²³ Там же.

измененный) датируется весьма разноречиво. Авторство Вед в их современном виде предание связывает с легендарным мудрецом Вьясой.

Веды написаны на санскрите — языке древних ариев и посвященных браминов древней Индии. В целом ведическая литература представляет собой: 1) комплекс разнообразных *архаических мифологических и религиозных* представлений, которые включают в себе некоторые *философские* размышления о мире, его происхождении, сущности жизни и всего живого, включая человека. Характерно, что собственно; 2) философские представления выражаются, как правило, в образной, *аллегорической, метафорической форме*. Если оставить в стороне особенности формы, то их содержание (идеи и ценности) весьма возвышенны.

Веды в их современном виде разделены на *четыре* части:

1. Самхиты (сборники гимнов, мантр):

- *Ригведа* (Веда гимнов во славу богов), окончательно сложилась к XII в. до н.э.;
- *Самаведа* (веда напевов — сборник мелодий на стихи Ригведы);
- *Яджурведа* (веда жертвоприношений);
- *Атхарваведа* (веда заклинаний благожелательной и враждебной магии).

2. Брахманы (книги, написанные брахманами для брахманов с культовой целью, носят в основном ритуальный характер. В философском отношении эта литература не имеет большой ценности, но в ней получили развитие некоторые важные идеи древнеиндийской философии.

3. Араньяки (букв. — «лесные» тексты) в основном содержащие правила образа жизни и поведения отшельников, которые удалялись от мира и предавались размышлениям о мире и жизни.

4. Упанишады (букв. — упа-ни-шад, т.е. «сидящий около», например, ученик сидит около учителя и слушает его наставления; есть и другой смысл: «тайное учение», посвящение в которое людям, не принадлежащим к трем высшим варнам, было запрещено). Упанишады нередко рассматривают как *собственно философскую часть Вед*. Они представляют собой собрание текстов, сочиненных различными и в большинстве своем безымянными авторами.

Старейшими и важнейшими являются Брихадараньяка, Чхандогья, Айтарея, Кена, Каушитаки.

В настоящее время известно около 200 упанишад. Многие из них созданы после II века н. э., а часть – в Новое время (XIV-XVII вв.). Особую ценность имеют древние упанишады: ведийские (вайдика) и подлинные (арья). К последним относят обычно десять главных («классических») упанишад:

1. Брихадараньяка (VIII-VII вв. до н. э.).
2. Чхандогья (VIII-VII вв. до н. э.).
3. Каушитаки (VI-V вв. до н.э.).
4. Катха (по всей вероятности до IV в. до н.э.).
5. Айтарея (по всей вероятности до IV в. до н.э.).
6. Тайтирия (по всей вероятности до IV в. до н.э.).
7. Иша (IV в. до н.э.).
8. Кена (IV в. до н.э.).
9. Шветашватара (после IV в. до н.э.).
10. Майтри (после IV в. до н.э.).

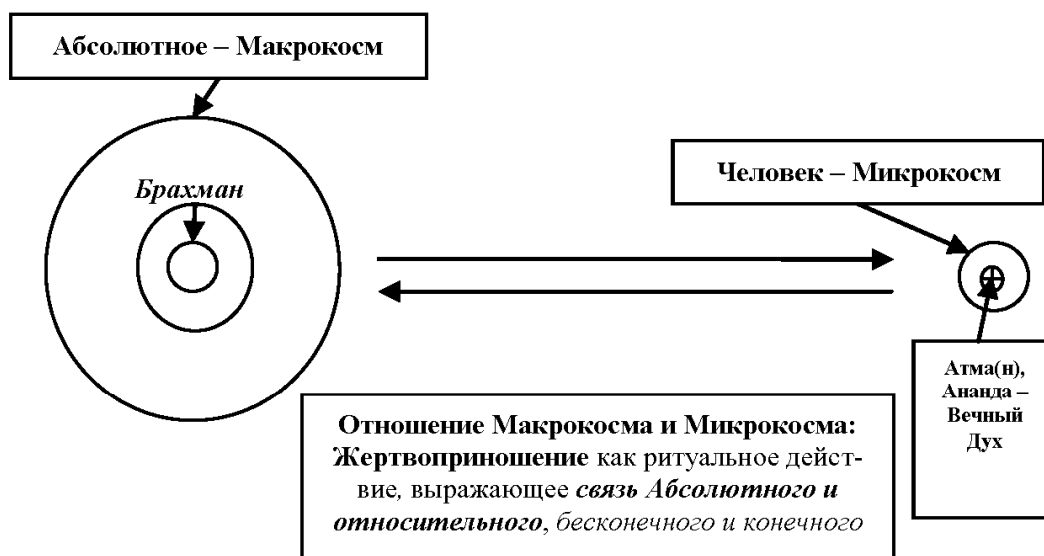
Поздние упанишады называются «сектантскими» (например, упанишады периода средневековья) или искусственными (упанишады Нового времени).

1.1.3. Основные философские идеи Вед

Как полагают исследователи, в содержании Вед неизменно присутствуют три главные темы и, соответственно, три ряда взаимосвязанных представлений:

- 1) относящееся к *абсолютному* («обожествленному» макрокосму);
- 2) относящееся к *человеку* (или микрокосму);
- 3) относящееся к *жертвоприношению* (символизирует связь микрокосма и макрокосма, человека и Вселенной, конечного и Бесконечного, относительного и Абсолютного).

Это можно представить следующим образом:



Из всех наиболее важных идей, нашедших свое отражение в Ведах, можно выделить следующие философские идеи и представления:

1. Идея *Абсолютного*, или первоначала.
2. Идея *Бога* или *богов*,
3. Идея *бессмертия* индивидуальной души – Атмы.
4. Идея *непрерывности* (круговорота) *жизни*²⁴, воплощения и перевоплощения Атмы.
5. Идея *кармы*.
6. Идея *множества обитаемых миров*, материальных и духовных, обретаемых по закону кармы.
7. Идея *праведного пути* (йоги), ведущего к освобождению (мокше).

Первая идея. Истина восточной философии состоит в утверждении, что Абсолютное есть Брахма(н), который в своих высших аспекциях выступает как *Вселенский Атма(н)* (Космическая душа), *Мысль* и *Прана*. Брахма(н) употребляется в Ведах: 1) в значении *всеобще-космическом* как высшее творящее начало – *первоначало* (необусловленное ничем, нерожденное); и 2) в значении высшего аспекта всякой отдельной вещи, явления, формы жизни, *индивидуальной сущности всего, что живет*.

²⁴ Самсара или сансара (колесо) – санскр. संसार.

Абсолютное есть Атман. Вначале все это было один Атман. «Ничего не было другого... Он размышлял: “Создам я теперь миры” и “Он создал эти миры: воду, свет, смертное и воды”. Вода вверху над небом, которой небо – опора (твердь); вода внизу – под небом, ей опора Земля. Воздушное пространство – свет. Земля – смертное (Айтарея-упанишада, I, 1, 1-2).

Абсолютное есть мысль. Вначале была мысль, не было ни сущего, ни несущего, сама же мысль «как бы не есть ни сущая, ни несущая» (Шатапатха-Брахмана, X, 5, 3).

Абсолютное есть прана (букв. – дыхание). «Весь этот мир, все сущее возникло из дыхания, движется в дыхании» (Катха-упанишада II, 3).

Вторая идея. Представление о Боге или богах (девах и асурах) в Древней Индии характеризуется следующими особенностями: 1) Бог есть *перворожденный*; 2) *бессмертие богов* – не есть изначально данное, а «наработанное» качество; 3) *верховное божество* (Брахман) *присутствует в каждой вещи*, следовательно, основной формой философского мировоззрения Древней Индии является пантеизм.

Третья идея. Согласно ведийским представлениям существует индивидуальная бессмертная сущность всего живого – Атма(н). Он не рожденный, изначальный, вечный, постоянный [Чхандогья VI, гл. 8-16]. Во вселенском (космическом) смысле Атма(н) и Брахма(н) – *одно и то же* [Чхандогья VIII, гл. 14]. Катха-упанишада следующим образом передает эту идею:

*Не рождается и не умирает знающий [атман].
Он не происходит ни от кого и не становится никем.
Нерожденный, постоянный, вечный, изначальный.
Он не гибнет, когда погибает тело.
Если убивающий думает, что он убивает,
Если гибнущий думает, что он гибнет,
То оба они заблуждаются: Он не убивает, он не гибнет.
Меньше малого и больше большого,
Атман скрыт в тайнике сердца людей.
Тот, кто не прилагает усилий, кто без печали,
Видит величие атмана благодаря спокойствию.
Сидя, он идет далеко,
Лежа, он ходит всюду.
Этого радующегося и нерадующегося Бога,
Кто, кроме меня, достоин знать?
Постигнув того, кто бестелесен в телах,
Кто прочен в непрочном,
Кто есть великий и всепроникающий атман,
Мудрец не знает печали.
Желает перейти на тот берег покоя,
Этого огня Начикетас – пусть достигнем мы.*

Четвертая идея. Согласно Ведам жизнь – непрерывна, а смерть – всего лишь смена жизненной формы. Этих форм бесчисленное множество. Атма(н) воплощается в самых различных формах, от растения до человека. В этом сущность жизни. Жизнь *непрерывна* потому, что Атман – бессмертен [Чхандогья III, гл. 17: 6; VI, гл. 11: 1-3]. Три великих *перехода* совершает каждое живое существо, входящее в этот мир: *зачатье, рождение и смерть* как «конечное омовение» этой жизни и переход в другой мир [Айт. Гл. 1]. С этой точки зрения «...главное недоразумение остается в том, что люди готовятся к смерти, вместо того чтобы воспитывать себя для жизни» (Агни Йога).

Пятая идея. Карма является достаточно сложным понятием. Представление о карме основано на признании *всеобщности* отношения причин и следствий. Она предполагает идею бессмертия индивидуальной души (Атмы), ее воплощения и перевоплощения. По существу каждое новое воплощение Атмы определяется действием этого закона.

Зачатки идеи кармы содержатся в представлении Вед о двух путях приобретения миров обитания: 1) *Путь богов* – этим *pyesj* идут те, для которых нет возврата в земной мир в облике людей; 2) *Путь отцов* (предков) – им идут те, которые снова и снова возвращаются в земной мир в облике людей [Брихадараньяка, VI. 2. 2-3, 9-16]. «Те же, кто не знает этих двух путей, становятся насекомыми, птицами и кусающимися тварями» [Брихадараньяка, VI. 2. 9-16].

Этимологически «карма»²⁵ – «труд», «работа», «деяние», «действие» или «поступок». Это – одно из основополагающих понятий системы древнего восточного мировоззрения. «Карма несет плод деяния и вызывает срок проявления» (Агни Йога). Когда же наступает срок? Только тогда, когда плод созреет. Плод же созреет тогда, когда последствия содеянного (положительные и отрицательные, добрые и злые) будут не только окончательно выявлены, но и начнут возвращаться к их породителю. Таким образом, карма – космический закон *воздаяния*, согласно которому все последствия содеянного возвращаются к деятелю.

²⁵ *Санскр.* – kara; karana; karmana (कर्मन्); karya-karana – дело, труд, работа; действие, поступок, причина, сущность (основа), мотив; относящееся к действию; особая причина, причина и следствие. См. Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. – М., 1996. – С. 158-159.

Чаще всего карма рассматривается как проявление космического закона, который через управление отношениями причин и следствий приводит всякое действие, всякий поступок к такому результату, которым устанавливается *непреложность* соизмеримости — уравнивания деяния с плодом поступка и всеми его последствиями. Считается, что посредством этого закона в Космосе осуществляется высшая справедливость.

Действие кармы состоит в том, что сумма *последствий* определенного результата незримыми нитями вовлекает своего породителя в цепь непреложных отношений, которыми определяется не только его настоящее положение, но и его ближайшее или (что особенно важно) весьма отдаленное будущее. Этой нитью и выявляется действительное значение всего содеянного как для самого деятеля, так и для других людей. Подобно тому, как по плодам определяется всякое дерево, так и по результатам устанавливается действительное видимое и невидимое, сокровенное (мистическое) значение отдельных человеческих поступков и всей его жизни.

Именно с этой точки зрения можно понять смысл завета: не воздавайте злом на зло. Отмщение не может быть делом пострадавшего. Более того, только с точки зрения Высшего, чем земной план положения, можно видеть, где нам воздается добром, а где воздается возмездием, вызванным нашими же деяниями или поступками в прошлом.

В связи с понятием кармы имеет вполне определенное значение следующее рассуждение: «Человек становится добрым от доброго деяния, дурным — от дурного» [Брихадараньяка, III. 2. 13].

Таким образом, каждый несет последствия своих собственных действий. В этом смысле карма есть *неотъемлемая часть* личности деятеля, и каждый человек собственными действиями постоянно создает свою карму. Именно вследствие *различия* своей кармы люди неодинаковы. Карму может изменить только тот, кто ее создал. Существует карма не только личная, но и групповая (карма определенного народа, сообщества, государства).

Особенности закона:

- высший закон *справедливости*, в дальнейшем это — закон *совершенствования жизни*;
- ответственность по закону кармы носит *личный* характер (Бр. III. 2. 13; Мт. III. 2).

- *всесильность* кармы заключается не в той мертвой непреложности, в силу которой, как иногда полагают, человек вовсе не способен властвовать и управлять своей личной судьбой, а в *неотвратимости последствий*, вызванных человеческими действиями (даже боги не могут отменить закон кармы).

Шестая идея. Представление о множестве обитаемых миров как материальных, так и духовных, встречается уже в упанишадах. Эти миры человек обретает по закону кармы. Кармическая предопределенность каждого нового рождения создает наше ближайшее будущее. Ареной деятельности бессмертной Атмы становится обретаемый ею мир.

Седьмая идея. Согласно этой идее смысл и высшая цель жизни состоят в *освобождении души*. Эта идея прекрасным поэтическим языком выражает Катха-Упанишада (I, 2-3):

*Познав особый мир чувств,
[Их] восход и заход,
Их] особое возникновение,
Мудрец не знает печали.
Мысль выше чувств,
Существование лучше мысли,
Великий атман – над существованием,
Неявное лучше великого.
Но всепроникающий и неразличимый
Пуруша поистине выше неявного.
Познав его, становятся свободными
И идут к бессмертию.
Его облик невозможно увидеть,
Никто не видел его глазами.
Его воспринимают сердцем, умом и мыслью,
Тот, кто знает это, становится бессмертным.
... ..
Когда смертный отрешается от всех желаний,
Пребывающих в его сердце,
Он становится бессмертным и достигает Брахмана.
Когда разрубаясь все узлы,
Опутывающие его сердце в этом мире,
Смертный становится бессмертным. –
Таково поучение.*

1.1.4. Философские школы

Принято разделять философские школы Древней Индии на *ортодоксальные* (астика) и *неортодоксальные* (настика) в зависимости от характера признания ими авторитета Вед. Те школы, ко-

которые признают единственный и безусловный авторитет Вед как источник истинного знания, называют *ортодоксальными* (санкхья, йога, ньяя, вайшешика, миманса и веданта). Те школы, которые либо не признают авторитета Вед (локаята), либо, помимо Вед, признают еще и иные источники истинного знания (джайнизм, буддизм) называют *неортодоксальными*. Все ортодоксальные школы связаны с традицией брахманизма и носят *религиозный* характер. Религиозный характер некоторых неортодоксальных школ, в частности, джайнизма и буддизма, подлежит особой оценке: *вера в спасение* или, выражаясь более точно, *освобождение* человека (мокша) не связывается здесь с представлением о Боге.

Общим для всех религиозно-философских школ Древней Индии характерно признание того, что:

1) жизнь в любой ее форме имеет ценность и должна уважаться (ахимса);

2) мысль — главный фактор жизни и орудие кармы, потому «каковы наши мысли, таковыми мы и становимся» (Майтри-Упанишада VI, 34);

3) карма есть болезнь прошлого, ее исцеление в будущем, а будущее человека заключено в его сознании;

4) познание имеет значение не само по себе и не для создания все более совершенных средств господства над природой, удовлетворения материальных потребностей человека, а как *средство освобождения* (мокши). Наиболее выпукло эта идея выступает в йоге, буддизме и веданте. Но и санкхья, и ньяя-вайшешика, и ранняя миманса именно это имеют в виду, когда говорят о высшей цели познания. Познание того, что «Я не есмь» (*насмй*), что «ничто не есть мое» (*на ме*) и что «его не существует», ведет к освобождению (С. Радхакришнан);

5) «Свобода души есть цель всех Йог, и каждая Йога одинаково ведет к этому результату» (Свами Вивекананда).

Различие этих школ более всего касается конкретных путей, средств и методов освобождения. Поэтому в рамках каждой школы есть своя Йога.

Особенностью развития ортодоксальных школ брахманизма является постепенный переход от «*дуализма*» древней санкхьи и *атомистического* плюрализма ньяя-вайшешики к последовательному *монизму* мимансы и веданты.

Санкхья (число, исчисление)

Основоположником системы древней санкхьи является Капила (VII в. до н. э.).

Согласно онтологии санкхьи мир *дуалистичен*, потому что в нем существуют два начала: *пуруша* и *пракрити*, т.е. дух и природа. В познании это удостоверяется различием субъекта и объекта. *Пуруша* и *пракрити* – *независимые* друг от друга реальности. Пуруша – чистый разум, пракрити – неразумная материя. Взаимодействие этих двух начал выводит мир из состояния равновесия (покоя) и приводит к эволюции, которое завершается распадом и покоем (пралаей). Завершением эволюции пуруши, и пракрити является Махат, выражающий *высшее единство мира*. Это значит, что безоговорочное признание «дуализма» санкхьи недостаточно корректно и весьма проблематично, так как во всех ортодоксальных школах древнеиндийской философии – Брахма(н) есть Единый Отец всего сущего. Система санкхьи исключает Бога-Творца как Личность, поскольку в метафизике санкхьи Махат – представляет Брахму как Вселенский принцип Высшего единства всего сущего в том виде как это встречается в гимне о сотворении мира.

Йога (путь, слияние, соединение)

Основоположником йоги считается автор «Йога-Сутры» Патанджали (предположительно II в. до н. э.).

В основе йоги лежит онтология санкхьи с некоторыми изменениями. Вселенная не сотворена и вечна. Эволюция происходит по двум линиям («воспроизводится» дуализм санкхьи).

«Йога есть сосредоточение». Сосредоточение – *свойство*, выступающее на всех ступенях сознания. Нет сосредоточения – нет и не может быть сознания.

Цель йоги – прекращение деятельности сознания путем совершенствования сосредоточения. Путь прекращения деятельности сознания через самосознание. Самосознание и сопутствующая ему практика сосредоточения и есть йога.

В Йога-Сутре Патанджали описываются модальности сознания (*блуждающее, тупое, произвольно направленное, собранное в точку, остановленное*), и те их свойства, которые являются пре-

пятствием на пути к сосредоточению, виды деятельности, обусловленные конкретными состояниями сознания и кармы.

Йога учит, как практически развить и усовершенствовать скрытые психические силы и способности человека. *Какие средства использовать и как их применять, чтобы достичь освобождения.*

Восемь ступеней совершенствования в системе йоги:

1. Яма (самоконтроль):

1) *Ахимса* – ненасилие, непричинение вреда живым существам.

Основные формы ненасилия: а) ограниченное своей кастой (например, рыбак применяет насилие только по отношению к рыбам); б) ограниченное местом; в) ограниченное временем; г) ограниченное обстоятельствами; д) универсальное, т.е. не имеющее границ – Великий Обет.

Согласно йоге, тот, кто применяет насилие, сначала лишает силы свою жертву, но когда он лишает ее силы, его собственный источник жизненной силы угасает, т.е. он теряет энергию. Последствия насилия могут быть ослаблены накопленной добродетелью (благой кармой), но даже при счастливом рождении в новой жизни сама эта жизнь будет сокращена.

2) *Правдивость* – соответствие речи и ума (манаса) реальной действительности. «Каковы увиденное, логически выведенное или услышанное, таковы речь и ум». Правдивость должна иметь своей целью благо других существ, непричинение им вреда. Только такая правдивость будет правдивой. Говорить правду надлежит имея в виду благо живых существ.

3) *Честность*. Быть честным значит ставить все человеческие обязанности выше соображений продиктованных материальными интересами и личными желаниями. Поэтому по своей форме честность – это *отсутствие алчности*, бескорыстное исполнение обязанностей ради них самих. Человек, не способный приносить в жертву свои личные желания во имя чего-то более насущного, выраженного в долге, не может рассматриваться как честный человек.

4) *Воздержание* есть полный контроль функций половых органов и скрытых потребностей. Считается, что этим сберегается энергия, необходимая на высших ступенях йоги.

5) *Непринятие даров* есть отказ от подносимых предметов ввиду понимания дефектов, связанных с их получением, потерей, привязанностью к ним и их повреждением.

2. Нияма (соблюдение религиозных предписаний):

- *Чистота* (внешняя и внутренняя): в пище, дыхании, телесная чистота, чистота чувств и мыслей. Результатом такой практики должно стать отвращение к собственному телу. Конечная цель – аскетизм и нежелание контакта со всем телесным. Вследствие устранения нечистоты и благодаря аскетизму обретается совершенство тела и совершенные способности (например, уменьшения тела до мельчайших размеров, слышание и видение на большом расстоянии).

- *«Удовлетворенность* – отсутствие желания присвоить больше того, что насущно необходимо» (Йога-Сутра). Цель – *освобождение от желаний*.

- 3) *Подвижничество*, или аскетизм – это терпеливое перенесение крайностей – голода и жажды, холода и зноя, стояния и сидения [в неподвижности], а также соблюдение полного молчания, и внешняя непроницаемость.

- *Самообучение* – изучение книг, трактующих об освобождении, или многократное повторение священного слога ОМ (АУМ). Самообучением устанавливается связь с Высшими сферами, «с богами, ришами и сиддхами, которые принимают участие в работе» йога.

- *Преданность Ишваре*, то есть упование на него, «посвящение всех действий этому Высшему наставнику».

3. *Асаны* (йогические позы):

Асана, как ее определяет Патанджали, есть «неподвижная и удобная поза» (Йога-Сутра). Речь идет о положении тела в пространстве и его частей по отношению друг к другу. Например, поза лотоса, поза героя, свастика, поза сидящего слона, верблюда, журавля и др. Это положение должно отвечать трем главным условиям: 1) неподвижности; 2) удобству; 3) способствовать расслаблению. Совершенная поза достигается за счет неподвижности при полном снятии напряжения, благодаря чему прекращаются все движения тела или же при сосредоточении на бесконечном.

4. *Пранаяма* (управление дыханием):

Контроль и управление движением вдыхаемого и выдыхаемого воздуха. Развитие способности контроля над процессами накопления и расходования энергии (праны). «Прекращение движения вдыхаемого и выдыхаемого воздуха ... и есть пранаяма» (Йога-Сутра).

5. *Пратъяхара* (отвлечение чувств):

Отвлечение есть тогда, когда *отсутствует соединение с соответствующими объектами*: а) нет объекта или б) субъект прекращает связь сознания с внешним миром. Последнее и есть отвлечение. Органы чувств прекращают свою деятельность также и при полной остановке сознания (на ступени самадхи).

«При отсутствии связи с внешними объектами органы чувств как бы *следуют внутренней форме сознания* – это и есть отвлечение» (Йога-Сутра). *Цель* – полное подчинение органов чувств. Критерий достижения – отсутствие *чувственного* восприятия. Исчезают боль, жар или холод, исчезают обычное чувство времени, пространственного положения и пр.

6. *Дхарана* (концентрация на объекте):

Концентрация есть фиксация сознания на определенных частях тела и чакрах. Фиксировать – значит установить связь, соединить. Концентрацией достигается необходимая степень сфокусированности сознания, сосредоточения психической энергии в одном направлении и в одной точке, что ведет к прекращению чувственных восприятий.

7. *Дхьяна* (созерцание или «проникновение в» и усмотрение и схватывание):

Эта ступень основана на уже достигнутой способности концентрации (сфокусированности) сознания. Дхьяна есть сосредоточенность на однородных *состояниях сознания*. Однородность течения содержания сознания – главное условие. Любовь – только любовь. Радость – только радость. Сострадание – только сострадание. Отрешенность – только отрешенность.

8. *Самадхи* (максимальное сосредоточение, полное *растворение* субъекта в созерцаемом объекте):

Это состояние согласно духу восточного мистицизма наступает тогда, когда созерцающее сознание высвечивает *только* объект, в результате чего оно сбрасывает собственную форму. Сознание, растворившее себя в объекте и тем самым лишенное собственной формы, находится в состоянии самадхи, достигая *всеведения* – высшей цели совершенствования человека согласно восточному мистицизму.

*Если прекращаются пять знаний, вместе с мыслью,
Если бездействует разум,
То это, говорят, высшее состояние.*

*Это, полагают, есть йога,
Это – сильное обуздание чувств,
И [человек] становится сосредоточенным,
Ибо йога – это начало и конец.*

Катха-упанишада (I, 2-3)

Веданта

Веданта – ортодоксальная школа древнеиндийской философии. Она не только признает авторитет Вед, но и рассматривает их как Священные писания. Как полагают, именно веданта тесно связана с религиозной жизнью Индии и намного больше, чем какие-либо другие школы соответствует духу своего народа. Вплоть до настоящего времени она сохранила свою привлекательность (например, неоведантизм).

Термин *веданта* означает завершение Вед, хотя исторически начало веданты связывают с появлением «Веданта-сутры», или «Брахма-сутры», что обозначает один и тот же литературный источник, который приписывают либо Вьясе, либо Бадараяне. Существует точка зрения, что Вьяса и Бадараяна – это одно и то же лицо (С. Радхакришнан). Годы жизни того и другого точно не установлены. Расхождения даже в примерных датировках весьма значительны.

Наибольший вклад в развитие идей древней веданты внесли Гаудапада и Шанкара (VI в. н. э.).

В отличие от дуализма санкхьи в метафизике веданты *пуруша* и *пракрити* – всего лишь проявления *одной* реальности – Брахмана.

Онтология веданты. Основные положения веданты раскрываются в зависимости от решения вопроса о том, что есть истинное бытие (сат), что реально существует. И что есть неистинное бытие (асат). Учение о реальном и нереальном бытии в дальнейшем своем развитии приводит к более точному выражению основной идеи веданты.

1. *Абсолютное есть Брахман.* Брахман есть истинное бытие. Он творец мира. Для чего Брахман создал Вселенную? Брахман создал Вселенную для собственного развлечения (игры). Превращая себя в мир конечных вещей, явлений и сил (пантеизм), он играет сам с собою как дитя Вечности. Таким образом, Верховное

Божество (Ишвара) не имеет каких-либо конечных целей по отношению к миру или человеку.

2. *Мир, который создал Брахма, есть мир конечных вещей – майя*, т.е. нечто иллюзорное, относительное, преходящее. Этимологически относительность связывается с субъектом, его индивидуальным существованием в противопоставлении к абсолютному (*санскр.* – мной, мое; сравни: *англ.* me – Я, my – мое). Майя существует постольку, поскольку существует это противопоставление относительного (конечного) абсолютному (бесконечному). Майя – есть *асат* или не-бытие. Но не-бытие не в смысле отсутствия существования, а именно в смысле *несамостоятельности* (относительности и конечности) *бытия*.

Различие добра и зла связано с конечным миром, т.е. майей. Человек должен разорвать узы с иллюзорной реальностью. Существует только один субъект, *постоянный свидетель внутри нас*. Это – Атман. Он – не рожденный, вечный, изначальный. Этот Атман – бог внутри нас.

В майе Атман представляет лишь самого себя. Атман и Брахман – одно и то же. Таким образом, *реален только субъект. Все, что существует как объект, нереально, иллюзорно.*

Это основное положение онтологии веданты.

Все, что дано как объект, есть майя, иллюзия, неистинное бытие. Таким образом, и жизнь есть сон (сон со сновидениями) в бодрствующем состоянии.

Учение о познании. Внешний мир, согласно веданте, *сам по себе* не имеет значения, как и наше познание внешнего мира. «Природа существует только для воспитания души, иного смысла в ней нет» (Свами Вивекананда). Явления внешнего мира дают лишь толчок процессу познания. Тогда как источник истинного знания сущности мира каждый из нас несет в самом себе. Человек есть бог, но бог в *возможности*. Этот бог направил свои чувства наружу и именно поэтому, обращаясь к внешнему, не видит того, что находится внутри него (Катха-упанишада. II, 1, 1). Тогда как именно то, что внутри, есть мир более реальный и более истинный, чем внешний. В силу такого своего положения человек видит все как *объект*, т.е. как нечто внеположенное, в этом, согласно метафизике веданты, тайна *объективности* вещей и внешнего мира. Отстранить все внешнее – значит *отступить во внутрь*

самого себя. Очень медленным будет это отступление, как медленна и духовная эволюция человека. «Нельзя *заставить* дух расти», «даже нельзя понудить непрошенными советами». «Можно лишь отвечать на стук чуткого сердца» (Агни Йога). Так, отступая все более и более во внутрь себя, человек, в конце концов, вступает в область духовного. И это познание духа – превыше всего. Освобождение человека заключается в познании Атмана в своей индивидуальной душе. Согласно веданте, только такое познание имеет ценность, и только такая наука ведет к освобождению. Но сама возможность такого познания приходит к нам изнутри по мере готовности, расцветает в определенных условиях, в урочный час подобно цветку. Как же способствовать цветку? «Поставьте цветок в покойном месте, дайте ему свет солнца и запретите трогать и обрывать листья» (Свет на Пути). Здесь главный принцип практического учения древней веданты – принцип *духовного* уединения. Поскольку истинное познание обращено *во внутрь*, то оно не порождает привязанностей к внешнему миру, и тем самым не создает кармы, обусловленной физическим существованием. Наше физическое бытие в теле продолжается до тех пор, пока действующие кармы физического мира не истощатся. Мудрость нисходит на человека только после достижения им полного *освобождения* (мокши).

Э т и к а в е д а н т ы. Говорят, что истины, попадающие в сердце, не понятны для ума. Но именно в этой своей непостижимости, величественной красоте и простоте выражения они обладают огромной притягательной силой.

Главная идея этики веданты: всякая работа, труд человека должны совершаться как *жертвоприношение*. «Лишь отдав частичку самого себя на проявление этой Вселенной, я остаюсь» (Бхагават Гита). Человек не должен привязывать себя к результатам своей деятельности как бы он ими не дорожил. Он должен научиться не просить и принимать, а *приносить* и *отдавать*. Причем приносить и отдавать *лучшее*. Только такое приношение есть жертва. Только такая деятельность, согласно веданте, не порождает привязанностей и ведет к освобождению (мокше). *Отдание* (жертва) – божественный признак человека. Это главное средство совершенствования человека. «Ничего нельзя оставлять в себе для себя – ни одного желания, ни требования, ни мнения, ни даже

мысли» (Шри Ауробиндо). Нужно отдать именно все, только тогда божественное в нас будет совершать свою невидимую работу.

Буддизм

Основоположник буддизма – Сиддхартха Гаутама (примерно VI в. до н.э.), нареченный Буддой, хотя само слово «будда» не имя, но определенное *состояние сознания*, качество ума, обладающего совершенным знанием – мудростью.

Идейные источники

Основоположник буддизма Сиддхартха Гаутама проповедовал свое учение изустно. Ученики записывали то, что говорил учитель и, по-видимому, от века к веку многое дошло уже в существенно переработанном виде. В самой Индии древняя буддийская литература не сохранилась. Самыми первыми документами, упоминающими о Будде и его учении, являются наскальные надписи на стенах дворца Ашоки (III в. до н.э.). Известная сегодня многочисленная литература сложилась в течение многих веков не только в Индии, но и в других странах. Она весьма обширна. Все буддисты сходятся в признании важнейшим источником сведений о раннем буддизме тех сочинений, которые были записаны в начале нашей эры на языке пали на Цейлоне под названием «Типитаки» (или «Три корзины»). Но это неполный комплект. Уточненный текст Типитаки был выработан в 1871 г. и затем вырезан на 729 мраморных плитах (храмовый комплекс Кутодо). Только в конце XIX – нач. XX веков тексты, входящие в «Типитаку» были переведены на европейские языки.

Наиболее древняя часть буддийского канона *Винная-питака* («Корзина устава») – 111 каменных плит храмового комплекса Кутодо. Большинство текстов не ранее III в. до н.э. содержит правила поведения монахов, условия приема в Общину (Сангху), исключения из нее, описывает организацию самой общины и ее историю.

Сутта-питака («Корзина поучений») – 410 плит. Излагает основное буддийское учение в форме бесед и притч. Среди этих текстов «Дхаммапада», которая в краткой форме излагает важнейшие вопросы буддийского вероучения.

Абидхамма-питака («Корзина истолкования учения») – 208 плит. Наиболее поздняя часть канона. Содержит тексты религиозно-философского характера, развивающих буддийские идеи.

Мировоззренческие представления и ценности

Ядро буддийского учения составляют четыре благородных истины:

1. Жизнь есть страдание.
2. Страдание имеет причину.
3. Причину страдания можно устранить.
4. Есть путь, ведущий к прекращению страданий.

Путь прекращения страданий в буддизме известен как *путь 8 ступеней*. Он включает в себя *пять правил* праведного образа жизни – *панча-шила*.

1. *Правильное понимание (свободное от суеверий и заблуждений, прежде всего знание 4-х благородных истин).*
2. *Правильное мышление (возвышенное, подобающее разумному человеку).*
3. *Правильная речь (добрая, открытая, правдивая).*
4. *Правильные действия (мирные, честные, чистые).*
5. *Правильный образ жизни (не приносящий ущерба или опасности живым существам) [панча-шила]:*

- не вредить живому (живым существам) (ахимса);
- не брать чужого или того, что не дано – честно зарабатывать себе на жизнь;
- воздерживаться от запрещенных половых контактов;
- не вести праздных и лживых речей;
- не пользоваться опьяняющими напитками.

6. *Правильное усилие* [скорее всего именно здесь уместна идея *срединного* пути Сиддхартхи Гаутамы, согласно которому любые крайности неприемлемы].

7. *Правильное внимание* (активный и бдительный ум).

8. *Правильное сосредоточение* (глубокая медитация – дхьяна). Правильное сосредоточение (медитация или дхьяна) должна привести к совершенному спокойствию, когда все желания низшего Я будут успокоены и *угасают*. Тогда достигается состоя-

ние нирваны, слияния Высшего Я с Абсолютным. После чего наступает пробуждение (бодхи) и открывается Истина.

Таким образом, страдание – *исходный основной факт* жизни, принимаемый буддизмом. Рождение, болезни, неприятное и приятное, неудовлетворенные и удовлетворяемые желания, т.е. все существенные жизненные проявления есть страдание. Почему же страдает человек?

Человек страдает именно потому, что он *рожден*. А рождается он потому, что его низшее Я («эго самости») вследствие *авидьи, незнания истины*, питает в себе жажду существования здесь, на Земле, будучи привязано к нему силой своих желаний. Желания есть у человека постольку, поскольку у него есть чувствования. Чувствования возникают в результате соприкосновения с внешним миром. Соприкосновение – результат действия человека и его органов чувств. Чувства могут проявляться или не проявляться. Но проявляются они лишь вследствие того, что человек, будучи индивидуальным сознанием (личностью), *противопоставляет* себя, свое отдельное Я (индивидуальное сознание) Абсолютному. Сознание каждой личности создавалось на протяжении целой цепи всех ее прежних существований (воплощений и перевоплощений). Но эти существования вместо того, чтобы просветлить сознание, омрачили его, ибо я не познал своего реального положения в этом мире. Отсюда следует, что *омраченность* сознания, неведение (авидья) – главная причина того, почему человек оказывается вовлеченным в непрерывный поток круговорота жизни (сансары), рождения и смерти, а следовательно, и главная причина страдания. Авидья есть то, что движет живым существом. Незнание порождает движение несовершенной жизни. Благодаря неведению возникает *слепое* хотение, беспокойство, волнение, а через них и все наше существование. Чего же мы не знаем? Мы не знаем подлинной природы нашего «Я» и четырех благородных истин. Причиной данного нашего существования является предыдущее существование, но и его мы не помним и не знаем, именно этим объясняется наше постоянное желание жить здесь, на земле.

Омраченность сознания, неведение, непонимание своего действительного положения в этом мире наиболее ярко проявляется в *привязанностях* человека к иллюзорным ценностям: в жажде самодовольствия и многообразных земных присвоениях, в стремле-

ние нирваны, слияния Высшего Я с Абсолютным. После чего наступает пробуждение (бодхи) и открывается Истина.

Таким образом, страдание – *исходный основной факт* жизни, принимаемый буддизмом. Рождение, болезни, неприятное и приятное, неудовлетворенные и удовлетворяемые желания, т.е. все существенные жизненные проявления есть страдание. Почему же страдает человек?

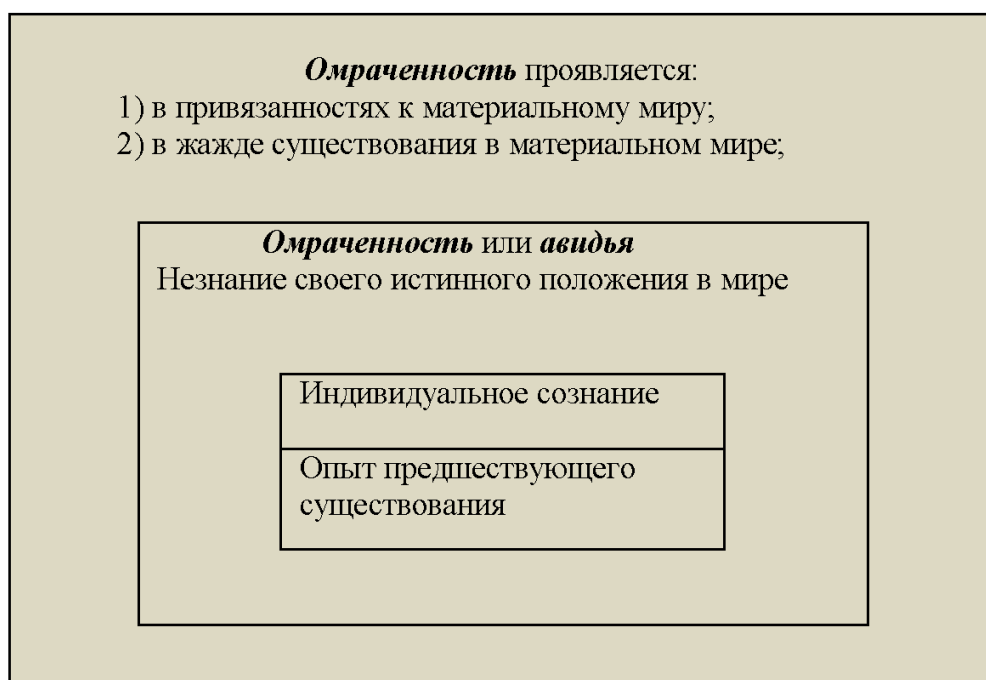
Человек страдает именно потому, что он *рожден*. А рождается он потому, что его низшее Я («эго самости») вследствие *авидьи, незнания истины*, питает в себе жажду существования здесь, на Земле, будучи привязано к нему силой своих желаний. Желания есть у человека постольку, поскольку у него есть чувствования. Чувствования возникают в результате соприкосновения с внешним миром. Соприкосновение – результат действия человека и его органов чувств. Чувства могут проявляться или не проявляться. Но проявляются они лишь вследствие того, что человек, будучи индивидуальным сознанием (личностью), *противопоставляет* себя, свое отдельное Я (индивидуальное сознание) Абсолютному. Сознание каждой личности создавалось на протяжении целой цепи всех ее прежних существований (воплощений и перевоплощений). Но эти существования вместо того, чтобы просветлить сознание, омрачили его, ибо я не познал своего реального положения в этом мире. Отсюда следует, что *омраченность* сознания, неведение (авидья) – главная причина того, почему человек оказывается вовлеченным в непрерывный поток круговорота жизни (сансары), рождения и смерти, а следовательно, и главная причина страдания. Авидья есть то, что движет живым существом. Незнание порождает движение несовершенной жизни. Благодаря неведению возникает *слепое* хотение, беспокойство, волнение, а через них и все наше существование. Чего же мы не знаем? Мы не знаем подлинной природы нашего «Я» и четырех благородных истин. Причиной данного нашего существования является предыдущее существование, но и его мы не помним и не знаем, именно этим объясняется наше постоянное желание жить здесь, на земле.

Омраченность сознания, неведение, непонимание своего действительного положения в этом мире наиболее ярко проявляется в *привязанностях* человека к иллюзорным ценностям: в жажде самодовольствия и многообразных земных присвоениях, в стремле-

Буддийское учение о воплощении и перевоплощении

Основные *ступени* воплощения (движение по схеме снизу вверх) согласно буддийскому учению можно представить следующим образом:





Инволюция буддийского мировоззрения

Инволюция, применительно к духовным явлениям, развитию мышления, сознания – это некоторое внутреннее опустошение, обеднение содержания, обусловленное утратой высших ценностей. Как правило, это сначала напряжение, изгиб, надлом, а затем падение. Падение происходит всегда быстрее, чем любое, даже мало заметное, восхождение. Нечто подобное происходит с буддизмом в его новейших, наиболее ярких и внешне привлекательных формах.

К сожалению, так повелось, имея в виду развитие, той или иной школы или течения в философии, обращают внимание больше на линию восхождения, а все так называемые падения, инволюции оставляются без должного внимания.

Что касается буддизма, то, во всей линии *махаяна-буддизма* (в частности, учение *виджняна-вада*²⁶ или *йогачары*,²⁷ затем, *шунья-*

²⁶ *Виджняна*, или разум есть единственная реальность в мире.

²⁷ *Абсолютная истина*, или *бодхи*, достижима не как учение, а только как практическая реализация. В такой форме имеет место фактическое отрицание значения дхармы (т.е. учения, например, учения Будды).

вада – учение Нагарджуны «Двенадцать врат» и Ашвагоша,²⁸ дзэн-буддизм, и, наконец, тантрический буддизм²⁹) хорошо различимы (несмотря на все абберации трансформирующихся философских идей и ценностей основного буддийского учения) неизбежные инволюции, сопоставимые с тем, что аллегорически можно выразить как «падение духа» в материальное [См.: Приложение 2].

1.2. Философия Древнего Китая: основные идеи и школы

1.2.1. Общая характеристика

Философское мировоззрение Древнего Китая (как и Древней Индии) четко ориентировано на решение *нравственных* проблем. Постановка общемировоззренческих вопросов имеет смысл лишь как реализация этой задачи и указание пути *личного* совершенствования. Ибо усовершенствование человека – начало всего. Предметом философских размышлений выступает здесь круг отношений: «человек – земля – небо». Однако центр тяжести в философии Древнего Китая заметно смещается в плоскость отношений: «индивид (личность) – общество – государство».

Более универсальное отношение Небо и Поднебесная рассматривается в качестве главной оси и направления действия некоего высшего космического закона, устанавливающего гармонические отношения между ними.

1.2.2. Источники

Источниками основных идей философии Древнего Китая являются две книги: Шу Цзин и И Цзын, известных как «Книга Истории» (начало I тыс. до н.э.) и «Книга Перемен» (XII-VI вв. до н.э.). Отдельные части Шу Цзин могут быть отнесены к

²⁸ *Шунья* – это и ничто (пустота у Нагарджуны), и все (т.е. абсолютное начало всего сущего у Кумарадживы). Реальность, которая не выражима, не определяема, не уловима, не постигаема.

²⁹ Как полагают (например, Г. Фёрштайн), *буддийская разновидность тантры* восходит к тибетской традиции *ваджраяны* (сутра «алмазной колесницы») и, в сравнении с индуисткой тантрой, «лучше воспринимается».

XIV-XIII вв. до н.э., а глава «Великий Закон» примерно к VIII в. до н.э. В текстах И Цзын и Шу Цзин нашли отражение мировоззрение и религиозно-философские представления, которые в дальнейшем (в VI-III вв. до н.э.) составили основу различных философских школ Древнего Китая.

1.2.3. Основные идеи и школы

Наиболее значительными идеями древнекитайской философии являются:

1. *Идея космического дуализма и взаимодействия противоположных начал Инь-Янь (школа Инь-Янь II в. до н. э.).*

Инь
темное
тяжелое
пассивное
нижнее
женское
Земля



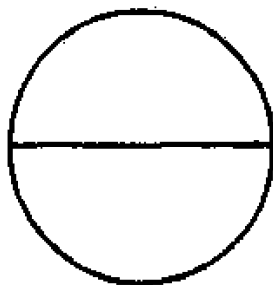
Янь
светлое
легкое
активное
верхнее
мужское
Небо

Рис. 1. Идея космического дуализма и взаимодействия противоположных начал

Эволюцию этого символа можно представить следующим образом:



Горизонталь является иероглифическим обозначением (символом) Земли или земного мира (поднебесной).



Горизонталь, разделяющая круг (т.е. нечто завершенное целое) на две половины, дает *общий план строения Вселенной*, со-

стоящей из двух частей: верх – Небо (Янь) и низ – Поднебесная (Инь). В этом случае сама Земля занимает промежуточное положение поверхности, с которой возможны только два пути: либо вверх, либо вниз.

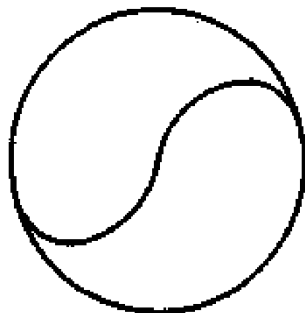


Рис. 2

Идея взаимодействия противоположных начал (*Янь* и *Инь*) может быть выражена только движением. Образом движения будет изгиб противоположных концов горизонтали, разделяющих *Янь* и *Инь*, в направлении их движения, которые как бы стремятся к взаимному слиянию (взаимопревращению) в некоем целом. Само же целое есть круг.

Происхождение свастики выводимо отсюда самым естественным способом. Ее первоначальный вид можно представить, например, следующим образом:

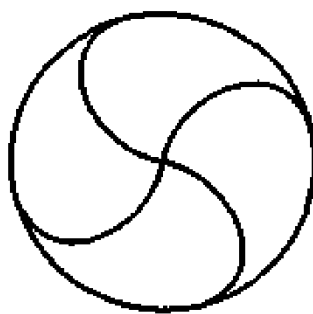


Рис. 3

2. *Идея Дао, Неба и Поднебесной, высшего и низшего, их взаимоотношения.* Причем всеобщей формой гармонизации отношений высшего и низшего является путь Дао как естественный закон всех вещей, который действует путем превраще-

ния противоположностей. (Дао дэ цзын. § 40, 36). В представлении древних китайцев Небо олицетворяет Высшую Волю или то, что европейец называет Судьбой. Постичь эту волю – дано не каждому человеку.

3. *Идея Небесной природы человека и пути его совершенствования*, в котором особое значение придается долгу человеколюбия и ритуалу как всеобщей форме гармонизации отношений между людьми в обществе и государстве.

Самые мудрые, полагает Конфуций, «знают от рождения» (Лунь Юй, гл. 16, 9). Это значит, что подлинный «образ человека», существует еще где-то до рождения. «Человек рождается чистым, в этом дарованная ему небом натура». «То, что даровано [человеку] небом, называется его природой» (Ли Цзы). Таким образом, *человек – сын Неба*, т.е. изначально несет в себе высшее небесное начало, которое он должен реализовать, дать ему раскрыться в жизни. Характерно, что иероглифы небо (*тянь* – небо, день, Бог; *цян* – творчество, небо), человек, гуманность (*жэнь* – «человек и человек», «человек среди людей») связаны общностью происхождения.

Небо карает человека и его наказания всегда справедливы, хотя нередко и не понятны людям, которые оценивают их по своим земным меркам.

Представление о том, что именно Небо дает людям Высший моральный закон весьма схоже с идеей Дхармы в Древнеиндийской философии.

Даосизм

Основоположником даосизма является китайский мудрец Лао Цзы (примерно VI в. до н. э.). Сегодня подвергают сомнению историчность Лао Цзы. О самом Лао Цзы сохранились весьма отрывочные сведения. С его именем связывают авторство известного трактата «Дао дэ цзын», в котором нашли свое первое выражение основные идеи даосизма.

Можно без преувеличения сказать, что философские положения (принципы) даосизма, особенно его этики, – всего лишь кристаллы некоторого более древнего, целостного и нравственно возвышенного мировоззрения, дошедшего до нас в виде осколков или, во всяком случае, в существенно модифицированном виде.

Самые древние комментарии к «Дао дэ цзын» относят к середине II века до н. э., не ранее. То есть, как полагают, было достаточно времени, чтобы «сокрыть истинную доктрину Лао Цзы» (Е.П. Блаватская).

Трактат «Дао дэ цзын» дошел до нас, несомненно, в уже существенно измененном виде. Именно этим объясняются трудности понимания и интерпретации его основополагающих идей.

Но даже в своем современном виде в трактате ясно просматриваются три мировоззренческих компонента: *дао*, *дэ* и *у вэй*.

Дао – естественный путь и закон изменения всех вещей, их возникновения и исчезновения. Полагают иногда, что дао есть материальная основа бытия конкретных вещей и явлений.

Дэ – достижение, достоинство, энергия (сила), всеобщее качество или *атрибут* дао. Посредством *дэ* проявляется действие невидимого и неслышимого дао, его превращения.

У вэй (букв. – недеяние) – это этическое учение, согласно которому необходимо научиться следовать дао как естественному закону всех вещей.

Главной мировоззренческой идеей трактата является понятие *дао*. В трактате мы встречаем следующие его характеристики («определения»):

- Первое и глубочайшее («глубочайшие врата рождения») «я, говорит Лао Цзы, не знаю, чье оно порождение, но «оно предшествует небесному владыке» (§ 4).

- Безымянное «есть начало неба и земли», «мать всех вещей» (§ 1 и 14).

- Неисчерпаемое – «дао пусто, но в применении неисчерпаемо» (§ 6 и 35).

- Невидимое и неслышимое, мельчайшее – «смотрю на него и не вижу, слушаю его и не слышу», – потому и называю его «невидимое и неслышимое», «пытаюсь схватить его и не достигаю», потому и называю его «мельчайшим» (§ 14).

- Безвкусное: нужно научиться вкушать безвкусное (§ 63).

- Неизменное (постоянное): нет ничего более постоянно-го и неизменного, чем дао.

- Бесконечное и вечное: «подобное нескончаемой нити» (§ 6, 14 и 32).

- Неясное, неразличимое, туманное – «форма без форм, образ без существа» (§ 14).
- Безличное – «встречаюсь с ним и не вижу лица», «следую за ним и не вижу спины его» (§ 14).
- То, что следует самому себе (§ 25), т.е. то, что ни от чего не зависит.

Таким образом, Дао понимается как *абсолютный, неизменный, универсальный* и даже *высший* закон бытия с моральными последствиями. Дао приносит пользу *всем* существам и *не борется с ними* (§ 8 и 81). Поэтому «Тот, кто следует дао, вечен и до конца жизни ... не будет подвергаться опасности» (§ 16, 50 и 30). Этот закон помогает всем существам и способен привести их к совершенству. Цель закона – совершенствование жизни.

Мудр тот, кто смиряет себя перед великим законом и совершенствует себя, *следуя естественности* (§ 23). «Чтобы нечто сжать, необходимо прежде расширить его. Чтобы нечто ослабить, нужно прежде укрепить его. Чтобы нечто уничтожить, необходимо прежде дать ему расцвести. Чтобы нечто у кого-то отнять, нужно прежде дать ему. Это называется глубокой истиной. Мягкое и слабое побеждает твердое и сильное» (§ 36). При этом *борьба противоположностей* возникает как следствие *нарушения дао – естественного пути всех вещей*. В результате чего – слабое побеждает сильное, мягкое – твердое.

Этика даосизма. Три основных мировоззренческих компонента «Дао дэ цзын» взаимосвязаны: *Дао* – естественный закон и путь всех вещей. *Дэ* – то, что вскармливает и воспитывает, в философском смысле *всеобщие качества* (атрибуты) самого Дао, знающий их – знает как следовать Дао, т.е. *какими* моральными принципами следует руководствоваться. *У вэй* – это основание этики даосизма, его моральные *принципы*, в которых выражается *отношение человека к окружающему миру*. Вся совокупность моральных принципов «Дао дэ цзин» выражается одним словом – *у вэй* (недеяние).

Человек должен научиться действовать в соответствии с законом изменения всех вещей, сущность которого в возвращении к

своему началу (§ 32 и 45). Условием такого возвращения будет недеяние.

Принципы этики даосизма:

1. Дао *естественный* путь (закон) всех вещей. «Нужно меньше говорить» и «следовать естественности» (§ 23, 51 и 64). Следовать Дао значит *следовать природе* данной вещи. Все *искусственные* средства должны быть отвергнуты.

2. «Слабость есть свойство Дао» (§ 40, 76 и 78), «сохранение слабости называется могуществом» (§ 52): следовать Дао значит *не прибегать к силе и насилию*; «Несчастье происходит от насилия» ... такую «победу следует отмечать похоронной процессией» (§ 31). Насилие возникает тогда, когда вы стремитесь навязать предмету нечто *ему не свойственное*, когда вы преступаете *естественную* меру его бытия (§5). Это порождает противодействие и борьбу. «Дао совершенно мудрого – деяние без борьбы» (§ 81, 8 и 73). «Умный полководец не бывает воинствен. Умный воин не бывает гневен. Умеющий побеждать не нападает ... Это я называю Дэ, избегающее борьбы. Это сила в управлении людьми. Это значит следовать природе и древнему началу» (§ 68)³⁰.

3. Дао *постоянно и неизменяемо*, все изменяется, а Дао остается тем, что оно есть, «нет ничего более постоянного, чем Дао»: «покой есть главное в движении» (§ 26). Возвращение к своему началу называется покоем, а покой – возвращением к сущности, т.е. к тому, что уже не связано с внешним воздействием, а основано на самом себе. Знающий постоянство становится совершенным, а тот, кто достиг совершенства становится справедливым (§ 16, 19, 34, 37, 38 и 49). Что приносит покой? Покой приносит «отсутствие желания» (§ 37), и именно покой приводит к гармонии, т.е. к счастью и благополучию (§ 26). В этом смысле следовать Дао, значит «*твердо сохранять покой*» (§ 16). То, что нас приводит в беспокойство (чувственные желания, страсти) наиболее опасны (§19, 46 и 52), именно они и приводят к смерти (§50). Только «тот, кто свободен от страстей видит чудесную тайну [дао]» (§ 1), а тот, кто «имеет страсти видит его только в конечной форме» (§ 1). «Люди хотят обладать мудростью, но не знают каким образом ее можно приобрести» (Гуань Цзы, 36). «Сердце должно освободиться от страстей, и тогда дух вместится в своеместилище» (Гуань Цзы).

4. «Дао *пусто*, но в применении неисчерпаемо», «полезность [чего-либо] имеющегося зависит от пустоты»: величина возможностей чего-либо зависит от пространства вместимости, т.е. от его незаполненности (§4 и 11): человек, следующий Дао должен оставить всякое свое стремление что-нибудь наполнить, напротив он должен стремиться к обратному, например, не присваивать, а отдавать, не наполнять себя, а опустошать. «Все люди полны желаний, только я один подобен тому, кто отказался от всего. Я сердце глупого человека. О, как оно пусто!» (§ 20). Когда у нас ничего нет, мы абсолютно свободны, поскольку ни одна вещь не связывает нас.

5. Дао *действует* путем *превращения противоположностей* (§40 и 36). «На ненависть нужно отвечать добром», на громкую речь молчанием, на силу слабостью, тот, кто хочет возвыситься, «должен поставить себя ниже других» (§ 66). В самом трактате это воспроизводится как учение древности, а не как взгляды Лао Цзы: «Ущербное стано-

³⁰ Дао дэ цзын // Древнекитайская философия / Собр. текстов в 2-х томах. – Т.1. – М., 1972. – С. 135.

вится совершенным, кривое – прямым, пустое – наполненным, ветхое сменяется новым; стремясь к малому, достигаешь многого; стремление получить многое ведет к заблуждениям». Поэтому «совершенномудрый внемлет этому поучению...» (§ 22). «Он ничему не противоборствует, поэтому он непобедим в Поднебесной» (§ 22).

«Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, чего бы оно не делало» (§ 37). Дэ, как свойство или моральное качество человека следующего Дао, выражает отношение конечного к Абсолютному. «Содержание великого дэ подчиняется только Дао» (§ 21): в конечном и преходящем имеет значение только то, что ведет к бесконечному и непреходящему. Это и есть глубочайшее и высшее Дэ (§ 10). «Человек с высшим дэ не стремится делать добрые дела, поэтому он добродетелен...» «... Человек с высшим дэ бездейтелен и осуществляет недеяние...» (§ 38). Итак, недеяние – идеал совершенномудрого.

Интерпретация принципа недеяния – самое сложное в понимании этического учения Лао Цзы.

Прежде всего, необходимо понять, что недеяние не следует понимать как бездействие, неподвижное состояние. Напротив, недеяние – это образ совершенного действия. Это действие: 1) естественное по средствам; 2) ненасильственное, т.е. мирное, с мирными намерениями; 3) без борьбы со своей противоположностью; 4) не обусловленное страстями и не порождающее привязанности в отношении к результатам действий.

Такое действие в качестве главного условия предполагает чистое (т.е. очищенное от страстей и личных желаний) сердце. Совершенномудрый – свободен от чувственных желаний и страстей. Нужно научиться «вкушать безвкусное» (§ 63). «На ненависть нужно отвечать добром». «Добрым, – говорит автор трактата, – я делаю добро и недобрым также делаю добро» (§ 63). «Знающий самого себя просвещен». «Побеждающий самого себя могуществен» (§ 33).

Конфуцианство

Основоположником этого течения является Кун Фу Цзы (551-478 гг. до н. э.). Его рассматривают как создателя новой религии в Китае, составляющей основу государственной морали. Философию Конфуция (если о таковой вообще можно говорить) можно определить как философию морали, т.е. философское уче-

ние о принципах и правилах взаимоотношения людей в семье, обществе и государстве. Однако в этом учении Конфуция нет ничего, что позволяло бы составить точное представление о его общем, т.е. философском мировоззрении. В учении Конфуция, в том виде как оно сохранилось в литературных памятниках, в частности в его «Лунь Юй» (Беседы и высказывания»), нет обычной для философских размышлений онтологической и гносеологической проблематики. Здесь *нет космологии, нет ничего о природе Богов и духов*. Неясно вообще, признавал ли он их существование. Сами же ответы на подобного рода вопросы неопределенны и даже намеренно уклончивы. Тайна жизни и смерти, по-видимому, его мало интересовала. В учении Конфуция нет призывов к искоренению страстей.

В чем суть учения Конфуция? Несомненно, что учение Конфуция выражает определенный *этический идеал*, который в чем-то напоминает практический принцип *этики долга*, т.е. добросовестного, честного и непреклонного исполнения всех своих обязанностей перед семьей, людьми, обществом и государством. Такой долг возвышает человека, поскольку исполнением обязанностей преодолевается эгоизм себеслужения.

Отличительной особенностью конфуцианской морали является то, что в ней долг рассматривается исходя из особого представления о сущности человека, как существа *ритуального*. Ритуал (*ли*) – важнейшее понятие конфуцианской морали. Ритуал сам по себе, если в нем нет *человеколюбия (жэнь)* – сухие листья, которые никогда не зеленеют и не приносят плода. Ритуал есть *деятельное проявление человеколюбия*, которое должно быть проявлено не только внешне, но и внутренне. Долг, исполняемый с каменным сердцем или с чувством отвращения, есть нечто мертвое и не соответствующее совершенному ритуалу (*ли жэнь*), который понимается как благочестие, «Долг не есть жертвоприношение барана», – говорит Конфуций, т.е. не есть нечто внешнее. Он всегда есть приношение самого себя другим.

Совершенный ритуал (ли жэнь) есть форма гармонизации Высшего (небесного) и низшего (земного), внутреннего (субъективного) умонастроения (побуждения) и внешнего (объективного) действия, поступка. Высшая (небесная) сущность человека проявляется в том, как он исполняет должное, свои обязанности. «В обществе держитесь так, словно принимаете по-

четного гостя. Исполняя служебные обязанности, ведите себя так, словно руководите торжественным жертвоприношением» (Лунь Юй, 20). «Благородный муж знает только долг, низкий человек знает только выгоду» (Лунь Юй, 4).

Быть человеколюбивым – значит соблюдать ритуал, утверждать высшую гармонию между Небом и Поднебесной, Высшими и низшими планами бытия. Для этого необходимо соблюдать четыре основных правила:

- «на то, что не соответствует ритуалу, нельзя смотреть...»;
- «... то, что не соответствует ритуалу, нельзя слушать...»;
- «... то, что не соответствует ритуалу, нельзя говорить...»;
- «... то, что не соответствует ритуалу, нельзя делать...» (Лунь Юй, 12).

«Сдерживай себя, с тем, чтобы во всем соответствовать требованиям ритуала, – это и есть человеколюбие» (Лунь Юй, 12).

Таким образом, основной закон, которым утверждается гармония в отношениях «человек – общество – государство» есть закон человеколюбия (*жэнь*). «Я одним все связываю», – говорит Конфуций, – и это одно есть любовь («сострадание до глубины души») (Лунь Юй, 4): *любовь к себе и любовь к другим людям* (Лунь Юй, 12). Отсюда принцип человеколюбия получает следующее выражение: «...не делай другим того, чего не желаешь, чтобы сделали тебе» (Лунь Юй, 12). «Учение мое – это вера в небесное начало, заложенное в нас и любовь к ближнему (Лунь Юй, 4; 7).

Глава II. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ЗАПАДА АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

2.1. Общая характеристика

Античная философия возникла в VII-VI вв. до н. э. в период формирования рабовладельческого государства. Ионийская философия была первой формой мировоззрения, которое отвечало потребностям нового общества, поскольку она была направлена против старых форм мировоззрения (мифологии и гомеровской идеологии). Развитие патриархальной семьи и системы частного рабст-

ва привело к значительному имущественному неравенству, росту числа рабов, рабовладельческим войнам и колонизации сначала островов, затем и побережья Малой Азии. Колонии вырастали в крупные промышленные, торговые и культурные центры. Такими центрами в VIII в. до н.э. становятся Милет, Эфес, острова Хиос, Самос. Именно здесь появляются и первые философы.

Особенности философского мировоззрения Древнего Запада

1. Основную ориентацию западного мировоззрения можно охарактеризовать как *направленность на объект*. В силу чего западная философия обращена больше к *внешнему* (т.е. видимому) миру. То, что дано как объект, оказывается здесь *более значимым*. Ясно, что при такой ориентации внутренний мир человека оставляется без должного внимания.

2. Основу философской рефлексии составляет обобщение данных *внешнего опыта*. Основное средство или орудие познания – *наблюдение и рефлексия* (размышление) над результатами наблюдаемого *во внешнем* мире.

3. Для философии Древнего Запада (в отличие от философии Древней Индии и Китая) характерно *четкое размежевание основных философских направлений*, – материализма и идеализма, борьба между которыми проходит через всю историю западноевропейской мысли.

Основные этапы развития, течения и школы

Выделяют три основных этапа развития античной философии:

- I. *Ранний* (или досократический).
- II. *Классический* (или период расцвета).
- III. *Период эллинизма*.

2.2. Ранний период

(VII в. – первая половина V в. до н. э.)

2.2.1. Содержание этапа (основные тенденции):

- *становление философии как формы теоретического мировоззрения: 1) формирование философского стиля мышления*

(вычленение философских категорий: первоначало, бытие и мышление, небытие, движение, противоположность, становление) и *освобождение* его от мифологических и религиозных представлений; 2) поиск единого, т.е. универсальной первоосновы мира (архэ);

- становление противоположных философских направлений, материализма (ионийская натурфилософия: милетская школа, Гераклит) и идеализма (италийская философия: учение Пифагора и элеатов);

- формирование ранней метафизической и диалектической концепции бытия; рассмотрение проблем бытия с позиций динамической (изменяющейся) и статической (не изменяющейся) его модели (Гераклит и элеаты).

2.2.2. Философские учения и школы

Пифагорейская школа

Пифагор (VI в. до н.э.), его ученики и последователи. *Основные положения*: все есть огонь и все подобно числу. *Особенность* пифагорейской школы состоит в том, что философские положения высказываются здесь своеобразным языком аллегорий и математических символов. Поэтому многие из высказываний пифагорейцев не следует понимать буквально. Так, например, слово «огонь» употребляется, скорее всего, как символ *вечнодейтельного начала бытия*, символ духа. В целом учение Пифагора является довольно точным выражением идей древнего восточного мировоззрения (в частности, брахманизма). Из последователей Пифагора наиболее известны Бронтин, Гиппас, Алкмеон, Филолай, Гикет и Экфант (атомист) – оба учили о вращении Земли вокруг своей оси, Феодор, Ион Хиосский, Менестор, Эмпедокл и Архит.

Милетская школа

Фалес (640-562 гг. до н. э.), Анаксимен (585-524 гг. до н. э.), Анаксимандр (611-546 гг. до н. э.). *Основные положения*: абсолютное представляет собой одно (единое) конкретное *вещественное первоначало* (вода, воздух, нечто беспредельное – апейрон); движение (изменение) есть *изначальное свойство вещей и явлений*

(это положение принимается как очевидный факт, факт наблюдения, но он никак не обосновывается – бессознательная или стихийная диалектика).

Школа античной диалектики

Основные идеи: бытие есть становление, все возникает из борьбы противоположностей, которая рассматривается как всеобщий закон. Эти диалектические идеи впервые были ясно выражены в учении Гераклита – основоположника диалектики. Философские идеи Гераклита в чем-то перекликаются с учением Лао Цзы. Помимо Гераклита элементы диалектических представлений можно найти в учениях представителей *милетской школы*, в дальнейшем в учении Эмпедокла, античных *софистов* и *скептиков*.

Диалектика Гераклита

Философия Гераклита (540-480 гг. до Р. Х.) связана с пифагорейцами и милетской школой. *Основные положения:* все произошло из огня, который един и не создан никем из богов или людей и в который все возвращается; *бытие есть становление* (все течет, все изменяется, нельзя дважды войти в одну и ту же реку); *причиной становления* (изменения) является *борьба супротивного* (война отец всего и царь всего, т.е. война все порождает и над всем господствует).

Диалектический смысл философского учения Гераклита прекрасно выражается в следующем его изречении: «Все течет. Все течет подобно реке». «Нельзя дважды вступить в одну и ту же реку, потому что в ней текут новые воды».

Основной принцип диалектики Гераклита состоит в понимании бытия как *становления*. Становление есть движение, посредством которого нечто возникает (рождается) и погибает (умирает). Оно есть связь бытия и небытия, их взаимного превращения как противоположностей. Поэтому понятие становления у Гераклита предполагает, что само бытие находится в постоянном раздоре. «Все рождается из раздора». «Война отец всего и царь всего». Это значит, что война все порождает и над всем господствует. Таким образом, коренная причина всех из-

менений в *борьбе противоположностей*: все в мире сложено из противоположного и борьба противоположностей – *всеобщий закон бытия*. Даже прекраснейшая гармония, согласно учению Гераклита, сложена через супротивное. Изменение бытия подвержено порядку и закону: а) изменения носят *циклический* характер; б) совершаются в силу неотвратимой *необходимости*; в) достигнув предела, *превращаются друг в друга*.

Учение о противоположностях и их борьбе составляют главное содержание диалектики Гераклита. Основные моменты этого учения можно резюмировать следующим образом.

Борьба противоположностей – это такое *отношение* противоположных сторон, которое носит *взаимный* характер и составляет некоторое *единство* целого:

а) противоположные стороны взаимно *исключают* (отрицают) друг друга, т.е. борются друг с другом;

б) взаимно *полагают* друг друга, т.е. неразсторжимы;

в) *превращаются друг в друга*, т.е. представляют нечто одно, которое может быть попеременно то тем, то иным;

г) противоположности не абсолютны, а *относительны*, поэтому и превращение противоположностей не только *взаимно* и *взаимно обусловлено*, т.е. одно не только существует потому, что есть другое, но и изменяется *за счет* другого, *через отношение к другому*: «все возникает через борьбу и заимообразно».

Элейская школа

Основателем этой школы является Парменид (540-470 гг. до н. э.), современник Гераклита. Вероятно, он был учеником Ксенофана Колофонского (VI в. до н. э.). *Основные положения*: мыслить и быть — одно и то же, поэтому – лишь бытие существует, а небытия вовсе нет; *бытие едино, неделимо, однородно* и сплошь *заполнено*, *пустоты не существует*, отсюда – *бытие неподвижно*, видимое нами движение только кажется существующим, поскольку нельзя мыслить движение как движение (апории Зенона).

Учение о бытии и проблема движения. Парменид и его последователь Зенон (Элейский) (акмэ – 460 гг. до н.э.) развили учение, согласно которому бытие, если оно существует, – *едино* и *неподвижно*. Они выстроили целый ряд логических аргументов в обоснование этого положения.

«Лишь бытие существует, небытия вовсе нет» – таково *первое* основное положение учения Парменида. Небытие – пустота, ничто. Если допустить, что небытие, или ничто, существует, то это утверждение само себе противоречит. Ведь небытие мыслится как то, чего нет и – оно существует, т.е. ему присуще бытие. Предпосылка рассуждения Парменида здесь выступает достаточно отчетливо. Такой предпосылкой выступает *тождество мышления и бытия*: «мыслить и быть – одно и то же». Если мы мыслим бытие, то есть нечто существующее, то это значит, что оно действительно существует. Если мы мыслим небытие, т.е. нечто не существующее, то оно не существует, так как мыслить и быть одно и то же.

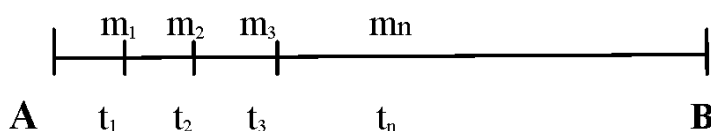
Таким образом, существует только бытие, т.е. то, что мыслится существующим. Истинное бытие, согласно Пармениду, – не рожденное, целокупное, единое и законченное. Оно сплошь заполнено, абсолютно плотно, однородно и неделимо. В нем нет пустоты (т.е. небытия), а, следовательно, – нет, и не может быть, движения. Если предположить, что бытие движется, тогда любое наше суждение о таком бытии, – не может быть истинным, так как о текущем не может быть знания согласно истине. «Об истинно существе, неподвижном (неподверженном изменению) бытии имеется истина, а о становящемся – только мнение», – говорит Парменид. Таким образом, истинное бытие едино и неподвижно, хотя в нашем чувственном восприятии, оно выступает как множественное, раздробленное, разделенное как бы пустотами и движущееся в этих пустотах. Но это лишь *мнение*.

Парменид не дал подробного обоснования своим положениям. Это сделал его ученик Зенон.

В апориях Зенона впервые показаны трудности философского осмысления проблемы движения, если исходить из предположения, что бытие *делимо* и *множественно*. При этом Зенон отдает предпочтение мышлению перед объективностью, вполне следуя принципу Парменида: мыслить и быть одно и то же, т.е., если возможно мыслить движение как именно движение, то оно существует. Если нет, то и движения нет.

Рассмотрим одну из апорий Зенона, которая выражается следующим парадоксальным утверждением: «летающая стрела – покоится».

В реальном движении стрелы (как и любого другого тела) всегда существует определенная взаимная упорядоченность моментов пространства и времени. Это значит, что каждому моменту времени t_n соответствует определенное место, или точка, m_n в пространстве, которое *занимает* движущееся тело (стрела) и в котором оно в данный момент *находится* (*покоится* в нем).



Тогда оказывается, что в каждый данный момент времени t_1 тело находится в m_1 (занимает это место, *покоится* здесь), в следующий момент времени t_2 тело находится в точке m_2 (занимает это место, *покоится* здесь) и т. д. Получается, что в каждый данный момент времени тело находится (*покоится*) в какой-либо точке пространства (или траектории своего движения). Но тогда само движение представляет собой лишь упорядоченную *совокупность* отдельных *моментов* (или состояний) *покоя*. Следовательно, движения нет. Во всяком случае, мы мыслим движение не как движение, а как *покой*. Поскольку мыслить и быть – одно и то же, то движения нет.

Метафизический характер учения Парменида и Зенона состоит в отрицании факта противоречивости бытия, что обнаруживается в связи с осмыслением проблемы движения. Изложение всех апорий Зенона («Дихотомия», «Стрела», «Ахиллес», «Стадион») можно найти у Аристотеля, вместе с его критикой тех логических предпосылок, на которых они основаны (Аристотель. Физика. Кн. VII. Гл. 9).

2.3. Классический период (период расцвета – V-IV вв. до н. э.).

2.3.1. *Содержание этапа* (основные тенденции):

- *обоснование нравственного идеала высокой античности: «жизнь ради целого»* (Сократ, Платон, Аристотель);

- формирование *противоположности субъективной* (софисты: Протагор, Горгий) и *объективной* диалектики (Эмпедокл, Анаксагор, Сократ, Платон);
- *завершение* процесса становления основных направлений в философии, формирование линии Демократа и Платона (учение Анаксагора о гомеомериях, или материальных семенах вещей, и уме занимает промежуточное положение в этом процессе и представляет собой исходный пункт последующего четкого разделения двух основных линий в философии);
- формирование принципов материалистической и идеалистической онтологии и гносеологии.

2.3.2. Философские учения и школы

Эмпедокл и Анаксагор: плюрализм начал бытия

Философия Эмпедокла (484-424 гг. до н. э.) идейно связана с пифагорейцами, милетской и элейской школами. *Основные положения: плюрализм первоначал:* первичны конкретные чувственно воспринимаемые, материальные начала и таких начал (корней) бытия несколько: *земля, вода, воздух и огонь*; существуют *две противоположные силы*, под действием которых первоначала приводятся в движение и все изменяется, это – Вражда и Любовь. Влияние элейской школы проявляется в принятии их положения о том, что *пустоты не существует*. Однако, в отличие от них, Эмпедокл не ставит под сомнение существование движения. Движение понимается как *перемена места в заполненном пространстве*, т.е. все вещи лишь *меняются местами*.

Философия Анаксагора (497-428 гг. до н. э.) связана с пифагорейцами и милетской школой, с исторической и логической точки зрения представляет собой переход к античному атомизму. *Основные положения:* особенность в сравнении с предшествующими школами состоит в провозглашении *плюрализма начал бытия:* все возникло и возникает из бесчисленного множества *материальных семян* (гомеомерий) вещей, имеющих различные качества («формы, цвета и вкуса»), эти *семена первичны*, но сначала они пребывали в хаосе; затем

пришел («проснулся») ум (нус) и все привел в порядок (т.е. придал хаосу должную форму), так, благодаря уму, из хаоса возник космос (совершенный порядок).

Школа античных софистов

Протагор (481-411 гг. до н.э.), Горгий (ок. 483-373 гг. до н.э.).
Основное положение: нет ничего абсолютного, так как человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют, поэтому истин столько, сколько людей; все противоположности относительны и равносильны; главная задача философа продемонстрировать равносильность противоположного, в споре – не доказать, а лишь убедить своего противника.

Сократ и сократические школы

Философия Сократа (469-399 гг. до н. э.) представляет собой форму *этического* мировоззрения, существенными чертами которого является его *религиозный* характер и стремление к *сведению основных философских проблем к поиску смысла жизни*. Главное, к чему должен стремиться человек – это добродетель. Добродетель же есть мудрость, а мудрость – знание истины. Но сама истина не дана в готовом виде. Она всегда представляет для человека проблему («я знаю, что ничего не знаю») и предполагает поиск. Для философии Сократа было характерно убеждение (верование), что поиск ответов на основные проблемы жизни человек может найти *внутри самого себя* (элемент восточного мировоззрения), в своей душе: «Познай самого себя и ты познаешь Вселенную и богов». *Майевтика* (греч. μαίευτική), или повивальное искусство поиска истины в форме диалога, – основное средство рождения истины, используемое Сократом. Истина есть. Она находится в душе каждого человека. Нужно только помочь ему найти ее или заново открыть. Таким образом, *смысл жизни* в познании самого себя, познание себя необходимо для *врачевания души* через обретение ею истины и укрепление нравственного здоровья человека (Платон. Апология, 29 е – 30 в).

Все *сократические школы* выражают некоторые стороны этического учения Сократа, хотя было бы ошибкой рассматривать идеи этих школ как нечто принадлежащее самому Сократу. Последователями учения Сократа являются его ученики Ксенофонт (ок. 425-354 гг. до н. э.) и Платон (427-347 гг. до н. э.), а также представители так называемых *малых сократических школ* (киники, киренаики, мегарики).

Киники (Антисфен, Диоген из Синопа). Эту школу иногда без иронии называют «философией греческого пролетариата». Основной принцип этического мировоззрения киников состоит в убеждении, что все, исходящее от природы, – есть благо, а то, что идет от человеческих установлений – влечет за собой зло. Отсюда существенными чертами кинической этики является: 1) *нигилизм*, состоявший в *отрицательном* отношении к *государству и законам*, которые исказили изначальную гармонию природы и человека, породили неравенство, стяжательство, жадность, скупость, разврат и т. п. («хорошие люди в законах не нуждаются, а дурные от законов лучше не становятся»); 2) *аскетизм*, состоявший в *отрицательном* отношении к *чувственным удовольствиям* и к тому, что их развивает. С этой точки зрения *наслаждение есть зло*, поскольку оно превращает человека в своего раба («лучше сойти с ума, чем наслаждаться»); 3) *этический идеал человека*, согласно которому истинный мудрец тот, кто сводит все свои потребности к минимуму и, почти не нуждаясь ни в чем, подобен богам («богатство и бедность человека заключаются не в доме, а в его душе»).

Киренаики (Аристипп, Феодор). Основу этического мировоззрения киренаиков составляет гедонизм. Основоположителем гедонизма как этической теории является Аристипп (ок. 435-360 гг. до н.э.), современник Демокрита. Суть учения Аристиппа сводится к следующим положениям.

Источник морали – чувственная природа человека (этический натурализм). Что такое человек? Человек – это существо *чувствующее*, страдающее и наслаждающееся. Ему свойственно *от природы* стремление к многообразным удовольствиям и избеганию страданий. *Удовольствие и страдание* – это не то, что было и не то, что будет, а *то, что есть* сейчас. Чувствование есть *претерпевание в настоящем*, самоощущение и переживание настоящего. Поэтому человек, как чувствующее существо, *живет лишь на-*

стоящим. Для него нет ни прошлого, ни будущего. В прошлом, как и в будущем, нет ни зла, ни боли, ни добра, ни удовольствия, поскольку все хорошее и все дурное в наших ощущениях, а ощущения даны нам именно в настоящем.

Таким образом, для человека нет прошлого, потому что его уже нет. Нет будущего, потому что его еще нет, оно еще не наступило. Поэтому, рассуждает гедонист, смешно терпеть страдания и откладывать на время сиюминутные удовольствия ради неясного, неопределенного будущего, которого нет, а, может быть, оно и никогда не наступит. Непосредственно сейчас доступные чувственные наслаждения и есть самое реальное и желанное благо.

Итак, с точки зрения гедониста добро – это удовольствие, зло – это страдание. Счастье – сумма сиюминутных удовольствий. Смысл жизни – стремление к наслаждению. Человек – раб своих чувственных желаний, страстей и наслаждений. Наслаждение – вот бог человеческого сердца.

Теория гедонизма есть *пессимизм*, поскольку погоня за сиюминутными удовольствиями проистекает здесь из неверия в будущее. Высшее благо – удовольствие, но оно мимолетно, преходяще. Страдание доминирует над удовольствием так, что сама жизнь есть страдание, как говорит Гегесий (конец IV – начало III вв. до н.э.). И только смерть освобождает нас от них.

Мегарики. Из всех сократических школ только представители этой школы (Евклид Мегарский, Евбулид Милетский, Алексин из Элиды) кажутся отстраненными в отношении этических проблем. Их интересы были направлены преимущественно на вопросы логики и диалектики как искусства рассуждения (спора, полемики). В разное время их называли эристиками и диалектиками.

Школа античных атомистов

Левкипп (500-440 гг. до н. э.) и Демокрит (460-370 гг. до н.э.). *Основные положения: существуют бытие и небытие, бытие есть атомы, небытие – пустота; все состоит из атомов и пустоты, остальное – лишь считается существующим; атом не делим, однороден, в нем все заполнено и нет пустоты, поэтому внутри атома нет движения; атомам присуще лишь внешне различимое движение, перемещение в пустоте.*

Философское учение Демокрита. Демокрит (460-370 гг. до н.э.) является основоположником атомизма как философского мировоззрения, которое в значительной мере повлияло не только на развитие философии, но и всего естествознания, особенно физики.

Основные положения: Ничто не возникает из несуществующего и не разрушается в несуществующее. Абсолютное суть атомы и пустота, бытие и небытие. Все остальное лишь считается существующим.

Онтология: учение об атомах. «ἄτομος» (атомос) значит «неделимый», «неразрезанный на части». Атомы невидимы вследствие своей малости. Их бесчисленное множество. Они непроницаемы, абсолютно плотны, однородны, лишены каких-либо частей. Внутри атома все заполнено, нет пустоты, поэтому нет и движения. Особенностью этой точки зрения является то, что движение материи представляется возможным только как движение отдельных ее элементов (атомов) и, следовательно, благодаря дифференциации материи на атомы и пустоту. Дифференцированность материи – необходимое условие движения, а само движение есть одно из свойств дифференцированной материи. Атом – предел этой дифференциации и, следовательно, предел движения – неделимое простое бытие. Внешне атомы различаются формой, размером, положением или порядком связи с другими атомами. Например, по форме они могут быть, согласно Демокриту, сферическими, пирамидальными, крючковатыми. Атомы отделены друг от друга пустотой (небытием) и находятся по отношению друг к другу в непрерывном движении («носятся в пустоте»), сталкиваются друг с другом, сцепляются и отталкиваются. Из них образуется все многообразие вещей. Все состоит из атомов. Число различных их сочетаний, различных природных форм бесконечно («миры бесконечны и подвержены возникновению и разрушению») (Диоген Лаэртский). «Все возникает по неизбежности», «причина всякого возникновения вихрь», т.е. вихревое движение атомов. По свидетельству Диогена Лаэртского, «этот вихрь Демокрит и называет неизбежностью». Нет ничего без причины. Случай – свидетельство нашего неведения причины. Поэтому все, что существует, существует в силу необходимости. Движение атомов есть их изначальное

свойство. Поэтому Демокрит даже не ставит вопроса о причине движения атомов.

Учение о познании: Познание Демокрит понимает как *отражение* вещей внешнего мира. Видим мы вещи оттого, что в нас попадают и запечатлеваются в душе истечения вещей, их образы («видности»), или «эйдосы». Сами же атомы не воспринимаются чувственно. Их постижение возможно только при помощи ума. Атомы – это умопостигаемые сущности. Демокрит понимает ограниченность чувственного познания и видит в нем низший род познавательной деятельности, не способной по самой своей природе давать истинное знание, а только мнение. Чувственное познание является источником общего мнения и причиной заблуждения людей, когда о предмете судят на основании того, как он воспринимается органами чувств. Не все качества, открываемые посредством органов чувств, существуют в самих вещах. Например, вкус, цвет, запах, теплота и холод. «Лишь в общем мнении существует сладкое, в мнении горькое, в мнении теплое, в мнении холодное, в мнении цвет, в действительности существуют только атомы и пустота». Однако сам Демокрит не дает критерия для разграничения того, *что* в самих вещах относится к их *объективной* сущности, т.е. присуще самим вещам и не зависит от воспринимающей способности органов чувств. В теории познания Демокрита можно найти предпосылки античного скептицизма: «мы не воспринимаем, какова в действительности каждая вещь есть и какие свойства в действительности ей присущи» (Секст Эмпирик). Наше чувственное ограничено и несовершенно.

Учение о душе. Интересны столь же материалистические рассуждения Демокрита о природе души («психеи»). Душа – особого рода огонь и теплота. Атомы души имеют сферическую форму, весьма *тонки, подвижны и всепроникающи*. В силу чего душа является началом, производящим движение живых существ. Жизнь прекращается вместе с прекращением дыхания, т.е. тогда, когда окружающая тело среда вытесняет атомы души, находящиеся внутри тела и дающие ему движение. Будучи вытесненными из тела, атомы, составлявшие душу, уже не существуют в какой-либо устойчивой и связанной форме. Они вливаются в общий космический поток движения атомов. Таким образом, душа разрушается,

подвержена гибели точно так же, как и тело. Душа – смертна, а жизнь у каждого живого существа – одна.

Философия Платона

В лице Платона (427-347 гг. до н.э.) идеализм впервые выступает в форме мировоззрения, которое прямо противопоставляет себя материализму.

Онтология (учение о бытии и его сущности.) Чтобы правильно понять учение Платона, нужно уяснить философский смысл различия *подлинного* и *неподлинного* бытия, т.е. бытия, обладающего *всей полнотой* реальности (*абсолютного*), и бытия, не обладающего такой полнотой (и потому *относительно*, и даже *иллюзорного*). Платон в своем позднем диалоге «Тимей» говорит о необходимости различать: 1) то, что *всегда существует* и *никогда не становится* (т.е. не изменяется, не исчезает и не возникает); и 2) то, что *всегда становится* то тем, то иным (т.е. постоянно изменяется, возникает и исчезает), и поэтому никогда не существует (не существует как нечто прочное, вечное).

Первое есть образ сущности, или истинного бытия. Второе есть образ явления, или неистинного бытия. *Предметом философии* является истинное бытие, т.е. *бытие абсолютное* (непреходящее, вечное).

Таким образом, *основные положения* учения Платона сводятся к следующему: существует два рода бытия, или сущего: *подлинное* и *неподлинное*, производное от подлинного. Истинный мир – это мир бестелесных, нематериальных, сверхчувственных сущностей, или идей. Идеи (сущности всех вещей) – совершенны, неизменны и постоянны. Идея – это и *причина* вещи, и *образец* (эйдос), по которому она создана. Каждому классу вещей соответствует в мире бестелесных форм некоторая идея. Неистинный мир – это мир *материальных* вещей, производных, вторичных по отношению к идеям. Мир материальных вещей реален, но эта реальность конечная, во многом призрачная, иллюзорная. Реальность этого мира состоит в том, что в нем, в его материальных образах, *отражается* высшая реальность мира идей. Таким образом, действительное отношение мира вещей и мира идей состоит в том, что не идеи соотносятся с вещами, а,

напротив, вещи сообразуются с идеями. Мир вещей – всего лишь тусклый отблеск (образ) мира идей. Поскольку идеи предшествуют материальным вещам, постольку философия Платона есть *объективный идеализм*. Эта же предпосылка лежит в основе теории познания Платона.

Учение о материи. Если мир вещей при всем его несовершенстве и изменчивости форм все же обладает значением реальности, то *материя*, из которой состоят вещи, рассматривается Платоном как истинное *небытие*, нечто *ирреальное*. Это некое бречное содержание, находящееся в непрерывном изменении. Изменчивость, непостоянство, текучесть, отсутствие какой-либо прочной определенности – основные признаки неподлинности материи и материального мира. Именно здесь имеет место диалектика Гераклитовых противоположностей, которые постоянно борются друг с другом и переходят друг в друга. Этот мир несовершенен. Вещи непрерывно изменяются, возникают и гибнут. Даже человеческая мысль, идущая вслед за этими изменениями, – изменчива и текуча, а потому не способна адекватно выразить совершенную идею.

Учение о познании. Согласно Платону, истинное *познание* не есть *отражение* преходящего и непостоянного мира материальных вещей, так как о преходящем не может быть знания согласно с истиной («Кратил»). Познание есть *припоминание души* об истинной сущности вещей, т.е. идей, которые она созерцала, будучи в высшем мире, в мире божественных идей. Идея *предсуществования души* – важнейший элемент учения Платона, непосредственно связывающий его с учением Сократа.

Учение о душе. Поскольку душа способна обнаруживать в себе знание истинной сущности вещей, независимо от чувственного опыта, то это значит, что она существовала где-то еще до своего воплощения в человеческое тело, т.е. до самого человека. Она – его бессмертная Сущность. Душа трактуется Платоном в духе учения пифагорейцев. Она не зависит от тела, покидает его в момент смерти и странствует в мире идей. Принимал ли Платон идею перевоплощения души, в частности, считал ли он, что человек появляется в материальном мире не один только раз? Вопрос остается открытым. Учение Платона о душе составляет основу его этического мировоззрения, которое во многом совпадает с учением его учителя Сократа. Душа *трехчастна*: высшей частью ее является

разум, второй частью души является воля и благородные страсти, третьей, низшей частью души выступают чувственные влечения (материальные привязанности и страсти), это так называемая *вожде-деющая душа*. Преобладание тех или иных качеств души лежит в основе различных типов людей. «Душа, увидевшая всего больше, попадает в плод будущего поклонника мудрости и красоты; вторая за ней — в плод царя, соблюдающего законы, в человека воинственного или способного управлять; третья — в плод государственного деятеля, хозяина, добытчика; четвертая — в плод человека, усердно занимающегося упражнением или врачеванием тела; пятая по порядку будет вести жизнь прорицателя или человека причастного к таинствам; шестой пристанет подвизаться в поэзии или другой какой-либо области подражания; седьмой — быть ремесленником или земледельцем; восьмая будет софистом или демагогом, девятая — тираном». Этому представлению об изначальном различии людей соответствует Платоновское учение об *идеальном* государстве, устроенном на основе разделения труда между *тремя* *словами*: *мудрыми правителями* (их составляют те, в которых преобладает разумное начало души), *воинами*, или стражами (в них преобладает начало волевое и воинственное) и *производителями*, или земледельцами (в них преобладает вожде-деющая часть души).

Философское учение Аристотеля: дуализм материи и формы

Аристотель (384-322 гг. до н. э.) — выдающийся представитель античной философии периода ее расцвета, ученик Платона и его критик. Самый универсальный ученый своего времени.

Его философские воззрения можно рассматривать как *дуалистические* с явной *тенденцией к объективному идеализму*. Корни философского дуализма Аристотеля в его учении о причинах бытия.

Онтология (учение о бытии и его сущности). Аристотель полагал, что *начала* всякого бытия исчерпываются четырьмя причинами. Причины бывают следующие:

1. *Материальная*, т.е. то, из чего нечто как из субстрата состоит, образуется (формируется) или возникает.
2. *Формальная*, т.е. то, что выражает суть (сущность) бытия какой-либо вещи, явления.

3. *Действующая* (производящая), т.е. то, что вызывает движение и изменение.

4. *Целевая*, т.е. то, ради чего нечто изменяется или существует.

Материальная и формальная причины или материя и форма суть первые причины всего существующего. *Целевая* причина сводима к формальной, точно так же и действующая, (производящая изменения) причина. Характерная для Аристотеля аналогия: архитектор – *действующая* (производящая) причина дома, причина его построения. Но он причина дома лишь постольку, поскольку строит дом по определенному плану. Значит, начало дома сводится к *понятию* данной вещи, которой руководствуется архитектор в своем замысле. Понятие же есть *суть бытия* – причина *формальная*, поскольку определяет *цель* деятельности и сам *процесс* создания дома.

Таким образом, онтология Аристотеля основывается на следующих положениях.

Существует два начала всех чувственно-воспринимаемых вещей: материя (то из чего или всеобщий субстрат) и форма (суть бытия чего бы то ни было, или то, для чего и каким образом нечто существует). Материя – *пассивное начало*. Форма – активное, деятельное, *порождающее начало*. Форма скорее, чем материя, составляет *сущность* конкретной вещи. *Движение* есть деятельность именно формы, т.е. форма – источник и причина всякого движения.

Таким образом, дуализм философии Аристотеля состоит в том, что он *допускает независимое существование* друг от друга *содержания и формы*. В этом смысле материя, согласно Аристотелю, есть однородный, бесформенный субстрат, инертная масса, движение в которую привносится извне. Материя сама по себе никакой творческой силой, активностью не обладает. Форма выражает сущность предмета (суть его бытия), в познании она равнозначна понятию предмета. Форма начало активное и деятельное. Конкретная вещь представляет собой единство содержания и формы.

Учение о движении. Аристотель понимает движение как превращение потенциального в актуальное: материя оформляется, т.е. потенциальное переводится в актуальное, в конкретное бытие, вещь, явление и т.п., находящиеся в движении.

Актуальное движение понимается Аристотелем как деятельность, но *деятельность незавершенная*, поскольку если допустить завершение деятельности, то следует говорить о прекращении движения. Деятельность, как изначальная активность формы, есть нечто вечное. Деятельность, как завершение конечной цели в процессе оформления, конечна, т.е. достигая своего предела, поставленной ей цели (энтелехии), она прекращается. Пока существует энтелехия (цель), вещь пребывает в движении, осуществляя свое предназначение.

Так уподобление движения деятельности приводит Аристотеля к выводу, что *всякое чувственно воспринимаемое нами движение имеет цель*. Следовательно, все вещи, сотворенные, возникшие и прекратившие свое существование, возникли и существовали *ради чего-то или кого-то*.

Движение есть деятельность формы, которая реализует какую-то цель. Отсюда идея Бога как *формы всех форм и перводвигателя* сущего. Бог есть начало и причина всего.

Учение о душе. В своей работе «О душе» Аристотель пытается дать ответы на следующие вопросы:

1. Что такое жизнь?
2. Что такое душа и каково ее отношение к жизни тела?
3. К каким основным формам можно свести все многообразие жизни?

Первое важное различие, которое устанавливает Аристотель, это различие тел на *естественные* и *неестественные*. Из естественных некоторые наделены жизнью, другие – нет.

Что такое жизнь? «Всякое *питание, рост и упадок* тела, имеющее основание в нем самом», называется жизнью. Но сущность естественного тела составная. Тело, с одной стороны, есть субстрат, или материя, а с другой – форма. Душа тем отличается от тела, что она есть «сущность в смысле формы естественного тела», но формы не любой, а только той, которая обладает в возможности жизнью. Живое в возможности есть то, что обладает душой. Например, семя и плод суть тела, уже имеющие душу.

Душа есть энтелехия тела. Энтелехию можно понять как жизненное стремление, предназначение и его осуществление, вытекающее из формы или *обусловленное определенной формой тела*. Раскалывание – предназначение топора. Видение – предназначе-

ние глаза. Но ни топор, ни глаз сами по себе не раскалывают и не видят. Материя только в возможности обладает этими свойствами. Чтобы топор раскалывал, а глаз видел, необходима соответствующая энтелехия, т.е. стремление к какой-то цели и ее осуществление. Раскалывание для чего-то или для кого-то. Видение для чего-то или для кого-то и с какой-то целью. Эту способность, силу жизненного стремления к чему-либо и его осуществление несет в себе душа. Поэтому душа есть *первое начало жизни* — источник жизненного стремления (желания, воли) и самодвижения.

Таким образом, согласно Аристотелю, *душа*, как сущность жизни, *связана с телом и не отделима от него*. Она *зависит* от тела (т.е. определенного материального субстрата) в своих возможностях проявлять или не проявлять свое жизненное предназначение, стремление, *энтелехию*. Но сама душа не есть тело, хотя некоторые части души могут быть отделены, но только потому, что они суть энтелехии определенных частей целого. Например, отдельные части растений могут быть отделены от своего целого, могут самостоятельно жить и развиваться. Рассекая какое-либо живое существо, мы можем наблюдать, что некоторые его части продолжают самостоятельное движение и даже могут выполнять привычные, свойственные им функции.

Аристотель различает, *три вида души*:

1. *Растительная* душа, сущность которой проявляется в *питании, росте* (размножение есть проявление роста), *естественном распаде* (разложении).

2. *Животная* душа, сущность которой состоит в способности *ощущения*, затем эта способность усложняется и переходит в *восприятие* (зрительное и слуховое) и *представление*. Ощущение влечет удовольствие и неудовольствие, а отсюда стремление животных к приятному. Стремление к удовольствию и избежание страданий наиболее характерная особенность проявления животной жизни.

3. *Разумная* душа, сущность которой проявляется в присущей ей способности *размышления и рассуждения*. Люди и Бог суть существа, обладающие разумной душой. *Человек* обладает растительной, животной и разумной душой. *Бог* есть только разумная душа в том смысле, что у него нет тела. А, следовательно, нет и не может быть телесных проявлений, стремлений, чувствований. Ра-

зумная душа *не есть энтелехия тела*. Если способность ощущения невозможна без тела, то ум может существовать отдельно и независимо от него. Это значит, что ум не имеет своего телесного органа.

2.4. Эпоха эллинизма

(III в. до н. э. – первая четверть VI в. н. э.)

2.4.1. Общая характеристика: особенности философского мировоззрения, течения и школы

Этот период развития античной философии начинается тогда, когда греческая культура выходит за пределы греческого мира. В дальнейшем античное общество вступает в глубокий экономический, политический и моральный кризис, который завершается падением Римской Империи.

В греческом мире во времена Перикла отдельная личность была больше связана со своим целым, (государством, обществом) и больше жила в нем. Жизнь внутри целого и ради целого (как, например, еще у Платона и Аристотеля), стремление к общему благу через возвышение своего целого и гармонизацию целого и частей, полиса и гражданина, общества и личности – вот отличительная черта высокой античности, античности в период ее расцвета. Как писал Аристотель, необходимо по природе, чтобы целое предшествовало части. Ибо часть является частью благодаря своему целому.

В римском мире все благородное, возвышенное и прекрасное, выступающее в индивидуальности греческого мира, было, как говорит Гегель, стерто. В это время самосознание личности «оттесненное от внешней действительности» вынуждено уйти в себя и искать разумность лишь в себе, точнее, «в согласии с самим собой», а не со всем своим целым, заботиться лишь о своей единичности. Таким образом, *индивидуализм – важнейшая отличительная черта эпохи эллинизма*. Причем в такой мере, что она наложила свой неизгладимый отпечаток на самосознание данной эпохи, ее художественную культуру и философское мировоззрение. Каковы основные особенности философского мировоззрения эпохи эллинизма?

1. Сужение предмета философии.

Вместо великих универсальных задач возникает *тенденция к сведению всех вопросов философии к искусству устройства жизни и поиску личного счастья* (характерно для скептицизма, эпикуреизма и стоицизма).

В это время мы наблюдаем активную *проповедь пассивного отношения к жизни и аполитизм*, выдвижение в качестве этического идеала принципов невозмутимости и безразличия (атараксия), личного спокойствия (скептицизм, стоицизм, эпикуреизм). «Лучше искать укрытия в тихой пристани, чем быть добровольно бросаемым» в водовороты политической жизни, «...важнее знать счет собственной жизни, чем общего блага, о котором ты пекся до сих пор!», – провозглашает стоик Луций Анней Сенека.

2. Падает доверие к силе познавательных способностей человека (характерно для античного скептицизма и агностицизма средней и новой академии). Ощущения не дают нам предмет таким, каков он есть сам по себе, а наши суждения о вещах противоречивы, и легко оспариваемы друг другом. Поэтому ничто не истинно, ибо нет даже критерия различения истинного и ложного.

3. Ослабевает напряжение творческого поиска нового, пропадает интерес к глубине теоретической мысли. Наиболее характерным здесь является *эклектицизм* (например, Цицерон, Варрон). Эклектиками движет желание *охватить и принять все, но принять поверхностно*, без выяснения принципиальных различий позиций философов и философских школ. Эклектик в области теории и методологии склоняется к тому, что истины нет, есть лишь известная *вероятность* (большая или меньшая) истинности тех или иных мнений. В результате получается, с одной стороны, что *все истинно*, т.е. все включает в себе нечто истинное. А с другой, что *истины как таковой нет*, но есть лишь известное приближение к истине. В своей крайней форме эклектицизм представляет собой попытку *совмещения в одной теории противоположных философских позиций*, например, материалистических и идеалистических положений (характерно для римского стоицизма).

4. В дальнейшем философствование все более принимает чисто умозрительный характер (наиболее полным выражением этой тенденции является неоплатонизм).

2.4.2. Основные течения и школы

Скептицизм

Скептицизм, как явление культуры, выражает определенное *умонастроение*. Суть этого умонастроения в том, чтобы выработать правильное отношение к вещам и к жизни, исходя из того, что мы не знаем, а, может быть, и *никогда не узнаем, каковы вещи сами по себе есть*. Инструментом скептицизма является *негативная диалектика*, суть которой состоит в том, чтобы рассматривать все *обусловленное* и *конечное* с его *преходящей* стороны.

Основателем этого течения является Пиррон Элидский (360 – 270 гг. до н.э.). По свидетельству Диогена Лаэртского, Пиррон вначале был живописцем, потом слушателем Брисона и Анаксарха. Первый – софист, сын историка Геродота. От его сочинений ничего не сохранилось. Анаксарх был учеником атомиста-скептика Диогена Смирнского и его учителя Метродора Хиосского. Последний, говорят, утверждал, что даже того не знает, что ничего не знает.

Представители скептицизма: Тимон (320-230) – первый пропагандист основ пирронизма, Энесидем (I в до н.э. – нач. I в н.э.) придал скептицизму более достойный и серьезный характер, он разработал 10 скептических троп, Агриппа (даты жизни и обстоятельства деятельности неизвестны) – скептицизм его последователей «обозначает совершенно другую точку зрения» и новую «ступень культуры философской мысли»³¹, Сэкст Эмпирик (II в. н.э.) – систематизатор идей скептицизма.

После скептицизма деление философских школ оказалось возможным по тому, как они *относятся к чувственно-воспринимаемому*: 1) *Догматики* доверяют органам чувств, полагая, что они могут быть критериями истинного. 2) *Академики* и *скептики* не доверяют, однако если академики и полагают, что *истины достичь нельзя*, можно лишь говорить о большей или меньшей *вероятности* истинности чего-либо, то скептики в этом отношении воздерживаются от каких-либо *категорических* утверждений.

³¹ Гегель Г. История философии. Соч. в 14-ти т. – Т.Х. – М., 1932. – С. 432.

Идейные истоки скептицизма следует искать в традициях античного атомизма, в частности, в некоторых положениях гносеологии Демокрита.

Так, например, Демокрит в своем учении о познании приходит к принципиальному разграничению невидимого и видимого, как того, что *действительно* существует (атомы и пустота), и того, что лишь считается или *кажется* существующим (чувственно воспринимаемые вещи и явления). Чувственно воспринимаемое – низший род знания, мнение. В мнении предполагается, что все вещи существуют так, как они даны в ощущениях и восприятиях. Достоверное знание возникает в результате размышления ума над тем, что дано в чувствах. Размышление необходимо именно потому, что размышляющий не доверяет чувственному опыту, полагая, что вещи не существуют так, как они даны непосредственно органами чувств. Познание, следовательно, идет от видимого, чувственно воспринимаемого к невидимому и умопостигаемому.

Непосредственными предпосылками скептицизма являются:

1. Принцип софистов: *Человек есть мера всех вещей (отсюда выводимы многие скептические доводы относительно субъекта).*

2. Учение Гераклита об относительности противоположностей: *противоположности взятые в одном и том же отношении относительны и переходят друг в друга (отсюда выводимы скептические доводы в отношении объекта).*

1-я и 2-я предпосылки уже заключают в себе начало скепсиса. Начало же скепсиса состоит в убеждении, что всякому положению можно найти и «противопоставить другое, равное ему» или равносильное положение, вследствие чего скептик приходит к необходимости отказаться от догм³². Под догмой скептики понимали любое положительное и уверенное утверждение о какой-либо вещи.

3. *Вещи не даны нам в ощущениях и восприятиях так, как они существуют на самом деле (отсюда выводимы многие скептические доводы в отношении и субъекта, и объекта).*

Опираясь на эти предпосылки, можно придти к выводу: *Все лишь кажется существующим, но существует ли нечто или не существует мы определенно и уверенно утверждать не можем. Мы ничего не знаем или ничем не обладаем согласно истинному бытию, потому что нет критерия для различения истинного и ложного.*

³² Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. Соч. в 2-х т. – Т.2. – М., 1976. – С. 209.

Основные положения скептицизма выступают достаточно отчетливо при ответе на три вопроса:

1. Что такое вещи? Из чего они состоят?
2. Как мы должны к ним относиться?
3. Какую пользу мы можем извлечь из этого нашего отношения?

На *первый* вопрос, согласно духу пирронизма, нельзя дать никакого определенного, категорического ответа, поскольку: *ни о чем нельзя утверждать определенно и уверенно, что оно существует или что оно не существует.*

Здесь скептицизм выдвигает принцип: «ничто не более...», т.е. ничто не более существует, чем не существует.

Обоснование: «каждому утверждению можно противопоставить ему противоположное».

Вещь, может быть, существует, а может быть и не существует. Вещь есть *это* не в большей степени, чем *то*. Нет категорического и уверенного решения вопроса: что есть вещь — то или это.

О любом способе познания нельзя сказать *определенно и уверенно*, какой — истинный и какой — ложный.

Свой способ познания скептики называли *ищущим*, в отличие от *догматиков*, к которым скептики причисляют всех *тех, кто считает, что уже нашли истину* или *обладают истиной*.

На *второй* вопрос, а именно: как мы должны относиться к вещам? — скептики отвечают: «Мы должны относиться к вещам как к *кажимости* (видимости). Так как наше познание природы вещи, идущее от ощущений, весьма неопределенно». Поэтому следует *воздерживаться* от любых *категорических* утверждений. В этом состоит, по представлению скептиков, истинно философский способ отношения к вещам. Отсюда правильное суждение о чем бы то ни было должно выражаться в следующей форме: «*это кажется мне горьким или сладким...*»; «*это кажется мне прямым или кривым...*»; «*это кажется истинным или ложным...*» и т.п.

Природа того, с чем мы имеем дело, и что мы стараемся постичь, есть *кажимость*. Правильное суждение о вещах должно быть способным выразить это. Заблуждение возникает тогда, когда от кажущегося, являющегося мне через ощущения, категорически

закljučают о его сущности или говорят о существовании чего-либо, удостоверяемом лишь ощущениями субъекта, как о действительном существовании. Основания этих утверждений *относительны* («вижу здесь и сейчас», «слышал там и тогда») и *субъективны* («мои ощущения», «мое восприятие»).

Скептик в данном случае исходит из того, что основания противоположных суждений *равносильны, равнозначны, одинаково обоснованы*. Поэтому истинное утверждение в лучшем случае может быть только *вероятностным*.

Скептицизм в чем-то напоминает агностицизм: может быть сущность вещей познаваема, а, может быть, и не познаваема. Однако различие между ними существует. Скептик *сомневается* в том, что мир познаваем, тогда как агностик *уверен* в том, что он не познаваем.

Отвечая на *третий* вопрос, скептик утверждает, что выгода (польза) от такого *истинно философского отношения к вещам* («воздержание от категорических утверждений») состоит в *невозмутимости и спокойствии, которое и есть счастье*. Счастлив тот, кто воспитал в себе именно такое отношение к вещам: спокойствие и невозмутимость духа, знающего истинную цену всех вещей, которая есть лишь *видимость*, т.е. нечто *относительное и преходящее* (негативное). Все *относительно* и все *противоположности равносильны*, нет ничего *абсолютного*.

Десять троп Энесидема (I в. до н.э.)

(десять трудностей согласования видимого и видимого, мыслимого и мыслимого, видимого и мыслимого)³³

1-й троп исходит из различия живых существ и их представлений. *Один и тот же* предмет воспринимается по-разному и вызывает различные, и даже противоположные, представления у разных существ.

2-й троп исходит из различий человеческой природы и индивидуальных особенностей. *Одно и то же* для разных людей может быть противоположным.

3-й троп исходит из различия органов чувств. *Одно и то же*, например, я б л о к о для глаза – желтое, для вкуса – сладкое, для обоняния – ароматное, для осязания – гладкое. Каково же оно на самом деле.

4-й троп исходит из различия субъективных состояний (здоровья и болезни, сна и бодрствования, старости и молодости, любви и ненависти и т.д.). *Одно и то же*, например, м е д для больного желтухой – горький, для здорового – сладкий. Каков же в действительности мед?

³³ Первые 5 троп – от субъекта; последующие – от объекта.

5-й троп исходит из различия воспитания, обычаев, законов и верований. *Одно и то же* у народов с различными обычаями, законами, верованиями может оцениваться по-разному и даже противоречить друг другу. Одни не вкушают мяса и осуждают это. Другие вкушают. Одни допускают многоженство. Другие осуждают это.

6-й троп исходит из различия соединения и взаимодействия. *Одно и то же* в соединении с одним – нечто одно, в соединении с другим – нечто прямо противоположное. Какова же вещь сама по себе, в чистом виде мы не знаем, ибо все с чем-нибудь соединено или взаимодействует.

7-й троп исходит из различия расстояний, положения, мест занимаемых предметами. *Одно и то же* вблизи – большое, вдали – маленькое, вблизи – квадратное, вдали округлое и т.д.

8-й троп исходит из различий количества и качества. *Одно и то же* взятое в одном (малом) количестве, например, – лекарство, в другом (большем) количестве – яд.

9-й троп исходит из постоянства, необычности и редкости. *Одно и то же* при постоянстве рассматривается без страха. И оно же при редкости – вызывает беспокойство или страх.

10-й троп исходит из соотносительности противоположного. Каждое имеет свою противоположность и без нее не мыслимо. *Одно и то же* таково, поскольку есть его иное. Прямое является таковым потому, что есть кривое. И обратно. Прекрасное прекрасно потому, что есть безобразное и т.д.³⁴

Философия Эпикура

По свидетельству Диогена Лаэртского Эпикур обратился к философии в 14 лет, вероятно, до этого он сам уже учительствовал («учил грамоте за ничтожную плату»), пока ему не попались книги Демокрита. Эти книги, полагают, и обратили его к философии. Философию стал преподавать в 32 года. Основал свою школу в Афинах. На воротах школы была установлена надпись: «Гость, тебе здесь будет хорошо; здесь удовольствие – высшее благо». Из сочинений Эпикура (свыше 300), о которых упоминает Диоген Лаэртский, уцелело и дошло до нас немного. Сохранились лишь письма к Геродоту, Пифоклу и Менекею. В конце XIX века среди рукописей, найденных в Ватикане, было обнаружено сочинение «Главные мысли», кроме того сохранились многочисленные фрагменты из других сочинений. Утеряны «О природе» в 37 книгах, «Об атомах и пустоте», «О любви», «О конечной цели», «О критерии, или Канон», «О богах», «Об образе жизни» в 4-х книгах, «О судьбе» и др. Эпикур умер «от камня в почках» на 72 году жизни.

Многие философы (современники Эпикура) были далеко не лестного мнения о нем как о человеке и о его философии. Одни

³⁴ Диоген Лаэртский о жизни, учениях и изречениях знаменитых философов древности. – М., 1979. – С. 385-387.

считали его невеждой и бесстыдным самосцем (Тимон), стоик Диотим называет некоторые его сочинения (письма) развратными. О нем говорили, что учение Демокрита об атомах и Аристипа о наслаждении он выдал за свои, Эпиктет (ок 435-360 до н.э.) называл его развратником и бранил самыми последними словами.

В чем суть учения Эпикура, давшего повод для столь нелюбимых оценок.

Учение о бытии. Онтология Эпикура (342/41–271/70 гг. до н.э.) опирается на натурфилософию Демокрита. Он принимает основные положения материализма как философского мировоззрения.

1. Ничто не происходит из несуществующего и ничто не переходит в несуществующее.

2. Бытие неизменно (всегда одно и то же) и вечно. Вселенная всегда была такой, какой она существует в настоящее время, и всегда такой будет.

Мир состоит из тел и пространства, т.е. пустоты. Существование тел, согласно Эпикуру, подтверждается нашими органами чувств (ощущениями). Существование пустоты доказывается видимым движением тел, которые не могли бы двигаться, если бы не было пустоты, т.е. пространства, свободного от тел. Таким образом, Эпикур, в отличие от Демокрита, занимает иные позиции: он доверяет показаниям органов чувств. Тела представляют собой соединение частиц весьма малых, плотных и неделимых (т.е. атомов), которые различаются не только по *форме* и *величине* (как у Демокрита), но и по *весу*. Эпикур, подобно Демокриту, не признает бесконечную делимость тел (т.е. материи). Он понимает, что именно это допущение приводит к негативной диалектике элеатов в отношении движения. Движение – важнейшая характеристика атомов. Атомы носятся в пустоте с одинаковой скоростью. Движение атомов различно по своему характеру. В отличие от Демокрита, Эпикур допускает возможность *самопроизвольного* (спонтанного) *отклонения*. Если бы атомы могли двигаться только в одном направлении и с одинаковой скоростью, то их столкновение и сцепление было бы невозможно. Следовательно, невозможно было бы и образование тел. Самоотклонение не имеет какой-либо *внешней* причины. Эта способность – свойство самого атома. Таким образом, атом в онтологии Эпикура обладает определенной степенью

свободы, поскольку отклонение от необходимости прямолинейного движения обусловлено его собственной природой и не зависит от чего бы то ни было. Атом Эпикура как бы наделен собственной «волей», которой и обуславливается выбор направления движения, но не само движение. Учение Демокрита исключает, не допускает случай (случайное) в мире. Эпикур же, напротив, исходит из возможности случайного (спонтанного, произвольного), полагая, что атомы обладают способностью избегать, уклоняться от строгой необходимости, существующей в природе вещей. Если атом обладает способностью уклоняться от строгой причинной необходимости (т.е. спонтанно изменять направление своего движения), то тем более человек, как разумное существо, способен поступать независимо от внешней причины, т.е. по собственной воле. В этом состоит важнейшая отличительная особенность человека, благодаря которой он есть нравственное существо. Поэтому *нравственность есть сфера свободы человека*. Лишите человека свободы воли – и вы лишите его действия какой бы то ни было нравственности. Таким образом, онтологические построения Эпикура имеют своей целью обосновать важнейшее положение его этического учения: *человек обладает свободой и это делает возможным существование нравственности и моральной ответственности*. Согласно Эпикуру, существует, во-первых, то, что *постоянно и непреложно*, т.е. *не зависит от нас*, во-вторых, есть то, что *непостоянно* (т.е. то возникает, то исчезает, совершается то так, то иначе) и что *невозможно предвидеть*, поэтому оно тоже *не зависит от нас*. Но есть такие события, которые *зависят от нас*, и вместе с ними нас ожидает либо одобрение, либо осуждение.

Э т и к а. До сих пор не достаточно ясно, каких позиций придерживается Эпикур в своем этическом учении. Кто он: *гедонист* (древнегреч. ἡδονή – наслаждение), последователь Аристиппа, или *эвдемонист* (древнегреч. εὐδαιμονία — процветание, блаженство, счастье), как Демокрит.

Для Эпикура, так же как и для Аристиппа, «все хорошее и дурное лежит в ощущениях». То есть источник морали следует искать в чувственной природе человека (этический натурализм). Однако *смысл* человеческой жизни Эпикур видит не в удовольствии, а в *стремлении к счастью*. «Поэтому следует размышлять о том, что создает счастье, если действительно, когда оно есть, у нас все

есть, а когда его нет, мы все сделаем, чтобы его иметь». Счастье не сводимо только к сумме чувственных удовольствий. Оно состоит в *разумном* удовлетворении потребностей. Разумной является жизнь в согласии (гармонии) с природой.

Удовольствие чрева – только *начала* всякого блага, но не все благо. Бывают разные потребности («желания»):

- одни – «естественные и необходимые»;
- другие – «естественные и не необходимые»;
- третьи – «неестественные и не необходимые», а порожденные праздными мнениями.

Естественными и *необходимыми* желаниями Эпикур считает те, удовлетворение которых *избавляет* человека от *страданий*, например, питье при жажде. Поэтому если мучит жажда – нужно пить.

Естественные, но не необходимые – те, которые только *разнообразят* (расцвечивают) *наслаждение*, украшают его, но *сами по себе не снимают страдания*, не утоляют жажды (и, может быть, даже развращают человека). Например, роскошный стол во время еды. Голодный удовлетворится любым столом и любым способом утоления своего голода. Но роскошный стол – это то, без чего можно обойтись. Стремление к роскоши, богатству естественно, как естественно стремление к удовольствиям и удобствам жизни, но *лишено необходимости*.

Неестественные и не необходимые желания те, которые не обусловлены *природой* человека, потребностями его тела, и есть лишь нечто, выходящее за пределы *естественных* желаний, нечто искусственное. Поэтому эти потребности не могут быть необходимыми. Например, венки и статуи при жизни. Это не естественно и не необходимо.

Удовлетворять потребности следует *сообразно их природе*. Счастье вырастает из морального и физического здоровья. Человеку свойственно стремиться к наслаждению и избегать страданий. Однако наслаждение и страдание – *взаимосвязаны*. Неумеренное наслаждение переходит в свою противоположность, т.е. порождает страдание. Страдание есть острое ощущение неудовлетворенной жажды. Мы чувствуем нужду в наслаждении только когда страдаем от его отсутствия, а когда не страдаешь, то и нужды не чувствуешь. Страдание ведет нас к наслаждению. Неприятное – отвращает

и побуждает искать в противоположном направлении. Поэтому если страдание и есть зло, то это зло необходимое. А, как необходимое, оно есть некоторое *благо* и *добро*. Поэтому *не всякого страдания нужно избегать и не ко всякому удовольствию следует стремиться*. Лучше может быть претерпеть лишения и страдания сейчас, чтобы доставить себе еще большее удовольствие в будущем.

Четыре элемента этики Эпикура можно считать положительными и заслуживающими внимания:

1. *Принцип правомерности* наслаждения: наслаждение — правомерно, если оно не вредит обществу и другим людям.

2. *Нравственный идеал* — жизнь в гармонии с природой.

3. Человек обладает определенной степенью свободы. Поэтому добро и зло есть следствие того выбора, который мы делаем сами. Человек сам определяет, какие удовольствия следует предпочесть, а от каких можно и должно отказаться. Поэтому *нравственность есть сфера свободы человека*.

4. *Разум* — основа страстей, их моральная санкция и авторитет. Поэтому этика — это «искусство устроения жизни», говорит Эпикур, в которой мудрость и разум являются создателями удовольствия, которого мы ищем и которое хотим себе доставить. Философствовать — значит учиться жить!

В общем виде этические основания мировоззрения Эпикура достаточно хорошо выражаются в следующих утверждениях:

«Нечего бояться богов.

Нечего бояться смерти.

Можно переносить страдания.

Можно достичь счастья».

«Один раз живем, дважды родиться нельзя, но мы (затем — прим. авт.) должны уже целую вечность не быть». Нет бессмертия души. Нет иной жизни, кроме той, которая дана тебе один раз. И к этой жизни ты привязан всей силой своих естественных желаний, потребностей и страстей, удовольствий. Поэтому жить нужно в этой жизни. Таков главный мотив этики Эпикура.

Стоицизм

Основоположником стоицизма является Зенон (336–264 гг. до н.э.) (из Кития на о. Кипр). Более четкую форму ему придал Хрисипп из Сол (280–207 гг. до н.э.). Последователями и продолжателями этого учения были Луций Аней Сенека и Эпиктет.

Стоики выступили против Эпикура, хотя и восприняли некоторые положения его философского учения. В частности, основное положение этики стоицизма у Зенона выражается в представлении о смысле жизни: «Жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно с добродетелью». Весь вопрос в том, *какова внешняя природа и природа самого человека*, чтобы человек жил в согласии с ними.

Учение стоиков четко подразделяется на три части: *логика*, *этика* и *физика*. Полагают, что ключ к этике и физике стоицизма в логике. Однако сама физика ставилась выше этики, поскольку главное этическое требование – жить в согласии с естеством, т.е. с природой. Логика состояла из трех частей: риторика – наука о речи и ее украшениях, диалектика – наука правильно спорить при помощи рассуждений в виде вопросов и ответов, каноника – наука о критериях истины.

Своеобразие учения стоиков заключается в том, что в нем мы встречаем сочетание в одной теории некоторых материалистических и идеалистических положений. В этом смысле можно сказать, что стоицизм представляет собой разновидность *эклектической философии*. Так, например, в представлении стоиков природа – это все, что существует, хотя в их учении проводится различие *внешней материальной природы, природы внутренней (духовной) и природы человека*.

Учение о бытии. В онтологии стоики принимали два принципа: *материальное бытие* вещей и *духовный характер* их связи. Первое начало *страдательное* – вещество. Второе начало *деятельное* – разум, т.е. Бог, который огнеподобен³⁵. *Духовное начало* пронизывает материальное начало и оформляет его в конкретное многообразие различных вещей и явлений. *Силы и законы природы* – суть проявление духовного принципа или духовного

³⁵ Диоген Лаэртский о жизни, учениях и изречениях знаменитых философов древности. – М., 1979. – С.309, 310.

начала вселенной, которое они называли *пневмой* (дыханием) — особым огнеподобным началом. Понятие Духовного начала находит свое цельное, законченное выражение в представлении о *всеобщем Логосе (Разуме)*, или *Боге*, действие которого выступает в форме *Провидения*, т.е. некоей непреложной необходимости.³⁶ Эта непреложная необходимость (судьба) управляет во *внешнем* материальном мире. Все вещи существуют в соответствии с некоторым божественным замыслом Творца. Поэтому в мире существует целесообразность. «Бог есть живое существо, бессмертное, разумное, совершенное, или же умное в счастье; не приемлющее ничего дурного, а промысел его — над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен. Он творец целокупности и родитель всего: как вообще, так и в той своей части, которая пронизывает все; и по многим своим силам он носит многие имена». Например, Дий — совершающий все. Зевс — как причина жизни и пронизывает всю жизнь. Посидон — по стихии воды. Гефест — по стихии огня. Деметра — по стихии земли³⁷. *Природой* стойки называют иногда то, чем держится мир (основа), а иногда и то, чем порождается все земное. В этом смысле природа есть *самодвижущаяся*, производящая и поддерживающая свои порождения в назначенные сроки начало мира. Судьба определяет возникновение всего на свете. Это причинная цепь всего сущего или же разум, в соответствии с которым движется мир. «*Телом* они называли сущность, имеющую границы»³⁸. *Мир* — «един, конечен и шарообразен», его окружает пустая беспредельность, которая бестелесна, внутри мира все заполнено и «нет ничего пустого»³⁹.

У стойков встречаются отдельные элементы *пантеизма*: «мир — это живое существо, разумное, одушевленное и мыслящее». «Он устрояется умом и провидением (т.е. Богом — *Г.Х.*)»⁴⁰. «... Ум (т.е. Бог — *Г.Х.*) пронизывает все части мира, как душа — все части человека»⁴¹. Это значит, что Бог (Логос, Разум) присутствует в мире, *разлит во всяком своем творении*.

³⁶ Диоген Лаэртский о жизни, учениях и изречениях знаменитых философов древности. — М., 1979. — С.310.

³⁷ Там же. — С.313.

³⁸ Там же. — С.313, 314.

³⁹ Там же. — С.311.

⁴⁰ Там же. — С. 312, 310

⁴¹ Там же. — С. 310

Учение о душе является продолжением общего учения стоиков о природе, т.е. всего существующего. Душа в понимании стоиков есть дыхание (*пневма*), врожденное в нас начало. Она *телесна* (т.е. имеет границы) и *остается жить после смерти*. Однако и она, в конце концов, *подвержена разрушению*. Когда мир сгорает, всякая душа отдельных частей мира разрушается. Неразрушима только душа целого. Души всех живых существ суть частицы некой вселенской мировой души. После смерти мы не существуем и нас ничего не ждет. Нет ни суда, ни наказания за зло.

Этическое учение. Главные вопросы этики стоицизма – природа человека, в особенности его побуждений. Отсюда представления о благе и зле, страстях, добродетели, о цели жизни и должном. *Первым побуждением* стоики считают *самосохранение*. Ибо «...природа изначально дорога сама себе». Мнение тех, кто считает, что первым побуждением является наслаждение, они считают ложным. *Наслаждение* возникает лишь как *следствие согласия* какого-либо стремления с природой самого живого существа, с его первичным побуждением к самосохранению. Природе разумных существ (в отличие от растений и животных, которые слепо следуют за своими побуждениями) в качестве *совершенного вождя* дан разум. Поэтому *жить в согласии с природой значит жить по разуму*, который есть «наладчик побуждений».

Таким образом, этика стоицизма непосредственно вытекает из его учения о природе. Природа понимается как *абсолютная* необходимость некоторого порядка вещей, установленного Богом. И ничто не может его изменить. В природе действует Провидение. «*Свобода* есть возможность самостоятельного действия». Поэтому по отношению к силе провидения, действующей во внешней природе, человек не свободен. «Судьба движет нами; уступай судьбе; наши заботы и тревоги ничем не могут изменить ход нитей в станке». «Одних судьба влечет, других – тащит» (Сенека). «Изменить... порядок вещей мы не в силах, – зато в силах обрести величие духа, достойное мужа добра и стойко переносить все превратности случая, не споря с природой».

Вне себя, в управлении внешними обстоятельствами человек бессилен. Единственное место, где он обретает свободу –

это его внутренний мир, жизнь духа, самосознание и мышление. Здесь он может все устроить, как хочет. *Дух человека – абсолютно свободен*. В мир мыслей и чувств нельзя вторгнуться извне, нельзя совершить над ним насилия. Именно здесь человек обретает свободу, здесь он может устроить все так, как сам хочет. «Возьми мое тело, мое имущество, мою честь, мою семью, – но мысли моей и воли никто не может у меня отнять, ничто не в силах их подавить» (Эпиктет).

Академия Платона

Различают периоды Древней Академии (Спевсипп, Ксенократ) (V-IV вв. до н. э.) и Средней и Новой Академии (Аркесилай, Карнеад) (IV-I вв. до н. э.). Для представителей первой характерны колебания между пифагореизмом и учением Платона. Для Средней и Новой Академии – *скептицизм на основе принципов негативной диалектики*. Негативная диалектика исходит из представления о нетождественности видимого и видимого, мыслимого и мыслимого, видимого и мыслимого (см.: скептицизм, десять тропов Энесидема). Главной задачей философов Средней и Новой Академии была борьба со стоицизмом и эпикурейством по вопросу о критерии истины. Здесь мы встречаем и элементы агностицизма, который в это время еще не выступает в качестве самостоятельного философского течения.

Неоплатонизм

Плотин (III в. н. э.) предпринял попытку *синтеза* учения Платона и Аристотеля. Основные положения философии Плотина выражают идеальную иерархию бытия в виде *трех ипостасей: единого, ума и души*, порождающей космос.

Порфирий (232/33–304 гг.) больше всего известен своими логическими исследованиями. В частности, в своей работе «Введение в Категории Аристотеля», он, опираясь на силлогистику Аристотеля, разрабатывает логическое учение о понятии. Большая часть его трудов посвящена комментариям Платона и Аристотеля.

Прокл (410-485 гг. до н. э.) может рассматриваться как первый провозвестник умозрительной *спекулятивной* диалектики с точки зрения правильной формы движения и выведения положе-

ний (Г. Гегель). *Пребывание в себе* (единое и непосредственное единство, т.е. тождество), *выхождение из себя в свое инобытие* (эманация, действие, делимость, порождение множественности), *возвращение из инобытия* обратно в единство с самим собой (в единство нераздельной сущности) – основные моменты этого процесса.

Глава III. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Существует мнение, что средневековая философия с точки зрения своего содержания вообще не является философией. Само же название обозначает всего лишь «общую манеру» или стиль мышления (Г. Гегель). Отчасти можно согласиться с подобным утверждением. Средневековая философия – это, скорее всего, философская форма, в которой выразилось религиозное учение христианского мира (если, разумеется, речь идет о западноевропейском средневековье).

3.1. Общий характер средневековой философии

Точные временные рамки философии западноевропейского средневековья установить трудно ввиду довольно продолжительного подготовительного периода известного как период *патристики* (II–VIII вв. н.э.). Историческим отсчетом является факт закрытия Академии Платона (528 г. н.э.), как полагают, с этого момента античная философия прекратила свое существование. Эпоха средневековья – это время полного господства религиозного мировоззрения. На Западе таковым было христианство.

С исторической точки зрения средневековая духовная культура характеризуется утратой и забвением достижений античной культуры. Так из Платона раннее средневековье знало лишь неполный латинский перевод «Тимея» (очерк платонифагорейской космогонии). Из произведений Аристотеля были известны только трактаты «Категории» и «Об истолковании». Знакомство с логикой Аристотеля происходило через неоплатоников Профирия (232/33–304 гг.) и Боэция (480–524 гг.).

3.2. Идейные источники

1. Главным идейным источником средневековой философии является *христианское вероучение* (Ветхий и Новый Заветы). В 325 г. н.э. Никейский собор принимает Новый Завет в виде четырех Евангелий и Деяний апостолов. Основные положения (догматы) христианского вероучения впервые в истории философской мысли составляют главный предмет философского осмысления. Центральной идеей философского мировоззрения становится идея Бога-Творца. До сих пор понимание мира и человека (если иметь в виду античную философию и культуру) созревало вне Откровения. Все построения античной философии были построениями «естественного разума», не знающего Откровения (прот. В. Зеньковский). Начиная с момента возникновения христианства, положение меняется. Истины веры проникают в философское знание, христианские философы пытаются сочетать веру и знание к их взаимной пользе. Так возникает, с одной стороны, христианская философия, а с другой стороны – схоластика. Христианская философия стремится гармонически сочетать свет Откровения и свет «естественного разума», веру и знание. Схоластика, напротив, резко разграничивает веру и знание, отводя им различные сферы и противопоставляя их друг другу. В христианской философии Откровение только исправляет и дополняет то, что «открывается нам через свет естественного разума» (прот. В. Зеньковский).

2. Другим идейным источником средневековой философии Запада рассматриваются отдельные течения и школы античной философии эпохи эллинизма. В частности, *стоицизм* и *неоплатонизм*.

В учении *римского стоицизма* (Луций Анней Сенека) созвучным христианскому пониманию мироустроения был *духовный принцип Логоса*, как управляющего всем Провидения и *идеал смирения* (анатея), понимаемого как терпеливое перенесение всех превратностей Судьбы, а также учение об атараксии (отрешенности от мира) и *этический идеал свободы*, обретаемой лишь в духе.

В учении *неоплатоников* (Плотин, Порфирий и Прокл) приемлемым было учение *об идеях*, согласно которому общие понятия (идеи) существуют столь же *реально*, как и вещи (реализм); учение *о познании Божественного* путем *экстазиса* (мистического соеди-

нения души с Богом); проповедь *аскетизма*, связанная с определенным представлением о душе.

Наконец, заметное влияние на развитие средневековой философии Запада в XI-XIII вв. оказали отдельные произведения и идеи Аристотеля (в частности, его силлогистика, учение о категориях, о сущности и существовании), а также сочинения арабских комментаторов Аристотеля (Авиценны и Аверроэса). У Фомы Аквинского философия Аристотеля рассматривается как вершина возможного для естественного разума (В. Зеньковский)⁴², не знающего Откровения. Откровение только совершенствует⁴³ то, что открывается нам через «*lumen naturale rationis*»⁴⁴. Таким образом, понимание Аристотеля – граница человеческого разумения. Подобный взгляд на философию Аристотеля был характерен для его арабских комментаторов: «Учение Аристотеля – высшая истина, можно расходиться только в толковании его слов» (Аверроэс). Следует иметь в виду, что западноевропейское средневековье не знало главных сочинений Аристотеля в подлинниках. Только в XII в. появились латинские переводы Аристотеля. «Метафизика», «Физика» и «Политика» Аристотеля не были известны по первоисточникам до середины XII в. Они были известны в изложении арабских комментаторов Аристотеля.

3.3. Основные черты западноевропейского средневекового мировоззрения

Западноевропейская средневековая философия характеризуется следующими основными особенностями:

1. С точки зрения своего содержания философское мировоззрение средневековья представляет собой *теоцентризм*, ядром которого является теология, т.е. религиозное учение о Боге. *Теоцентризм* – религиозное представление, согласно которому *Бог есть Абсолютное, Первая и Последняя объясняющая причина всего сущего*. Все от Него, через Него и к Нему: от Него исходит, через Него существует и к Нему возвращается. *Неверно, что Бог есть*

⁴² Василий Зеньковский. Основы христианской философии. – Гл. I. § 3. – М.: Канон, 1996.

⁴³ «*Gratio non tollit naturam, sed perficit*»: «Благодать природу не уничтожает, а совершенствует» (лат.). Там же.

⁴⁴ «Естественный свет разума» (лат.). Там же.

начало и конец всех вещей. Бог не есть начало вещей или мира, ибо Он не вещественен и не материален. От него все начало быть, но Бог выше того, что от Него происходит. Бытие Божье не имеет начала и конца подобно тому, как начинается и завершается все бытийствующее в этом мире. Он Тот, Который всегда был, есть и будет. «От начала Сущий». Или просто Сущий. Тот, кто действительно существует, поскольку никогда не перестает существовать. Теоцентризм означает, что все философские проблемы ставятся и решаются исходя из идеи Бога как Абсолютного.

2. *Креацианизм* – принцип религиозного мировоззрения, согласно которому мир и все сущее *сотворены* Богом [см.: Приложение 3]. Бог есть *Творец всего сущего*. Известный христианский догмат о творении мира возвещает эту предвечность Истинно Сущего или Абсолютно Сущего (Бога): «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог» («*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*») [Иоан. 1:1]. Согласно метафизике Благой Вести Бог есть начало и конец всех вещей – Альфа и Омега, Первый и Последний, Который был, есть и будет. Он – от начала сущий. Всякое бытие от Бога. Все, что не от Бога не имеет бытия (Г. Палама). Эту мысль в той или иной форме повторяют все философы средневековья. Бог *не может быть причиной небытия* или стремления чего бы то ни было к небытию, к разрушению, гибели, смерти (Ф. Аквинский).

3. *Провиденциализм* – принцип, согласно которому *все существует по Воле Божьей* и постольку, *поскольку оно является реализацией замысла Творца*. Поэтому мир, в котором мы существуем, является *наилучшим* для нас. Провиденциализм как принцип исторического миропонимания – это представление о том, что *в человеческой истории реализуется Воля Божья, целью которой является спасение человека*. При этом спасение душ человеческих *требует участия самого человека*. И, разумеется, не потому, что Бог *не может* спасти нас без нас (такое и подобные ему представления считаются богохульством), но потому, что он *не хочет спасти нас без нашей свободной воли*. Идти или не идти к спасению решает человек. Он свободен. Хотя сам человек без Бога спасти себя не может. Этим христианская вера отличается от иных религиозных учений о спасении человека. Фактически есть *одно действующее Лицо* и *одна Воля*, в обособлении от которой человек ничто, ни в

чем не может доверять себе. Он слишком слаб. И только приклонившись под благодать Божью, он (человек) может совершить дело своего спасения. Таким образом, человек в самом возвышенном его положении есть *орудие*, а не действующее само по себе лицо, т.е. *орудие Провиденциальной Воли*.

4. Следующей характерной чертой средневекового философского мировоззрения является то, что наука и в особенности сама философия *теряют свой самостоятельный характер* и выступают в роли «служанки богословия». Открытие истин путем свободных изысканий человеческого разума допускалось лишь в тех пределах, в каких они не противоречили догматам веры. В силу чего разум человеческий мог лишь комментировать, подтверждать и защищать основы христианского вероучения. Отсюда *главным методом* средневековой философии Запада становится *экзегеза*, т.е. правильное понимание и толкование философских проблем, исходя из религиозных догматов, на основе Священного Писания.

5. К *особенности формы* средневекового философского мировоззрения Запада следует отнести его крайне *умозрительный* характер. Все теоретические вопросы решались здесь преимущественно догматически, в изолированности от практики и опыта, при помощи священных книг, а также сочинений признанных церковью авторитетов. Философия преподавалась преимущественно в церковных школах и университетах, вследствие чего она получила в дальнейшем название *схоластики*, т.е. школьной философии (от *лат. schola* – школа, где господствовала эта форма обучения).

3.4. Ключевые философские проблемы

1. *Главным вопросом*, который занимал средневековых философов, был вопрос об источнике истинного знания. Чаще всего этот вопрос выступает здесь в виде конкретной проблемы: каково соотношение знания и веры? При этом схолисты исходили из того, что существует два различных источника знания: *разум* и *вера*. Соответственно этому различению признавалось существование и *двух родов истины* – *истин разума* и *истин веры*.

Истины разума имеют своим источником чувства (ощущения, восприятия). Однако сверхчувственное, божественное

не может быть открыто человеку в ощущениях или воспринято чувствами («Бога не видел никто и никогда»). Естественный разум познает только видимый материальный мир, тогда как невидимое сокрыто от человеческих глаз. Все видимое несовершенно и преходяще, а «невидимое – вечно» (2 Кор. 4: 18). Поэтому естественный человеческий разум – несовершенен и ограничен. Открываемые им истины неполны и несовершенны.

Истины веры имеют (в сравнении с естественным разумом) другой, высший источник знания, каковым является Откровение Бога человеку. Бог («Святой Дух Божий») открыл человеку свет Истины, поскольку не хотел оставить человека без надежды на спасение. Истины веры запечатлены в Священном Писании. На них основываются догматы веры. Поэтому естественный человеческий разум в своих усилиях познания должен соотнобразовываться с ними. *Вера* [см.: Приложения 5, 6, 7] выше *естественного разума*. Чтобы знать, и знать истинно, нужно верить. Таким образом, знание как действительное и истинное знание, невозможно без веры. Но, с другой стороны, оказывается, что для того чтобы верить, нужно знать: знать, во что ты веришь. Следовательно, необходимо размышлять и рационально истолковывать *предмет* веры. Так, в пределах средневековой схоластики возникает дилемма: «чтобы знать – нужно верить», «чтобы верить – нужно знать». Ее разрешение сводилось к следующему: свет естественного разума сам по себе *может* привести лишь к *источнику истины* и *предмету* веры, к *идее* Бога (как он привел многих философов и мудрецов древности), но предоставленный самому себе разум, без *веры* в Бога, *всей полноты* истины дать *не может*.

Внутренняя логика развития средневековой философии сделала необходимым введение различения тех положений христианского вероучения (истин веры), которые *могут* быть обоснованы и доказаны разумом, и тех его положений, которые *не могут* быть доказаны человеческим разумом. Последние называются *догматами* веры. Недоказуемыми в разное время философы средневековья считали, например, следующие положения христианского вероучения:

1. Догмат троичности и догмат воплощения и воскресения (Альберт Великий).

2. Догмат о творении во времени, о первородном грехе и таинствах, о чистилище, страшном суде и воздаянии (Фома Аквинский).

3. Творение Богом мира из ничего и догмат о бессмертии (Дунс Скот); бытие Бога и единство его природы (Вильям Оккам).

Каким же должно быть отношение к истинам и догматам веры? Внутри схоластики обозначились две позиции: теологический *иррационализм* и теологический *рационализм*.

Первая заключалась в том, что (по мнению ее приверженцев) истины веры по своей природе не могут и не должны *доказываться* разумом (Тертуллиан Квинт). Это значит, что рациональное толкование основоположений веры невозможно в принципе. Отсюда знаменитое положение Тертуллиана: «верю, хотя и нелепо». Истины веры *могут* противоречить человеческому разуму. В споре между ними первенство принадлежит вере: «Чтобы знать, нужно верить».

Сторонники этой точки зрения склонялись к буквальному толкованию Библии, несмотря на очевидные противоречия и аллегорический (иносказательный) язык Священного Писания. Символы и аллегории должны пониматься буквально.

Вторая позиция выражается в прямо противоположном утверждении: «Чтобы верить, нужно знать». Вера должна основываться на *рациональном* (рассудочном) понимании. Истины веры *должны быть* подтверждены и доказаны человеческим разумом. Ярким представителем этой позиции был шотландец Иоанн Эриугена (IX в.), а затем Ансельм Кентерберийский (1033-1109 гг.) и Петр Абеляр (1079-1142 гг.). Они считали, что содержание Библии должно быть *рационально* понято и истолковано. А выводимое на основе Священного Писания знание *не должно* (при правильном толковании) *противоречить* человеческому разуму.

Приверженцы идеи рационального подхода к Священному Писанию допускали так называемое иносказательное (аллегорическое) толкование Библии (Ориген, Иустин, Августин Аврелий). Это значит, что не все, найденное в Библии, следует понимать буквально. Метафоры и аллегории, символы должны быть осмыслены в качестве таковых и рационально объяснены.

Характерно, что именно в рамках теологического рационализма постепенно вызревает тенденция к свободомыслию (Петр

Абеляр). Теологический *рационализм* (как и всякий рационализм) в своей основной тенденции есть «логическое знание, отделенное от нравственного начала» (Ю.Ф. Самарин), от человеческих *чувств, от жизни его сердца*, следовательно, и от действительной жизни в ее целостности. Эта тенденция была господствующей в схоластике, и именно она в дальнейшем приводит к рационализму Нового времени.

Другой немаловажной проблемой философии средневековья был *вопрос о природе общих понятий* («универсалий»), или, в более широком контексте, – проблема соотношения общего и единичного (отдельного).

В решении этой проблемы оформились два подхода: *реализм* и *номинализм*.

С точки зрения *реализма* общее или «универсалии» (т.е. общие понятия, роды сущего) существуют *реально*. Отсюда и название течения – реализм. Общее, общие понятия обладают самостоятельным, независимым от человека, его мышления, существованием. Они существуют:

- 1) *до вещей* (в Боге, как Его мысле-формы);
- 2) *в вещах*, т.е. вне человеческого сознания;
- 3) *после вещей* (в голове человека).

Что касается единичного (отдельного), то, согласно реалистам, оно либо вообще не существует (крайний реализм), либо существует благодаря общему, в нем или через него. В любом случае бытие единичного менее реально, чем бытие общего. Представители реализма: Августин Аврелий (354–430 гг.), И. Эриугена (ок. 810 г. – ум. ок. 877 г.), Гильом из Шампо (1070–1121 гг.), Ансельм архиепископ Кентерберийский (1033–1109 гг.).

Номинализм утверждает, что реальным бытием обладает именно единичное (отдельное). Общее, общие понятия («универсалии») либо вообще не существуют (крайний номинализм), либо существуют как общие имена (лат. – *nomina*) конкретных единичных вещей в голове человека. Следовательно, общее не обладает реальным бытием. Представители номинализма: Росцелин из Компьени (ок. 1050–1110 гг.) (вообще отрицает *онтологическую* реальность универсалий), Вильям Оккам (1300–1350 гг.) (отрицает *объективную* реальность общего, т.е. универсалии существуют только «в душе и словах»).

Наконец, *третьей* проблемой, занимавшей средневековых философов, был *вопрос о творении мира и источнике зла в мире*, а также обусловленное решением этих вопросов религиозно-философское представление о *свободе* человека.

Наиболее важными результатами в решении этой проблемы были:

- 1) *идея сотворения Богом мира из ничего* (основное положение религиозной доктрины креационизма на Западе);
- 2) *теодицея* как религиозно-философское учение, обосновывающее положение о том, что Бог как творец всего сущего не может быть источником зла в мире;
- 3) *идея свободы человека* [см.: Приложения 4].

Что касается идеи творения Богом мира, то здесь оказывались возможными три варианта ответа на вопрос «Из чего Бог сотворил мир?»:

1. Бог сотворил мир из материи (так как это мы встречаем в философии Аристотеля, в учении гностиков);
2. Бог сотворил мир из Самого Себя (восточный пан теизм);
3. Бог сотворил мир из ничего.

Общий вывод, к которому приходило подавляющее большинство схоластов, выражался в следующих положениях:

- 1) Бог сотворил мир из ничего. Бог не может быть причиной зла в мире, хотя Он и является создателем всего сущего.
- 2) Зло в мире существует как ущербность (поврежденность) материального мира.
- 3) Источником зла в мире является свободная человеческая воля. Хотя воля человека абсолютно свободна [См.: Материал Приложения 4], сам человек — несовершенен, и потому может склоняться к злу и творить зло вопреки законам человеческим и заповедям Божьим.

Теодицея от Василия Великого
О том, что Бог не виновник зла

«... безумен тот, кто говорит: несть Бог. Но близок к нему и ни мало не уступает ему в бессмыслии и тот, кто говорит, что Бог — виновник зла. Я полагаю, что грех их равно тяжек, потому что оба равным образом отрицают Бога благого, один говоря, что Бога нет, а другой

утверждая, что Он не благ. Ибо, *если Бог – виновник зла, то очевидно не благ, а поэтому в том и другом случае отрицается Бог.*

“От чего же говорят болезни? От чего безвременная смерть? От чего истребление городов, кораблекрушения, войны, голодные времена? Это есть зло, продолжают и между тем все это – Божие произведение. Поэтому кого же иного, кроме Бога, признаешь виновником происходящего?”

... Предварительно должны мы утвердить в мыслях своих одно следующее: поелику мы творения благого Бога и состоим во власти Того, Кто устрояет все до нас касающееся, и важное и маловажное, то *не можем ничего потерпеть без воли Божией, и если что терпим оно не вредно*, или не таково, чтоб можно было примыслить что либо лучшее. Ибо, хотя смерть от Бога, однако же, без сомнения, смерть не зло; разве кто назовет злом смерть грешника, потому что для него переходение отсюда бывает началом мучений во аде. Но опять не Бог причиной зол во аде, а мы сами, потому что началом и корнем греха от нас зависящее, наша свобода. Удержавшись от зла, могли бы мы не терпеть ничего бедственного. Но поелику уловлены сластолюбием в грех, то можем ли представить какое благовидное доказательство, что мы не сами для себя сделали виновниками горестей?

Поэтому иное зло только в нашем ощущении, а иное зло в собственной своей природе. Зло само в себе зависит от нас, таковы: *неправда, распутство, неразумие, робость, зависть, убийства, отравы, лживые дела, и все однородные с сими недостатки*, которые, *оскверняя душу*, созданную по образу Сотворшаго, обыкновенно помрачают ее красоту. Еще злом называем, что для нас трудно и болезненно для ощущения: *телесную болезнь, телесные раны, недостаток необходимого, безславие, ущерб имени, потерю родных*. Между тем каждое из сих бедствий мудрый и благий Владыка посылает нам к нашей же пользе. Богатство отнимает у тех, которые употребляют его худо, и тем сокрушает орудие их неправды. Болезнь насылает тем, кому полезнее иметь связанные члены, нежели беспрепятственно устремляться на грех. Смерть насылается на тех, которые достигли предела жизни, какой от начала положен в праведном суде Бога, издавна предусмотревшего, что полезно для каждого из нас.

А голод, засухи, дожди суть общие какая-то язвы для целых городов и народов, которыми наказывается зло, преступившее меру. Посему, как врач хотя производить в теле труды и страдания, однако же благодетелен потому что борется с болезнью, а не с больным; так благ и Бог, Который частными наказаниями устрояет спасение целого. Ты не ставишь в вину врачу, что он иное в теле режет другое прижигает а другое совершенно отнимает; напротив того даешь ему деньги, называешь его спасителем, потому что остановил болезнь в небольшой части тела, пока страдание не разлилось во всем теле. А когда видишь, что от землетрясения обрушился на жителей город, или что на море с людьми разбился корабль, не боишься подвигнуть хульный язык на истинного Врача и Спасителя. Но тебе надлежало разуметь, что в болезнях умеренных и излечимых люди получают пользу от одного об них попечения, а когда оказывается, что страдание не уступает врачебным средствам, тогда необходимым делается отделение поврежденного, чтоб болезнь, распространяясь на соприкосновенные с ним места, не перешла в главные члены. Посему как в резании и прижигании не виновен врач, а виновна болезнь, так и истребления городов имея началом чрезмерность грехов осуждают Бога от всякой укоризны.

Но говорят: “Если Бог не виновен во зле, то почему же сказано: Аз устроивый свет и сотворивый тьму, творяй мир и зиждяй злая (Ис. 45, 7)?” И еще говорится: “снидоша злая от Господа на врата иерусалимля (Мих. 1, 12). И: несть зло во граде, еже Господь не сотвори, (Ам. 3, 6). И в великой песни Моисеевой сказано: видите, видите, яко Аз есмь, и несть Бог, разве Мене: Аз убью, и жити сотворю, поражу, и Аз исцелю” (Втор. 32, 39).

Но *для разумеющего смысл Писания* ни одно из сих мест не заключает в себе обвинения Богу, что Он виновник и творец зла.

Ибо Сказавший: Аз устроивый свет и, творяй тьму, объявляет чрез сие, что Он Создатель твари, а не творец зла. Творцем же и Художником того, что в твари кажется противоположным наименовал Он Себя, чтобы ты не подумал будто бы иной есть виновник света, и

иный – виновник тьмы, и чтобы ты не стал искать инаго создателя огня, инаго – воды, инаго – воздуха, инаго – земли, потому что стихии сии по противным своим качествам представляются несколько одна другой противоборствующими, как и действительно случилось с некоторыми, – отчего совратились они в многобожие.

Творит же мир и зиждет злая. Особенно творит мир в тебе, когда добрым учением умиротворяет ум твой, и умиряет страсти, возстающе на душу. *Зиждет злая, то есть, преобразует зло и ведет к лучшему, чтоб оно, перестав быть злом приняло в себя свойство добра.* Сердце чисто созижди во мне, Боже (Пс. 50, 12). Не вновь сотвори, но обнови обветшание от греха. И: да оба созиждет во единого нового человека (Еф. 2, 12). Да созиждет не в том смысле, чтоб произвести из небытия, но в том чтоб преобразовать существующее. И: аще кто во Христе, нова тварь (2 Кор. 5, 17). И еще Моисей говорит: не сам ли сей отец твой стяжа тя, и сотвори тя, и созда тя (Втор. 32, 6)? Здесь слово создание, поставленное после слова сотворение, ясным образом дает нам разуместь о себе, что оно весьма часто употребляется в значении улучшения. Посему Творящий мир творит мир чрез созидание зла, то есть, чрез преобразование и приведение зла в лучшее. Сверх того, если под словом “мир” будешь разуместь освобождение от войн а злом назовешь трудности, сопровождающие воюющих дальние походы, труды, бдения, беспокойства, пролив пота, раны, убийства, взятие городов порабощения, отведение в плен, жалкий вид пленных и вообще все скорбные последствия войн, то утверждаю, что сие бывает по праведному суду Божию.

Бог в войнах насылает казни на достойных наказания. Или тебе хотелось бы, чтоб Содом не был сожжен после незаконных его дел? Чтоб Иерусалим не был разрушен и храм опустошен после ужасного неистовства иудеев против Господа? Но как же иначе справедливо было совершиться сему, как не руками римлян, которым предали Господа нашего враги жизни своей иудеи? Поэтому иногда справедливость требует чтобы зло, порождаемое войною, насылаемо было на достойных того.

И слова: Аз убью и жити сотворю, принимай, если угодно, в первом представляющемся тебе смысле. Ибо людей простых назидает и страх. Поражу, и Аз исцелю. И это полезно даже в буквальном значении слов, потому что поражение внушает страх, а исцеление побуждает к любви.

Но тебе можно найти в сказанном и *высший* смысл: Аз убью – грех и жити сотворю – правдою. Ибо в какой мере *внешний наш человек* тлеет в такой внутренний обновляется (2 Кор. 4, 16). Посему разумеи не так, что одного убивает, а другого жити творит, но что одного и того же *оживотворяет тем самым чем убивает и исправляет тем, чем поражает* согласно с Притчею, которая говорит: ты побиеши его жезлом, душу же его избавиши от смерти (Притч. 23, 14). Поэтому *поражается плоть, чтоб исцелилась душа; умерщвляются грехи, чтоб жила правда.*

А слова: снидоша злая от Господа на врата Иерусалимля, сами в себе заключают объяснение. Какие злая? Шум колесниц и конников (Мих. 1, 13).

Когда же слышишь: несть зло во граде, еже Господь не сотвори; слово “зло” понимай так, что Писание разумеет под оным бедствия, посылаемые на грешников к исправлению прегрешений. Ибо сказано: озлобих тя, и голодом заморих, да благо тебе сотворю (Втор. 8, 3), остановив неправду прежде, нежели разлилась она до безмерности, как поток удерживаемый какою ни есть твердою плотиною и преградою.

Поэтому болезни в городах и народах, сухость в воздухе, бесплодие земли, и бедствия встречающиеся с каждым в жизни, *пресекают возрастание греха.* И всякое зло такого рода посылается от Бога, чтоб предотвратить порождение истинных зол ибо и *телесныя страдания в внешние бедствия измышлены к обузданию греха.* Итак, Бог истребляет зло, а не от Бога зло. И *врач истребляет болезнь, а не влагает ее в тело.* Разрушения же городов землетрясения, наводнения, гибель воинств кораблекрушения, всякое истребление многих людей, случающееся от земли, или моря, или воздуха, или огня, или какой бы то ни было причины, бывают для того, чтоб уцеломудрить оставшихся, потому что Бог всенародные пороки уцеломудривает всенародными казнями. Посему в собственном смысле зло, то есть, грех – это зло, наиболее достойное сего наименования, зависит от нашего произволения,

потому что в нашей воле или удержаться от порока, или быть порочным. А *из прочих зол иные как подвиги, бывают нужны к показанию мужества*, например Иову лишение детей, истребление всего богатства в одно мгновение времени и поражение гнойными струпами, а иные посылаются, как врачевство от грехов, например Давиду домашний позор служит наказанием за незаконное вожделение. И еще знаем страшные казни другого рода, насылаемые праведным судом Божиим чтоб поползновенных на грех соделать целомудренными...

... Однако же *зло есть, и действие показывает, что его много разлито в целом мире*. Поэтому говорят: *откуда же зло, если оно и не безначально, и не сотворено?* Доискивающихся чего либо подобного спросим: откуда болезни? откуда телесные повреждения? Болезнь не что либо нерожденное, она и не создание Божие. Напротив того, животные сотворены с таким устройством, какое им прилично по естеству, и введены в жизнь с совершенными членами, бывают же больны, уклонившись от того, что им естественно; ибо лишаются здоровья или от худого корма, или от другой какой болезнетворной причины. Следовательно Бог сотворил тело, а не болезнь. Поэтому же Бог сотворил душу, а не грех. Повредилась же душа, уклонившись от того, что ей естественно. А что было для нее преимущественным благом? Пребывание с Богом и единение с Ним посредством любви. Отпав от Него, она стала страдать различными и многовидными недугами. Почему же в ней есть общая приемлемость зла? По причине свободного стремления, всего более приличного разумной природе. Не будучи связана никакою необходимостью, получив от Творца жизнь свободную, как сотворенная по образу Божию, она разумеет доброе, умеет им наслаждаться, одарена свободой и силой, пребывая в созерцании прекрасного и в наслаждении умопредставляемым соблюдать жизнь, какая ей естественна, но имеет также свободу и уклониться иногда от прекрасного. А сие бывает с нею, когда пресытившись блаженным наслаждением, и как бы в отягчении какого-то дремотою ниспав с высоты горнего, входить в общение с плотью для гнусных наслаждений сластолюбием.

Горе был некогда Адам не местопребыванием, но произволением; горе он был, как скоро получил душу, воззрел на небо, восхитился видимым, возлюбил Благодетеля, Который даровал ему наслаждение вечною жизнью, поставил его среди утех рая, дал ему начальство по подобию Ангелов, соделал его подобожителем Архангелов и слышателем Божественного гласа. При всем том находясь под защитою Бога и наслаждаясь Его благами, скоро пресытился он всем, и как бы возгордясь своим пресыщением, умной красоте предпочел показавшееся приятным для плотских очей, и выше духовных наслаждений поставил наполнение чрева. Вскоре стал он вне рая, вне оной блаженной жизни, соделавшись злым не по необходимости, но по безрассудству. Поэтому он, как согрешил по причине худого произволения, так умер по причине греха. Оброцы во греха, смерть (Рим. 6, 23). В какой мере удалился от жизни, в такой приблизился к смерти; потому что *Бог – жизнь, а лишение жизни – смерть*. Поэтому Адам сам себе уготовал смерть чрез удаление от Бога по написанному: яко се удаляющий себе от Тебе, погибнут (Псал. 72, 27). Так не Бог сотворил смерть, но мы сами навлекли ее на себя лукавым соизволением. Бог не воспрепятствовал нашему разрушению по причинам, объясненным выше, чтоб самого недуга не сохранить в нас бессмертным, как и горшечник такого глиняного сосуда, который течет, не захотел бы положить в огонь, пока переделкою не будет исправлен находящийся в нем недостаток.

Но говорят: “Почему в самом устройстве не дано нам безгрешности, так что нельзя было бы согрешить, хотя бы и хотели?” Потому же, почему и ты не тогда признаешь служителей исправными, когда держишь их связанными, но когда видишь, что добровольно выполняют перед тобою свои обязанности. *Поэтому и Богу угодно не вынужденное, но совершаемое добродетельно*. Добродетель же происходит от произволения, а не от необходимости, а произволение зависит от того, что в нас и что в нас, то свободно. Посему, *кто порицает Творца, что не устроил нас по естеству безгрешными, тот не иное что делает, как предпочитает природе разумной неразумную*, природе, одаренной произволением и самодеятельностию, – неподвижную и не имеющую никаких стремлений.

... Но говорят: “Для чего было в раю дерево, с помощью которого диавол мог успеть в злоумышлении против нас? Ибо если бы не было у него обманчивой приманки, то как бы ввел нас в смерть чрез преслушание?” Оно было для того, что нужна была заповедь для испытания нашего послушания. Для того было растение, приносившее красивые плоды, чтоб мы, в уклонении от приятного показав превосходство воздержания, по праву удостоились венцов за терпение. За вкушением же последовало не только преслушание заповеди, но и познание наготы. Ибо сказано: ядоста, и отверзошася очи их и разумеша, яко нази быша (Быт. 3, 6. 7). А наготы знать не надлежало, чтоб ум человека, придумывая себе одежды и защиту от наготы, не развлекался заботою о восполнении недостающего, и чтоб вообще попечением о плоти не был он отвлекаем от внимательного устремления к Богу...»

3.5. Основные этапы развития

Принято различать *четыре* этапа развития западноевропейской средневековой философии:

1. *Ранний период, или период патристики.*
2. *Период формирования схоластики.*
3. *Период расцвета схоластики.*
4. *Период поздней схоластики.*

3.5.1. Ранний период, или период патристики (II-VIII вв.)

Представители: Юстин Мученик (ок. 100 – 166 гг.); Ириней Лионский (ок. 130 – ок. 200); Тертуллиан Квинт (160 – 230 гг.); Ипполит (ум. ок. 236 г.); Климент Александрийский (ок. 150 г. – ум. до 215 г.), Ориген (185–254 гг.), Василий Великий (329–379); Григорий Богослов (ок. 330 – 390); Григорий Нисский (ок. 335 – 394); Августин Блаженный (354 – 430 гг.); Дионисий Ареопагит (V–VI вв.) Иоанн Дамаскин (ок. 680 – ок. 780).

Содержание этапа:

- закладываются основы религиозно-философской догматики в борьбе с чуждыми элементами античной культуры (мифология и языческая религия) и враждебными идейными течениями такими, как *гностицизм*⁴⁵, *манихейство* и *ариан-*

⁴⁵ *Гностицизм* (Василид, Валентин, Маркарион) – самое распространенное течение II века. *Особая черта* – дуалистическое понимание начал мира: Свет и Тьма, Добро и Зло. Мир являет собой борьбу сил Добра и сил Зла. Ареной этой борьбы является и душа человека. Греховность человека никак не связана с его виной перед Богом. Материя полагается *совечным* Богу и *независимым* от Него началом. Следовательно, Бог не есть абсолютное. Он ограничен материей.

ство⁴⁶. Этой борьбой обусловлено возникновение *апологетики*. Аполוגеты (Юстин Мученик, Ириней, Ипполит, Тертуллиан Квинт) ставили своей основной задачей защиту христианского вероучения;

- происходит постепенное вычленение *положительных* элементов античной культуры и сближение христианской идеологии с идеалистической философией;
- формируются важнейшие разделы христианского религиозно-философского учения: *теология*, христианская *антропология* и *гносеология*, *методология* и религиозная *этика*, существенным элементом которой является *теодицея*.

Учения и школы

Тертуллиан

Тертуллиан Квинт Септимий Флорент родился ок.160 – умер примерно в 220 гг. н.э. В 195 г. принял христианство. До этого находился под сильным влиянием стоицизма, хотя и считал свои воззрения частью христианства. Выступал против философии. «Философы – патриархи еретиков»⁴⁷. Весьма отрицательно оценивал Аристотеля, который «сочинил ... диалектику – искусство строить и разрушать, притворную в суждениях, изворотливую в посылках, недалекую в доказательствах, деятельную в пререканиях тягостную даже для самой себя, трактующую обо всем, но так ничего и не выясняющую»⁴⁸.

Как христианин Тертуллиан *отвергает человеческую мудрость и образование*. Он известен своим знаменитым утверждением, проложившим дорогу *теологическому иррационализму* в сред-

⁴⁶ *Манихейство* – от имени основателя течения Мани (лат. Манихеус) (216-270). Основной чертой является *дуализм* зороастрийского происхождения. *Арианство* – пресвитер Арий (256-336) учил в Александрии, что Иисус Христос как Сын Божий имеет иную сущность, чем Бог-Отец: Иисус Христос – образ Бога-Отца; Он не равен Отцу; во времени не существовал до своего рождения. Таким образом, арианцы приходят к выводу, что Иисус Христос не имеет всей полноты божественной природы и не является Богом.

⁴⁷ Tertulliani. De anima, 3.

⁴⁸ Тертуллиан. О прескрипции [против] еретиков, 7 // Избранные сочинения: Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. – С. 109.

невековой философии: «Я верю, потому что это нелепо». «Сын Божий распят – это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий – это совершенно достоверно, ибо нелепо; и погребенный воскрес – это несомненно, ибо невозможно»⁴⁹. Таким образом, Тертуллиан был первым христианским писателем, который твердо устанавливает антагонизм (от др. греч. ἀνταγωνισμός — «спор, борьба») отношения веры и человеческого разума.

Согласно учению Тертуллиана все сущее телесно. И Бог, и бессмертная душа человека. Мир сотворен Богом из «ничего». Человек создан по образу и подобию Божьему. В человеке он усматривал два определяющих его сущность свойства: свободную волю и первородный грех. Воля человека свободна потому, что Закон Божий не может быть установлен для тех, кто, имея собственный разум, лишен возможности следовать исходящим от него решениям. Воля Бога направлена к абсолютному благу. Воля человека, не обладая абсолютной благостью, постоянно оказывается перед выбором между добром и злом. Поэтому в природе человека происходит постоянная борьба добра и зла. Бытие человека, человеческий мир показывает нам эту борьбу, исход которой – либо победа добра, либо победа зла. Зло в мире существует от несовершенства человеческой природы.

Ориген

Ориген (185-254 гг. н.э.) принадлежит к числу тех учителей церкви, учение которых не было принято и более того было осуждено. Ориген был осужден двумя Александрийскими синодами и изгнан из Александрии. Он написал довольно много сочинений законченных полностью и незавершенных. В основном они написаны в форме толкования различных книг Священного Писания. Многие произведения Оригена подвергались искажению еретиками еще при жизни. Ориген в отдельных случаях уличал в этом конкретных лиц, переписчиков его лекций, публичных прений и бесед. Были и прямые заимствования его произведений, подлоги и

⁴⁹ Тертуллиан. О плоти Христа, 5 // Избранные сочинения: Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А.А. Столярова. – М.: Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. – С. 166, 33.

пр. В учении Оригена не были признаны *правоверными* следующие положения:

- 1) Идея *непрерывного* существования телесной природы⁵⁰.
- 2) Идея *множества сотворенных миров*, предшествовавших нашему и вечности мироздания (элемент восточных представлений)⁵¹.
- 3) Идея о *предсуществовании* души и *познании* как *припоминании*⁵² (элементы платонизма).
- 4) Мнение о том, что «Сын» (2-ая ипостась Троицы) во всем ниже «Отца» (Иероним «Письмо к Авиту»)⁵³.
- 5) *Элементы пантеизма* («в совершении или в конце Бог есть все во всем»)⁵⁴.

Учение о материи и мире. Согласно учению Оригена сущность материи такова, что она «имеет природу, способную к всевозможным превращениям». Привлекаясь к низшим существам, она образует *грубые* или *плотные* тела. Когда «она служит существам более совершенным и блаженным, то блистает сиянием небесных тел и украшает одеждами духовного тела либо ангелов Божьих, либо сынов воскресения»⁵⁵. Это значит, что тела Святых Божьих тоже материальны, но это особая материя, эфирное тело⁵⁶.

Будет ли вечно существовать телесная природа, «носящая жизнь и содержащая движения духовных и разумных существ» вместе с ними «или же, по отделении (от них), уничтожится и погибнет?» Отвечая на этот вопрос, Ориген полагает, что хотя «*первоначально* были сотворены разумные существа, материальная же субстанция только в представлении и в мысли отделяется от них и только кажется сотворенною или прежде, или после них; на самом

⁵⁰ Ориген. О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.) в русском переводе (с примечаниями и введением) Н. Петрова / Напечатано по изданию Рига 1936 г. – Новосибирск, 1993. – С.108-110.

⁵¹ Там же. – С.110, 117-119.

⁵² Там же. – С.240-242. См. также: Ориген. О молитве и Увещание к мученичеству / Перевод с примечаниями Н. Корсунского, 2-е изд. – СПб., 1897. – С.20-22.

⁵³ Указ. соч. – С.60, 61, 67.

⁵⁴ Там же. – С.257.

⁵⁵ Там же. – С.109.

⁵⁶ Там же. – С.96.

же деле разумные существа никогда не жили и не живут без нее (телесной природы), ибо жить без телесной природы свойственно только Троице»⁵⁷. Таким образом, разумные существа *уже* были сотворены как материальные, обладающие телом, в котором живет и действует разумное начало. Но не материя есть одеяние для души, а душа есть (в духовном смысле) одеяние тела, ее украшение, покрывающее и облекающее наготу несовершенной (мертвой) природы⁵⁸. Придет время, когда «материя тела, теперь тленная, облечется в нетление, когда ею начнет пользоваться душа совершенная и наставленная в догматах нетления»⁵⁹.

Ориген правильно понимает отношение жизни и смерти. Жизнь – *себедовлеющая, самостоятельна, абсолютна*. Жизнь происходит от Жизни. Это значит, что *она исходит от Бога*. Смерть, как и всякое зло не есть сущность. Она – отпадение от Жизни, от ее Источника⁶⁰. Мы умираем потому, что отпали от Источника жизни. А живем лишь благодаря милости Творца, который Премудростью Своей хочет сделать нас причастным Его славе. Символически это отражено в Библии, когда человек изгоняется из рая, тем самым отдаляется от Древа Жизни. С этого момента его уделом становится смертная жизнь, сущность которой – страдание. «Человек рождается на страдание», – говорится в Книге Иова. Через страдание плоти человек перестает грешить и подвигается к совершенству.

Августин Аврелий

Августин Аврелий (Блаженный) (354-430 гг. н. э.) – один из наиболее одаренных поборников христианства, как о нем писали, это человек «с душою страстной и утонченной, разносторонним умом, выдающийся оратор и писатель».

⁵⁷ Ориген. О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.) в русском переводе (с примечаниями и введением) Н. Петрова / Напечатано по изданию Рига 1936 г. – Новосибирск, 1993. – С.109.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. – С.111.

⁶⁰ Там же. – С.57.

Основные положения философского учения

Наиболее *достоверным* знанием человека является его знание о своем собственном существовании как сознающей самое себя разумной душе. Это – наиболее достоверная истина. Существование внешних вещей (внешнего мира) менее достоверно. Хотя признание существования внешнего мира является *необходимым* условием практической деятельности человека, само оно основано только на *вере*, т.е. не может быть доказано с такой же убедительностью и очевидностью, с какой обретается наша уверенность в собственном существовании.

Познание человека, хотя и несовершенно, все же достоверно. Чувствам можно доверять. Нормой познания является истина. Источником всех истин является Бог. Августин не ограничивается здесь простым убеждением верующего, что Бог существует, но и предпринимает попытку доказать это (онтологическое доказательство бытия Божьего).

Способ доказательства:

1) отдельные истины существуют только в силу того, что они причастны к самой Идее истины как таковой;

2) эта истина как таковая реально существует, как и всякая другая общая идея: представим себе, что истина исчезла, тогда мы должны констатировать, что «истина исчезла», а это утверждение само может быть истинным лишь поскольку существует сама Идея истины, следовательно, истина существует прежде всего как Идея *до* вещей и *до* всякой частной истины;

3) как же может существовать идея истины? Что является причиной ее существования? Вещи? – Нет. Человек. – Нет. Значит, *существует некоторое Высшее существо, Высший разум*. И это есть Бог. *Идея истины как таковой существует в Боге и через него*.

Таким образом, признание существования идеи Бога приводит нас к необходимости признать и существование Бога.

Итак, Бог существует. И *Бог сотворил мир из «ничего»*. Августин здесь полностью согласен с Тертуллианом, который первым выдвинул это положение. Однако Бог не только сотворил этот мир, но и *постоянно поддерживает его существование новыми актами творения*. В частности, творением новых душ всякий раз в момент рождения нового тела. Сотворенный Богом мир один. Многих ми-

ров не существует. В мире существует порядок. Всякая вещь имеет свое время и место. *Материя* также имеет свое место и время. *Время* тождественно изменению конечных вещей. То, что изменяется, существует во времени, так как время — мера изменения всякой конечной вещи. Для бесконечного нет начала во времени и нет времени. Начало творения мира и есть начало времени.

Поскольку все, что существует — существует благодаря Богу-Творцу, то *все существующее* (сообразно божественному предначертанию) *есть благо*. Зло не есть некая *самостоятельно* существующая *субстанция* (вещь, явление, сущность), а лишь недостаток или поврежденность (испорченность) формы (сути бытия) данной вещи (явления). Поэтому *зло не есть реальное бытие*. Оно есть *ущербность бытия*.

Учение Августина о человеке

Человек есть «образ и подобие Бога». Три аспекта, как полагает Августин, ясно различимы в образе человека:

- 1) *бытие*, но бытие непостоянное (временное) и несовершенное;
- 2) *знание*, но знание непостоянное, ограниченное и несовершенное;
- 3) *воля*, непостоянная и несовершенная, зависящая от силы чувственных желаний и страстей.

Все эти три свойства присущи каждому человеку: *быть*, *знать* и *хотеть*. «Я есмь, Я знаю и Я хочу. Я есмь знающий и хотящий. Я знаю, что я есмь и что я хочу, и я хочу быть и знать. Эти три свойства составляют нераздельное *единство*, т.е. *жизнь*. Вместе с тем каждое из них нечто особое и единственное, так, что они, хотя и нераздельны, но все-таки различны».

Бог есть «существо, пребывающее над всем». Ему присуще:

- 1) неизменное и совершенное бытие;
- 2) неизменное и совершенное знание;
- 3) неизменная и совершенная (благая) воля. Такой Бог есть Личность.

Человек же есть образ и подобие Бога. Человек, как и все сотворенное Богом, есть благо. Он сотворен для утверждения и оправдания добра в мире, но бывают люди крайне испорченные, на-

пример, человек-вор, человек-убийца и т.д., сущность которых повреждена, извращена. Зло входит в мир через человека.

3.5.2. Период формирования схоластики (IX – нач. XII в.)

Представители: Иоанн Скот Эриугена (ок. 810 г. – ум. ок. 877 г.), Гильом из Шампо (1070–1121 гг.), Ансельм Кентерберийский (1033–1109 гг.), Росцелин из Компьени (ок. 1050–1110 гг.), Петр Абеляр (1079–1142 гг.).

Содержание этапа:

- *постепенное соединение теологии и философии:* целью схоластики является *рациональное*, опирающееся на доводы разума, *обоснование веры*, поэтому отцом схоластики и основателем теологии может рассматриваться Ансельм Кентерберийский. Своими работами «Монологиум» и «Прослогион», касающихся таких главных вопросов теологии, как «Что есть бытие?» и «Что есть Бог?», он дал толчок к соединению теологии и философии (Г. Гегель). К Ансельму примыкает Петр Абеляр. Оба они больше других средневековых философов способствовали соединению теологии и философии;

- *обоснование предмета веры посредством разума;* постановка и решение проблемы соотношения знания и веры (Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр);

- *формирование схоластического метода*, существенные особенности которого состояли: 1) в *переработке и приспособлении силлогистики Аристотеля* к потребностям схоластики (Боеций, Петр Абеляр); 2) в *выработке нового стиля философствования*, существенной особенностью которого является *способ обоснования философских положений* путем ссылок на признанный *авторитетный источник* (Священное Писание, Церковное предание, признанных Церковью авторитетных теологов). *Цитирование превращается в основной способ обоснования философских воззрений*;

- *борьба реализма и номинализма по вопросу природы общих понятий («универсалий»).*

Основные учения и тенденции:

Иоанн Скот Эриугена: у истоков теологического рационализма

Иоанн Эриугена (810-877 гг. н.э.) – шотландец по происхождению. Один из немногих философов IX в., который знал оба древних языка (древнегреческий и латынь).

В 855 г. его сочинение «О божественном предопределении» было осуждено церковью. Обстоятельства последних лет жизни неизвестны. Главное сочинение Эриугены «О разделении природы». Эриугена открывает первую страницу *рационалистического* толкования проблемы соотношения знания и веры. Согласно его представлению, выводимые из Священного Писания истины веры должны быть рационально (т.е. при помощи человеческого разума) поняты и истолкованы. Выводимое на основе догматов веры знание не должно противоречить человеческому разуму. «Всякий авторитет, не одобренный разумом, кажется слабым». Это весьма осторожное выражение. Но, тем не менее, оно достаточно многозначительно. Продолжателем этой рационалистической тенденции в средневековой схоластике является Пьер Абеляр.

Основные положения. Исходный принцип философского учения Эриугены о бытии или природе выражается в следующем утверждении: Бог есть начало и конец всех вещей, и цель всех вещей.

В учении Эриугены Бог раскрывается как четвероякая природа бытия.

1. Природа *не сотворенная, но творящая*. Бог как действующая абсолютная причина или порождающее начало мира (Вселенной). Это начало обнаруживает себя во всем им сотворенном. Но эта природа Бога не доступна человеческому познанию. В отношении ее возможны только отрицательные определения.

2. Природа *сотворенная и творящая*. Это Божественный Логос (Ум) или Мир Идей. Бог идеально порождает идеальные первообразы, первопричины, образцы (идеи) всех вещей. Мир идей вечен, как вечна Мудрость Творца. И этот мир вечно творится Богом. Мир идей порождает мир вещей.

3. Природа *сотворенная и не творящая* есть мир чувственно воспринимаемых вещей и явлений. Это материальный мир. Материальность чувственных вещей есть только явление, нечто внешнее. Тело – лишь совокупность внешних умопостигаемых качеств, таких как величина, форма, положение, тяжесть, цвет и т. п. Соединение этих качеств порождает иллюзию телесности (материальности) мира. Тогда как в действительности тело есть творение ума и материальность его призрачна. В восприятии человека воспринимаемая им вещь и ее сущность (как творения) разделены. В Боге созерцание и творение не разделены. Все, что Бог созерцает, то он и творит. Мир чувственных вещей не имеет в самом себе никакого основания к существованию. Ничто из вещей не есть она сама. И ничто не существует в собственном смысле. Всякое творение содержится в Боге и Бог содержится во всяком своем творении. Это пантеизм.

4. Природа *не сотворенная и не творящая*. Это Бог как результат и завершение мирового процесса творения. Раздробленная на множество обособленных друг от друга вещей, природа, распавшаяся вследствие грехопадения, возвращается к своему божественному источнику, к единству. И эта возвратившаяся в свое единство природа есть четвертая ступень.

Это и означает, что Бог есть начало и конец всех вещей, начало и цель их существования.

Мы видим, что Бог у Эриугена не есть Личность как, например, у Августина. Бог существует в природе на каждой ее ступени. Он проявляет себя во всем им сотворенном. Философскому разуму Бог раскрывается как троичность: Бытие есть Отец, Мудрость есть Сын, Жизнь есть Дух Святой.

Бытие вещей есть проявление Бога-Творца. В порядке вещей, их расчленении на роды и виды обнаруживается Мудрость Творца. В жизни вещей, в их движении, изменении проявляется действие Святого Духа.

В человеке наличествует целокупность всей сотворенной природы («О разделении природы»), как в микрокосме, отражаются все моменты развития Макрокосма. *Первой* природе в человеке соответствует *разум*. *Второй* – *рассудок*. *Третьей* – *чувство*.

Все это в человеке сложено в единство иерархии. Человек познает как ангел, умозаключает как человек, чувствует как лишенное разума и рассудка животное, живет как растение и существует как всякая сотворенная Богом вещь. Таким образом, смысл человеческой жизни, как всей сотворенной природы, состоит в возвращении к Творцу неба и земли.

Формирование противоположности рационалистической и мистической теологии

Рационалистическая теология

Ансельм Кентерберийский (1033-1109) может рассматриваться как основатель *рационалистической* теологии, т.е. *схоластики*, по отношению к которому учение Иоанна Эриугены можно рассматривать как всего лишь первый шаг в этом направлении. Целью же самой схоластики является *обоснование веры посредством разума*. Своими работами («Монологиум» и «Прослогион»), касающихся главных вопросов теологии («что есть бытие» и «что есть Бог»), он дал толчок к соединению теологии и философии (Г. Гегель). Схоласты считали, что христианин не должен останавливаться только на вере, но двигаться «от веры к разуму». Веру следует защищать с помощью разума. Догматы веры должны быть философски осмыслены, сформулированы и *доказаны*. Ансельму принадлежат первые настойчивые попытки рационального обоснования предмета веры. Он сделался знаменитым своим доказательством бытия Божьего. Г. Гегель не без едкой иронии абсолютного рационалиста пишет о нем: «Мысль доказать, что Бог существует» не только в представлении, но и в действительности (реально) «не давала ему покоя ни днем, ни ночью и долго мучила его». Так что он вначале считал это искушением дьявола. Ему было от этого очень страшно, но, наконец, как он полагал, «милостью Божьей» ему удалось найти доказательство, и он дал его в своем труде «Proslogium». Это так называемое *онтологическое* доказательство бытия Божьего. По мнению Г. Гегеля, доказательство, изобретенное Ансельмом, с точки зрения своего содержания и общей тенденции было верным, но несовершенным по своей форме. Результатом такого способа доказательства является постижение высочайшей противоположности между мышлением и бытием. Ан-

сельм правильно полагал, что наше представление об Абсолютном (т.е. о Совершенном Боге) не может находиться только в мышлении, ибо тогда то, больше чего нельзя и помыслить (Бог), оказывается *ограниченным* в своем бытии лишь сферой мышления. Получается, что Бог существует только в мышлении, а не в самом бытии. Совершенное и Абсолютно Сущее, не имеющее границ бытие, оказывается ограниченным в своем существовании сферой субъективного человеческого мышления.

Петр Абеляр (1079-1142), подобно Ансельму, стремился рационалистически истолковать учение церкви, в особенности догмат триединства Божьего. Он считал, что вера должна основываться на разумном понимании. Целью познания является истина. Диалектика – искусство различения истины и неистины. Для Абеляра, как номиналиста, предпосылкой логики является физика: для того, чтобы правильно применять слова необходимо знать свойства вещей. Диалектика имеет своим объектом слова как *обозначение вещей* и универсалии как выражение *значений слов*, связывающих их в различные понятия (концепты), относящиеся к определенному классу предметов. Слово *вторично*, а вещь, предмет мысли *первичен*.

Мистическая теология

В своем понимании предмета теологии схоластический мистицизм отличается от схоластического рационализма. «Теологией ... являются наши рассуждения о невыразимой природе Бога или его духовных творениях». Так определяет предмет теологии один из видных представителей западноевропейской мистической теологии *Гуго Сен-Викторский* (ок. 1096-1141).

Мистическая теология представляет собой относительную противоположность рационалистической теологии (схоластики). Мистической она называется потому, что главным орудием познания рассматривается здесь не одно только рациональное толкование Священного Писания, но, прежде всего, мистический опыт человека, понимаемый как созерцание Сокровенного в своей душе, озаренной Божественным светом. Поэтому мистическая теология разделяет убеждение, что истину нужно искать не *вне себя*, а *в нас самих* (Гуго Сен-Викторский. Семь книг назидательного обучения, или Дидаскалион. Кн.1, гл.2). С точки зрения мистической теологии человеческий разум, как тварный и самоопределяющийся, *ог-*

раничен. Познание Бога (Абсолютного) тварным разумом невозможно в принципе. Есть три престола (или три рода, три состояния) созерцания Бога: «... первый – *низший*, второй – *превознесенный*, третий – *высокий*. Первый есть, когда ум поднимается к невидимому мира, второй – когда ум возвышается к невидимому самого себя, третий – когда он возносится к невидимому Бога». Первому соответствует ненависть к греху, искренняя исповедь, соблюдение заповедей; второму – презрение к миру, умерщвление плоти, преуспевание в решениях; третьему – отречение от себя, благочестивое раскаяние, откровение небесных тайн⁶¹.

Все это вполне соответствует христианским представлениям о том, что познать Бога может только человек с *чистым* сердцем [Матф. 5: 8], душа которого отрешилась от всего земного, иносказательно – *умерла* для плоти. Так, Бог, отвечая Моисею на вполне понятное человеческое желание *увидеть* славу Божью, предупреждает: «... лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть⁶² Меня и остаться в живых» [Исх. 33: 20]. Здесь «лицо»⁶³ символически выражает то, что *идет впереди, пресущественное*, т.е. предшествующее всякой сущности и что *невозможно постичь* («увидеть»); оно же – *предвечное*, то, что предшествует вечности, так как не имеет ничего временного – *безвременное, сокровенное, непостижимое*. Выражение «увидеть Меня и остаться в живых» – отсылает к условиям познания («видения») Бога и может быть понято именно в том смысле, что только «отринув все плотское», окончательно «разлучив душу и тело» (что равнозначно лишению жизни как материального процесса), человек может познать («увидеть») Бога. Но даже в этом случае душа живая, как бы находящаяся на границе жизни и смерти, не может *сама* познать Бога без Его водительства. Так, у св. Дионисия Ареопагита мы встречаем разъяснение, что «божественное *открывается*», а затем «*созерцается* каждым по аналогии с его мышлением» оставаясь при этом все же «*непостижимым*»⁶⁴. Это значит, что познание Бога *возможно*, но только через *Откровение*, т.е. Бог сам *открывает* себя для познающего, *благоволит* ему, не оставляет его без света Истины.

Таким образом, Бог и все божественное *открывается* человеку через высшее начало его души, каковым является не разум, а *любовь*, обращенная к Творцу неба и земли. Именно это *чувство* открывает врата неба, соединяет Бога и Его творение. «Всякая ис-

⁶¹ См. Гуго Сен-Викторский. О созерцании и его видах. О пяти способах познания Бога. О четвертом способе познания Бога: из луча созерцания // Антология средневековой мысли. Теология и философия европейского средневековья. Т.1. – СПб.: Изд-во РХГИ, 2001. – С. 345-348.

⁶² Во многих древних языках, да и в современных языках, «видеть» означает «знать».

⁶³ Букв. – передняя часть, передняя сторона чего-либо.

⁶⁴ Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С.15.

тина сокрыта до сих пор, пока не вспыхивает к ней ум великой любовью» (Гуго Сен-Викторский. Там же, кн.1, гл.3).

Помимо Гуго Сен-Викторского среди представителей мистицизма оказавших значительное влияние на развитие философии и духовную атмосферу своего времени можно выделить *Бернарда Клервоского* (1090-1153) и *Рихарда Сен-Викторского* (1123-1173).

Удивительно то, что Г. Гегель при всем своем *преклонении перед разумом*, при всем своем *панрационализме* именно в учениях средневековых мистиков находит «подлинное философствование», в котором они достигают «глубокого внутреннего чувства». Гегель высоко оценивает и тот факт, что «свои нравственные устремления и религиозность они черпали ... из подлинных чувств» и дали в этом направлении глубокие размышления, наставления⁶⁵.

3.5.3. Период расцвета схоластики (XIII в.)

Представители: Альберт Великий (ок. 1206–1280 гг.); Роджер Бэкон (1214–1292 гг.); Бонавентура (1217–1274 гг.); Фома Аквинский (1225–1274 гг.); Раймонд Лулий (ок. 1232 – ок. 1316 гг.); Сигер Брабантский (ок. 1240 – ок. 1281/1284 гг.).

Содержание этапа:

- *полное подчинение философии теологии: в стиле мышления – господство чисто умозрительного, в соответствии с канонами силлогистики Аристотеля метода философствования;*
- *обоснование и методическая систематизация теологии и в целом христианского религиозного мировоззрения. Начало этому процессу положил Петр Ломбардский (1095-1160 гг.), а свое завершение он получает в «Сумме теологии» Фомы Аквинского (1225-1274 гг.). Суть методической систематизации: Петр Лом-*

⁶⁵ Судя по всему этот раздел гегелевских «Лекций по истории философии» сохранился в существенно урезанном виде. Отсюда высказанная Гегелем оценка средневекового мистицизма выглядит для нас сегодня не вполне обоснованной. В то время сам великий диалектик занимал, по-видимому, позиции пантеизма в духе учения Б. Спинозы и мистицизм для него был всего лишь разновидностью спинозизма. См.: Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн.3 // Соч. в 14 Т. – Т.XI. М.-Л., 1935. – 151. Пантеизм больше всего характерен немецким мистикам, например, М. Экхарту и его ученику Г. Сузо.

бардский впервые *собрал* основные определения церковного учения, установленные церковными соборами и авторитетами церкви, *прибавил* к ним так называемые тонкие (т.е. спорные) *вопросы*. Затем он *дал ответы на эти вопросы*. Но *после ответа приводил так называемые «противные доводы»*, причем таким образом, что сам ответ выглядел уже сомнительным. В результате некоторые *вопросы оставались нерешенными*. В дальнейшем с методической точки зрения схоластический способ рассмотрения выглядел именно таким образом: 1) *сумма основных определений, положений, догматов* (церковных постановлений и авторитетов церкви); 2) *вопросы, связанные с их решением*; 3) *аргументы «за» и «против»* тех или иных положений; 4) *формулировка нерешенных вопросов*. Затем, благодаря усилиям Петра Абеляра, Фомы Аквинского, Дуне Скота, этот метод рассмотрения был доведен до совершенства и стал преобладающим;

- *формирование томизма*, как господствующей и официально признанной идеологией католической церкви.

Томизм: философское учение Фомы Аквинского

Фома Аквинский (1225-1274 гг.) – наиболее влиятельная фигура в средневековой философии периода ее расцвета. «Ангельский доктор» – так его называли в то время, в своих философских произведениях опирался на идеи Аристотеля. Из учения Аристотеля было взято только то, что могло быть использовано в интересах богословия.

Онтология. Согласно Фоме Аквинскому, только материя не может актуально существовать отдельно, самостоятельно и независимо от формы. Тогда как сама форма может существовать и существует самостоятельно и независимо от материи. Поэтому ничто материальное не может существовать независимо от высшей формы, которой является Бог. Но Бог есть существо духовное. Таким образом, учение Фомы Аквинского – *объективный идеализм религиозного толка*.

Сущность и существование реально совпадают только в Боге. Во всех же сотворенных вещах их сущность (общий род, всеобщее) и существование (вид, единичное) не совпадают. Сущность есть то, что выражается в определении. Определение высказывает

родовые (всеобщие), а не индивидуальные основания существования вещи. Так, например, человек есть живое существо. Вид (человек) относится к своему общему роду (живое существо). Любой конкретный человек не только содержит признаки своего рода (общего), но и то, что присуще только ему (единичное). Самого единичного в определениях мы не находим. Поэтому в вещах, состоящих из материи и формы, сущность означает именно то в форме вещи и материи, что соответствует *родовым* (всеобщим) основаниям. Таким образом, *сущность* есть то в вещах, что не обусловлено индивидуальными основаниями существования данной вещи. *Сверх того*, что есть в определении сущности данной вещи является *единичным*, т.е. тем, что присуще только ей и отличает ее от другой вещи.

Фома Аквинский принимает различие истины философии и религиозной веры, отдавая предпочтение истинам веры перед ограниченностью человеческого разума.

В решении проблемы общих понятий (универсалий) он занимает позиции *умеренного реализма*, т.е. не отвергает реального существования единичного (индивидуального) как того, что содержит всякая вещь *сверх* своей *родовой сущности*.

Учение о Боге: основные вопросы

1. Существует ли Бог? Знаем ли мы, что Он есть?

На этот вопрос Фома Аквинский отвечает утвердительно: *знаем*. Ведь если Он есть, то знание о Нем должно быть присуще человеку, как творению Божьему, естественным образом. Должно быть чем-то известным нам *само по себе*. Само по себе рассматривается в трех аспектах: а) как то, что является *естественным* для каждого человека как разумного существа, сотворенного Богом; б) как то, что *наличествует в слове* «Бог»; в) как то, что называется *истиной*, которая есть, именно то, что *известно само по себе* и *самое себя удостоверяет* в качестве *необходимо сущего* или *истинно сущего*:

а) имея в виду первый аспект, Фома Аквинский ссылается на св. Иоанна Дамаскина (ок. 680 - ок.780), который полагал, что «знание о существовании Бога естественным образом *всеяно* (курсив мой – Г.Х.) в человека».

Здесь, чаще всего, разумеют *страх Божий* и *совесть*. Первое является причиной второго. Страх перед Тем, Кого невозможно обмануть, нельзя даже утаить намерений или помыслов, так как Бог *все видит*. Источник совести, согласно Священному Писанию, в том, что дело закона у каждого человека запечатлено в сердце [Иер.17:1; Рим.2:15] «вложу законы Мои в мысли их, и напишу их на сердцах их; и буду их Богом, а они будут Моим народом» [Евр.8:10]⁶⁶;

б) во втором аспекте существование Бога есть нечто известное само по себе потому, что вместе с *именем* (словом) «Бог», тотчас познается и то, что он существует, так как этим именем обозначается то, по отношению к чему нет, и не может быть, чего-то большего. Как целое, например, всегда *больше* своих *частей*, так и Бог есть *большее*.

Действительно, древнееврейское «elyown el-yone'» происходит от глагола «alah aw-law'», что означает «подниматься», «восходить», «быть вознесённым» или «взятым вверх». Отсюда и бытие Божье должно пониматься как *Всепревосходящее бытие*.

В философском смысле Бог есть Тот, Кто *обладает всей полнотой бытия*. В этом – основной мотив *онтологических* доказательств бытия Божьего: Бог существует не только как имя, но, прежде всего, как Тот, Кто именуется этим именем. «И если понятно значение слова «Бог», сразу же усматривается, что Бог существует».

Следует заметить, что славянское слово «Бог» происходит, скорее всего, от санскритского «Бхагаван», т.е. «обладающий всем (всеми достоинствами)», «совершенный». В философском смысле Бог есть Тот, Кто *обладает всей полнотой бытия*.

в) в третьем аспекте существование Бога известно само по себе потому, что *Бог есть истина* [Иер.10:1; Иоан.14:6]. Истина же есть то, что *самоочевидно* существует, *есть* на самом деле. Тот, «кто отрицает существование истины [тем самым] признает, что истина существует». Поэтому, как полагает Ф. Аквинский, «предложение “Бог существует” само по себе является самоочевидным».

Истина, взятая в онтологическом смысле, есть действительность чего-либо – реальное бытие.

Интересно в этой связи, что древнееврейское «Yehovah yeh-ho-vaw'» или Иегова от «hayah haw-yaw» – «быть», «существовать» передает именно этот смысл бытия Божьего: «Сущий» или, точнее, «Истинно Сущий». Бог есть истинное бытие и сама истина, поскольку существование Бога и Его сущность, выражаемая в слове, – непосредственно совпадают. О чем

⁶⁶ См.: Хомелев Г.В. Тематический словарь Священного Писания: опыт философского истолкования. – СПб.: Изд-во СПбГУЭФ, 2005. – С. 251-252.

свидетельствует и Священное Писание: «Я есмь Сущий» [Исх.3:14] или, по другому – «Я есмь Тот, кто есть» = «Я есмь Тот, кто действительно (истинно) существует». Может показаться удивительным совпадением то, что подобное выражение значения истины характерно не только для древнееврейского словаря, но и для санскрита: слово «сатъя» означает истину, «сат» – бытие, реальное бытие. Следует обратить внимание и на то, что современный русский язык также весьма удачно выражает идею тождества бытия Божьего и Истины. Слово «есть» означает существование, если допустить его некоторое преобразование в существительное, звучащее сходным образом, то результатом его будет новое слово «естина» или «истина»⁶⁷, т.е. реальное бытие.

2. Если Бог существует, что Он есть?

Бог есть Сущий, т.е. Тот, Кто существует. Его сущность состоит в существовании. Бог и Его Сущность – тождественны, т.е. полностью совпадают. Если существование Божье или Его сущность – тождественны, то бытие Божье целокупно, едино (неделимо), бесконечно и совершенно. Больше этого, как полагает Ф. Аквинский, мы ничего не можем сказать о том, *что* Он есть. С логической точки зрения это значит, что дать какое-либо определение с *положительными* предикатами того, *что* именно присуще Богу невозможно. Человеческое мышление здесь бессильно. «... Иногда то, что утвердительно говорится о Боге, имеет силу преимущественного отрицания» (св. Иоанн Дамаскин). Но о том, *что* Он есть мы ничего сказать не можем. Поэтому вопрос о том, *что* есть Бог, *каков* Он есть в своей трансцендентности или, как в себе и для себя сущее, следовало бы сформулировать по-другому: «каков Он *не* есть?», так как *каков* Он *есть* мы не знаем. Это является главным предметом *отрицательной* теологии.

Следовательно, самое высочайшее наше знание о том, *что* есть Бог, заключено в нашем *незнании* или, как это выражает Н. Кузанский, чтобы придти к познанию Бога нужно идти к нему «без знания» через «созерцание, которое состоит в вознесении нашего разума вплоть до единения с Богом», надо вознестись над *всяким* знанием и «над всем познаваемым, а также и над самим собою».

3. Доказуемо ли то, что Бог есть?

Фоме Аквинскому принадлежат интересные попытки доказательства бытия Божьего. В необходимости и возможности дока-

⁶⁷ «ИСТИНА ж. противоположность лжи; все, что верно, подлинно, точно, справедливо, что есть [все что есть, то истина, не одно ль и то же есть и естина, истина?]]. См.: Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. – В 4-х т. – СПб., 1863-1866.

зательства бытия Бога он исходит из следующих предпосылок: 1) по закону своей природы человек приходит к умопостижаемому через чувственное, поскольку познание берет свой исток в чувственных восприятиях; 2) бытие Божье не является самоочевидным (таким, например, каким является наше собственное существование) и не дается непосредственно чувственным восприятием. Поэтому мы можем постичь Бога как Причину всего сущего лишь по ее следствиям (видимым проявлениям). Но возможно ли это? Да, отвечает Фома Аквинский, так как; 3) следствие зависит от причины и если следствия открыты нам, то можно умозаключать к их причине. Это главная предпосылка доказательства. Она неизменно присутствует во всех пяти способах доказательства, которые выдвигает Фома Аквинский.

В чем проявляется или может проявляться божественная сущность бытия. Например:

- 1) в движении;
- 2) в последовательности производящих причин;
- 3) в существовании явлений необходимых и случайных;
- 4) в различных степенях совершенства, наличествующих в природе сотворенных вещей;
- 5) в очевидной целесообразности разнообразных форм и видов сущего и их взаимоотношении.

Отсюда, согласно Ф. Аквинскому, существует пять способов доказательства бытия Божьего.

Первое доказательство (наиболее очевидное исходит из понятия движения) приводит к необходимости признать, что *существует перводвигатель*, который все движет, но сам неподвижен. И этот *перводвигатель* есть Бог.

«В самом деле, не подлежит сомнению и подтверждается показаниями чувств, что в этом мире нечто движется. Но все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное: ведь оно движется лишь потому, что находится в потенциальном состоянии относительно того, к чему оно движется. Сообщать же движение нечто может постольку, поскольку оно находится в акте: ведь сообщать движение есть не что иное, как переводить предмет из потенции в акт. Но ничто не может быть переведено из потенции в акт иначе, как через посредство некоторой актуальной сущности; так, актуальная теплота огня заставляет потенциальную теплоту дерева переходить в теплоту актуальную и через это приводит дерево в изменение и движение. Невозможно, однако, чтобы одно и то же было одновременно и актуальным, и потенциальным в одном и том же отношении, оно может быть таковым лишь в различных отношениях. Так, то, что является актуально теплым, может одновременно быть не потенциально теплым, но лишь потенциально холодным. Следовательно, невозможно, чтобы нечто было одновременно, в одном и том же отношении и одним и тем же

образом и движущим, и движимым, — иными словами, было бы само источником своего движения. Следовательно, все, что движется, должно иметь источником своего движения нечто иное. Следовательно, коль скоро движущий предмет и сам движется, его движет еще один предмет, и так далее. Но невозможно, чтобы так продолжалось до бесконечности, ибо в таком случае не было бы перводвигателя, а следовательно, и никакого иного двигателя; ибо источники движения второго порядка сообщают движение лишь постольку, поскольку сами движимы первичным двигателем, как то: посох сообщает движение лишь постольку, поскольку сам движим рукой. Следовательно, необходимо дойти до некоторого перводвигателя, который сам не движим ничем иным; а под ним все разумеют бога».

Второе доказательство приводит к необходимости признать существование *последней производящей причины*. И эта причина есть Бог.

«В самом деле, мы обнаруживаем в чувственных вещах последовательность производящих причин; однако не обнаруживается и невозможен такой случай, чтобы вещь была своей собственной производящей причиной; тогда она предшествовала бы самой себе, что невозможно. Нельзя помыслить и того, чтобы ряд производящих причин уходил в бесконечность, ибо в таком ряду начальный член есть причина среднего, а средний — причина конечного (причем средних членов может быть множество или только один). Устраняя причину, мы устраняем и следствия. Отсюда, если в ряду производящих причин не станет начального члена, не станет также конечного и среднего. Но если ряд производящих причин уходил бы в бесконечность, отсутствовала бы первичная производящая причина; а в таком случае отсутствовали бы и конечное следствие, и промежуточные производящие причины, что очевидным образом ложно. Следовательно, необходимо положить некоторую первичную производящую причину, каковую все именуют богом».

Третье доказательство подводит к признанию существования *абсолютно необходимой сущности*, т.е. такой сущности, которая не имеет какой-либо *внешней* причины своего существования, будучи сама необходимым основанием всего существующего. И эта *абсолютно необходимая сущность* есть Бог.

«Мы обнаруживаем среди вещей такие, для которых возможно и быть, и не быть; обнаруживается, что они возникают и гибнут, из чего явствует, что для них возможно и быть, и не быть. Но для всех вещей такого рода невозможно вечное бытие; коль скоро нечто может перейти в небытие, оно когда-нибудь перейдет в него. Если же все может не быть, то когда-нибудь в мире ничего не будет. Но если это истинно, уже сейчас ничего нет; ибо не-сущее не приходит к бытию иначе, как через нечто сущее. Итак, если бы не было ничего сущего, невозможно было бы, чтобы что-либо перешло в бытие, и потому ничего не было бы, что очевидным образом ложно. Итак, не все сущее случайно, но в мире должно быть нечто необходимое. Однако все необходимое либо имеет некоторую внешнюю причину своей необходимости, либо не имеет. Между тем невозможно, чтобы ряд необходимых сущностей, обуславливающих необходимость друг друга, уходил в бесконечность (таким же образом, как это происходит с производящими причинами, что доказано выше). Поэтому необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую самое по себе, не имеющую внешней причины своей необходимости, но самую составляющую причину необходимости всех иных; по общему мнению, это есть бог».

Четвертое доказательство подводит к необходимости признать существование некоторой сущности, являющейся для других причиной их совершенства. И эта сущность есть Бог.

«Мы находим среди вещей более или менее совершенные, или истинные, или благородные; и так обстоит дело и с прочими отношениями такого же рода. Но о большей или меньшей степени говорят в том случае, когда имеется различная приближенность к некоторому пределу: так, более теплым является то, что более приближается к пределу теплоты. Итак, есть нечто в предельной степени обладающее истиной, и совершенством, и благородством, а следовательно, и бытием; ибо то, что в наибольшей степени истинно, в наибольшей степени есть, как сказано в II кн. "Метафизики", гл.4. Но то, что в предельной степени обладает некоторым качеством, есть причина всех проявлений этого качества: так, огонь, как предел теплоты, есть причина всего теплого, как сказано в той же книге. Отсюда следует, что есть некоторая сущность, являющаяся для всех сущностей причиной блага и всякого совершенства; и ее мы именуем богом».

Пятое доказательство подводит к признанию существования разумного существа, положившего цель для всего существующего. И это разумное существо есть Бог.

«Мы убеждаемся, что предметы, лишенные разума, каковы природные тела, подчиняются целесообразности. Это явствует из того, что их действия или всегда, или в большинстве случаев направлены к наилучшему исходу. Отсюда следует, что они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку, поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем богом» (Сумма теологии, I, q.2, 3 c).⁶⁸

Э т и к а т о м и з м а. Проблема добра и зла – центральная проблема этического мировоззрения. Будучи связанной с религиозными предпосылками, она приобретает весьма своеобразную и достаточно сложную форму.

Основное положение томизма выражается в следующем тезисе: *Бог не есть создатель зла, так как Он не может быть причиной стремления к небытию.*

Добро есть *всеобщее* человеческой воли: «добро есть то, чего все желают» (Сумма теологии, I, q. 5, 1 c). Таково *первое* положение томистской этики.

Зло не может обладать реальным бытием, т.е. оно не есть то, что может существовать самостоятельно. Зло существует как недостаток, порча блага (добра), как ущербность и несовер-

⁶⁸ Из произведений Фомы Аквинского. Естественная теология // Ю. Боргош. Фома Аквинский. – 2-е изд. – М., 1975. – С. 145-148.

шенство бытия. Поэтому «добро является субъектом зла» (Сумма теологии, I. q. 49, 1 с). Это значит, что источником или деятельной причиной зла является само добро. *Несовершенство* существующего добра есть *источник* зла (Сумма теологии, I. q. 48, 2 с). Таково *второе* положение томистской этики. Основанием несовершенства материального мира является то, что здесь сущность и существование вещи не совпадают. Сущность – *общее*, а вещь существует как *единичное*, включающее в себя нечто сверх своей сущности. Одни вещи более совершенны, другие менее, но все они не содержат *полноты совершенства* и потому подвержены распаду и разрушению.

В естественных вещах основанием зла является именно их *порча* и *распад*, обусловленные *отступлением* от естественного порядка, установленного Богом и *потерей совершенной формы*.

Таким образом, *Богом предусмотрен* в вещах определенный *порядок* и «*неравенство*, чтобы осуществлялись все степени совершенства» (Сумма теологии, I, q. 48, 2 с). Для *гармонии* мира *необходимы различные степени совершенства* и вещи, различающиеся своим совершенством. Ведь красивое является таковым на фоне того, что отлично от него. «Если устранить все случаи зла, то в мироздании не доставало бы многих благ. Так без убийства животных невозможна жизнь львов, а без жестокости тиранов – стойкость мучеников» (Сумма теологии, I, q.22, 2 ad 2). Именно поэтому несовершенное существует в природе. *Никакое зло не портит гармонии вселенной*, напротив, *оно необходимо для гармонии*. Это *третье* положение томистской этики. Глядя на красивое, мы желаем сами быть красивыми. Глядя на уродство, мы стремимся избежать подобной испорченности и такого несовершенства. Видимое несовершенство как бы указывает нам, чего следует избегать и к чему надлежит стремиться.

В области человеческих отношений причиной зла является несовершенство поведения морального субъекта (человека), основанием которого является его *свободная*, но несовершенная воля. Поэтому человек может склоняться к злу.

Четвертое положение этики томизма более сложно для понимания: *Бог является творцом зла как наказания*. Таким образом, получается, что Бог все же является *причиной* зла, но

не как вины, а только как *наказания*. Наказание имеет в виду благо, следовательно, оно не есть зло в собственном смысле.

Все эти положения выражают сущность томистской теодицеи.

3.5.4. Период поздней схоластики (конец XIII-XIV вв.)

Представители: Д. Скот (1270–1308 гг.); В. Оккам (ок. 1280 г. – ум. 1348/9 г.); Мастер Экхарт (ок. 1260 г. – ок. 1328 г.), Иоганн Рейсбрук (1293–1381 гг.), Иоханн Таулер (1300–1361 гг.), Генрих Сузо (1295/97–1366 гг.).

Содержание этапа:

- *томизм*, как господствующее течение, признанное официальной церковью, постепенно *теряет свои позиции*; в томистской теологии *исчезает интерес к человеку как личности*;
- *усиливаются материалистические тенденции* внутри самой схоластики, появляются новые, соответствующие им, течения: *скотизм, оккамизм*;
- в противовес религиозному рационализму томизма как официальной доктрины католической церкви усиливаются *иррационалистические* мотивы и *мистические* тенденции внутри теологии.

Основные течения

Скотизм. Суть этого течения в критике томизма с позиций платонизма и аристотелевского дуализма с явной *тенденцией к материализму*, а в теории познания к эмпиризму и сенсуализму.

Согласно Д. Скоту, *все существующее (кроме Бога) складывается из материи и формы*. Материя сама по себе везде одна и та же. Она – всеобщий субстрат. Ей присуще бытие и деятельность независимо от формы. Материя предшествует форме. Отсюда получается, что *материальны и душа, и ангелы небесные*.

Примечательно, что Д. Скот всерьез задавался вопросом: *«Не способна ли материя мыслить?»*. С тем чтобы обосновать эту возможность, он прибегал к теологическому аргументу: с точки зрения всемогущества Божьего для Него нет ничего невозможного,

следовательно, Бог мог сотворить материю *уже* обладающей способностью мышления.

Высшей реальностью, согласно Д. Скоту, обладает именно *единичное, индивидуальное, конкретное (номинализм)*. Поэтому *опыт* является *основой* познания (*эмпиризм*). Знание происходит из ощущений (*сенсуализм*). Рассудок – лишь активное начало интеллекта.

Оккамизм. Суть учения В. Оккама в методологической установке *не умножать сущностей*, т.е. не принимать общие понятия за сущности, обладающие таким же бытием, каким обладают единичные вещи. Отсюда знаменитая «бритва Оккама»: «...напрасно пытаться делать посредством большего то, что может быть сделано посредством меньшего». Все «лишние» объясняющие причины, *избыточные, сверх необходимого, предположения* нужно ликвидировать. В 1324 г. это учение было осуждено, а его автор отлучен от церкви.

Оживление иррационалистических мотивов и усиление мистических тенденций. Оживление иррационализма и усиление мистических тенденций средневековой философии в поздний период ее существования связано с деятельностью Мастера Экхарта, Иоханна Таулера и Иоганна Рейсбрука. Учением об *отвержении своего я*, о *нищете внутренней*, о *познании Истины*, основанном не только на знании Священного Писания и учения отцов Церкви, но и на *личном опыте* религиозной жизни, общении с Богом, эти философствующие теологи исправляли грубый рационализм схоластики.

Глава IV. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ: ПАНТЕИЗМ И ДИАЛЕКТИКА

4.1. Общая характеристика эпохи Возрождения

Историческая эпоха, названная Возрождением, охватывает период примерно XIV – первая половина XVII вв., хотя сами по себе эти временные рамки достаточно условны, так как в разных странах соответствующие процессы шли по-разному.

Существует точка зрения, что в эпоху Возрождения *никакой особой философии не было*, что философия Возрождения это всего

лишь *поздняя средневековая философия*. Следовательно, она лишена самостоятельности и своеобразия.

Конечно, философия Возрождения представляет собой *подготовительный период* к философии Нового времени, но это не значит, что она лишена *самостоятельности* и *собственного своеобразия*. Напротив, она имеет свои отличительные особенности, свои проблемы, способы их постановки и решения.

В зависимости от общих мировоззренческих позиций того или иного философа эпоха Ренессанса характеризуется по-разному. Однако чаще всего ее оценивают как «величайший прогрессивный переворот» во всех областях культуры. Это действительно был один из значительных переворотов в истории человеческой культуры. Но следует заметить, что не во всем, не во всех отношениях его можно считать прогрессивным. Во всяком случае, и с этим согласно сегодня большинство исследователей, эпоха Возрождения выглядит достаточно сложной и противоречивой.

Эту эпоху характеризует:

1. *Разрыв с традицией средневековья и переход к Новому времени* (А. Х. Горфункель).

2. *Пробуждение философского самосознания*, не совпадающего с теологическим мировоззрением. В силу чего философия постепенно освобождается от теологии.

3. *Намечающийся тесный союз философии и естествознания*, результатом которого становится «превращение фантастического созерцания природы в математико-механическое понимание» (Вундт).

4. *Колоссальный рост значения гуманитарного знания*, наук о человеке и светского образования. В лице гуманистов появляется светская интеллигенция.

5. Наконец, именно в это время *индивидуализм* получает новые, особенно мощные импульсы развития. Благородство измеряется не происхождением, а *личными заслугами*, значение *личного интереса* получает теоретическое обоснование и даже *эгоизм* рассматривается как *свойство самой человеческой природы*.

4.2. Особенности философского мировоззрения

Основные черты философии Ренессанса выступают достаточно отчетливо. Это, прежде всего: 1) *возрождение ценностей* античной культуры; 2) *переходный* характер философского мировоззрения; 3) *пантеизм с элементами диалектических представлений*; 4) *антропоцентризм и абстрактный, внутренне противоречивый гуманизм*.

4.2.1. Возрождение ценностей античной культуры

В философии это нашло выражение в переоценке значения философских идей античности и восстановлении былого значения некоторых форм его философского мировоззрения. В это время получили распространения такие основные течения философской мысли античности, как *неоплатонизм* (Н. Кузанский, М. Фичино, Джованни Пико делла Мирандола); *аристотелизм* (П. Помпонацци); *атомизм* (Дж. Бруно); *этический гедонизм и эпикуреизм* (Казимо Раймонди, Лоренцо Валла, Эразм Роттердамский) и *скептицизм* (М. Монтень).

4.2.2. Переходный характер философского мировоззрения

Переходный характер философии Возрождения выражается прежде всего в *тенденции к освобождению* натурфилософии и философской антропологии от теологии. *Теоцентризм сменяется антропоцентризмом, теология – натурфилософией и философской антропологией*. Философы Возрождения заложили философские основы естественнонаучного учения о природе и так называемой человеческой природе, которое затем *переходит* в философию Нового времени.

Первыми выразителями данной тенденции в ранний период эпохи Возрождения были поэты Данте Алигьери (1265-1321 гг.) и Франческо Петрарка (1304-1374 гг.): «... небожители должны обсуждать небесное, мы же (люди – прим. авт.) – человеческое» (Петрарка. «Опера»).

В дальнейшем в натурфилософии Возрождения (т.е. в философском учении о природе) эта тенденция проявляется в том, что Богу отводится роль *внешнего* наблюдателя по отношению к соз-

данному Им творению. Все творение Божье оказывается *самостоятельным*, живет и движется согласно своим *естественным началам*, заложенным Творцом. Антропология исходит по существу из этих же предпосылок.

В этом отношении заслуживает внимания учение о человеке и его достоинстве Джованни Пико делла Мирандолы. В основе учения Мирандолы лежит *принцип свободы человека*. Свобода есть способность поступать по собственной воле. Человек – особенное творение. Образ прочих творений подчинен природному закону: место и предназначение этих существ определено Творцом. Человек же сотворен таким образом, чтобы свое место, лицо и обязанности он «имел по собственному желанию», согласно своей воле и своему решению. В этом достоинство человека. Он «должен сформировать себя сам». Человек сам себе мастер. «Он может подняться до звезд и ангелов, может опуститься до звериного состояния. Высшее и восхитительное счастье дано человеку: «владеть тем, что пожелает, и быть тем, чем хочет». Таким образом, получается, что сущность человека не дана изначально. Она – результат процесса его *самоопределения и сознательного выбора*. Божественность человека есть качество потенциальное: так как он создан «по образу и подобию Божию». Тогда как *актуально* божественность является *результатом творческих усилий самого человека*.

4.2.3. Пантеизм

Натурфилософия Возрождения характеризуется тем, что ее *главной* тенденцией является *пантеизм*: Бог сближается и в дальнейшем отождествляется с природой, а природа обожествляется. По существу, это новый этап борьбы материализма и идеализма в философии. Суть пантеизма Возрождения – в осознании по-новому отношения Бог и Природа.

Главные вопросы: Что такое Бог? Совпадает ли Бог с природой? Каково отношение природы к Богу?

Отвечая на эти вопросы, философы Возрождения сходились в том, что Бог – не только Творец сущего, но Он присутствует в мире, в сотворенных им вещах и силах природы. В выяснении более конкретного отношения Бог и Природа взгляды философов Возрождения существенно различались. Здесь мы встречаем три формы *пантеизма*.

1. Бог целиком и полностью совпадает с Природой, Бог растворен в Природе – натуралистический пантеизм (Б. Теллезио, Дж. Бруно).

2. Бог и природа совпадают, но совпадают не полностью – умеренный пантеизм (Дж. Чезаре Ванини, Джованни Пико делла Мирандола).

3. Бог есть в природе, но он выше Природы (сверхестественное, бестелесное), но именно в Боге заключена Природа, непостижимым образом охватывается и управляется Божественным Провидением, Природа растворена в Боге – мистический пантеизм (Николай Кузанский, Марсилио Фичино, Якоб Бёме).

Пантеистическое мировоззрение философов Возрождения пронизано диалектическими идеями и представлениями, в разработку которых особенно заметный вклад внесли Н. Кузанский, Б. Телезио, Дж. Бруно, Я. Бёме.

4.2.4. Диалектические идеи

Первая идея – совпадение (тождество) противоположностей в Едином, т.е. в Боге. Бог есть единое и единственное начало сущего. Бог – «все и все в нем». Он есть «все во всем и в то же время ничто из всего» (Н. Кузанский). Это Абсолютный Максимум, т.е. полное единство (тождество) противоположностей. В то же время не Бог растворен в природе, а природа мистически непостижимым образом заключена в Боге.

Вторая идея – это идея разворачивания Единого в бесконечное многообразие конечных форм и вещей. Бог «есть все в свернутом виде» (Н. Кузанский). Мир есть разворачивание своей собственной сущности в свернутом виде пребывающей в Боге. Бог не может мыслиться как нечто *определенное*: материя (природа) или ум, поскольку и материя (природа), и ум – это уже нечто развернутое и противоположное друг другу, тогда как в Боге все Единое, все противоположности совпадают. Характерно, что Бог рассматривается в этом случае средоточием, или «центром всего, что есть в мире» (теоцентризм). Получается, что земля – не центр мироздания. Окружность сферы земного мира не является сферой неподвижных звезд. То есть ре-

альная картина мира кардинально отличается от той, которую рисовали средневековые философы.

Третья идея: Вселенная (Макрокосм) заключена в человеке (микрокосм), т.е. в человеке, как в капле воды, заключен океан. Природа человека «заключает в себе умственную и чувственную природу и стягивает в себе всю Вселенную: он есть микрокосм, малый мир, как называли ее с полным основанием древние». «Она такова, что, будучи возведена в соединение с максимальной, становится полнотою всеобщих и отдельных совершенств таким образом, что в человечестве все возведено в высшую степень» (Н. Кузанский). Таким образом, христианское учение о триединстве Божьем перерабатывается в духе восточного пантеизма и диалектики совпадения противоположностей в Едином: микрокосм совпадает с макрокосмом, минимум с максимумом.

Четвертая идея – это идея познания как процесса и совершенной истины как совпадения противоположностей (Н. Кузанский). «Более совершенным, – провозглашает Николай Кузанский, – является понятие истины, которое преодолевает обе противоположности⁶⁹ одновременно разделяя и связывая их».

Развивая эти идеи, Н. Кузанский исходит из результатов схоластической теологии, в том виде как они выражены у Ф. Аквинского. Самое высочайшее наше знание о том, что есть Бог заключено в нашем незнании или, как это выражает Н. Кузанский, чтобы прийти к познанию Бога нужно идти к нему «без знания» через «созерцание, которое состоит в вознесении нашего разума вплоть до единения с Богом», надо вознестись над всяким знанием и «над всем познаваемым, а также и над самим собою», в результате – «проникнешь в облака и мрак»⁷⁰. Н. Кузанский исходит из различия катафатического (положительного) и апофатического (отрицательного) богословия в учении св. Дионисия Ареопагита. Катафатическое богословие – *полагает* (утверждает) нечто определенное о Боге, апофатическое, напротив, – *отрицает* все к Нему прилагаемое в утвердительной (положительной) форме, при этом, замечает Н. Кузанский, почти все мудрые «говорят, что мрак мы находим тогда, когда у Бога отнимается все, так что идущий находит скорее ничто, чем нечто»⁷¹. Но и положительного, и отрицательного богословия, как полагает Н. Кузанский, недостаточно для того, чтобы войти в область священного мрака. Суть таинственного богословия состоит в возвышении над противоположностями путем их «приведения к простейшему единству»,

⁶⁹ Например, крайности противоположных суждений об одном и том же предмете.

⁷⁰ См.: Письмо Н. Кузанского от 1453 г. к аббату и братьям в Тегернзее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита. Это письмо Н. Кузанского долгое время не переводилось на русский язык. Его первый перевод был выполнен А.Ф. Лосевым на основе *Gessammelte Werke Nicolaus von Cusa, Tübingen* (1871 г.).

⁷¹ Письмо Н. Кузанского от 1453 г. к аббату и братьям в Тегернзее.

«которое не побочно (*lateraliter*), но прямо возвышается над всяким положением и отрицанием»⁷². Сам *путь восхождения* состоит здесь в том, что «отъятие сочетается (*coincidit*) с положением и отрицание с утверждением». Это и есть, по словам Н. Кузанского, сокровенная теология, «которой ... не может достигнуть никто из философов до тех пор, пока будет иметь значение обычный принцип всей философии, что два противоположных не сочетаются». «Таинственный теолог должен выйти за пределы всякого *рассудочного* и *разумного* познания, а также *за пределы себя самого*, даже если, оставив себя, он бросится во мрак. Тогда он обнаружит, что то, что для *рассудка* невозможно, т.е. *одновременно быть и не быть, есть сама необходимость*»⁷³ (курсивы мои – Г.Х.). Таким образом, проблема бытия Божьего и возможности Его познания, будучи камнем преткновения для всей средневековой теологии, получила неожиданное разрешение в учении Н. Кузанского, результатом которого является основополагающий принцип сознательной диалектики. Ясно, что непосредственным источником этого учения, тем самым и принципа сознательной диалектики, является богословие св. Дионасия Ареопагита.

Развитие идеи совпадения противоположностей приводило к самым радикальным выводам. Так, например, Дж. Бруно, опираясь на это теоретическое положение, приходит, вопреки всем предрассудкам аристотелизма, к вполне осознанному убеждению, что *противоречащие суждения могут быть истинными*. Таким образом, постепенно подготавливалась почва для восприятия новых философских концепций, закладывались основания нового стиля мышления и предпосылки нового метода в науках.

4.2.5. Антропоцентризм и абстрактный гуманизм

Философию Возрождения отличает ярко выраженный *антропоцентризм*, который выступает неотъемлемым элементом ее натурфилософии и философской антропологии.

Особенность философской антропологии Возрождения состоит в том, что она впервые поставила *в центр* внимания человека как личность в ее земном измерении, с ее земными страстями, привязанностями к земным благам и наслаждениям, к земной любви, земной славе и красоте. Отсюда закономерно ставится вопрос о «природе человека» и о том, чего требует человеческая природа. Так возникает философская антропология, существенной чертой которой является *антиаскетизм* и *гуманизм*. *Критика аскетизма* и *обоснование гуманистического идеала* составляют главное содержание идейной борьбы в эпоху Возрождения. Все, даже самое низменное в человеке, поэтизируется и получает свое оправдание.

⁷² Письмо Н. Кузанского от 1453 г. к аббату и братьям в Тегернзее.

⁷³ Там же.

Каковы теоретические предпосылки этого гуманизма?

Философы Возрождения исходят из понимания человека в его *единстве* с Природой. Природное в человеке не есть нечто низменное, греховное, враждебное. Мир сотворен Богом, но Мать-Природа потрудились над своими созданиями не меньше Бога-Творца. «Бог, — говорит Данте, — созерцает прекрасный труд природы и завершает его». Поэтому все сущее двояко: оно и материально, и божественно. Гармоническое соединение божественных и природных начал, как это выражает Данте, было *завершено* именно в человеке, завершено с момента его сотворения Богом. «Ибо чем иным, вопрошает Эразм Роттердамский, — является философия Христа, которую он сам зовет возрождением, как не восстановлением природы, изначально сотворенной благой». Отсюда понятен и основной тезис гуманизма Возрождения. Он был сформулирован Поджо Браччолини (1380-1459 гг.): «...То, что нам присуще от природы менее всего достойно осуждения». Таким образом, и эгоизм себялюбия, и стремление к наслаждению, и даже алчность не должны осуждаться, поскольку они, согласно Поджо Браччолини («Об алчности»), запечатлены в самой человеческой природе.

Именно на почве такого *абстрактного* и внутренне *противоречивого* гуманизма пышно поднимаются ростки антиаскетической тенденции. В своей развитой форме антиаскетизм Возрождения достигается путем восстановления традиций эпикуреизма и старой как мир гедонистической морали. Стремление к наслаждению оказывается правомерным, поскольку это обусловлено природой человека (Казимо Раймонди, Лоренцо Балла, Эразм Роттердамский).

Внутренняя *противоречивость абстрактного гуманизма* философии Возрождения наиболее отчетливо выступает в *политической философии* Н. Макиавелли (1469–1527 гг.). Согласно Макиавелли, человеческая природа *неизменна*. Меняются только нравы (обычай) людей, условия в которых они живут. Отсюда неизменны и законы, которые движут людьми. Они и должны стать предметом политической теории. Что движет человеком? Человеком движут самые различные страсти и далеко не всегда добродетельные намерения. Гораздо чаще зло, личная выгода, дикая алчность являются движущими мотивами поступков людей. Для достижения своих целей люди используют любые, в том числе и са-

мые грязные средства — обман и насилие. Нет такого зла, на которое бы не был способен человек. Такова человеческая природа. Поэтому, рассуждает Макиавелли, *моральные соображения должны быть подчинены целям политики*, критерием которой является «государственный интерес», «общий интерес данного целого», «национальный интерес». Это *первая* идея политической философии Н. Макиавелли. Смысл этой идеи в «необходимости» освободить философию от морали и религии: тот, кто хотел бы в политике «всегда исповедовать веру в добро, неминуемо погибнет среди столь многих людей, чуждых добра...», — предупреждает Макиавелли. Необходимо «научиться умению быть недобродетельным и пользоваться или не пользоваться добродетелями, смотря по необходимости» (Государь). «...Не отклоняться от добра, если это возможно, но уметь вступить на путь зла, если это необходимо» (Там же). *Вторая* идея Н. Макиавелли выражает основной закон политической морали: *результат оправдывает средства*. Это положение можно сравнить с принципом иезуитов: цель оправдывает средства. Различие важное и существенное по смыслу. Но и в этом случае мы не выходим за пределы *иммориализма*, т.е. теории, в соответствии с которой добро не есть ценность сама по себе, а только *средство* достижения политических целей. Ложь и худшее оправданы политической целесообразностью и победителя не судят. *Третьей* идеей политической философии Н. Макиавелли является утверждение, что *личное благо можно принести в жертву ради общего блага*, поскольку целью политики является именно общее благо. Поэтому «когда речь идет о спасении родины, не следует принимать во внимание никакие соображения о том, что справедливо и что несправедливо, что милосердно и что жестоко, что похвально и что позорно, но необходимо, забыв обо всем прочем, действовать так, чтобы спасти ее существование и ее свободу» («Государь»).

Глава V. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

5.1. Общий характер и основные особенности

Несомненна тесная связь философии Нового времени с современным ей естествознанием (особенно с физикой и математикой), а также с практикой (опытом, экспериментом, промышленностью). Философы Нового времени вели активную борьбу против чисто умозрительной науки, оторванной от практики и опыта. Так, например, учение Ф. Бэкона о *призраках* («идолах») познания и Р. Декарта о *правилах метода* представляло собой по существу критику схоластики и схоластической методологии.

Большинство философов Нового времени сами были естествоиспытателями. Так, например, Ф. Бэкон является основоположником *индуктивного* метода, используя который, он опытным путем пришел к установлению того, что движение есть причина теплоты. Р. Декарт – родоначальник *дедуктивного* метода в философии, тем не менее считал необходимым опираться на данные опыта, которые должны подтверждать общие теоретические положения, удостоверяя их истинность. Г.В. Лейбниц известен как основатель теории дифференциального и интегрального исчисления. Дж. Беркли (субъективный идеалист) был известен своими исследованиями в области теории зрения.

Тесная связь философии Нового времени с естествознанием, опытом и практикой в начальный период развития приводит к господству материалистического мировоззрения. Философский материализм Нового времени несет на себе следы влияния естественных наук и математики. Особенно заметным это влияние было в осмыслении понятия материи и движения, а также в разработке проблемы метода. Из точных наук в философию был перенесен так называемый *аксиоматический метод* (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. В. Лейбниц). В общем и целом материализм Нового времени носил преимущественно *метафизический* и *механистический* характер. *Метафизический* характер философского материализма Нового времени особенно отчетливо выступает в учении о неизменной сущностной основе бытия (природы).

Механистический характер философского материализма обнаруживает себя в учении о движении и причинности.

Своеобразие борьбы материализма и идеализма в новое время заключалось в том, что центром этой борьбы становятся проблемы теории познания. В результате чего именно в это время ясно определились и оформились позиции *последовательного* материализма и позиции идеалистического мировоззрения в решении основных гносеологических проблем. Именно в это время складываются *эмпиризм* и *рационализм*, *субъективный идеализм* и *агностицизм* как самостоятельные течения философской мысли.

5.2. Проблема источника знаний и метода познания: эмпиризм и рационализм

Как уже отмечалось, одной из характерных особенностей философии Нового времени является то, что центром борьбы материализма и идеализма становятся проблемы *теории познания* (гносеологии). Каково происхождение, источник человеческих знаний и насколько они достоверны? Каков истинный путь (метод) познания?

В истории философии, начиная со средних веков, мы находим постановку и первые попытки решения этих вопросов. Однако наиболее отчетливо проблема источника знаний и метода познания выступает в философии Нового времени. Здесь мы встречаем две основные позиции и, соответственно, два различных подхода в решении данной проблемы: *эмпиризм* и *рационализм*.

5.2.1. Эмпиризм

Философы Нового времени, занимавшие позиции эмпиризма (от греч. *εμπειρία* – опыт.) (Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк и др.), утверждали, что *единственным* источником человеческих знаний является *опыт*. Сам же опыт понимался как *совокупность упорядоченных ощущений* (чувственных впечатлений) отдельного человека (субъекта). Поэтому основной смысл эмпиристской гносеологии резюмируется в следующем утверждении: *все знания из опыта*.

Основным методом познания, более всего соответствующим принципам эмпиризма в гносеологии, становится *индукция*. Метод индукции впервые изобрел, обосновал и описал ее основные формы Ф. Бэкон. Сущность индукции состоит в движении исследовательской мысли *от частного* (т.е. отдельных, чувственно воспринимаемых, единичных фактов, явлений и т.п.) *к общему*.

Уже в это время общая тенденция эмпиризма (столь характерная для позитивизма) выражается в стремлении *свести* все *понятия* философии *к данным опыта*, т.е. к эмпирическим понятиям. *Эмпирические понятия* – это такие понятия, существенные признаки которых непосредственно сводимы к данным опыта. По существу ведет к элиминации теоретического уровня познания и замене его эмпирическим уровнем. Здесь важно иметь в виду, что не только философия, но и наука использует понятия, которые невозможно *непосредственно* свести к данным опыта (т.е. ощущениям и восприятиям): «абсолютное», «первое начало сущего», «субстанция», «Бог», «бесконечность», «вакуум», «идеальный газ», «абсолютно твердое тело» и др. Ясно, что эта программа эмпиризма выполнима только в случае упразднения самой философии как наиболее общего *теоретического* мировоззрения. Еще Аристотель понимал, что «бесконечного (т.е. абсолютного – *авт.*) нет среди чувственно воспринимаемых вещей». Наконец, таким взглядом подрываются основы веры в Бога, поскольку Предвечного Бога «не видел никто никогда» (Иоанн, гл. 1) и сама *вера*, по словам одного из апостолов, есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11: 1).

Эмпиризм кладет в основу теории познания принцип *сенсуализма* (от лат. *sensus* – чувство, ощущение): *нет ничего в разуме, чего бы раньше не было в ощущениях*.

Сенсуализм существует в двух основных формах: *субъективный* сенсуализм и *сенсуализм объективный*. Их различие существенно для правильного понимания принципов идеалистической и материалистической теории познания. И субъективный, и объективный сенсуализм исходит из общей теоретической предпосылки: все знания из ощущений. Но в понимании природы ощущений они расходятся.

Субъективный сенсуализм рассматривает ощущение не как отражение вещей, находящихся вне сознания субъекта, а как всего

лишь субъективное состояние самого воспринимающего (*агностицизм и субъективный идеализм*). Отсюда кантианское «мы не знаем, каковы вещи сами по себе есть» или утверждение Дж. Беркли: «Вещь есть комплекс ощущений».

Объективный сенсуализм рассматривает ощущение не только как субъективное состояние воспринимающего, но и как *отражение* (отображение) субъектом самого объекта, вызывающего эти ощущения. Точка зрения объективного сенсуализма является выражением позиции *последовательно материалистической* теории познания (в истории философии, например, французский материализм XVIII в. в лице Д. Дидро, П. Гольбаха и др.).

5.2.2. Рационализм

В противоположность эмпиризму философы, занимавшие позиции рационализма (от лат. *ratio* – разум, разумное основание) (Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц и др.), исходили из иных предпосылок.

Рационализм признает существование двух основных источников знания: *это опыт и чистый разум*. Но хотя опыт и является источником знаний, *истинное* познание зависит не от *переменчивого* опыта, а от разума. Чистый разум является источником истинного знания. Опыт должен лишь подтверждать то, что утверждает чистый разум. Что такое чистый разум? Под чистым разумом понимается чаще всего некоторое *внеопытное*, или *доопытное* знание, которое абсолютно достоверно, вечно и неизменно: «из ничего ничего не возникает», «нельзя одновременно быть и не быть», «у всякой вещи есть причина», «все протяженное делимо», «два плюс два – четыре» и т. п. Именно этим признанием внеопытного знания (например, у Р. Декарта – это врожденные идеи, у Б. Спинозы – аксиомы) обусловлена противоположность эмпиризма и рационализма как философских позиций в теории познания. Рационализм кладет в основу теории познания принцип *непосредственной достоверности существовать мышления и истинности его содержания*, данного *apriori* (т.е. до опыта). Поэтому на возражение эмпириков, что нет ничего в разуме, чего бы ранее не было в *ощущениях* (т.е. в опыте), рационалист вполне последовательно отвечает: «кроме самого разума» – *чистого* разума.

Другой отличительной особенностью рационализма является то, что основным методом познания признается *дедукция*. Суть дедукции в движении исследовательской мысли *от общего к частному*, от некоторых *общих, достоверных, непосредственно очевидных* (интуитивно истинных) положений к *необходимым следствиям* из них, выводимых по правилам логического рассуждения. С этим связано и характерное для рационализма *понимание истины*. Истина должна быть *субъективно абсолютно достоверной*, т.е. ясным и отчетливым представлением, в котором *невозможно усомниться*, и быть непременно *абсолютно общеобязательной* (объективной), в той мере, в какой она является результатом *дедуктивного вывода*, следствием *логической необходимости*. Основное правило дедуктивного вывода: если из некоторого А с *необходимостью* следует В, и А истинно, то и В — истинно. Например: «Все люди смертны. Я — человек. Следовательно, я — смертен».

Таким образом, главной тенденцией рационализма является *сведение* реальных причинно-следственных связей к связям *логическим*. Реальная причина и логическое основание рассматриваются здесь в некотором смысле как одно и то же. Такое отождествление неизбежно приводит к идеализму, когда все реальные связи рассматриваются как связи, порождаемые самим мышлением.

5.3. Особенности материализма XVII–XVIII веков: учение о материи и движении

Онтологические построения философов-материалистов Нового времени покоятся на предпосылках *неизменности* сущностной основы мира, природы и человека. Это значит, что все природные тела состоят из некоторых материальных вечных и неизменных первоначал бытия (например, из атомов, корпускул, молекул и т.п.). Их *механическое* сочетание порождает все многообразие вещей. Законы материального мира суть законы *физические* (в частности, *законы механики*), которые, как полагали эти философы, вполне применимы к объяснению не только мертвой материи, но и природы всего живого, включая человека. Идея, что человек есть машина (Ж.О. Ламетри), родилась в это время.

Своеобразие материализма XVII–XVIII столетия особенно отчетливо выступает в учении о материи и движении.

Учение о материи

В философии Нового времени мы встречаем модифицированный вариант *субстратного* понимания материи, продолжающий традицию античных атомистов.

Материя с этой точки зрения есть *субстрат*, т.е. то из чего состоят все вещи. Этот субстрат дифференцирован на составляющие его элементы и представляет собой совокупность мельчайших частиц (корпускул, атомов), на которые делимы все материальные тела. Делимость материальных тел (или материи) рассматривается философами-материалистами Нового времени как общепризнанный факт. Правда, не все они признавали *бесконечность делимости* материи. Так, например, уже Т. Гоббс (1588-1679), соглашаясь с выводами физики Р. Декарта, считал, что тела состоят из корпускул, делимых до бесконечности.

Материя как субстрат на уровне своих элементарных форм (атомов или корпускул) включает в себе все основные *вещественные* свойства тел, такие как *протяженность, плотность, тяжесть* (весомость), *форма, движение*. Помимо этих свойств материя наделялась также *способностью ощущения* (чувствительности) (Ж.О. Ламетри, К.А. Гельвеций), *силой инерции* и *делимостью* (Д. Дидро, П. Гольбах). В дальнейшем это субстратное понимание материи резюмируется в соответствующих определениях, а именно: материя есть *вещество как таковое* (вещество вообще), т.е. *совокупность всех вещественных свойств* тел.

В то же время в рамках данной материалистической традиции в философии Нового времени постепенно складывается новая, *субстанциальная* концепция материи. Она берет свое начало в философии Р. Декарта (1596-1650), который вводит понятие субстанции и устанавливает мыслящую и протяженную субстанции в качестве *двух независимых друг от друга оснований бытия* (дуализм).

Согласно Р. Декарту, субстанция есть то, что существует *независимо от чего бы то ни было* («вещь, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи»). В дальнейшем голландский философ Б. Спиноза (1632-1677), развивая эту идею субстанции, определяет ее как *причину самой себя* (causa sui).

Материалистическое переосмысление идеи субстанции характерно для французского материализма XVIII века (Ж.О. Ламетри, Д. Дидро, К.А. Гельвеций, П. Гольбах). Все важнейшие моменты определения понятия субстанции Б. Спинозы были распространены на понятие природы. Материя (или природа) как *субстанция* есть то, что существует независимо от чего бы то ни было, и в качестве таковой она есть основа (субстрат) всех телесных (вещественных) качеств и свойств. Ее фундаментальными характеристиками являются *атрибуты*⁷⁴. По существу это была всего лишь популяризация основных идей спинозизма без каких-либо инноваций и особых теоретических усилий философского обоснования.

«Природа есть причина всего; она существует благодаря самой себе; она будет существовать и действовать вечно; она – своя собственная причина...», «она всегда существовала сама по себе; в ее лоне зарождается все...» (П. Гольбах).⁷⁵

Прямым следствием обоснования и развития этих взглядов был *атеизм*.

Учение о движении

Решение проблемы движения в философии Нового времени определялось уровнем достижений естественных наук XVII–XVIII вв.

Законами механики устанавливалось, что для приведения покоящегося тела в движение необходимо приложить внешнюю силу или дать начальный импульс движения. Следовательно, причина движения есть нечто *внешнее* по отношению к нему. Это значит, что ничто неподвижное не может само себя привести в движение или, что по существу одно и то же, – *самодвижение не присуще материальным телам*.

Было известно также, что тело, уже приведенное в движение, способно *сохранять* (причем сколь угодно долго) полученный *импульс движения* (например, оно сохраняет скорость и направление движения), если не встречает никаких

⁷⁴ Атрибут – это *всеобщее* качество или «свойство», *необходимо* присущее какой-либо вещи, явлению, *неотделимое* от самого ее существования.

⁷⁵ Гольбах П.А. Избранные произведения в 2-х т. – Т.1. – М., 1963. – С.502, 504.

внешних препятствий. Следовательно, *ничто движущееся не может само прекратить своего движения*.

В силу подобных предпосылок *деизм* был естественным и неизбежным следствием философского осмысления проблемы связи материи и движения в философии Нового времени, особенно в ранний период ее развития.

Философское осмысление движения в материализме XVII–XVIII вв. имеет следующие особенности.

1) Движение определяется как «прирожденное *свойство* материи», понимаемое как «движущая сила» (Ж.О. Ламетри – 1709-1751), внутренняя «мертвая или живая сила» (Д. Дидро – 1713-1784) или как *существенное* (неотъемлемое, всеобщее и необходимо присущее) свойство – *атрибут* материи (Дж. Толланд – 1670-1722, Ж.О. Ламетри) и, наконец, как «способ существования» материи⁷⁶ (П. Гольбах – 1723-1789). При этом само движение рассматривается преимущественно в одной единственной форме, а именно, как *механическое* движение целого или его частей (т.е. перемена *места*), а взаимодействие – как *механическое* взаимодействие тел.

2) Законы движущейся материи рассматриваются как *законы механики*, с точки зрения которых оказывалось весьма затруднительным обоснование идеи *самодвижения* материи.

3) Причинность понимается как всеобщая *механическая детерминация* одних явлений другими (так называемая механистическая концепция причинности сложившаяся в науке XVII века благодаря трудам Галилея и Декарта). Необходимость отождествляется с причинной обусловленностью. Отсюда неизбежный *нецесситаризм*⁷⁷ и *отрицание свободы* – «все совершается по необходимости» (Э.Б. Кондильяк), «все явления необходимы» (П. Гольбах).

Таким образом, можно сделать вывод, что материализм XVII–XVIII столетий носил *метафизический* и *механистический* характер.

⁷⁶ Гольбах П.А. Избранные произведения в 2-х т. – Т.1. – М., 1963. – С.75.

⁷⁷ От *лат.* *necessitas* – необходимость.

5.4. «Монадология» Г.В. Лейбница

«Монадология» является единственным философским произведением Г.В. Лейбница (1646-1716 гг.), в котором кратко изложены основы его философского мировоззрения. Этот небольшой трактат содержит немало новых идей. В нем ясно и определенно выражено отношение Лейбница к главным направлениям и течениям современной ему философской мысли: а именно – материализму и идеализму, эмпиризму, сенсуализму и рационализму. Сам Лейбниц в философии выступает с позиций объективного идеализма.

Ядром философской системы Лейбница является учение о монаде. Монада – *простая* субстанция, которая входит в состав сложных. Простая – значит *не имеющая частей*. Следовательно, она лишена *протяженности, формы и неделима*.

«Действительно, – рассуждает Лейбниц, – где нет частей, там нет ни протяженности, ни фигуры и невозможна делимость».

Таким образом, можно заключить, что монада есть нечто *нематериальное*, поскольку, согласно взглядам материалистов XVII–XVIII вв., материя есть субстанция *протяженная*, имеющая форму и делимая.

Монада – это *атом*, т.е. нечто неделимое, но атом *идеальный*. Монада – субстанция, сотворенная Богом и поэтому никаким естественным путем она не может быть разрушена.

Монаде не свойственны какие-либо изменения во внутреннем существе, обусловленные *извне*. Она абсолютно *непроницаема* и индифферентна в отношении любых внешних воздействий. Ее акциденции (свойства) не могут быть отделены и двигаться где-то *вне* ее как субстанции.

Тем не менее Лейбниц полагает, что изменения присущи монаде. Но эти изменения другого рода. Они *естественны*. Естественны потому, что исходят из ее собственного *внутреннего* принципа, внутренней *активности*, присущей монаде изначально. Тогда как внешние изменения и движение не производят никакого влияния на монаду, так как «никакая внешняя причина не может иметь влияние внутри монады».

Монада – субстанция со всеми признаками самостоятельного (самодовлеющего) существования. Те изменения, которые проис-

ходят внутри монады, *непрерывны*. Однако само это движение не имеет ничего общего с *механическим* перемещением частей (т.к. у монады нет частей). Движение внутри монады суть *смена* ее различных *состояний*. Но эти изменения состояний внутри монады нельзя объяснить никакими *механическими* причинами или законами. Состояния монады меняются непрерывно и постепенно, т.е. в форме *эволюции*. Здесь нет скачков. Эволюция и есть *естественное*, внутреннее изменение состояний монады. Число различных состояний монады и их отношений может быть *бесконечно*. Но при этом в самой монаде не происходит какого-либо обособления частей или движения частей. Во всех своих изменениях она остается *целой* и *простой* субстанцией, заключающей в себе неразложимое ни на какие части единство своих состояний.

Преходящее (конечное) состояние монады Лейбниц называет *перцепцией* или восприятием, которое отличается от *апперцепции* или сознания. *Сознание* характеризуется устойчивостью и связанностью многих различных перцепций.

Деятельность внутреннего принципа монады, который вызывает изменение ее состояний и заставляет переходить от одного восприятия к другому, называется *стремлением*.

Таким образом, восприятие и стремление, реализующее внутренний принцип сознания, — основные *свойства* монады.

Восприятие — совокупность конечных состояний.

Сознание — устойчивая связь различных состояний + внутренний принцип, заставляющий переходить от одного состояния к другим.

Монаду, если она обладает *отчетливыми* восприятиями, которые сопровождаются *памятью*, Лейбниц называет *душой*.

Память дает душам *род связи по последовательности*, которая походит в чем-то на разум. *Но разум не есть только память*. Из памяти рождаются *чувства* (например: приятного и неприятного страха, ненависти и любви). Благодаря действию памяти мы обладаем способностью *ожидать* того, что было связано с тем или иным предшествовавшим восприятием. И в зависимости от того, *каким* было это восприятие (приятным или не приятным), формируются соответствующие чувства, эмоции.

Люди, которые действуют, полагаясь на последовательность своих восприятий по памяти, т.е. опираясь на чувства и эмоции, действуют как неразумные животные. Они обладают только эмпирическими сведениями. На три четверти наших поступков мы — эмпирики, т.е. действуем чисто эмпирически, когда ожидаем, что завтра наступит день, потому что до сих пор так происходило всегда. Критерием *эмпирической истины* выступает наш повседневный личный опыт. В таких истинах нет главного, а именно — *необходимости*. Это *истины факта*. Они — *случайны*. Истины же *разума* необходимы, и противоположное им — невозможно. Таким образом, последняя причина вещей должна находиться в *необходимой субстанции*.

Субстанция *отражает* в своих состояниях весь универсум. Высшая субстанция едина, всеобща и необходима. Она и есть Бог. Бог один и этого достаточно.

Простая субстанция (монада) вследствие того, что ей изначально присуще восприятие, и вследствие того, что она находится в связи со всеми другими субстанциями (простыми и сложными), «является постоянным живым зеркалом универсума», всей Вселенной и отражает ее с разных сторон, соответственно различиям каждой монады.

Каждое *тело* (как *сложная субстанция*) подвергается влиянию тех тел, которые с ним соприкасаются, и *чувствует* некоторым образом все то, что с ними происходит. Так что тот, кто смог бы это увидеть, мог бы в каждом теле прочесть «то, „что совершается повсюду,», и то, что уже совершилось, и то, что еще совершится. Здесь «все дышит взаимным согласием».

Таким образом, согласно Лейбницу, «каждая сотворенная монада представляет весь универсум, но отчетливее она представляет то тело, которое собственно с ней связано».

Учение о материи

Материя и живые существа — божественное творение, т.е. нечто заключающее в себе и выражающая совершенство Высшего божественного Разума и Воли. Это выражается в *бесконечной делимости* материи и ее *одушевленности*.

1. Каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, но и действительно подразделена без конца. Каждая

часть имеет свои части, и каждая имеет свое собственное движение, иначе было бы невозможно, чтобы любая часть материи была в состоянии выражать весь универсум. Все тела находятся в непрерывном движении. Части тел непрерывно входят и выходят друг из друга.

2. Материя – одушевлена. «...В малейшей части материи существует целый мир творений, живых существ, животных, энтелехий, душ». Во Вселенной все заполнено, все возделано, нет ничего бесплодного. *Нет смерти*, нет хаоса, нет беспорядочного смешения, разве только по видимости. Материальное тело наиболее совершенная естественная машина, которую человеку не превзойти никаким своим творением.

Учение о душе

Согласно Лейбницу, каждая душа имеет массу, или часть материи, ею присвоенной, следовательно, она владеет другими, входящими в это тело, низшими существами. Душа меняет (обновляет) тело, но не резко, а постепенно. Переселения душ не бывает: «не бывает ни душ, совершенно отделенных от тела, ни бестелесных гениев». Только один Бог «всецело свободен от тела». Поэтому никогда не бывает «ни полного рождения, ни совершенной смерти, ... состоящей в отделении души от тела». Душа неразрушима. *Рождение* – есть развитие и увеличение. *Смерть* – есть свертывание и уменьшение.

Во всем сотворенном царит *Богом установленная гармония* между субстанциями.

Тело и душа находятся в определенной связи:

1. Тело + монада (в которой есть восприятие и энтелехия, т.е. стремление) образуют *живое существо*.

2. Тело + душа (в которой монада обладает сознанием определенной последовательности и связи своих восприятий и своего стремления, т.е. памятью) образуют *животное*, или животный мир.

3. Тело + Дух (духовная душа), или душа разумная, т.е. достигшая степени разума, есть Человек.

Тело животного всегда бывает органическим. Органическое тело – божественная машина, естественный автомат, который превосходит все искусственные автоматы. Живые тела суть машины в

природе. Природа, природные машины отличаются от искусственных машин, созданных человеком, большим совершенством, так как они божественного происхождения.

5.5. Субъективный идеализм Дж. Беркли и скептицизм Д. Юма

Субъективный идеализм Дж. Беркли и скептицизм Д.Юма представляют собой разновидности *субъективного сенсуализма*.

Субъективный идеализм Дж. Беркли

Философия Дж. Беркли (1685–1753 гг.) имеет своим исходным пунктом критику *непоследовательности* сенсуализма Дж. Локка. В частности, его концепцию первичных и вторичных качеств.

Согласно Локку, в ощущениях мы получаем информацию о качествах воспринимаемых вещей: теплое, плотное, сладкое, прямое, кривое, движущееся, покоящееся и т. п. Но эти качества различны.

Первичные качества, которые мы получаем через ощущения, – *объективны*. Они объективны в том смысле, что существуют в самом объекте, *вне* нас и нашего сознания и *не зависят* от воспринимающей способности субъекта.

Вторичные качества – *субъективны*, т.е. *зависят* от органов чувств воспринимающего субъекта. Это субъективные состояния человеческой чувственности, как сказал бы И. Кант, которым в объективном мире ничего не соответствует.

К первичным качествам Локк относил такие качества, как плотность, протяженность, вес, форма, движение или покой, число. Вторичные качества – цвет, сладкое, теплое, соленое, холодное и т.п. Ощущения, воспроизводящие нам эти вторичные качества, не являются отражением самих вещей. Сами объекты не обладают ни теплом, ни холодом, ни сладостью, ни горечью, ни чем-нибудь еще подобного рода. Эти качества зависят только «от воспринимающей способности... человеческих органов» (Локк). Именно в этом и состоит *непоследовательность* Локка как материалиста: он допускает, что не все ощущения, восприятия и т.п. являются отражениями вещей.

С точки зрения Дж. Беркли, *все качества*, наличествующие в наших ощущениях, — только *вторичны*, т.е. зависят от воспринимающей способности наших органов чувств. Поэтому и протяженность, и вес, и движение, и покой, и форма, и число — зависят от самого воспринимающего, существуют не объективно (сами по себе), а *субъективно*, т.е. лишь будучи воспринимаемыми и только в процессе восприятия.

Что же такое тогда вещь и мир вещей? Согласно Беркли, *вещи есть комплексы ощущений субъекта*. Пока длится процесс восприятия, они существуют. С прекращением восприятия исчезает мир вещей. Наши *ощущения и восприятия — критерий* существования чего бы то ни было: существовать значит быть воспринимаемым. Отсюда можно сделать две важные экспликации.

Во-первых, *субъект и объект — тождественны*. Без субъекта нет объекта. Верно и обратное. Но само это тождество не есть равенство сторон. Существование вещей *зависит* от субъекта. Тождество существует *на основе субъекта*, его индивидуального сознания.

Во-вторых, получается, что *ощущения и восприятия непосредственно достоверны и истинны*, раз они рассматриваются в качестве критерия существования вещей.

Именно с этих позиций Беркли критикует понятие материи.

Материя вообще (как таковая) — есть нечто лишенное конкретных качеств. Но такая материя не может быть воспринимаема. Следовательно, она не существует.

Материя есть субстрат вещественных качеств и свойств. Все качества и свойства — вторичны, т.е. *субъективны*.

Они существуют только в сознании воспринимающего субъекта. Следовательно, материя как *всеобщий субстрат* чувственно воспринимаемых качеств и свойств — всего лишь фикция.

Таким образом, Беркли отвергает *объективное* существование *телесной субстанции* и вещей, *внешнего мира*. Единственной субстанцией, существование которой признает Дж. Беркли, является *индивидуальное сознание субъекта*. *Мир есть мое сознание*, мое восприятие, мое представление, моя воля. Эта позиция и есть *субъективный идеализм*.

Слабость этой позиции обнаруживается, прежде всего, в неспособности исходя из предпосылки «мир есть мое сознание» объяснить, *почему* то, что воспринимается нами в ощущениях, *не зависит от нас*, т.е. имеет значение *объективно* данного. Беркли понимает это: «Когда я открываю глаза при полном дневном свете, то не от моей воли зависит выбрать между видением и невидением, а также определить, какие именно объекты представятся моему взгляду; то же самое относится к слуху и другим ощущениям: запечатленные ими идеи не суть создания моей воли».

Это затруднение заставляет Беркли в дальнейшем существенно изменить свои взгляды. В результате чего он *отходит* от основной предпосылки субъективного идеализма, согласно которой «мир есть мое сознание» (солипсизм), и *переходит на позиции объективного идеализма*.

Что же остается в философии Беркли от *прежних* позиций?

Беркли признает, что:

- 1) дух есть единственная субстанция, но дух не субъективный, а объективный;
- 2) содержанием того, что дано в ощущениях и восприятиях воспринимающего субъекта, являются не объективно существующие качества вещей, а *идеи*;
- 3) идеи, которые даны нам в ощущениях, имеют своим источником Абсолютный Дух, т.е. Бога.

Скептицизм Д. Юма

Античный скептицизм не доверяет чувствам. Скептицизм Д. Юма (1711–1776 гг.) исходит из истинности чувств, или субъективного, но *сомневается* в возможности познания выходить за пределы субъективного, т.е. чувственного опыта. Опыт, как эмпирически данное, есть ограниченное бытием субъекта (его конечной жизнью) множество феноменов (явлений), по отношению к которому *всеобщность* и *необходимость* не больше, чем субъективная *вера*, т.е. нечто лишь *психологически* достоверное, основанное на нашей *привычке* видеть, слышать и воспринимать именно так и в таком порядке.

На этом основании Юм отрицает *объективные* «всеобщие определения и законы» (Гегель), поскольку «они не оправдываются чувственным восприятием» (Г. Гегель). Отсюда материя вооб-

ще, как всеобщее всех вещей и явлений, причина и причинная обусловленность, как некое всеобщее отношение и *объективный* всеобщий закон есть то, чего нет ни в каком опыте.

Д. Юм в целом был согласен с критикой Дж. Беркли понятия материи как субстанции. Однако сам он в этом отношении идет еще дальше. Юм распространяет критику философского понятия материальной, или телесной субстанции, и на понятие духовной субстанции. В результате он приходит к скептическому выводу: *невозможно доказать ни существование какой бы то ни было субстанции вообще, ни ее не существование.*

Из истинности чувственного вытекает *сомнение* в том, что материя, дух, причина, бесконечность, Бог и вообще все всеобщие определения, которые мы прилагаем к бытию, существуют.

У раннего Беркли существует лишь мое сознание. Мир — комплекс ощущений субъекта. Юм, в отличие от Беркли, ставит под сомнение существование индивидуальной души как субстанции личности. Отсюда и отношение Д. Юма к религии. Он находится «на распутье между атеизмом и деизмом» (И.С. Нарский).

Решение проблемы субстанции с точки зрения Юма зависит от решения конкретной проблемы: проблемы причинности.

Причинность есть отношение *временной последовательности* и *сосуществования*. Временное следование — основной признак причинной связи. Однако из того, что одно явление всякий раз следует за другим, еще нельзя сделать заключение, что это другое — причина первого. Основание нашей уверенности, что причинность существует *психологического* порядка, т.е. *уверенность* в том, что это всегда происходило именно так, а не иначе. Солнце встает на Востоке. Мы это наблюдаем каждый день. Но на чем основана наша уверенность, что так и будет всегда? На сформированной опытом *привычке*, — отвечает Юм.

Таким образом, Д. Юм ставит под сомнение *объективность, всеобщность* и *необходимость* причинных связей и законов.

Глава VI. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Представителями немецкой классической философии являются И. Кант, И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинг, Г. В. Ф. Гегель и Л. Фейербах.

6.1. Основные черты

1. *Первой* характерной чертой этой формы философского мировоззрения является ее *компромиссный* характер, выразившийся в тенденции примирения сущего и должного, реальности и идеала. У Канта должное – сфера недостижимого для человека. Приближение реальности к идеалу – бесконечный процесс. У Фихте должное – достижимое, но в весьма отдаленном будущем. Тот же самый взгляд разделяется Шеллингом в ранний период его философского развития. Впоследствии Шеллинг пришел к убеждению, что все требуемое в общем уже реализовано. У Гегеля отношение сущего и должного приняло вид диалектического отношения между действительным (сущее) и разумным (должное). При чем действительное, согласно Гегелю, – не все существующее, а только то, что *необходимо* существует. Необходимость той или иной действительности утверждается (обосновывается) разумом. В силу чего отношение сущего и должного у Гегеля выражается следующей формулой: все действительное – разумно, а все разумное – действительно (т.е. раньше или позже становится действительным и реально существующим).

Последователи философии Гегеля разделились на два крыла, правое и левое гегельянство. Правое, *консервативное* крыло, особо подчеркивая момент необходимости действительности, *оправдывало* существовавшие в то время порядки. Представители левого крыла (например, молодые К. Маркс и Ф. Энгельс), особо настаивая на том, что только все *разумное* – действительно, выступали с *революционных* позиций, критикуя существующие порядки с точки зрения их несостоятельности перед судом разума.

2. Другой характерной чертой классической немецкой философии является *разработка теории диалектики* (сознательная диалектика). Однако все варианты (концепции) диалектики здесь носят *спекулятивный* характер (например, диалектика Фихте и Шеллинга). У Гегеля эта форма сознательной диалектики достига-

ет своего завершения. Главная особенность так называемой спекулятивной диалектики состоит в том, что она *исходила не из фактов, а из идеи* (понятия), там же, где отсутствовали факты, недостающие связи произвольно конструировались. Отсюда пошло знаменитое изречение, которое не без основания приписывают Г. Гегелю: если факты противоречат моей теории, то тем хуже для фактов.

6.2. Философское учение И. Канта

Основоположником классической немецкой философии является И. Кант (1724–1804 гг.).

Общий характер философии Канта вытекает из триединой задачи, которую Кант сам определил в виде следующих основных вопросов.

1. Что я могу *знать*?
2. Что я соответственно этому должен *делать*?
3. На что я смею *надеяться*?

Таким образом, в философии Канта гносеология (теория познания) занимает первое место. Исследование познавательной деятельности имеет целью выяснение *границ* человеческого разума. Поэтому свою философию И. Кант называет критической философией, или критикой разума.

Основная черта критической философии – попытка примирить материализм и идеализм. Результатом этого «примирения» является *агностицизм*.

В чем суть агностицизма Канта?

1. В признании существования принципиальных *границ* человеческого разума, за пределы которых он не должен выходить, поскольку выходя за эти границы, разум *впадает в неразрешимые противоречия* (антиномии) – становится диалектичным.

2. Границы познания заданы самой природой человеческой *чувственности*. Ощущения и восприятия *не являются отображением* объекта, т.е. вещей самих по себе. Поэтому мы не можем знать каковы вещи сами по себе есть. Вещь как она существует *вне субъекта и независимо* от него – есть нечто непознаваемое (вещь-в-себе). То, что мы можем познать, тождественно с тем, что дано в нашем опыте, т.е. ощущениях и восприятиях. По-

этому вопрос о том, согласуется ли познаваемое в предметах с нашим знанием о них, теряет смысл. Разум не должен выходить за пределы опыта. Именно выходя за положенные ему пределы, разум впадает в противоречия.

Это значит, что ответ на первый вопрос выглядит у Канта следующим образом: мы можем знать только то, что сами создаем. Мы можем знать нечто не как объективное, а как субъективное: мы не можем знать вещей-в-себе (объективное), мы можем знать лишь их явления для нас (например, ощущения и восприятия).

В философии Канта произошло своеобразное удвоение мира на *мир вещей-в-себе* и *мир явлений*. Что нашло свое отражение и в антропологии.

Человек онтологически принадлежит двум мирам и миру явлений и миру вещей-в-себе. Отсюда каждый человек выступает: как *эмпирический индивид* и как *трансцендентальная личность*. Поэтому, соответственно, есть два источника нравственности: 1) *эмпирические* мотивы, представляющие эмпирического индивида и 2) *чистый разум*, представляющий человека-в-себе, или трансцендентальную личность.

Основное положение кантовской этики гласит, что *высшая нравственность не может быть выведена из эмпирических мотивов*. Натуралистическую и гедонистическую мораль Кант считает несовершенной и порочной, поскольку она не способна выйти за пределы себялюбия. В этой связи Кант критикует Гельвеция и Гольбаха.

Высшая мораль, согласно Канту, может и должна быть автономной в отношении эгоизма эмпирического субъекта: «все эмпирическое... в высшей мере вредно для чистоты самих нравов», «эмпиризм с корнем вырывает нравственность», «эмпирические принципы вообще не пригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы». «Чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности».⁷⁸

Мораль, построенная на эмпирических принципах, находит свое высшее выражение в *гипотетическом* императиве: хочешь преуспеть, будь честен, а не то потеряешь кредит и по-

⁷⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности. – Разд. I // Соч. в 6 т. – Т. 4. – Ч. I. – М., 1965. – С. 230.

терпишь убытки; если будешь морально добр то, преуспеешь в богатстве, почестях и славе и т.п.

Гипотетический императив «ставит моральность человека в зависимость от эмпирической данности, от тех или иных условий. Между тем как человек есть свободная воля.

Высшим критерием нравственности выступает *категорический* императив практического разума. Категорический императив не признает никаких *условий*, в зависимости от которых определялось бы исполнение моральных обязанностей человека. Нравственно нужно поступать ради самой нравственности, а не ввиду какого-либо вознаграждения, материальных выгод, славы и т. п. Поэтому моральный долг исполняется ради самого долга, а не ради каких-либо конечных (эмпирически ограниченных) целей жизни. Именно *всеобщность* является признаком морально оправданного поступка, который в таком случае распространяется не только на других, но и на самое себя: *не делай другим того, чего не желаешь, чтобы сделали тебе*. Каков же ответ Канта на второй вопрос: что я должен делать? «Поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать *всеобщим* законом».⁷⁹

Возникает вопрос о природе категорического императива. Согласно Канту, императив – это правило, содержащее «объективное принуждение к поступку» определенного рода. Само это правило не выводимо из эмпирических мотивов. Оно заложено в каждом человеке как в трансцендентальном субъекте *до* всякого опыта. Тем не менее у каждого человека возникает сомнение в том, что одно только исполнение Высшего закона сделает кого-либо счастливым и что соблюдение морального закона одним лицом и несоблюдение его другим не окажется без последствий и для того и для другого. Где основания нашей уверенности в том, что именно так нужно поступать? Кто является гарантом морального порядка? На кого я могу надеяться?

Согласно Канту, высший принцип нравственности (категорический императив практического разума) утвержден Богом. Бог поддерживает моральный порядок и гарантирует справедливость воздаяния в потустороннем мире. Следовательно, человек нужда-

⁷⁹ Кант И. Основы метафизики нравственности. – Разд. II // Соч. в 6 т. – Т. 4. – Ч. I. – М., 1965. – С. 279.

ется в Высшем моральном существе, которое было бы причиной и его, и мира. Человек не верующий в Бога – расстается с нравственностью. Высшая нравственность имеет свою опору в религиозной *вере* и без нее не может существовать. Таким образом, ответ Канта на третий вопрос выглядит следующим образом: я могу надеяться только на религиозную веру.

6.3. Философия Г. Гегеля: система и метод

Значение философии Г. Гегеля (1770–1831 гг.) состоит, прежде всего, в том, что она положила конец старому метафизическому представлению о каком-либо финальном характере результатов человеческого познания и практики. Познание есть процесс *исторического развития* знаний, поднимающихся с низших ступеней на все более высокие ступени *постижения, развертывания и обоснования* мышлением человека определенной логической *идеи*. Истина познания в понимании Гегеля не есть сумма готовых догматических положений, к которым пришли неизвестно *как* и *почему*. В философии и науке важное значение имеет не *голый* результат, а результат вместе со своим *становлением*, т.е. историческим, а следовательно, и логическим обоснованием своей состоятельности и правомерности в качестве данного конкретного результата. Поэтому Гегель любил повторять, что истина – «не отчеканенная монета, которую можно за надобностью положить в карман», что она есть *процесс*, окончательное завершение которого невозможно.

Философское учение Гегеля представляет собой систему. Она включает в себя следующие основные разделы:

ЛОГИКА

(наука об идее в себе и для себя)

1. Онтологическая логика

Предмет исследования: бытие, сущность, действительность

2. Учение о понятии

Предмет исследования: субъективность: понятие, суждение, умозаключение; объективность: механизм, химизм, телеология

3. Учение об идеях

Предмет исследования: идея жизни, идея познания, абсолютная идея

ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ (наука об идее в ее инобытии)		
Разд. 1. Механика <i>Предмет исследования:</i> <u>пространство и время</u>; <u>материя и движение</u>, <u>конечная механика</u>; <u>абсолютная механика</u> Разд. 2. Физика <i>Предмет исследования:</i> <u>всеобщая индивидуальность</u>, <u>особенная индивидуальность</u>, <u>тотальная индивидуальность</u> Разд. 3. Органическая физика <i>Предмет исследования:</i> <u>геологическая природа</u>, <u>растительная природа</u>, <u>животный организм</u>		
ФИЛОСОФИЯ ДУХА (наука об идее, возвращающейся в самое себя из своего инобытия)		
Разд. 1. Субъективный дух <i>Предмет исследования:</i> <u>душа</u> (природная, чувствующая, действительная), <u>сознание</u> (сознание как таковое, самосознание, разум), <u>дух</u> (теоретический, практический, свободный) Разд. 2. Объективный дух <i>Предмет исследования:</i> <u>абстрактное право</u> (собственность, договор, неправда); <u>моральность</u> (умысел и вина, намерение и благо, добро и совесть; <u>нравственность</u> (семья, гражданское общество, государство) Разд. 3. Абсолютный дух (или дух в его чистом выражении) <i>Предмет:</i> <u>искусство</u>, <u>религия откровения</u>, <u>философия</u>		

Предметом философии, согласно учению Гегеля, является Абсолютное бытие. При этом он разъясняет, что, «когда речь идет о философии вообще, речь не может идти [лишь] о *моей* философии, всякая философия есть постижение абсолютного, а тем самым не чего-то чужого (т.е. чуждого самому себе, находящегося за пределами самого себя – Г.Х.)». Следовательно, «постижение абсолютного есть *самопостижение* (т.е. познание самое себя, курсив мой – Г.Х.)»⁸⁰.

Гегель исходит из того, что Абсолютное есть некая предвечная идея – Абсолютная Идея, безличный мировой разум, который порождает всю действительность из самое себя.

⁸⁰ Гегель – Хинриксу (фрагмент черновика), лето 1819 г. // Гегель Г. Работы разных лет. – Т.2. – М., 1973. – С.378.

«Об абсолютном нужно сказать, что оно по существу есть *результат*, что оно лишь в *конце* есть то, что есть оно поистине; и в том-то и состоит его природа, что оно есть действительное, субъект или становление самим собою для себя».⁸¹

Свою сущность Абсолютная Идея раскрывает в виде трех ступеней реального исторического процесса. Отсюда и вся система Гегеля разделяется на три части.

1. Учение о мышлении, или об Абсолютной Идее *в самой себе*, где она аспектирована на отдельные свои моменты и развивается в виде чистых определений мышления (1-й раздел гегелевской системы – *логика*).

2. Учение о природе, где Абсолютная Идея выступает *в своем инобытии* («инобытие духа») (2-й раздел гегелевской системы – *философия природы*).

3. Учение об Абсолютном Духе, где Абсолютная Идея выступает в различных формах конкретного духа (искусство, религия, философия) (3-й раздел гегелевской системы – *философия духа*), завершает свое шествие, *возвращается к самой себе*.

«... Это нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно признать его высшей абсолютной целью. Все то, что совершается – вечно совершается – на небе и на земле, жизнь Бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух познал себя, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение (здесь имеется в виду бытие духа в природе – Г.Х.), но он есть это отчуждение лишь для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог возвратиться к самому себе. Лишь посредством этого дух достигает своей свободы, ибо свободно то, что не имеет отношения к другому и не находится в зависимости от него»⁸².

На всех этих ступенях своего развития Абсолютная Идея *познает самое себя* как в себе и для себя сущее Абсолютное Бытие, истинность которого «есть абсолютное совпадение бытия с самим собой»⁸³. При этом в *искусстве* Абсолютная Идея *познает самое себя* в форме *чувственного созерцания*, в *религии* она выступает в форме религиозного *представления*, а в философии реализует себя в форме *понятия*. Таким образом, ясно, что содержание искусства,

⁸¹ Гегель Г. Феноменология духа. Предисловие // Соч. в 14 т. – Т. IV. – М., 1959. – С. 10.

⁸² Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн. 1. Соч. в 14 т. – Т. IX. – М., 1932. – С. 28-29.

⁸³ Гегель – Дюбоку, 29 апреля 1823 г. // Гегель Г. Работы разных лет. – Т. 2. – М., 1973. – С. 445.

религии и философии как форм самораскрытия Абсолютной Идеи тождественны.

Основополагающими *принципами* гегелевской системы являются:

1. Принцип *тождества мышления и бытия*. При этом мышление полагается первичным. Мышление есть субстанция всего существующего (всякого бытия, всякой жизни, всякого познания и практики). Логические законы (т.е. законы мышления) суть также и законы бытия. Следовательно, философия Гегеля есть система объективного идеализма.

2. Принцип *развития* на основе тождества мышления и бытия. Именно этот принцип выражает само существо диалектики Гегеля, ядром которой выступает его учение о противоречии как источнике и движущей силе развития.

Развитие происходит по определенной диалектической схеме: тезис (положение) – антитезис (отрицание положенного) – синтез (т.е. единство противоположностей тезиса и антитезиса). Таким образом, в целом развитие понимается Гегелем как *движение и взаимодействие противоположностей* с известными *циклами отрицания* (отрицание отрицания), где каждая ступень этого диалектического процесса необходима.

«Развитие дерева есть опровержение (т.е. отрицание – Г.Х.) зародыша, цветы опровергают листья и показывают, что последние не представляют собою высшего, истинного существования дерева; цветок, наконец, опровергается плодом. Но последний не может получить существование, если ему не будут предшествовать все предыдущие (и, следовательно, *необходимые* для его существования – Г.Х.) ступени»⁸⁴. Отсюда понятна и следующая мысль Гегеля: «... Наша философия может обрести существование лишь в связи с предшествующей и с необходимостью из нее вытекает; ход истории показывает нам не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки»⁸⁵.

Согласно учению Гегеля, именно противоречие – источник диалектики.

⁸⁴ Гегель Г. Лекции по истории философии. – Кн.1. Соч. в 14 т. – Т.IX. – М., 1932. – С.41.

⁸⁵ Там же. – С.11.

Особенности гегелевской диалектики

1. Диалектика Гегеля носит *умозрительный* характер. Развитие понимается как *саморазвитие* понятия (идеи, мышления), имеющее поэтому логическую природу. Диалектика понятий определяет диалектику реальной действительности. В силу чего природа сама по себе не развивается во времени, а лишь разворачивает свои «окаменелости», т.е. те или иные «застывшие моменты» логической идеи, в пространстве. Метод, посредством которого происходит саморазвитие понятия, Гегель называет *спекулятивным*. Существо этого метода Гегель определяет как «постижение противоположностей в их единстве», познание «положительного в отрицательном»⁸⁶. При этом *противоположности не обращаются в ничто*, но порождают необходимость синтеза, в котором достигается единство противоположностей, т.е. возникает (порождается) *новое понятие*. Именно в этом Гегель видел достоинство своего диалектического метода. Сам же метод философской науки, согласно Гегелю, «есть осознание формы внутреннего самодвижения ее содержания»⁸⁷.

«Единственное, что нужно для научного прогресса и к совершенно простому пониманию чего следует главным образом стремиться, – это познание логического положения о том, что отрицательное равным образом и положительно или, иначе говоря, противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего *особенного содержания*, или, другими словами, такое отрицание есть не отрицание всего, а *отрицание определенной вещи*, которая разрешает самое себя, стало быть, такое отрицание есть определенное отрицание и, следовательно, результат содержит по существу то, из чего он вытекает... Так как то, что получается в качестве результата, отрицание, есть *определенное отрицание*, то оно имеет некоторое *содержание*. Оно новое *понятие*, но более высокое, более богатое понятие, чем предыдущее, ибо оно обогатилось его отрицанием или противоположностью; оно, стало быть, содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности. – Таким путем должна вообще образоваться система понятий, – и в неудержимом, чистом, ничего не принимающем в себя извне движении получить свое завершение»⁸⁸.

2. Философия Гегеля заключает в себе *противоречие между методом и системой*, метод – *диалектический*, в силу чего развитие понимается как *бесконечный* процесс восхождения от

⁸⁶ Гегель Г. Наука логики. – Т.1. – М., 1970. – С.110.

⁸⁷ Там же. – С.107.

⁸⁸ Там же. – С.107-108.

низшего к высшему, а система — *метафизическая*, исключающее дальнейшее развитие.

6.4. Антропологический материализм Л. Фейербаха

Л. Фейербах (1804-1872 гг.) — единственный представитель материализма в классической немецкой философии. Материализм Фейербаха оказал мощное влияние на русских революционеров-демократов А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского. Влияние идей этого философа испытали и классики марксизма.

Главный вопрос, который интересовал Фейербаха, это проблема человека, его сущности. При чем под человеком он понимал не нечто абстрактное (например, самосознание, как у Гегеля), а реальное существо во всех его жизненных проявлениях.

В философии Фейербаха человек рассматривается как «исходный пункт и конечная цель» всех философских исследований. Поэтому философия Фейербаха — это философская антропология.

Человек, согласно Фейербаху, есть «зеркало природы». Оно — порождение природы и является отражением ее естественных сил и способностей. Поэтому нет ничего сверхъестественного в природе вещей. Все так называемое «сверхъестественное» должно быть сведено посредством человека к естественному, т.е. к природе. В этом положении кратко выражается суть *антропологического принципа* философии Фейербаха. Поэтому «истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология, истина — только антропология».

Онтология. Бытие предшествует мышлению. Природа есть первичное. «...У природы нет начала и конца». «...Все в ней находится во взаимодействии, все одновременно является действием и причиной, все в ней всесторонне и взаимно». «Где нет движения, изменения и развития, там нет и жизни, нет и природы».

Материя — это бытие «вне мышления, субстрат реальности», т.е. всего реально существующего. «Быть — значит чувственно быть».

Учение о человеке. В учении о человеке Фейербах различает понятия «человеческая природа» и «человеческая сущность» (или сущность человека). Человеческая природа — это совокупность *естественных* данных от природы сил и способностей каждого

отдельного человека. Но «отдельный человек, как нечто обособленное, не включает в себе человеческой сущности», потому что его человеческая сущность наличествует, согласно Фейербаху, только в его *отношении к другому человеку*, т.е. «только в общении, в единстве человека с человеком». Поэтому «сообщество людей есть изначальный принцип» истинной философии человека.

С точки зрения этого принципа Фейербах рассматривает и природу сознания. Каковы формы общения людей, таковы и формы их сознания, чувствований и верований. Превратным отношениям соответствуют превратные формы жизненного проявления человека – его превратные чувства, иллюзии и ложные представления.

С этой точки зрения Л. Фейербах подходит к *критике религии*. В религиозных представлениях отражается *родовая сущность человека и неадекватные (превратные) условия ее существования*. Религия есть отражение человеческой сущности. Ее основу составляет «чувство зависимости человека» от внешней природы и от природного в самом себе. «Первый бог человека, – говорит Фейербах, – есть потребность» и притом потребность физическая, соединенная с представлением о некотором существе, которое способно удовлетворить эту потребность.

Таким образом, «религия есть отношение человека к своей собственной сущности», т.е. способ *самосознания и опредмечивания* в религиозных представлениях самое себя, т.е. свое же собственное родовое существо.

Глава VII. МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Марксистская философия возникает как прямое продолжение традиции материалистической философии XVIII–XIX вв. и положительной диалектики, идейно связанной с философией Г. Гегеля. Основоположниками этой формы философского мировоззрения являются К. Маркс (1818–1883 гг.) и Ф. Энгельс (1820–1895 гг.). Последователями марксизма в России были Г.В. Плеханов и В.И. Ленин.

7.1. Источники и основные идеи

Теоретическими источниками основополагающих идей марксизма как течения XIX в. являются:

1. Классическая немецкая философия (Г. Гегель, Л. Фейербах).
2. Классическая английская политэкономия (А. Смит, Д. Риккардо).
3. Французский социализм (А. Сен-Симон, Ш. Фурье), идейно связанный с французским материализмом XVIII столетия (Д. Дидро, К. А. Гельвеций, П. Гольбах).
4. Французские революционные учения, идейно связанные с французским социализмом (Ф.Н. Бабеф, Т. Дезами и др.)⁸⁹.

Из *немецкой классической философии* особенно сильное влияние на формирование марксистской философии оказали диалектика Г. Гегеля и антропологический материализм Л. Фейербаха. Из учения Гегеля классиками марксизма были положительно оценены и восприняты идея *развития* как движения путем противоположностей в их борьбе. Из учения Л. Фейербаха были восприняты те элементы философского материализма, которые, согласно оценке В. И. Ленина, были связаны с борьбой против существовавших в то время политических учреждений, против религии, теологии и метафизики.

Заметное влияние на экономическое учение Маркса оказали следующие идеи *английской классической политэкономии*:

1) *трудовая теория стоимости* А. Смита, согласно которой стоимость товара представляет совокупность общественно-необходимых затрат человеческого труда;

2) теоретическое обоснование *противоположности интересов наемного рабочего и предпринимателя*, содержащееся в учении Д. Риккардо. На основе трудовой теории стоимости Маркс создает свою теорию прибавочной стоимости, которую В. И. Ленин называл краеугольным камнем марксизма, поскольку именно эта теория раскрывала тайну капиталистической эксплуатации, а также тайну всех форм отчуждения, характерных для буржуазного общества.

⁸⁹ См.: Ленин В.И. Карл Маркс // Полн. собр. соч. – Т.26. – С. 43-93.

Из учения *французского социализма*, идейно связанного с традициями французского материализма XVIII в., классиками марксизма были восприняты следующие идеи.

1. Идея *влияния производства на общественную и политическую жизнь людей*. К. Маркс развил эту идею до ее законченной формы. Согласно марксизму материальное производство не просто влияет на общественную жизнь, а составляет *фундамент* общественного развития. Поэтому все общественные изменения (в том числе и идейных формаций) должны быть объяснены соответствующими изменениями в сфере производства.

2. Идея, согласно которой *человек в такой же мере продукт природы, в какой он есть продукт обстоятельств (условий)*, т.е. результат формирующего воздействия социальной среды. Поэтому достаточно изменить обстоятельства, т.е. социальные условия жизни людей, чтобы изменить характер человека, его чувства, понятия (ум) и поведение.

3. Идея *коммунистического переустройства общества*, т.е. такого изменения условий жизни людей, которые сделали бы самого человека лучше, благороднее, добрее. Важнейшим условием такого преобразования рассматривается *упразднение* института *частной собственности*, поскольку именно частная собственность формирует в человеке такие отрицательные качества, как эгоизм и алчность. Частная собственность рассматривается как *источник социального зла*, социального неравенства и несправедливости.

4. Идея *гармоничного сочетания личного (эгоистического) и общественного интереса* как основы новой системы нравственности.

5. Идея *правомерности наслаждения*: наслаждение правомерно, если оно не наносит вреда обществу и другим людям.

Невозможно правильно оценить марксизм как идейное течение XIX столетия, не принимая во внимание его революционного духа и тех источников, которые в значительной мере повлияли на формирование политической программы марксизма. Таковыми источниками, несомненно, являются французские революционные учения. Из учения французских революционеров-практиков классиками марксизма были положительно оценены и восприняты следующие идеи.

1. Основная коммунистическая идея: *уничтожение частной собственности* (не ограничение по закону, а именно полное уничтожение). Именно этим отличаются революционеры-коммунисты от всех социалистов.

2. Идея *революционного насилия* («насилие – повивальная бабка истории»). Однако здесь следует иметь в виду, что само насилие рассматривается в марксизме не как цель, а лишь как *средство*. Это значит, что насилие *само по себе* ничего не создает, и *создать не может*, оно способно (подобно повивальной бабке) лишь *облегчить* и *ускорить* муки родов нового.

3. Идея *революционной диктатуры* как переходной формы к новому общественному строю. Марксу принадлежит обоснование того, что политической формой государства в переходный период будет диктатура не отдельных лиц, а *диктатура пролетариата*, которую они называли *демократической диктатурой*.

Таково содержание источников основных идей марксизма.

7.2. Состав и содержание марксистской философии

Марксистская философия состоит из двух частей: *диалектического* и *исторического* материализма.

Диалектический материализм представляет собой *синтез* материализма и диалектики. Основополагающими положениями этой новой исторической формы материализма являются:

1. Принцип *материального единства мира*, в соответствии с которым всякое бытие есть либо материальная *вещь (предмет)*, либо *свойство* материальной вещи (предмета), либо *отношение* материальных вещей (объектов).

2. Материальный мир (природа) не пребывает в статичном состоянии, но находится в *развитии*, которое носит *всеобщий* характер.

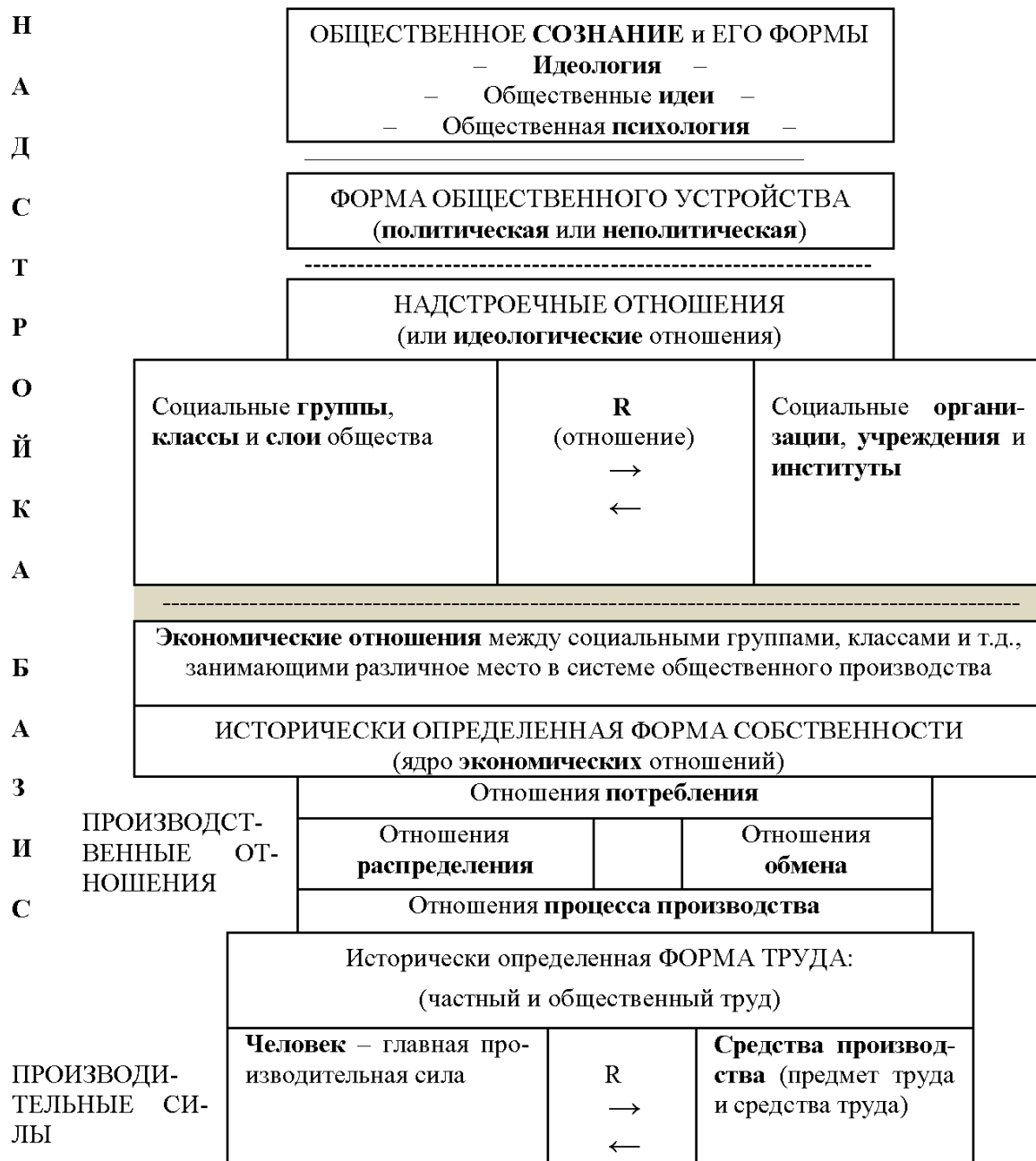
3. *Источником* и *движущей силой* развития является *противоречие*. «Противоречие, – согласно Марксу, – источник всякой диалектики».

Развитие основных положений диалектического материализма содержится в работах В.И. Ленина. В частности, *понятие* *материи*, разработка *проблем теории познания* («Материализм и

эмпириокритицизм») и *диалектики* («Философские тетради») в соответствии с духом философского материализма.

Исторический материализм является конкретизацией принципов диалектического материализма применительно к обществу и человеческой истории. С именем К. Маркса и Ф. Энгельса связывают разработку нового, материалистического понимания истории. Основной принцип материалистического понимания истории формулируется следующим образом: *общественное бытие определяет общественное сознание*. *Общественное бытие* – это материальная жизнь общества, а *общественное сознание* – духовная жизнь общества. В полном соответствии с духом материализма общественное сознание с точки зрения его сущности рассматривается как *отражение* общественного бытия. Фундаментом общественного бытия является *материальное производство*. В своей конкретной форме оно выступает как исторически определенный *способ производства* материальных благ, представляющий собой *конкретно-историческое единство производительных сил и производственных отношений*. В состав *производительных сил* входит человек (главная производительная сила) и *средства производства* (предмет труда и средства труда). В системе *производственных отношений* различают: отношение процесса производства, отношения распределения, отношения обмена и отношения потребления. В своей совокупности и в определенной исторической форме они составляют *базис* общественной системы, над которым, как над своим основанием, возвышается *надстройка*. В состав *надстройки* входят общественное сознание и его формы, общественные организации и учреждения и надстроечные (идеологические) отношения (правовые, политические, нравственные, эстетические и религиозные). *Базис* и *надстройка* рассматриваются в качестве главных структурных элементов *общественно-экономической формации*, т.е. исторически определенного типа общества. Взаимодействие производительных сил и производственных отношений подвержено определенному закону, который определяет смену различных общественных систем (общественно-экономических формаций). Этот закон известен как закон соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил. Смена общественно-экономических формаций понимается как объективный, *естественноисторический* процесс.

Основные понятия и общий вид структуры общественно-экономической формации проиллюстрировать следующей схемой:



Глава VIII. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

8.1. Общая характеристика

Русская философия обладает историческим и идейным своеобразием. Становление русской философии тесно связано с принятием христианства. Именно христианское вероучение в том виде, в каком оно сложилось в учениях восточных отцов Церкви, является главным источником философских идей. В историческом плане можно отметить, что русской философии периода средневековья не характерно то, что на западе известно как схоластика. Поэтому долгое время философское мировоззрение существовало не в своей теоретической (рационально-логической) форме, но как «умозрение в красках» (Е.Н. Трубецкой). Тем не менее уже в это время вырабатывается соответствующий русскому национальному характеру категориальный строй мышления, формируется его проблемное пространство в виде ключевых философских тем и вопросов, имеющих принципиальное значение становления философского самосознания русского человека.

XIX век считается временем рождения русской национальной философии как особого типа философствования и стиля мышления.

8.2. Основные особенности

Основными чертами русской философии являются: принципиальный *онтологизм* (материалистический – русский марксизм и мистическо-религиозный – например, символическая онтология А.Ф. Лосева и П. Флоренского), идея *синтеза разума, чувства и воли* как условия достижения *целостного* знания («живознания»⁹⁰) (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, Вл.С. Соловьев, Н.О. Лосский, С.Л. Франк), *антропологизм* (А.И. Галич, Ю.Ф. Самарин, Н.Г. Чернышевский и др.) и обусловленный им глубокий *интерес к исторической и нравственной проблематике, поиску правды жизни, правды служения общему благу* своего целого (государству, отечеству и т.п.) («западники» – П.Я. Чаадаев, В.Г. Белинский,

⁹⁰ Живознание – понятие гносеологии славянофилов, разработанное А.С. Хомяковым.

А.И. Герцен и «славянофилы» – И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин), наконец, *стремление к внутреннему духовному преображению* в соответствии с православным представлением о сущности и смысле человеческой жизни.

Во всем этом особенно акцентируется задача не просто познания истины бытия, а *пребывания в истине – жизнь в истине* или, как выражал эту неистребимую потребность русского национального характера Вл. Соловьев, «внутреннее соединение с истинно сущим».

Эти черты, соответствующие русскому национальному характеру, весьма своеобразно проявляются в различных течениях и школах русской философии.

8.2.1. Онтологизм

Онтологизм русской философии понимают не как первичность материального бытия над познанием, а как «включенность познания в наше отношение к миру, в наше "действие" в нем».⁹¹ Поскольку наше *отношение* к миру выражается, прежде всего, в *ценностном* содержании мировоззрения, постольку онтологизм, как черта философии, означает соотнесенность познавательного процесса и его результатов с определенной системой ценностей жизни. Это значит, что истина как результат познания должна быть выражена в ее необходимой связи с ценностями и ценностными представлениями личности как субъекта познания и культурными универсалиями соответствующей исторической эпохи. Границы познания – это границы ценностного содержания мировоззрения, которым что-либо запрещается (осуждается) или разрешается (оправдывается). Таким образом, онтологизм – это принцип, посредством которого устанавливается зависимость познавательного процесса и его результатов от общего характера и самого духа культуры в его ценностном выражении. Онтологизм в религиозном смысле связан с представлением о Боге – творце всего сущего и выражается в убеждении, что достижение человеком истины, правды жизни (добра) и совершенства (красоты) возможно только через Богообщение.

⁹¹ Зеньковский В.В. История русской философии. – Т.1. – Ч.1. – Париж: YMCA-PRESS, 1948. – С.17.

8.2.2. Идея синтеза знания, чувства и воли

Представление о том, что истинное знание есть знание целостное, или, точнее, *единоцелокупное*, исходит из того, что истина одна. Поэтому присущее философии и естественным наукам «стремление к сознанию этого единства есть постоянный закон и основное побуждение разумной деятельности» (И.В. Киреевский)⁹². Принцип простой: для цельной истины нужна цельность разума, и искание этой цельности есть постоянная задача мышления вообще и философского мышления в особенности⁹³.

В русской философии этот принцип получил свое конкретное развитие и обоснование на основе православного религиозно-философского мировоззрения. Вера в Бога полагается здесь необходимым условием истинного познания и именно она открывает путь к живому и цельному зрению ума (И.В. Киреевский). При чем вера понимается не как умственное (рационализированное) убеждение в достоверности чужого уверения, а как «действительное событие внутренней жизни, через которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (внешним миром, с небом, с Божеством)»⁹⁴. Такая вера не есть один только внешний авторитет, перед которым человеческий разум должен ослепнуть, но авторитет и внешний, и внутренний, т.е. «высшая разумность», в котором наше свободное мышление возвышается через свое «сочувственное согласие с верой»⁹⁵. Таким образом, вера рассматривается как *основание* объединения в гармоническое целое всех высших духовных сил человека: разума, возвышенного чувства, эстетического смысла, господствующей любви своего сердца⁹⁶, совести и бескорыстного стремления к истине⁹⁷. Только там, где

⁹² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Полное собрание сочинений И.В. Киреевского в двух томах под ред. М. Гершензона. – Т.1. – С.248.

⁹³ Там же. – С.250-251.

⁹⁴ Там же. – С.279.

⁹⁵ Там же. – С.249.

⁹⁶ Там же.

⁹⁷ См.: Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Высшая школа, 1991. – С.33.

достигнута гармония веры и рассудка, имеется «всецелый разум» (А.С. Хомяков)⁹⁸.

Вл. Соловьев философски обосновывает и развивает выдвинутую славянофилами идею цельного живого знания. Достижение цельного знания, как определяет эту задачу Вл. Соловьев, «должно отвечать всем потребностям человеческого духа» и «удовлетворять в своей сфере всем высшим стремлениям человека»: для разума – это стремление к абсолютной *истине*; для воли – стремление к абсолютному благу или *добру*; для чувства – стремление к абсолютному совершенству или *красоте*. «Отделить теоретический или познавательный элемент от элемента нравственного или практического и от элемента художественного или эстетического можно было бы только в тех случаях, если бы дух человеческий разделялся на несколько самостоятельных существ, из которых одно было бы *только* волей, другое – *только* разумом, третье – *только* чувством. Но так как этого нет и быть не может, так как всегда и необходимо предмет нашего познания есть вместе с тем и предмет нашей воли и чувства, то чисто теоретическое, отвлеченно-научное знание всегда было и будет праздною выдумкой, субъективным призраком»⁹⁹. Если у Гегеля выбор предпосылок определяется только мышлением, т.е. необходимым оказывается лишь такое допущение, которое оправдано человеческим разумом, то с точки зрения концепции целостного духа необходимое допущение (предпосылка) должна быть необходимой не только по отношению к разуму, но и по отношению к воле (как абсолютное благо) и чувству (как абсолютная и вечная красота).¹⁰⁰

8.2.3. Антропологизм

Проблема человека занимает центральное место в русской философии. Славянофилы (И.В. Киреевский, А.С. Хомяков, К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин) и западники (П.Я. Чаадаев, Н.В. Станкевич, В.Г. Белинский, А.И. Герцен), русские материалисты (М.А. Бакунин, Н.Г. Чернышевский, Д.И. Писарев) и идеали-

⁹⁸ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. В 8 т. – Т.1. – С.279, 327.

⁹⁹ Вл. Соловьев. Философские начала цельного знания // Вл. Соловьев. Соч. в 2 т. – Т.2. – М., 1990. – С.229.

¹⁰⁰ Там же. – С.230-231.

сты (А.И. Галич, Н.В. Станкевич), представители религиозно-философской мысли (Н.Ф. Федоров, Вл. Соловьев), персоналисты (А.А. Козлов, Л.М. Лопатин, Ф.М. Достоевский, Л. Шестов, Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский) – всем им присущ глубокий, неподдельный, нередко всепоглощающий (например, в персонализме) *интерес к человеку, его бытию, сущности и смыслу человеческой жизни.*

В этом отношении особенностью антропологизма русской христианской философии является *этический персонализм* (прот. В.В. Зеньковский). С точки зрения *персонализма* значением *подлинного бытия* обладает именно *личность, т.е. целостное себедовлеющее свободное индивидуальное бытие*, которое раскрывается в триединстве ее начал: стремление к *самореализации*, *центрированность на собственном духовном опыте* и *свободное творчество*¹⁰¹. При этом *христианский персонализм*, отвергая индивидуализм, «ведет к установлению внутренней связи личности с социальным целым» (Ю.Ф. Самарин), связывая бытие человека в мире высшими христианскими ценностями. Этический персонализм *русской христианской философии* выражается в понимании того, что «духовная цельность» личности «иерархически подчинена моральному началу в человеке» (прот. В.В. Зеньковский), которое составляет ее средоточие и жизненный центр (Ю.Ф. Самарин).

Глава IX. СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

9.1. Общая характеристика: источники, главные течения и проблемы

XIX век считается временем *становления* современной зарубежной европейской философии. Кардинальные изменения в общественной жизни и культуре конца XIX и первой четверти XX веков в Западной Европе нашли свое отражение в философском мировоззрении. Без преувеличения можно сказать, что две основ-

¹⁰¹ См.: Современный философский словарь / Под общей ред. д-ра филос. наук, проф. В.Е. Кемерова. – 2-е изд., испр. и доп. – Лондон, Франкфурт-на Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск: «ПАНПРИНТ», 1998. – С.648-650.

ные философские концепции XIX века определили главные тенденции изменения содержания и формы философского мировоззрения XX века. Это, несомненно, учение Г. Гегеля и К. Маркса.

Философия Гегеля выступает как крайне непоследовательное мировоззрение, в котором диалектические принципы были положены в проскрутово ложе метафизической системы. В этом отношении философия Маркса и Энгельса (диалектический материализм) представляет собой первую философскую концепцию, выстроенную в соответствии с принципами диалектического миропонимания в рамках материалистической теории. Именно отношение к концепции Г. Гегеля и К. Маркса во многом определило облик современной философской мысли, ее проблемное поле, подходы и тенденции развития.

Непосредственными источниками основных идей различных течений и школ современной зарубежной европейской философии являются О. Конт (1798-1857), А. Шопенгауэр (1788-1860), С. Кьеркегор (1813-1855), Ф. Ницше (1844-1900), В. Дильтей (1833-1911), В. Виндельбанд (1848-1915), Э. Гуссерль (1859-1938).

Современная зарубежная европейская философия весьма разнопланова. Через огромное многообразие течений, школ и концепций (позитивизм, в особенности, логический позитивизм, неокантианство, философия жизни, феноменология, герменевтика, экзистенциализм, критическая теория общества, структурализм, персонализм) просматриваются ее главные темы: отношение философии и науки, метафизики и диалектики, философии и жизни, науки и идеологии, теории и практики, свободы и необходимости, личности и общества и др. Рассмотрим некоторые наиболее влиятельные течения зарубежной европейской философии XX столетия.

9.2. Неопозитивизм

Как самостоятельное течение сложился в первой четверти XX века. Известен также как «логический позитивизм». В историческом плане неопозитивизм представляет собой *третью* ступень развития позитивизма. «Первая» форма позитивизма связана с именами О. Конта, Дж. Ст. Милля, Г. Спенсера. «Вторая» форма, более известна как *махизм* или *эмпириокритицизм*, представлена

естествоиспытателями Э. Махом и Р. Авенариусом. *Первый* позитивизм исходит из предпосылок кантианской гносеологии с явными элементами скептицизма. В своих сочинениях О. Конт называет «метафизической» всякую теорию, «твердо признающую существование и познаваемость объективной реальности»¹⁰². Позитивизм *второй* формы открывает врата онтологии без объективной реальности. С этого момента *феноменализм* становится отличительной чертой позитивистской гносеологии: процесс познания рассматривается без отношения к объективной реальности, без объективной причинности и без сущности. Исходя из скептической предпосылки об *относительности* знания представители второй формы позитивизма приходят к выводу, «о том, что наука не дает подлинной картины реальности»¹⁰³ и *имеет дело по существу лишь с ее символами, знаками*. Предметом познания признается «чистый опыт» сознания, освобожденный от всего объективного, а также и от всех ценностных и антропоморфных представлений. Законы природы и математические законы, как и принципы наук их выражающие – всего лишь условные положения, принятые по соглашению, т.е. конвенции (А. Пуанкаре).

В отличие от предшествующих форм главный результат, к которому приходит позитивизм на *третьей* ступени своего развития (неопозитивизм), заключается в представлении о том, что вещи и процессы *не существуют независимо от теоретических* (прежде всего *логических*) *конструкций*, выражаемых в языке. Предметом философии рассматривается формализованный язык науки, точнее *осмысленность предложений* языка науки. «Цель философии – логическое прояснение мыслей. Философия не теория, а деятельность. Философская работа состоит по существу из разъяснений»¹⁰⁴. Л. Витгенштейн своей работой «Логико-философский трактат» (1921) положил начало новому философскому течению – логическому позитивизму. Наибольший вклад в обоснование и развитие основных идей логического позитивизма внесли Р. Карнап и М. Шлик.

Р. Карнап в своей работе «Преодоление метафизики» (1931) по существу выступает против всей философии, поскольку она, как

¹⁰² Буржуазная философия кануна и начала империализма. – М., 1977. – С.25.

¹⁰³ Там же. – С.128.

¹⁰⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. § 4.112. – М., 1958.

он полагает, стремится либо обойтись без опыта, либо, «исходя из опыта, желает посредством особого *ключа* познавать *лежащее* вне или *за опытом*»¹⁰⁵. Во всех этих тенденциях философия представляет собой ту или иную разновидность метафизики, т.е., согласно Р. Карнапу, такой области знания, где оперируют мнимыми предложениями (*псевдопредложениями*), лишенными смысла, так как они не имеют эмпирических характеристик и поэтому не могут быть верифицированы. Принцип верификации рассматривается как критерий осмысленности предложений.

«Предложение означает лишь то, что в нем верифицируемо. Поэтому предложение, если оно вообще о чем-либо говорит, говорит лишь об эмпирических фактах. О чем-либо лежащем принципиально по ту сторону опытного нельзя ни сказать, ни мыслить, ни спросить»¹⁰⁶.

Свой приговор в отношении философии Р. Карнап считает действительным и для ее отдельный разделов, в частности, «*философии ценностей и норм*, для любой этики или эстетики как нормативной дисциплины. Ибо объективная значимость ценности или нормы не может быть ... эмпирически верифицирована или дедуцирована из эмпирических предложений; они вообще не могут быть высказаны осмысленными предложениями»¹⁰⁷.

В рамках неопозитивистской доктрины различения *осмысленных* и *неосмысленных* (не имеющих смысла) предложений особое место отводится *верификации*. Процедура верификации понимается, во-первых, как способ установления *эмпирического смысла* (значения) предложений, во-вторых, как *критерий* их истинности или ложности. Отсюда осмысленность предложения оказывалась тождественной их истинности. Сама процедура верификации представляла собой нисходящий ряд предложений: от общих и сложных – к менее общим, частным и простым, сводимым к чему-либо чувственно-воспринимаемому, переживаемому. Самое простое предложение называется *первичным* или *протокольным* предложением (Р. Карнап), которым фиксируется нечто данное в чувственном опыте в определенном (том или ином) *месте*, в определенное (то или иное) *время*, при определенных (тех или иных) *условиях*

¹⁰⁵ Карнап Р. Преодоление метафизики. См.: § 6. Бессмысленность всей метафизики.

¹⁰⁶ Там же, § 6.

¹⁰⁷ Там же.

(М. Шлик). Такие предложения вполне осмысленны и истинны, если за *критерий истинности* принимается сам *акт чувственного восприятия* (переживания).

«В теории познания обычно говорят, что “первичные предложения относятся к данному”; однако в вопросе трактовки самого данного нет единства. Иногда высказывают мнение, что предложения о данном представляют собой высказывания о простейших чувственных качествах (например, “теплый”, “синий”, “радость” и т. п.); другие склоняются к мнению, что первичные предложения говорят об общих переживаниях и отношениях сходства между таковыми; согласно следующему мнению, первичные предложения говорят уже о вещах. Независимо от различия этих мнений, мы утверждаем, что ряд слов только тогда обладает смыслом, когда установлено, как он выводится из протокольных предложений, какого бы качества они ни были»¹⁰⁸.

Таким образом, главное в верификации установление *эмпирического* смысла всех предложений науки. При этом в конкретном механизме верификации, предложенной М. Шликом, не рассматривается *отношение* чувственного восприятия, ощущений, представлений и всего переживаемого *к объективной реальности*.

Основной недостаток неопозитивистской доктрины состоит в том, что предложенная в рамках логического позитивизма программа свести все теоретические положения к фактуальным высказываниям (протокольным предложениям) в пределах философии и науки не осуществима в принципе, так как, по существу, означает элиминацию теоретического уровня познания и замену его эмпирическим уровнем. Действительно, эмпирический базис любой научной теории составляют эмпирические *факты* или, так называемые, *фактуальные предложения* и *эмпирические понятия*. *Эмпирические понятия* – это такие понятия, существенные признаки которых непосредственно сводимы к данным опыта. Теоретические понятия отображают не поверхностную эмпирическую данность, а *сущность* и *законы* явлений. Они суть «умозрительные конструкции», т.е. результат *мысленного абстрагирования* *существенных* признаков, качеств, связей и отношений. Это различие эмпирических и теоретических понятий (категорий) является правомерным, прежде всего, с точки зрения интересов самой науки. В науке используются понятия, которые невозможно *непосредственно* свести к каким-либо данным опыта: «бесконечность», «вакуум», «идеальный газ», «абсолютно твердое тело» и др. Истинность этих абстракций устанавливается непосредственно эмпирическими про-

¹⁰⁸ Там же. § 2. Значение слова.

цедурами, а *опосредовано* – в условиях научной практики и эксперимента устанавливается состоятельность, *достоверность* или *истинность* этих необходимых идеализаций и связанных с ними допущений.

9.3. Экзистенциализм

Экзистенциализм как философское течение возникает в Германии первой половины XX века. М. Хайдеггер и К. Ясперс являются основоположниками экзистенциализма. В своих истоках экзистенциализм связан с религиозно-философскими размышлениями С. Кьеркегора, «философией жизни» Ф. Ницше, герменевтикой В. Дильтея и феноменологией Э. Гуссерля, идеи которых они использовали и развивали.

9.3.1. М. Хайдеггер: онтология и экзистенциальная аналитика бытия

М. Хайдеггер заложил теоретические основания онтологии экзистенциализма. Предметом онтологии является бытие-присутствие, от которого берет начало «размыкание бытия». *Присутствие* Хайдеггер понимает как «сущее, которое мы сами всегда суть и которое среди прочего обладает бытийной возможностью спрашивания»¹⁰⁹. Вопросающий и вопрошаемое – соотносены и представляют собой нечто одно. Всматривание и схватывание есть «модусы определенного сущего, того сущего, которое мы, спрашивающие, всегда сами есть»¹¹⁰. Отсюда все «науки как образы поведения человека имеют способ бытия этого сущего (человека)»¹¹¹. Именно такое бытие Хайдеггер называет бытием присутствия. Бытие присутствия отличается от наличного бытия. Наличное бытие – это *определенное* бытие чего бы то ни было (или некое «что-бытие»). Бытие присутствие есть экзистенция. Сущность присутствия не в *что-бытии* наличности, в *как-бытии* – «возможные для него способы быть».

¹⁰⁹ Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2011. Введение. Глава первая. §2. – С. 7.

¹¹⁰ Там же. Введение. Глава первая. §2. – С. 7.

¹¹¹ Там же. Введение. Глава первая, §4. – С. 11.

«Сущность» этого сущего лежит в его быть. Что-бытие (es-sentia) этого сущего, насколько о нем вообще можно говорить, должно пониматься из его бытия (existentia). Онтологическая задача тут именно показать, что если мы избираем для бытия этого сущего обозначение экзистенция, этот титул не имеет и не может иметь онтологического значения традиционно-го термина existentia: existentia онтологически равносильна *наличности*, которая сущему характера присутствия в принципе не подходит. Путаница устраняется тем, что для титула existentia мы всегда употребляем выражение *наличие*, а экзистенцию как бытийное определение отводим только присутствию.

«Бытие, о котором для этого сущего ... всегда мое. Присутствие поэтому никогда не фиксируется онтологически как случай и пример определенного рода сущего как наличного... Рассмотрение присутствия сообразно всегда-моему характеру этого сущего должно постоянно включать личное местоимение: “я есмь”, “ты есть”.

И присутствие мое опять же всякий раз в том или этом способе быть. Так или иначе уже всегда решено, каким способом присутствие всякий раз мое. ... Присутствие есть всегда своя возможность и “имеет” ее не всего лишь свойством как нечто наличное. И поскольку присутствие есть по сути всегда своя возможность, это сущее может в своем бытии “выбрать” само себя, найти, может потерять себя, соотв. никогда и лишь “мнимо” найти. Потерять себя и пока еще не найти себя оно может лишь поскольку по своей сути оно в возможности собственное, т.е. само свое»¹¹².

Методом исследования бытия присутствия является экзистенциальная аналитика или «аналитика присутствия», которая представляет собой синтез феноменологии¹¹³ и герменевтики¹¹⁴. Наиболее важным моментом экзистенциальной аналитики является введенное Хайдеггером различие понятий «феномен» и «явление». Философско-методологический смысл этого различения состоит в том, чтобы установить в правах понятие «кажимость» (или видимость), известное со времен гегелевской диалектики, ее двойном значении: как то, что являет лишь *самое себя – видимость*, и как то, что высвечивает, проявляет нечто, *стоящее за ним, его определяющее и объясняющее – сущность*. У Хайдеггера «феномен» есть «само-по-себе-себя-кажущее, очевидное»¹¹⁵, а явление «как проявление «чего-то» означает соответственно как раз не показывание самого себя, но давание знать о себе чего-то, что себя не кажет, через нечто, что себя кажет. Явление есть себя-не-казание»¹¹⁶.

¹¹² Хайдеггер М. Указ. соч. Первая часть. Первый раздел. Глава первая, § 9. – С.42.

¹¹³ «... феноменология есть наука о бытии сущего – онтология». Там же. Введение. Глава вторая. §7. – С.37.

¹¹⁴ «... герменевтика как толкование бытия присутствия получает ... первичный смысл аналитики экзистенциальности экзистенции». Там же. – С.37-38.

¹¹⁵ Там же. – С.28.

¹¹⁶ Там же. – С.29.

Кажимость (или видимость) это, еще одна сторона (момент) феномена, когда «сущее кажет себя как то, что оно в самом себе не есть»¹¹⁷. Итак, *феномен* есть нечто само-по-себе-себя-кажущее». *Явление* – есть не показывание самого себя, а только давание знать о себе, причем не через себя, а в другом, без открытия того, что оно есть само по себе, поэтому оно есть *себя-не-казание*. *Кажимость* есть *казание себя таким*, каким оно в самом себе (т.е. в своей сущности) *не есть*. Упростим: Феномен – открывает сам себя таким, *каков он есть сам по себе*. Явление не показывает себя, а только дает знать о себе, что оно *существует*, но не показывает что оно есть. Кажимость показывает себя *не тем, что оно есть* на самом деле. Таким образом, философский анализ это, прежде всего, анализ *феноменов* бытия и их аспектаций (модусов).

Главная тема экзистенциалистских размышлений это проблема человека: феномен человека и смысл его бытия. Отвечая на вопрос о том, что такое человек и его бытие Хайдеггер, использует выработанные им категории экзистенциальной аналитики (экзистенциалы). Самое простое определение понятия «человек», выражаемое в этих категориях, можно представить следующим образом: человек есть его экзистенция, это не наличность бытия, а *само бытие*, способ бытия как *процесс*, в котором он осуществляет свой *проект* или *вперед-себя-идущее*... и поэтому бытие есть всегда *его бытие*, которое выражается как *бытие присутствия*.

Согласно учению Хайдеггера именно бытие присутствия выражает сущность человека. Присутствие есть *заброшенность* в мир и жизнь в мире. Определяющим фактором бытия человека в мире является *забота*.

«... Миру больше нечего предложить пребывающему в тревоге человеку. Как ему кажется, забота настолько превосходит в отношении истинности все категории рассудка, что только о ней он и помышляет, только о ней ведет речь. Он перечисляет все ее обличья: скука, когда банальный человек ищет, как бы ему обезличиться и забыться; ужас, когда ум предается созерцанию смерти» (А. Камю. Миф о сизифе. Абсурдные стены).

Забота выражает *присутствие в целостности* своей структуры (*способ бытия, от-чего бытие, за-что бытие*). Все основные феномены человеческого бытия (воля, желания и т.п.) «необходимо укоренены в присутствии как заботе»¹¹⁸.

¹¹⁷ Хайдеггер М. Указ. соч. – С.28.

¹¹⁸ Там же. Первая часть. Первый раздел. Глава шестая, §41. – С.194.

Хайдеггеровское представление о человеке означает, что лишь оставив заботу о делах мира человек освободится от желаний и страстей, обретет свое совершенство, вернет себе утраченную им божественную сущность. Он не говорит об этом прямо, но религиозные (восточные и христианские) мотивы философии Хайдеггера просматриваются здесь вполне определенно. Каково реальное положение человека?

«Падающая завлеченность» или *стремления к жизни в мире, мирские привязанности и страсти, низменные желания и императивы страстной воли* – все это и многое другое, с ними связанное, *экзестивирует* «присутствие “жить жизнью” мира», как выражается Хайдеггер. Бытие-вперед-себя, т.е. проекция себя в будущее, оказывается утраченной в этом безудержном стремлении к бытию «лишь-всегда-уже-при...», т.е. к чему-нибудь конкретному, всегда-здесь-близлежащему и только к нему...¹¹⁹. Эта привязанность к *частным, конечным, преходящим* интересам и целям лишает человека истинной свободы как способа бытия-для-другого. Оставляя ему в удел лишь иллюзию свободы на почве эгоизма себеслужения.

Хайдеггер видит *позитивный* смысл в христианском понимании личности: человек «больше чем разумное существо», он есть нечто «перехлестывающее через себя», *отрицающее* себя как в самой себе и только для себя сущую *самостность*¹²⁰. Принося в жертву самого себя для других, превращая свою самость, свое брренное тело в орудие Божьей воли, он утверждает бесконечность и вечность своей Личности, отрешившееся от обреченного на гибель стремления жить «жизнью мира», с его *конечными* мотивами «туда-к» и для самого себя, причем любой ценой. Согласно Хайдеггеру «полная понята́я структура заботы включает феномен самостности»¹²¹, следовательно, она неизбежно включает в себя и обуславливаемый ею культ себеслужения. По существу, себеслужение и есть сущность заботы. Это царство несвободы и вечное рабство духа¹²².

¹¹⁹ Хайдеггер М. Указ. соч. Первая часть. Первый раздел. – С.195.

¹²⁰ Там же. §10. – С.49.

¹²¹ Там же. Первая часть. Второй раздел. Глава третья, §65. – С.323.

¹²² Свобода в религиозном смысле есть в-самом-себе-бытие-для-другого, то есть жертва, т.е. свободен тот, кто способен жертвовать собой для других – Х.Г.

«Когда присутствие во влечении как бы тонет, то не просто влечение еще налицо, но полная структура заботы модифицируется. Ослепнув, оно ставит все возможности на службу влечения.

Напротив, *стремление* “жить” есть такое “туда-к”, которое само от себя привносит мотив. Это стремление “туда-к любой ценой” стремится вытеснить другие возможности. Здесь тоже бытие-вперед-себя несобственное, хотя захваченность стремлением идет и от самого стремящегося»¹²³, т.е. в выборе направления своих стремлений человек *все еще свободен* и именно благодаря этой свободе он – личность.

Самость разворачивает молчаливость экзистенции заботы. «... Экзистенциальность, как конститутив заботы, придает онтологическое устройство *само-стоянию* присутствия, к которому, отвечая полному структурному содержанию заботы, принадлежит фактическое падение его бытия в не-само-стояние»¹²⁴.

9.3.2. Ж.-П. Сартр: бытие и ничто, человек и свобода

Одна из главных проблем экзистенциализма – это проблема свободы. Постановка и решение проблемы свободы связаны здесь с новым пониманием отношения бытия человека и его сущности. Вопрос о сущности человека Ж.-П. Сартр рассматривает исходя из предпосылки, что «отношение существования к сущности у человека не такое, как у вещей мира. Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной». «Человек совсем не является *вначале*, чтобы *потом* быть свободным, ... нет различия между бытием человека и его “свободным-бытием”»¹²⁵. Таким образом, Сартр рассматривает свободу как способ бытия человека как личности. И эта свобода абсолютна: абсолютная свобода «есть само бытие личности»¹²⁶.

¹²³ Хайдеггер М. Указ. соч. Первая часть. Первый раздел. Глава шестая, §41. – С.195.

¹²⁴ Там же. Первая часть. Второй раздел. Глава третья, §65. – С.323.

¹²⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: АСТ: Астрель, 2012. – Ч. I. – Гл. 1, §5. – С.91.

¹²⁶ Там же. – Ч. IV. – Гл. 2, §2. – С.858.

Сознание и бытие: онтологический статус свободы

Бытие и сознание – противоположности. Бытие есть то, что оно есть. «Сознание не есть то, что оно есть»¹²⁷. Чистая отрицательность (негация) есть сущность сознания, которое в силу этого всегда ускользает от каких-либо определений, упраздняет самое себя в том, что оно здесь и сейчас утверждает о себе самом. Этот процесс Сартр терминологически передает как «ничтожение» – отрицание всякой положительной определенности, заданности, субстанциальности в-себе-бытия, т.е. как *переход в ничто*.

«Первоначальная структура «не быть тем, чем являешься» делает заранее невозможным всякое становление к бытию-в-себе (например, быть этой или той вещью, субстанцией – Г.Х.) или к структуре «быть тем, чем являешься»¹²⁸. Эта невозможность «является самой сущностью сознания»¹²⁹.

Сознание постоянно ускользает от бытия-в-себе. «... Бытие сознания не совпадает само с собой в полной тождественности» как это присуще бытию-в-себе. Сознание есть нетождественность – «разжатие» бытия¹³⁰. Оно может существовать только как бытие-для-себя, т.е. как в-себе-и-для-себя-сущая *свобода*.

Противоречивость человека в том и состоит, что он есть некое в-себе-бытие (телесность, *пассивный объект* для другого) и он же не есть, то, чем является – сознание (дух, психическое), которое не может существовать как бытие-в-себе, как некая вещественная субстанция, тело и т.п., но только как бытие-для-себя – *самосознание*, которое «исключает всякую объективность»¹³¹ (пассивность, неизменность бытия-в-себе) и существует как бытие трансцендентное, свободное от каких-либо ограничений, определений, т.е. как то, что всегда не является тем, что оно есть здесь и сейчас (отрицание фактичности). Закон бытия-для-себя – «онтологический

¹²⁷ Сартр Ж.-П. Указ. соч. – Ч.I. Проблема ничто. – Гл.II, §2. – С.141.

¹²⁸ Там же. – С.141.

¹²⁹ Там же.

¹³⁰ Там же. Ч.II. Бытие-для-себя. – Гл.I. §1. – С.155, 156.

¹³¹ «Его бытие ... представляет собой радикальное исключение всякой объективности; я являюсь тем, кто не может быть объектом для себя, кто не может даже понять для себя существование в форме объекта». Сартр Ж.-П. Указ. соч. Ч.III. Для-другого. – Гл.I. Существование другого. §3. Гуссерль, Гегель, Хайдеггер. – С.389-390.

фундамент сознания»¹³². «Бытие сознания есть существование посредством себя, следовательно, осуществление бытия посредством этого преодоления себя. В этом смысле сознание является непрерывным уходом от себя», *отрицанием фактичности бытия-в, чистой свободой*¹³³. Сознание, хочет сказать Сартр, есть *само-по-себе-и-для-себя-сущее небытие*, т.е. *абсолютная и несубстанциальная свобода*. И эта свобода есть *сущность человека*. Человек есть *в-себе-и-для-себя сущее бытие* – «единственная основа ничто (небытия – Г.Х.) в глубине бытия»¹³⁴.

Человек и действие

Человек как *в-себе-и-для-себя-сущее* есть *проект*, который созидается в действии. Это «проект самого себя к возможному», который через цепь частных действий и возможностей ведет к «окончательной возможности»¹³⁵ (завершение проекта). Последняя есть «интеграция всех ... отдельных возможностей»¹³⁶. Метод Сартра состоит в том, чтобы установить («выявить») «значения, предполагаемые действием», до его предельного («окончательного») значения, которое «отсылает только к самому себе»¹³⁷.

Функция человеческого действия по отношению к бытию состоит в том, чтобы «обнаружить и предоставить *самому себе* абсолютную свободу»¹³⁸.

«... Действие есть средство присвоения»¹³⁹, совершая действие, я *присваиваю* некоторое бытие, *делаю его своим*. Следовательно, *первое* бытие человека есть бытие-в-мире, которое есть выбор, совершаемый и утверждаемый действием¹⁴⁰.

¹³² Сартр Ж.-П. Указ. соч. – Ч.П. Бытие-для-себя. – Гл.І. §1. – С.159.

¹³³ Там же. – С.152.

¹³⁴ Там же. – С.163.

¹³⁵ Там же. – Ч.ІV. Обладание, действие и бытие. – Гл.І. Бытие и действие: свобода. §1. Свобода как первое условие действия. – С.689.

¹³⁶ Там же. – С.691.

¹³⁷ Там же. – С.686.

¹³⁸ Там же. – Ч.ІV. Обладание, действие и бытие. – Гл.І. Бытие и действие: свобода. §2. Действие и обладание: владение. – С.858.

¹³⁹ Там же. – Гл.І. Бытие и действие: свобода. §1. Свобода как первое условие действия. – С.683.

¹⁴⁰ Там же. – С.685.

«Выбор и сознание есть одно и то же»¹⁴¹, поэтому «мир является нам таким, каковы мы суть», а каковы мы суть – есть наш выбор, т.е. наше сознание¹⁴².

Сознание как выбор и выбор как сознание выражается «двойным «чувством» – тревоги и ответственности». «Тревога, беспомощность, ответственность ... образуют ... качество нашего сознания, поскольку последнее есть простая свобода», т.е. свобода выбирать¹⁴³.

Именно выбор «создает первоначально все мотивы и все движущие силы, которые могут нас вести к частным действиям, и именно он (выбор – Г.Х.) располагает миром с его значениями и орудийными комплексами».¹⁴⁴

Понять мотивы и движущие силы можно лишь «выбрав их»¹⁴⁵. «... Первоначальный выбор развертывает время»¹⁴⁶. Таким образом, «свобода, выбор, ничтожение»¹⁴⁷, темпорализация (т.е. бытие во времени – Г.Х.) есть одно и то же» и все это есть сознание¹⁴⁸.

В силу указанных своих предпосылок позиция Ж.-П. Сартра может быть отнесена к субъективному идеализму.

¹⁴¹ Сартр Ж.-П. Указ. соч. – С.692.

¹⁴² Там же. – С. 693-694.

¹⁴³ Там же. – С. 694-695.

¹⁴⁴ Там же. – С. 696.

¹⁴⁵ Там же. – С. 696-697.

¹⁴⁶ Там же. – С. 697.

¹⁴⁷ Термин, используемый Сартром для выражения и объяснения природы сознания, понимаемого как ничто или отрицание всякого наличного бытия-присутствия его новыми возможностями, утверждаемыми свободным выбором (проектом).

¹⁴⁸ Сартр Ж.-П. Указ. соч. – Ч.IV. Обладание, действие и бытие. – С. 697.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение 1

Агностицизм: особенности христианской точки зрения

«... самым ... легким является ... результат – что человек ничего не может знать о Боге».

Г. Гегель

Агностицизм¹⁴⁹ – явление не новое. В своей правильной последовательной форме восходит к христианскому учению о Боге. Бога, т.е. Абсолютное, невозможно изречь, а еще более уразуметь: «Божество непостижимо для человеческой мысли и мы не можем представить Его во всей полноте»¹⁵⁰. О беспомощности человеческого мышления выразить Бога в понятиях интересным является следующий силлогизм:

1. *Бог есть Абсолютное.*
2. *Абсолютное – непреходяще, бесконечно, вечно.*

Следовательно, Бог – непреходящ, бесконечен, вечен.

Во-первых, Абсолютное есть нечто *одно*, оно *едино* и *единственно*. Поэтому, когда мы говорим о Боге, выражающее Его суждение должно быть *только* суждением *единичности* или *партикулярным* – *частно-утвердительным* или *частно-отрицательным*. Поэтому в приведенном выше силлогизме первая посылка должна быть определена как суждение *частно-утвердительное*, но и вторая посылка (поскольку она выражает нечто присущее Абсолютному) также должна рассматриваться как *частно-утвердительное* суждение. По правилам формальной логики из двух *частных* посылок никакого вывода не следует. Выражаясь точнее, это пример

¹⁴⁹ От греч. ἀγνοέω – не знать, не понимать, не разуметь; *страд.* – быть неизвестным.

¹⁵⁰ Григорий Богослов. Собрание творений в 2 томах. – Т.1. Репр. изд. – М., 1994. – С.398.

формы *неправильного* умозаключения. Оно носило бы правильный логический характер при условии, если хотя бы одна из посылок была суждением *общим* – утвердительным или отрицательным. Например: «*Все боги суть – Абсолютное*» или «*Всякое Абсолютное – непреходяще, бесконечно, вечно*»¹⁵¹. Однако как в первом, так и во втором случае простое преобразование количества привело бы к существенному изменению мировоззренческого смысла исходных утверждений, а именно, что Абсолютное *есть нечто одно*. В частности, утверждение «*Все боги суть – Абсолютное*» отрицает, что Бог – *Один*. Формально такое умозаключение возможно. Но тогда первая посылка с точки зрения христианских представлений – была бы заведомо ложным суждением. Из соединения ложного и истинного суждений вывод может быть только ложным. Ясно, что любая попытка «подвести» Бога (или Абсолютное) под какое-либо *родовое* понятие оказывается несостоятельной и делает невозможным логическое рассуждение в его правильной форме. *Бесконечность* Бога *невыразима* в понятиях, так как всякое «понятие есть вид *ограничения*» (св. Григорий Богослов). Таким образом, все, что мы можем сказать о Боге это то, что он *есть*, т.е. *существует*. Но мы не способны средствами понятийного мышления выразить (рационально определить) то, *что Он есть*.

Вместе с тем, как это ни покажется парадоксальным, с христианской точки зрения познание Бога возможно. Познать Его может только человек с *чистым* сердцем [Матф. 5: 8], душа которого отрешилась от всего земного, иносказательно – *умерла* для плоти. Так, Бог, отвечая Моисею на вполне понятное человеческое желание *увидеть* славу Божью, предупреждает: «... лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть»¹⁵² Меня и остаться в живых» [Исх. 33: 20]. Здесь «лицо»¹⁵³ символически выражает то, что *идет впереди, пресущественное*, т.е. предшествующее всякой сущности и что *невозможно постичь* («увидеть»); оно же – *предвечное, безвременное, сокровенное, непостижимое*. Выражение «увидеть Меня и остаться в живых» –

¹⁵¹ Утверждение, что «*Всякое Абсолютное – непреходяще, бесконечно, вечно*» противоречит самому себе, так как Абсолютное – одно, оно – едино и единственно.

¹⁵² Во многих древних, да и в современных, языках «видеть» означает «знать».

¹⁵³ *Букв.* – передняя часть, передняя сторона чего-либо.

отсылает к условиям познания («видения») Бога и может быть понято именно в том смысле, что только «отринув все плотское», окончательно «разлучив душу и тело» (что равнозначно лишению жизни как материального процесса), человек может познать («увидеть») Бога. Но даже в этом случае душа живая, как бы находящаяся на границе жизни и смерти, не может *сама* познать Бога без Его водительства. Так, у св. Дионисия Ареопагита мы встречаем разъяснение, что «божественное *открывается*», а затем «*созерцается* каждым по аналогии с его мышлением» оставаясь при этом все же «*непостижимым*»¹⁵⁴. Это значит, что познание Бога *возможно*, но только через *откровение*, т.е. Бог сам *открывает себя* для познающего, *благоволит ему*, не оставляет его без света Истины.

Главное условие совершенного познавания – абсолютное тождество субъекта и объекта. Философский материализм исходит из того, что в пределах основного гносеологического вопроса противоположность материи и сознания имеет *абсолютное* значение. В силу чего в процессе познания *абсолютное* тождество объекта и субъекта не достижимо: объективное и субъективное, материя и сознание сущностно остаются всегда таковыми, каковы они есть, пребывая каждое в своей сфере. Отсюда можно заключить, что познание объекта таким, каков он есть *сам по себе* познающим субъектом (человеком) *невозможно* в принципе или существенно *ограничено*. Агностицизм является неизбежным следствием подобной позиции. Ограниченность познавательных способностей человека делает невозможным и *абсолютное* знание или *всеведение*.

Примечательно, что именно восточные религиозно-философские системы (так называемые религии без Бога: йога, веданта, джайнизм, буддизм и др.) связывают *спасение* человека с совершенствованием его *познавательных* способностей. Именно здесь *всеведение* рассматривается как то, что может быть достигнуто каждым человеком, и что уже *само по себе* делает человека совершенным, т.е. *превращает его в бога*. Тождество субъекта и объекта, достигаемое, согласно учению йоги, на ступени самадхи, выражается в том, что для вступившего на эту

¹⁵⁴ Дионисий Ареопагит. Божественные имена // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С.15.

ступень нет ничего, чего бы он не знал. Состояние самадхи с философской точки зрения есть не что иное, как *абсолютное* тождество субъекта и объекта. Сознание на этой высшей ступени саньямы «как бы лишенное собственной формы», т.е. самосознания, «вследствие полного растворения во внутренней сущности воспринимаемого [объекта]» приобретает способность интуитивного озарения («непосредственного *видения*»), с помощью которого йог *познает все*¹⁵⁵.

Таким образом, только в рамках восточного мистицизма инспирируется представление, согласно которому божественное *всеведение*, как и многие другие высшие способности и силы (например, божественное видение, или всевидение; всеслышание или «божественное слышание»; невесомость, или способность передвижения по паутине, солнечному лучу и т.п.; божественная или «всепреодолевающая воля»¹⁵⁶), достижимы самим человеком благодаря особой практике и являются необходимыми средствами его совершенствования.

С точки зрения христианской антропологии человеческое познание, будучи *безграничным* в своих возможностях, *ограничено* провиденциально. Христос, обращаясь к своим ученикам, говорит: «Еще многое имею сказать вам; но вы теперь не можете вместить» [Иоан.16:12]. Лучше пребывать в неведении, чем иметь знание, которое *по малости веры* превышает нашу способность вмещения. Известный со времен первых христианских общин закон гласит: нельзя принять без веры, нельзя отдать без любви¹⁵⁷.

Согласно Священному Писанию, приобретаемые человеком познания, хотя и ограничены, могут быть весьма обширными и многообразными. Но каким бы значительным не было наше знание, оно *само по себе* не делает человека совершенным. Приблизилось ли вообще человечество к совершенству через простое умножение знаний? Христианская этика особо подчеркивает, что *незнание* как то, что *не дано знать* или то, что сегодня *превышает способность* разумного человеческого познания, не

¹⁵⁵ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). – М., 1992. – С.147.

¹⁵⁶ Там же. – С.171-174.

¹⁵⁷ См.: Апокрифы. Филипп. 3:6.

есть нечто достойное осуждения. Напротив, грех *неведения* (ἀγνοῖα) прощается [Лук. 23:34] и даже не рассматривается как заблуждение, поскольку *не знать* – значит пребывать в чистоте, непорочности, целомудрии (ἀγνεία)¹⁵⁸. Отрешение от земного знания (ἀγνισμός¹⁵⁹) есть освящение, *очищение* и *искупление*, тогда как заблуждение есть свидетельство утраты чистоты и целомудрия души, отпавшей от Бога, преступающей заповеди Его. Таким образом, *неведение* может быть связано с особым состоянием души, не затронутой и *не затемненной* многообразным *земным знанием*, которое нередко *разлучает* человека с Богом. Поэтому приобретение знаний не должно рассматриваться как цель, ведущая *сама по себе* к человеческому совершенству. «... Ибо какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей повредит?» [Мар. 8:36; 16:26].

Приложение 2

Тантрический буддизм (Шри Раджниш)

*«Я просто жил в соответствии с
моей собственной спонтанностью».*

Шри Раджниш

В тантрическом буддизме восточное мировоззрение приходит к *отрицанию самого себя*. Все возвышенные принципы древнего буддизма, йоги, древней мимансы, всаданты преданы забвению. Классическим произведением этой инволюции древнего восточного мировоззрения является «Библия» Шри Раджниша.

По существу учение Раджниша представляет собой полное *отрицание* системы древнего восточного мировоззрения. Это добровольное опустошение и самозабвенное опускание себя в низшее.

1. Путь без пути: никакого учения (дхармы), никаких учителей, *каждый сам себе путь* (основное в дзэн-буддизме и тантри-

¹⁵⁸ Человек до своего грехопадения пребывал в чистоте неведения: «... и были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились» [Быт.2:1-25]; ἀγνεία – чистота, непорочность, целомудрие, невинность; ἀγνός – непорочный, невинный, чистый, праведный, целомудренный (нравственно строгий или невинный); ἀγνίζω – очищать.

¹⁵⁹ Церем. освятить; очищение, освящение, искупление.

ческом буддизме). Самое большое препятствие для ученика – его учитель. Ведь он (ученик) должен пойти дальше. (См.: Мастер – это зеркало или тантрический экстаз единения). Если вы Зорба, т.е. человек, не преодолевший в самом себе существо-из-плоти, то вы должны будете (если понадобится) пройти через все грехи плотских желаний, привязанностей и страстей, с тем, чтобы познать их иллюзорность и ничтожность. Только таким образом, через естественный и личный опыт жизни, через самопознание, вы когда-нибудь сможете преодолеть в себе Зорба и достичь просветления Будды. «Зорба – это красивый мужчина, не испытывающий страха перед преисподней и не стремящийся в царство небесное, живущий от момента к моменту и умеющий находить наслаждение в мелочах... еде, питье, женщинах. После своего полного рабочего дня он мог взять свой музыкальный инструмент и часами танцевать на берегу» (См.: Мастер – это зеркало). Зорба – это начало. Поэтому «не настраивайте себя против своего тела. Это ваш дом» (См.: Мастер – это зеркало или тантрический экстаз единения). «Все мое учение призывает: не подавляйте; проживите каждый свой инстинкт, каждое чувство, каждую эмоцию» (См.: Мастер – это зеркало или тантрический экстаз единения). Не подавляйте своих инстинктов. Не совершайте насилия над собой – только тогда достигнете того места, где не рождаются вновь.

2. Требование следовать естественности. Все должно быть естественно. *Следуйте естественному в самом себе и преуспее-те.* Это значит *не должно прилагать никаких усилий.* (См.: Когда туфли не жмут).

Общий итог таков: Не следуйте ни дхарме, ни учителю, не прибегайте к сангхе. Все это бесполезно. Каждый помогает себе сам. Поэтому никому и ничему не следуйте. «Если вы следуете за кем-то, вы предаете [свое – Г.Х.] существование, ... свое собственное сокровенное бытие. Вы предаете ваше цветение». «Я против следования, потому что оно против основного психологического принципа уникальности индивидуума» [Библия Раджниша. В 4-х т. Т.1. Кн.1. Беседа 2]. «Вам следует, – поучает Раджниш, – уделить немного больше внимания слову “индивидуум”. Оно означает “неразделимый”, то есть тот, которого нельзя разделить. В тот момент, когда вы следуете [за кем-либо, например, за своим учителем

– Г.Х.], вы разделяетесь. Вы есть нечто, и вы пытаетесь стать чем-то еще; вы есть где-то, и вы пытаетесь достичь чего-то еще. Так вы создаете напряжение в своем существе. Отсюда страдания во всем мире» [Библия Раджниша. В 4-х т. Т.1. Кн.1. Беседа 2]. Таким образом, для Раджниша *эгоизм есть личность*. Индивидуальность есть *непосредственное тождество с самим собой*, тождество без развития, т.е. без опосредования себя своим иным, без отношения к Другому. *Запрещается* (как преступление перед самим собой) *всякое следование* (даже естественное, добровольное) *за другим* (то же, по существу, у М. Хайдеггера). Пусть каждый идет своим путем, живет в своей непосредственности, т.е. отделенности, замкнутости, разорванности своего в-себе-и-для-себя-сущего Я.

Здесь следует возразить: Если нечто, пребывая в себе, не разделяется, то и не живет. Посмотрите как происходит естественное развитие жизни. Как развивается индивидуальность организма из оплодотворенной клетки. Это происходит сначала путем слияния двух начал (клеток) в нечто целое и, последующего затем, обособления и разделения целого. Личность, индивидуальность не есть нечто непосредственное, но *результат многочисленных и многообразных ступеней обособления, слияний и разделений*, т.е. *опосредования своим иным* – средой, окружающим миром, другими людьми. При этом *индивидуальность не исчезает*. Она не может исчезнуть. Обособление и разделение порождает *самостоятельность* и укрепляет ее. Поэтому *истинная, свободная индивидуальность* (а только свободная индивидуальность истинна, т.е. есть то, что она есть) *созидается разделением, созидается через него*. Трогательная забота Раджниша об индивидуальности, неповторимости, исключительности есть забота о том, что всегда останется тем, что оно есть, несмотря на любые разделения и опосредования. Тот, кто боится потерять свою индивидуальность (например, М. Хайдеггер) скорее всего ее не имеет. Не возможно потерять то, чего не имеешь.

* * *

«Оргазм есть само по себе пение... Махамудра¹⁶⁰ это оргазм со всей вселенной. Песня Махамудры – песня экстаза, когда экстаз сам поет ее... Самое важное послание всей песни Махамудры та-

¹⁶⁰ Букв. – великий жест.

ково – *не ищите, оставайтесь такими, какие вы есть и никуда не идите*».

1. *Почему «не ищите»?* Потому что Бога нет. Человеку свойственно искание Высшего. И если есть что-то достойного искания, его ищут всем сердцем. И это Высшее есть Бог.

2. *Почему «оставайтесь такими, какие вы есть»?* Потому, что сами по себе (т.е. без Бога, без веры в Высшее и стремление к высшему) вы – «ничто».

3. *Почему «никуда не идите»?* Это значит оставайтесь тем, что вы есть («ничто») и живите без цели, следуя естественности, т.е. тому, что вы есть. Это и значит: «никуда не идите».

Изящная упаковка не правда ли? Вот истинная философия для тех, кто стоит на позициях *зрелого атеизма, идущего с Востока!!!*

1. *Бога нет, поэтому «не ищите».*

2. *Следуйте своей естественности*, т.е. «оставайтесь тем, какие вы есть» (а вы есть ничто). Затем...

3. Будьте последовательны: «Никуда не идите», т.е. *живите без цели*.

Прочитайте приводимые ниже фрагменты и вы сразу поймете в чем тут дело:

«Ничего не совершайте телом, но расслабьтесь. Ничего не делайте! Не нужны йогические позы, ни сгибания, ни разгибания тела. “Ничего не совершайте!” – нужно отсутствие деятельности».

«Нужно принять секс, и тогда он станет необыкновенной силой в вас. Будда, Тилопа, Иисус обладают необыкновенной магнетической силой – что это? Абсорбированный секс. Секс – это человеческий магнетизм».

«Что это за сила? Это та же самая энергия, секс, который трансформировался; теперь он стал магнетизмом, божьим даром».

«Ницше писал: “Если дерево хочет достичь неба, его корни должны достигнуть глубины ада”. Он прав».

«Тантра говорит, что все прекрасно. Даже грех прекрасен, потому что грех придает глубину вашей праведности» (См.: Тантра – высшее понимание).

Метафизика видимого и невидимого в Священном Писании

«... из невидимого произошло видимое».

Евр. 11: 3

Небо и земля

Небо и земля в Священном Писании нередко употребляются как символы Высшего и низшего [Втор. 4: 39; 5: 8; 10: 14; 30: 12; 30: 19; 33: 13; Исх. 20: 4; Иис. Нав. 2: 11], *невидимого* (духовного) и *видимого* (земного) миров или сфер бытия [Кол. 1: 16; Евр. 11: 3]. Причем по своей природе эти сферы существенно различаются постольку, поскольку рассматриваются через отношение вечного и преходящего: «видимое временно, а невидимое вечно» [2Кор. 4: 18]. Небо и земля, невидимый и видимый миры, согласно Священному Писанию, были сотворены в начале [*древнеевр.* – <07225> re'shiyth ray-sheeth' букв. «начало», «начаток», «первый плод», «первый», «главный»] или в первые дни творения [Быт. 1: 1-5]. Этимологически небо – то, что вверху, следовательно, – высшее или возвышенное [<08064> shaw-mah'-yim древнееврейское слово, состоящее из двух частей «shaw-mah'» и «yim»; «shameh shaw-meh'», происходит от неиспользуемого корня, означающего – «быть очень высоко, далеко; возвышаться»]. Именно это Высшее (Небо) в первой главе книги Бытия называется «твердью» [*древнеевр.* – <07549> raqīya' raw-kee'-ah] [Быт. 1: 7-8]. Высшее есть Твердь. Действительно, только Высшее может быть долговечным и прочным¹⁶¹. Небо – Обитель Бога [Исх. 20: 22; Втор. 10: 14; 26: 15; Иов. 22: 12; Пс. 2: 4; 10: 4; 67: 34; 102: 19; 113: 24; 122: 1; 148: 4; Екк. 5: 1; Плач. 3: 41]. Но что это за Обитель? Что такое небо небес? Что это за «отдаленная страна» на самой вершине или, как говорит пророк Исаия, «на краю небес» [Ис. 13: 5]? Ведь Бог назы-

¹⁶¹ «Наименование тверди в Писании обыкновенно дается тому, что имеет превосходящую крепость; например, когда говорится: “Господь – твердыня моя и прибежище мое” (Пс. 17, 3); и: “Я утвержу столпы ее” (Пс. 74, 4); и: “хвалите Его на тверди силы Его” (Пс. 150, 1)». *Святитель Василий Великий. Беседы на шестоднев. М., 1999. – С.108.*

вается Всевышним, не потому что Он на небе, а потому что Он выше неба: «... небо – престол Мой, а земля – подножие ног Моих; где же постройте вы дом для Меня, и где место покоя Моего?» [Ис. 66: 1]. Если бы можно было указать, где «место» Бога, то разве смогло бы оно, это «место», Его вместить? Небес, согласно Священному Писанию, несколько: по крайней мере три [2Кор. 12: 2]. Какова более конкретная структура неба или небес мы не знаем¹⁶².

Слово «*земля*» [древнеевр. – <0776> 'erets eh'-rets от неиспользуемого корня, вероятное значение которого «быть твердым» или, точнее, «быть устойчивым», «фиксированным в пространстве»] употребляется в Священном Писании в двух значениях: 1) местоположение под небом, что и символически, и по существу обозначает сферу низшего, подчиненного Высшему [Втор. 4: 39]; 2) часть этой низшей сферы или земного пространства, земной тверди, освобожденной от девственной воды жизни, которая в 1-й главе книги Бытия называется сушей [«суша» на языке оригинала – <03004> yabbashah yab-baw-shaw'; букв. – сухая земля] [Быт. 1: 9-10]. В то же время земля, или земная твердь, в Библии есть сфера материального бытия, мира, основным свойством которого является тяжесть или весомость. *Весомость* [древнеевр. – <04948> mishqal mish-kawl' от <08254> shaqal shaw-kal'] легко ассоциируется в нашем сознании с привязанностью к земле всего, что на ней обитает. Тяжесть и вся человеческая несвобода, обусловленная тяжестью, является сущностным признаком материального мира. Именно материальное подвержено действию этого закона. Состояние человеческой несвободы в виде тяжести, которая всегда направлена вниз, к земле и которая мешает всякому нашему движению или стремлению вверх, со всей убедительностью выражается в том, что путь вверх, к более высокому положению понимается как путь достижений, поскольку предполагает усилия восхождения, направленные на преодоление сил тяготения земной тверди, причем не только материальных, но и духовных, ибо земные мысли и чувства человека-из-плоти – самые большие оковы. Поэтому неудивительно, что наиболее возвышенные принципы религиозной морали могут быть сведены к простой формуле: человек, ты должен оставить все, что притягивает к земле, земные же-

¹⁶² *Святитель Василий Великий. Беседы на шестоднев. М., 1999. – С.104-105.*

лания и помыслы, т.е. оставить все, что мешает тебе восходить. Впрочем, «весомость» в аллегорическом значении символического языка Библии нередко подразумевает «достоинство», как, например, в следующем фрагменте: «Сыны человеческие – только суета; сыны мужей – ложь; если положить их на весы, все они вместе легче пустоты» [Пс. 61: 10, а также: Иов. 31: 6; Мих. 6: 11]. В таком случае «взвесить» или «взвешивать» означает чаще всего определять моральную состоятельность того или иного человека, народа, происшедших событий и их религиозно-нравственного значения в человеческой истории [Иов. 6: 2; Прит. 16: 2; 21: 2]. Иногда это взвешивание передается как «испытание» [Прит. 24: 12], «Господь есть Бог ведения, и дела у Него взвешены» [1Цар. 2: 3]. Небо и земля претерпевают свой неизбежный, предначертанный им цикл эволюции. Начало этого цикла было положено актом их творения, тогда как нынешние небо и земля, согласно Священному Писанию, уже подходят к своему концу. Еще в ветхозаветные времена в пророческих книгах предвещалось о грядущем обновлении жизни. «Ибо вот, Я творю новое небо и новую землю, и прежние уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце» [Ис. 65: 17; 66: 22]. В Новом Завете это грядущее обновление выражается как близкое и давно ожидаемое событие: «... мы, по обетованию Его, ожидаем нового неба и новой земли, на которых обитает правда» [2Пет. 3: 13; также: Откр. 3: 12]. Святой апостол Иоанн в своих пророческих видениях увидел грядущее пресобращение жизни: «И увидел я новое небо и новую землю; ибо прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет» [Откр. 21: 1, 2]. Итак, в начале творения Божьего были созданы небо и земля. В конце последних времен будут созданы новое небо и новая земля. По существу речь идет не больше и не меньше, как о смене целого «космического цикла» (!) (если выражаться языком современной науки). Вот наиболее интересный и важный символический штрих как бы приоткрывающий завесу тайны грядущей перемены: на этой земле «моря уже нет», и прежние небо и земля, по пророчеству Исаии, «уже не будут воспоминаемы и не придут на сердце». Кто может вместить, да вместит.

«... отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу»

Что принадлежит Богу, а что следует отдавать кесарю? Это понятно из уже сказанного.

Бог не принимает *видимых* даров, которые преходящи и тленны. Его вечное Царство есть Царство *невидимое* [См.: Небо и Земля. Жертва]. Поэтому и наше приношение Богу должно быть приношением и отдаванием лучшего – возвышенных чувств и мыслей, которые принадлежат к сфере *небесного* и *невидимого* [См.: Небо и Земля. Молитва]. Власть кесаря от Бога, но она распространяется только на видимое в этом земном мире. Подобный характер ограничения пределов власти кесаря превосходно выражает следующий фрагмент Евангелия от Марка: «... принесите Мне динарий, чтобы Мне *видеть* [древнегреч. – <1492> eido i'-do или oida ou'-da] его [подчеркнуто мной – авт.]. Они принесли. Тогда говорит им: чье это изображение и надпись? Они сказали Ему: кесаревы. Иисус сказал им в ответ: отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» [Мк. 12: 15-17]. Видимое, земное следует отдавать кесарю, которого мы видим, равно и все принадлежащее кесарю мы хорошо видим и потому ему же и отдаем. Тогда как Богу, т.е. невидимому, следует отдавать то, что ему одному только и может принадлежать: помыслы сердца нашего, над которыми нет никакого земного господина, и которыми создается вся наша жизнь. В том же смысле говорится: «И сами, как живые камни, устрояйте из себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоприятные Богу Иисусом Христом» [1Пет. 2: 5].

Свет и тьма

«... Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни».

Иоанн, гл.8: 12; гл.9: 5; 12:46

Свет [древнеевр. – <0216> owr ore от <0215> owr ore] и *тьма* [древнеевр. – <02822> choshek kho-shek от <02821> chashak khaw-shak] – первая многозначительная символически выраженная оппозиция сущностных основ мироздания, деления среды жиз-

ни, символом которого является «вода», «до границ света со тьмою» [Иов. 26: 10]: «И увидел Бог свет, что он хорош, и отделил Бог свет от тьмы» [Быт. 1: 4]. Творцом и света, и тьмы является Бог: «Я образу свет и творю тьму, делаю мир и произвожу бедствия; Я, Господь, делаю все это» [Ис. 45: 7]. Свет, явившийся по Слову Божьему [Быт. 1: 3], является положительным началом мира, его первым Благом, тем, что утверждает и поддерживает Жизнь [Ин. 8: 12]. Этот Свет Бытия, Свет Превышний, скорее всего, сам не есть что-то видимое, но через него все становится видимым. И тьма становится тьмою, т.е. различимой. Тьма, как непосредственная оппозиция положительному началу, есть начало отрицательное, отрицающее Свет жизни или ограничивающее Жизнь, отнимающее ее у всего, что начало жить.

В Священном Писании тьма выступает как сфера действия сил противления воле Божьей [Иов. 26: 10; Пс. 106: 10-11; Мф. 8: 12; 22: 13; 25: 30; Деян. 26: 18; Рим. 13: 12; Еф. 5: 11; Кол. 1: 13] – диавола [*древнеевр.* – *satan saw-tawn'* букв. – противник, соперник, враг; сопротивляться, противостоять], его начальств, властей и духов злобы поднебесной [Еф. 6: 12; Лк. 22: 53; Деян. 26: 18; 1Пет. 2: 9; 1Ин. 2: 9-11], место сени смертной [1Цар. 2: 9; Иов. 10: 21-22; 34: 22; 38: 19; Пс. 106: 10-11, 14; 142: 3; Ис. 9: 2; Лк. 1: 79].

Таким образом, свет символизирует начало дающее жизнь, тьма – начало ей противодействующее и этим своим противодействием направляющее жизненную форму к полноте индивидуальной законченности и совершенству. Так, путем взаимного ограничения начал, существует полная противоречий гармония жизни в ее конечных формах, когда тьма может стать светом, а свет – тьмою [Ис. 42: 16; 58: 10; Еф. 5: 8; Мф. 6: 23; Лк. 11: 35]: как тьма ослепляет глаза [1Ин. 2: 11], так и при ярком свете ходят, словно среди тьмы, потому что не имеют в себе любви Христовой [Иов. 29: 3; 1Ин. 2: 9-11; 2Кор. 4: 6; Еф. 5: 11]. «Как свет, так и тьма», – возвещает псалмопевец: все в Нем, через Него и к Нему [Пс. 138: 12], «и тьма не затмит от Тебя, и ночь светла, как день» [Пс. 138: 12]. Прозрачными намеками на подобного рода значение символов «свет» и «тьма» являются урим [<0224> 'Uwriym oo-reem'; мн. от <0217> uwr ore – 1) огонь, пламень; 2) восток] и туммим [<08550> Tummiym toom-meem; мн. от <08537> tom tome – совершенство, полнота, цельность, непорочность] [встречаются в: Исх.

28: 30; Лев. 8: 8; Втор. 33: 8; Езд. 2: 63; Неем. 7: 65]. Урим и туммим – священные реликвии не вполне понятного происхождения. Они возлагались на судный наперсник священнослужителя при его входе в святилище храма [Исх. 28: 30; Лев. 8: 8]. Урим, скорее всего, – вещественный знак света, т.е. начала мира, поскольку первым, что возникло по слову Божьему, был свет [Быт. 1: 3]. Примечательно в этой связи, что «урим» – слово, начальная буква которого, является первой буквой иврита. Туммим может рассматриваться как вещественный знак, символизирующий завершение. Здесь также все сходится. Начальная буква этого слова является последней буквой древнееврейского алфавита. Слово «*tamam taw-mam*» <08552>, однокоренное с «туммим», означает именно «завершение», «конец чего-то» или даже «гибель», «истребление» [Числ. 14: 35; 4Цар. 7: 13; Иер. 14: 15; 24: 10; 27: 8; 36: 23; 44: 12, 27]. Урим и туммим, как священные реликвии, представляли собой предметы, посредством которых узнавали («вопрошали») волю Господа [Числ. 27: 21; 1Цар. 28: 6]. С символизмом света и тьмы в Священном Писании связано очень много возвышенных духовных откровений. Чего стоит, например, следующее место: «... и отдашь голодному душу твою и напитаешь душу страдальца: тогда свет твой взойдет во тьме, и мрак твой [будет] как полдень» [Ис. 58: 10]. Загадочное и весьма многозначительное выражение! Здесь «полдень» [*древнеевр.* – *tsohar tso'-har*] – «зенит», «расцвет»; «высшая точка», «небо». «Мрак» нередко передается тем же словом, что и тьма [*chashekah khash-ay-kaw'* или *chashekah khash-ay-kaw'*], которое в Священном Писании обозначает тьму в ее полной оппозиции свету – «мрак великий» [Быт. 15: 12; Иов. 10: 22; Пс. 87: 7]. Мрак – одна из разновидностей тьмы или оттенков тьмы. В отдельных случаях слово «тьма» можно перевести или истолковать как «покрывало тайны», «покров тайны», «сения»: «И мрак сделал покровом Своим, сению вокруг Себя мрак вод, облаков воздушных» [Пс. 17: 12; 2Цар. 22: 12; Ис. 50: 3; Дан. 2: 22; 1Кор. 4: 5]. В том же смысле может быть истолковано: «Господь сказал, что Он благоволит обитать во мгле» [3Цар. 8: 12; 2Пар. 6: 1], хотя слово мгла [*древнеевр.* – *araphel ar-aw-fel'*] должно быть переведено как густой мрак. Но и сильный свет, в котором ничего не видишь, есть тот же сущностно определяемый мрак, ограничивающий возможность «видеть» то, что простому смертному видеть невозможно.

Метафизика абсолютной свободы: христианское понимание

Ничто не есть без Любви...

... Блаженнее давать, нежели принимать. [Деян.20:35]

... Умоляю вас, братия, милосердием Божиим, представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего... [Рим.12:1]

... Ибо, будучи свободен от всех, я всем поработил себя, дабы больше приобрести: для Иудеев я был как Иудей, чтобы приобрести Иудеев; для подзаконных был как подзаконный, чтобы приобрести подзаконных; для чуждых закона – как чуждый закона, – не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу, – чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых. [1Кор.9:19:24]

Свобода в обычном философском понимании есть способность поступать по собственной воле. Всякий, поступающий по собственной воле, в этом смысле уже обладает свободой. Однако такую свободу никто не назовет совершенной. Обусловленная безграничным многообразием *частных* интересов, *личных* мотивов и *конечных* целей жизни она есть не более чем *иллюзия* действительной свободы. Чаще всего такая свобода всего лишь «повод к угождению плоти» [Гал.5:13-14]. В полную противоположность обывательскому партикуляризму метафизика¹⁶³ истинной свободы будет состоять в отрицании всех *частных* интересов и *конечных* целей жизни. Она будет отрицанием и самой личности, претворяющей эти интересы, сущность ее будет состоять в *добровольном самоотвержении*.¹⁶⁴

¹⁶³ Понятие «метафизика» в данном случае выражает не только то, что за пределами *физического* мира, но, прежде всего, то, что находится за пределами *конечных* вещей и отношений – *авт.*

¹⁶⁴ «... Если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною» [Матф.16:24]. Согласно христианским представлениям о цели человеческой жизни истинный смысл всех наших хождений и мытарств в этом вещественном мире состоит в наставлении на путь *смирennemудрия*. *Самоотвержение* – первая ступень восхождения. См.: Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. – М., 2006. – С.19-28, 33-38, 40.

Самоотвержение есть акт абсолютной свободы, цель которой – выйти за пределы родовой сущности человека-из-плоти с его суеверным страхом потерять то, чем он больше всего дорожит, к чему он более всего привязан силой необходимых, но *преходящих* обстоятельств своей жизни. Ясно, что действием, освобождающим человека от рабства частных интересов, будет *жертва*.

Свободен тот, *кто способен приносить и отдавать*, причем приносить и отдавать лучшее. Иными словами, свободен тот, кто отрекся от себя для других. При этом совершенная жертва есть та, когда жертвующий приходит к алтарю не с чужой, а со своею собственной кровью. Такая жертва есть отрицание себя и утверждение значимости другого. Сам смысл жертвы состоит в любви¹⁶⁵. Поэтому *любовь как закон*, выражающий *единство* жизни, есть *самоотрицание*. Этот закон понуждает человека стремиться к тому, что *выше его сил* (преп. Иоанн Лествичник)¹⁶⁶. Жертвенная любовь не есть лишение себя, но открытие возможностей бесконечного движения ко всей полноте совершенства. Согласно христианским представлениям только в совершенной любви человек абсолютно свободен, бесконечен и вечен, т.е. подобен Богу, он ничем не связан и *не от чего не зависит*. Именно к такому совершенству призывает человека христианская вера¹⁶⁷.

Бесконечность отдания есть *полнота* совершенной любви. Именно поэтому христианское понимание Бога («Бог есть любовь») наиболее возвышено и в теоретическом, и в нравственном (практическом), и в эстетическом смысле. Только у абсолютно совершенного, бесконечного, ничем не ограниченного существа жертва будет такой же совершенной, бесконечной, ничем не ограниченной, т.е. абсолютно свободной.

Тот, кто не способен отдавать – не свободен. Не свободен даже тогда, когда поступает по собственной воле. И дело вовсе не в том, что нам бывает *нечего отдать*, а в том, что мы *не можем отдать*, т.е. не способны жертвовать. В первом случае мы *отри-*

¹⁶⁵ «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» [Иоан.15:13].

¹⁶⁶ Преподобный Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. – М., 2006. – С.39.

¹⁶⁷ «... более же всего облекитесь в любовь, которая есть совокупность совершенства» [Кол.3:14]; «будьте *совершенны*, как совершен Отец ваш Небесный» [Матф. 5: 48].

цательно не свободны, так как жертвуем обычно тем, что у нас есть и отдаем то, что нам принадлежит. Во втором – мы не свободны *положительно*, т.е. по *собственной воле*: наша свободная воля не способна отдавать, поскольку правильно полагает такое отдавание *лишением себя*, т.е. самоотрицанием. Здесь человек – раб тех конечных вещей и отношений, которые его связывают, хотя это рабство вполне добровольно. Его смысл – *себеслужение*¹⁶⁸. В первом случае – любовь может выразить себя *положительно* как *желание* жертвы, хотя и без его осуществления, поскольку сила непреодолимых обстоятельств поставила преграду жертвенному служению. Во втором – любовь не может выразить себя *положительно*, поскольку *нравственное* состояние человеческого сердца высказывает себя *отрицательно* как *неспособность жертвовать*, т.е. как *положительная несвобода*.

Таким образом, согласно христианским представлениям абсолютная свобода есть *бесконечная* и вечная любовь, которая утверждает себя в *жертвенном* самоотрицании. В своем самоотрицании конечное выражает *бесконечность* себя через свое единство с другим и со всем сущим.

Новейшее философское представление о свободе как *познанной необходимости* связывает свободу с познанием. Познание – необходимое условие (предпосылка) действительной свободы. О *чувствах* сердца философы-рационалисты говорить не умеют, не любят или самонадеянно считают это чем-то незначительным, а потому излишним.

«... Милости¹⁶⁹ хочу, а не жертвы» [Ос. 6:6]. Сказано точно: не *внешняя* передача тех или иных материальных вещей, ценностей, богатства и т.п. составляет существо жертвы, но любовь, т.е. *чувство* сердца. Нельзя *отдать* без любви. Где нет самого *чувства* любви, нет и самой жертвы. «И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» [1Кор.13:3]. Одна только *внешняя* передача вещей

¹⁶⁸ Иносказательно – «дикий осел, выпущенный на свободу». Древнеевр. אָרֹוֹד (arowd aw-rode) – «дикий осел» происходит от глагола אָרָד (arad ar-awd – «обословление себя от других»), что означает – «своеволие» [Иов.39:5].

¹⁶⁹ Древнеевр. – חֶסֶד (checed kheh'-sed). Это слово включает в себя как значение *доброты* и *милости* (*чувства* милосердия, любви), так и значение преданности и верности.

ничего не меняет в положении жертвующего. Сказано давно: «... где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» [Матф.6:21, Лук.12:34].

С другой стороны, разве может одно только *познание* необходимости, выраженной в каком-либо объективном законе, хоть что-то изменить в отношении свободной человеческой воли? Конечно, знание закона обычно побуждает нас действовать в согласии с ним как обстоятельством *непреодолимой* силы. Однако спросите себя, сколько неправды и несправедливости, зла и самых тяжких преступлений совершал и совершает человек из мотивов так называемых «обстоятельств непреодолимой силы»?!¹⁷⁰ Именно это, чаще всего, является главным аргументом отрицания абсолютной свободы. И все же абсолютная свобода существует как *метафизическая* реальность и *духовный феномен*¹⁷¹. Оправданием и доказательством нашей абсолютной свободы является борьба со всем этим царством объективной необходимости, в которой мы, *несмотря ни на что*, защищаем высшие принципы человеческой морали, основанные на заповеди любви. Перефразируя Г.В. Лейбница, можно сказать: «Если бы какое-либо непреодолимое событие показывало нам, что Бог в данное время *не желает*, чтобы наша добрая воля достигла своей цели, то из этого еще не следует, что Он не желает того, чтобы мы поступили так, как должны поступать любящие Его».

Наконец, когда мы говорим о свободе как познанной *необходимости*, то, разумеется, совершенно невозможно представить сам процесс познания без того, что его венчает – без *истины*¹⁷². Истина христианской веры выражается просто: «Бог есть любовь»... «пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» [1Иоан.4:16]. Поэтому, согласно христианским представлениям, только *приближение к Богу* приносит человеку *истинную свободу* (св. Иоанн Златоуст). Этическое мировоззрение христианского мира утверждает: нет свободы без Любви. А потому пусть никто не говорит в

¹⁷⁰ «Непреодолимая необходимость открывает дверь бесчестию». Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Соч. в 4-х т. – Т.4. – М., 1989. – С.58.

¹⁷¹ Свобода воли абсолютна, ничем не ограничена и суверенна.

¹⁷² «... и познаете истину, и истина сделает вас свободными» [Иоан.8:32].

себе: «Я свободен», но сначала размыслит о том, есть ли в его сердце Любовь. Для понимающего – достаточно.

Приложение 5

Христианское понимание веры

«Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем».

1Иоан.4:16

Вера в Бога – особая мудрость. Человек, ее не имеющий, предан суетным заботам мира. Согласно христианским представлениям без Бога все – суета, все – *пустое беспокойство и напрасная надежда*, которую мудрый Екклесиаст называет *томлением* духа, когда «человек ходит подобно призраку» [Пс.38:7], собирает и копит, но вся эта забота не больше, чем погоня за пустотой. «Суета сует», *деятельное безверие, тщетная забота о преходящих вещах* мира, никогда не успокаивается, потому что никогда не достигает того, чего она хочет. О людях, которые так суетны, что в сердце своем отступили от Бога, говорится «червь их не умрет, и огонь их не угаснет» [Ис. 66: 24; Мар. 9: 44, 46, 48]. Лучше видеть глазами, нежели скитаться душою, – говорит Екклесиаст [Еккл.6:9], т.е. лучше *внешняя* (созерцательная) привязанность к земному (*видимому*), чем душою («в *сердце* своем») предаваться суетным мыслям и заботам мира. Неверие всегда полагается на то, что оно видит.

С христианской точки зрения вера в Бога – *благодатная сила, действующая в человеке*: она есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» [Евр.11:1]. Поэтому вера не может основываться только на *чувственном опыте*,¹⁷³ особенно, когда сама она есть исповедание Бога *невидимого, неизмеримого, невыразимого* никаким человеческим рассуждением, представлением. Так, Господь, отвечая Моисею на вполне понятное человеческое желание *увидеть* славу Божью, предупреждает: «лица Моего не можно тебе увидеть, потому что человек не может увидеть Меня и остаться в живых» [Исх.33:20; см.: Быт.32:30; Исх.28:34-35;

¹⁷³ «... мы ходим верою, а не видением». [2Кор.5:7].

Втор.4:12]. Евангелие от Иоанна прямо говорит, что Бога «не видел никто никогда» [Иоан.1:18]. Тем не менее человеческое познание Бога возможно через «рассматривание Его творений» [Рим.1:20], т.е. не непосредственно, а как бы со спины Того, Кто пронес славу Свою пред Моисеем, предварительно покрыв глаза его рукою [Исх.33:21-23].

Таким образом, христиане в отличие от язычников исповедуют *невидимого* Бога, Его вечную Силу и Совершенство. В свое время св. апостол Павел, проповедуя в Афинах, обращал внимание слушающих его в ареопаге всего лишь на *один* момент, связующий некоторые языческие святыни с христианским представлением о Боге. Он говорил им: «проходя и осматривая ваши святыни, я нашел и жертвенник, на котором написано "неведомому Богу". Сего-то, Которого вы, не зная, чтите, я проповедую вам» [Деян.17:23].

Бог невидим. Он есть Тот, Кто «соделал мрак покровом Своим» [Пс.17:12]. И хотя только мыслящий разум касается сферы невидимого мира, вера в Бога не есть согласие с какими-либо положениями в силу того, что они *доказаны* человеческим *разумом*. Веру в Бога нельзя ни обосновать, ни, так сказать, «углубить» доводами разума¹⁷⁴. Бог «запределен всему сущему и существует вне слов и мышления» (Дионисий Арипагит). Именно поэтому вере невозможно научить. Ее можно только укрепить общением с Богом или тем, что псалмопевец проникновенно называет «жертвой уст наших» [Пс.118:108] – молитвой сердца, обращенной к Творцу неба и земли [Ос.14:3; Евр.13:15]. Иными словами, вера в Бога есть то, чем кратко обозначается наше рождение в Духе Истины. Поэтому поклоняющиеся Богу должны поклоняться Ему в *духе*, т.е. с верою [Иоан.4:24]. В Новом Завете такая вера называется «солью» [Мар.9:50; Матф.5:13; Лук.14:34; Кол.4:6], а люди, ее приносящие, «солью земли» [Матф.5:13; см.: Евр.4:2].

Христианское учение о Боге неразрывно связано с идеей *спасения* человека. Само же спасение предполагает *веру*, т.е. *личное* участие спасаемого, выражающееся в его определенном устроении – уверенности, искреннем сердечном расположении, которое называют *надеждой* [Рим.12:12; Плач.3:25-31]. Спасение верующего, кем бы он ни был, носит всегда *личный* характер: «...Сын человеческий! если бы какая земля согрешила предо

¹⁷⁴ «Божество неизреченно и непостижимо» (Иоанн Дамаскин) [См.: Мф. 11:27].

Мною, вероломно отступив от Меня, и Я простер на нее руку Мою, и истребил в ней хлебную опору, и послал на нее голод, и стал губить на ней людей и скот; и если бы нашлись в ней сии три мужа: Ной, Даниил и Иов, – то они праведностью своею спасли бы только свои души» [Иез.14:13-14].

Высшим *проявлением веры* согласно христианским представлениям является *любовь* [1Кор.13:13]. Вера открывает врата неба и дает силы. Надежда возносит душу. Без надежды, нет крыльев, так что, даже имея веру, душа не способна восходить, остается как бы привязанной к земле. В надежде человек способен возвыситься над «непреодолимой» силой обстоятельств,веряя себя Богу. Но только в любви познает он истинную глубину своей веры и все возвышение своей надежды. Без любви нет свободы. Только любовь освобождает человека от рабства миру и соединяет его с Богом. Но эта любовь, есть та, которая *в с е м* жертвует и *в с е* отдает. Это она «все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» [1Кор.13:7]. Именно такая Любовь (любовь-жертва) делает человека свободным. Сила такой Любви уподобляется в Священном Писании силе смерти («сильна как смерть любовь»), поскольку именно смерть отнимает у человека все, что он имел в этом мире. Смерть уносит все земное, плотское. То же делает и христианская Любовь.

Так пойдем и не отречемся: кто имеет Любовь, тот все имеет, и хотя ничем не обладает, обладает всем.

Приложение 6

Феномен веры

... Я не думаю, ... будто вера – это нечто незначительное; напротив, я почитаю ее высочайшей вершиной и считаю нечестным со стороны философии, что она подменяет веру чем-то другим и смотрит на веру свысока.

С. Кьеркегор

О вере сегодня много говорят и много пишут. Ее основанием одни полагают *чувство*, другие – *разум*, иные – *волю*. Чувство, потому что предмет веры должен быть дан в *опыте*. Разум, потому

что верующий должен *знать* предмет своей веры. Волю, потому что она *претворяет* явленное в опыте и известное разумом. Ясно, что вместе с этими своими основаниями вера опровергаема. А то, что опровергаемо, не может быть прочной ступенью, ведущей к Богу.

С точки зрения *христианского* понимания вера не может иметь своим основанием *ни чувства, ни разум, ни волю*.

Вера – *безосновна*, или (если выразить это по-философски более приемлемо и понятно) она *сама себе основание*. Поэтому ее невозможно опровергнуть. В этом отношении вера отличается от *убеждения*, которое всегда *обусловлено*, и живо тем, что оно *видит, слышит* или *удостоверяет* собственным *размышлением*. Истинное достоинство веры составляет нечто прямо противоположное: имеющий веру верит в то, что и око не видело, и ухо не слышало, и что не приходило на сердце¹⁷⁵ человеку («блаженны невидевшие и уверовавшие» [Иоан.20:29]).

Вера ни от чего не зависит, и ни в чем не нуждается, не уповает на чудеса и не ищет знамений¹⁷⁶ и новых пророчеств¹⁷⁷. Она – чисто *духовное* явление, в отношении которого самая очевидная действительность и непреложная необходимость не имеют никакой власти. Она – *среда*, или, выражаясь иносказательно, *вода духовной жизни*, о которой первый христианский писатель говорит: «Животворно таинство нашей воды¹⁷⁸, ибо, смыв ею грехи вчераш-

¹⁷⁵ Слово «сердце» [*древнеевр.* – <03820> leb labe; *древнегреч.* – <2588> kardia kardia kar-dee'-ah] – чрезвычайно часто встречается в Священном Писании. Его основное значение – «внутренний человек», «ум», «середина», т.е. *внутреннее* в живом существе или даже *средоточие* всей его нравственной жизни.

¹⁷⁶ Согласно христианской вере *знамения* и *чудеса* – не для верующих, а для неверующих [1Кор.14:22]. «Иисус сказал ему: вы не уверуете, если не увидите знамений и чудес» [Иоан.4:48]; «... род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дастся ему, кроме знамения Ионы пророка» [Матф.12:39; 16:4]; «... восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных» [Матф.24:24].

¹⁷⁷ Апостол Павел предрекает о тех временах, когда «... и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание упразднится», а любовь-вера пребудет вовеки [1Кор.13:8].

¹⁷⁸ Наша вода – т.е. вода крещения, любая вода, применявшаяся при совершении таинства. Ср. ниже, гл. 4-5: Зрел. 4. См. также Дидахе («Учение двенадцати апостолов») о крещении.

ней слепоты, мы освобождаемся для жизни вечной!»¹⁷⁹. Верую мы очищаемся от земных привязанностей и страстей, обретая нравственную чистоту и совершенство.

Истинная вера – *абсолютна, суверенна и самодостаточна*. Как мера возможного для человека она есть все и ничто из всего¹⁸⁰. Имеющий ее, согласно христианским представлениям, – *все имеет*, т.е. имеет все необходимое для спасения. Поэтому верующий принимает все выпадающие на свою долю обстоятельства «как благо, зная, что без Бога ничего не происходит» (Учение двенадцати апостолов).

Вера есть *род любви*, так как верим мы *больше всего* в то, что любим, причем любим *всецело, безусловно, безрассудно, безотчетно и самозабвенно*. Именно любовь, по словам апостола, «все покрывает (т.е. все *превозмощает* – Г.Х.), всему верит, всего надеется, все переносит» [1Кор. 13: 7]. Вера как род любви (вера-любовь) делает человека свободным. Сила такой Любви уподобляется силе смерти («крепка как смерть любовь» [Песн.8:6]), поскольку именно смерть отнимает у человека все, что он имел в этом мире. То же делает и Вера-Любовь. Именно такую любовь (веру) и именно такую веру (любовь) называет апостол Павел *путем превосходнейшим* [1Кор. 12: 31]¹⁸¹. Она есть *жизнь сердца*. Это о ней слова Песни песней: «Положи меня, как печать, на сердце твое, как перстень, на руку твою», т.е. *запечатлей образ мой в сердце твоем, обручись со мной в жизнь вечную* [Песн.8:6].

Вера в Бога – это *особая мудрость*, мудрость, сокрытая под покрывалом несообразности. Это *сила в бессилии*¹⁸², *надежда в безумии, любовь, доведенная до самоотречения* и обратившееся в ненависть к самому себе (С. Кьеркегор)¹⁸³. Такая вера не есть то, что человек может поставить себе в заслугу. Она – *благодатная сила*, действующая в человеке. Ее *источником*, согласно христиан-

¹⁷⁹ Тертуллиан. О крещении. Гл. 1-3.

¹⁸⁰ «... истинно говорю вам: если вы будете иметь веру с горчичное зерно и скажете горе сей: "перейди отсюда туда", и она перейдет; и ничего не будет невозможного для вас» [Матф.17:20].

¹⁸¹ «Ревнуйте о дарах больших, и я покажу вам путь еще превосходнейший». Далее после этого стиха вся тринадцатая глава повествует о любви.

¹⁸² Вера – это когда воля Божья побеждается совершенной покорностью ей.

¹⁸³ См.: Кьеркегор С. Славословие Аврааму // Страх и трепет. – М., 1990.

ским представлениям, является Бог. Это дар Божий человеческому сердцу для возвышения его любви.

В своем деятельном проявлении вера *иррациональна*. Она *противоречие* всему разумному, всякой человеческой мудрости, основанной на разуме¹⁸⁴. Это жизнь, ведущая в смерть, и смерть, ведущая в жизнь. Вера подобна руке, которая, подавая – отнимает, а отнимая – подает.

Приложение 7

Вера как непосредственное отношение человека к Богу: Опыт теодицеи о благодати Божьей, вере и свободе человека

«Какую бесконечную грусть испытываешь при виде человека, совершенно одинокого на свете!»

«Совершенная любовь – это любовь к человеку, который делает нас несчастным.»

Тот самый Единственный¹⁸⁵

Что есть вера и каково ее отношение к общечеловеческой морали? Как они соотносятся? Вот вопросы, которые оказываются первостепенными, когда мы пытаемся понять и правильно оценить поступок человека, пренебрегающего тем, что обычно высокопарно называют нравственными устоями общества.

Вера – это состояние души отдельного человека. Поэтому она всегда персонифицирована, лично значима и в этом отношении вполне определена. Нравственность, напротив, – общезначима и, следовательно, не персонифицирована. Она может быть и, чаще всего, бывает тем, в чем личностное (единичное, индивидуальное) упраздняется или нивелируется общим, подчиняется ему.

Ясно, что если наша в себе и для себя сущая единичная свобода не есть нечто большее этой своей субстанциональной все-

¹⁸⁴ «... Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное» [1Кор.1:27]; «... ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом, как написано: уловляет мудрых в лукавстве их» [1Кор.3:19].

¹⁸⁵ Серен Кьеркегор – *авт.*

общности (общечеловеческой морали), тогда такая свобода никогда не выходит за пределы любви к человечеству, следовательно, никогда не бывает абсолютной. Ведь часть не есть все целое. Это имеет в виду и Г. Гегель, утверждая, что только «истинное есть целое». А целое – сущность, «завершающаяся через свое развитие»¹⁸⁶.

Вера предполагает абсолютную свободу как «движение бесконечности» (С. Кьеркегор). Общечеловеческая мораль ограничивает свободу человека, не позволяя ей выходить за пределы своей субстанциальной всеобщности – государства, общества. Жить в обществе, скажут вам, и быть свободным от общества нельзя. Противоположное воззрение встречается редко.

Только для нищезанятия и принимающих его предпосылки экзистенциалистов (М. Хайдеггер и Ж.-П. Сартр) императивы человеческой морали не имеют значения, так как они всего лишь ограничения человеческой сущности, т.е. того, что изначально присуще человеку, а именно – абсолютная свобода, свобода быть самим собой без каких-либо стесняющих ограничений¹⁸⁷. И в этой своей свободе личность утверждает значимость только самой себя: «Вас назовут истребителями морали: но вы лишь открыватели самих себя» (Ф. Ницше. Злая мудрость).

С точки зрения христианской морали истинная свобода состоит не в утверждении значимости своего Я, не в служении самому себе, а в служении Другому (ближнему и дальнему)¹⁸⁸, в служении, ведущим мотивом которого является любовь и именно та лю-

¹⁸⁶ Гегель Г. Феноменология духа // Соч. – Т.IV. – М., 1959. – С.12.

¹⁸⁷ Согласно М. Хайдеггеру, *экзистенция* есть только от меня исходящее и только мной определяемое, мне принадлежащее умение быть, т.е. не чуждое мне, а именно мое собственное, следовательно, абсолютно свободное умение быть самим собой. См.: Хайдеггер М. Бытие и время. – М.: Академический проект, 2011. С.232-233. Сартр только повторяет эту мысль: «... действие свободно, когда оно точно отражает мою сущность». Ж.-П. Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М.: Астрель, 2012. – С.114-115. Сартр рассматривает свободу как способ бытия человека. И эта свобода абсолютна: абсолютная свобода «есть само бытие личности» «Человеческая свобода предшествует сущности человека и делает ее возможной». «Человек совсем не является вначале, чтобы потом быть свободным, ... нет различия между бытием человека и его "свободным-бытием"». Ж.-П. Сартр. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. – М.: Астрель, 2012. – С.91.

¹⁸⁸ «...большой из вас, да будет вам слуга» [Мф. 23:11].

бовь, которая всем жертвует и все отдает. Только такая любовь делает человека абсолютно свободным. Вопрос состоит лишь в том, действительно ли мы стремимся быть свободными, свободными настолько, чтобы пожертвовать собой или своей любовью так, как это сделал ветхозаветный Авраам, действительно ли мы готовы, как и он, отдать то, что больше всего любим, причем не награды ради и не ради суетной человеческой славы, но в тайне сердца своего во славу Божию.

Пример Авраама здесь особенно подходящ, так как Авраам совершил именно то «движение бесконечности»¹⁸⁹, которое можно было бы назвать верой, хотя это всего лишь ее пробный камень. Это движение бесконечности Кьеркегор правильно понимает как акт самоотречения, принесения в жертву самого себя, отречения от самого себя и своей воли, отрицание самого себя как единичного и конечного, и, следовательно, утверждение всеобщего и бесконечного, достигаемого в этом самоотрицании. Нигде еще, но только в самоотрицании, единичное (вера Авраама) оказывается больше своего общего – человеческой морали какой бы возвышенной она не выставляла себя. Можно разлучить человека с человеком, мать с ребенком, отца с сыном, т.е. единичное с единичным, но нельзя разлучать человека с его общим, с человечеством, государством, обществом. В моральном смысле это зло большее, чем если кто-нибудь отнял у любящего отца или матери единственного сына на том основании, что это необходимо в интересах общества.

В этом отношении вера есть устранение этического как такового¹⁹⁰. Мысль требующая разъяснения.

Если бы Авраам (*единичное*) принес в жертву Богу самого себя, как любящего отца (*особенное*), вместо своего сына (*единичное*) или вместо любого другого человека (*общее*), то подобный поступок был бы правильно понят всеми и принят с воодушевлением, как благородный пример исполнения своего долга, в котором *единичное* всегда меньше *общего*, а общее выступает как нечто более значимое, чем единичное.

Герой именно потому герой, что в нужный момент отрекается от самого себя (*единичное*), ради ближних или дальних (ограниченно общее, т.е. *особенное*) или ради любого человека и всех лю-

¹⁸⁹ Ибо «вере предшествует движение бесконечности» (С. Кьеркегор).

¹⁹⁰ В этом и состоит парадокс веры в понимании С. Кьеркегора.

дей (конкретно-всеобщее). Авраам не попадает в герои. Он жертвует не ради других людей (*всеобщее*), а из любви к Богу (*Абсолютное*), потому что Богу угодно было увидеть Авраама в его вере – испытать его в движении бесконечного самоотрицания, для которого ни его сын, ни ближний, ни дальний, ни даже все человечество не могут быть сами по себе достойной целью служения или возвышенным мотивом. Эти конечные мотивы опосредования, если признать их как значимое для Авраама, оставили бы его в пределах обычной человеческой морали, когда *общее* (человечество) больше, чем *единичное* (Авраам во всей полноте своей веры и любви к своему сыну).

В своем поступке Авраам (*единичное*) стоит в непосредственном отношении к Абсолютному (Богу). Поступок Авраама мотивирован только верой, т.е. особым состоянием души, обращенной к Богу, и готовой принести Ему в жертву то, чем она большего всего дорожит в этом мире – любовью отца к своему сыну. Если бы Авраам не любил своего сына Исаака, то он не мог быть испытан. Не было бы смысла ставить перед ним эту задачу: отдать то, что он любит больше всего. Но Бог знал, что Авраам любит и что он любит больше всего. «Бог сказал (Аврааму – *авт.*): возьми сына твоего, единственного твоего, которого ты *любишь* [курсив мой – *авт.*], Исаака; и пойдь в землю Мориа и там принеси его во всесожжение на одной из гор, о которой Я скажу тебе» [Быт 22:2]. И Авраам совершает это «движение бесконечности». Он (*единичное*) готов принести в жертву *всесожжения*¹⁹¹, свою любовь к сыну (особенное). Поэтому его поступок не может быть понят и оправдан какой-либо человеческой моралью, поскольку у него нет опо-

¹⁹¹ Здесь *всесожжение* – символическое выражение полного самоотречения или готовности отринуть все земное, смертное. «Жертва всесожжения» по существу и есть движение бесконечности, т.е. пробный камень веры. Символически всесожжение означает: 1) «*сжечь все*» (наиболее возвышенный аллегорический образ жертвы древних народов [Евр. 12: 29]); 2) «*девство*», т.е. чистота и непорочность, совершенный уход от мира; 3) «*совершенная жертва*»: не только отдать все без остатка Богу, но и сделать пищей Огня, т.е. Бога [Евр. 12: 29], самое дорогое, лучшее из того, что может связывать человека с миром. «... если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя, и возьми крест свой, и следуй за Мною». См.: Мф 16:24; Мр 8:34; Мр 10:21; Лк 9:23. См.: Хомелев Г.В. Тематический словарь символического языка Священного Писания: Опыт философского истолкования. – СПб.: СПбГУЭФ, 2005. – С.130-135, 150-152.

средования, т.е. этического оправдания или мотива, имеющего своей целью общее (общечеловеческое).

Тем не менее вполне возможно представить себе обычную ситуацию, когда индивид полагает смыслом своей жизни конкретно-всеобщее – человечество, государство, общество. Если бы Авраам служил своему всеобщему (человечеству), то, в зависимости от значимости этой сферы, он своим актом жертвы, как говорит С. Кьеркегор, мог бы «воодушевить многих отцов на славные дела» и его поступок был бы понят и принят с воодушевлением. Да, но при одном условии, что этой жертвой был бы сам Авраам. С религиозной точки зрения жертвовать собой ради всеобщих целей рода мы можем, но жертвовать другими мы не должны. Служащий всеобщим целям этой земной жизни пусть приходит к алтарю не с чужой, а со своей собственной кровью. Но Авраам приносит в жертву не себя, а своего сына. Он не попадает в герои. И никто не считает его таковым. Может ли он, как отец (*всеобщее*), или как отец своего сына (особенное), гордиться своим поступком. Здесь Авраам сокрыт в тайне. Его поступок не опосредован своим всеобщим. В поступке Авраама нет цели, обращенной к человечеству. Тем не менее, во всех подобных ситуациях обычно возникает вопрос о высшей цели и мотивах жертвы. Для Гегеля, как для рационалиста и панлогиста, мышление – абсолютно и суверенно, оно есть единственный судия, перед которым все должно либо оправдаться, либо погибнуть. Истинная вера, разъяснит вам такой диалектик, как Гегель, истинна только вместе со своим обоснованием, т.е. рациональным доказательством предмета веры, следовательно, она уже не непосредственна, а опосредована. Забавно то, что именно это «подтверждение» веры путем опосредования Гегель называет «внутренней глубиной» веры. Какая же это глубина, когда здесь нет уже и самой веры?! Если бы Авраам был таким верующим, то он бы, конечно, потребовал от кого бы то ни было, и, прежде всего, от Бога, приведения всех разумных оснований, которыми могла быть продиктована необходимость принесения в жертву Исаака. Однако всякое опосредование размышлением о том, что должно быть просто предметом веры есть движение души неверной, сомневающейся или ищущей окольных путей. О таких сказано: «... этот народ приближается ко Мне устами своими, и языком своим чтит Меня, сердце же его далеко отстоит от Меня»

[Ис. 29: 9-13]. Верующий обычно не полагается на свой ограниченный разум, не спрашивает «почему?» и не выдвигает никаких предварительных условий. Именно поэтому Авраам в своем поступке свободен и свободен абсолютно.

Следовательно, постижение и движение человека к Абсолютному дается только верой, человеческий разум здесь не при чем. С. Кьеркегор правильно говорит, что Авраам в тот самый момент, когда он решил принести в жертву Богу своего сына Исаака и отправился в путь к горе Мориа, «оставил свой земной разум, а взял с собой Веру – иначе он ... и не двинулся бы в путь, (поскольку – Г.Х.) счел бы это неразумным». Разум у нас человеческий и земной. Об этом не следует забывать ни одному философу. Это значит, что вера в Бога не нуждается в каком-либо опосредовании «разумом», а вот разум без веры в Бога – безумие¹⁹². Интересной у Кьеркегора является мысль о том, что философ (в современном понимании) есть тот, кто чувствует в себе потребность «покончить с верой». Ведь беззастенчиво рационализировать веру (например, так, как позволяла себе средневековая схоластика), пытаться «обосновать» и «углубить ее» (Г. Гегель) посредством разума означает методически убивать ее.

Таким образом, одна из самых замечательных особенностей религиозной веры состоит именно в том, что она ставит единичное (отдельного человека как личность) в непосредственное отношение к Абсолютному – к Богу. И в этом (непосредственном) отношении исчезает обычное человеческое размежевание противоположности добра и зла. То, что с точки зрения человеческой морали является злом, оказывается добром, а то, что считается добром, является злом, причем злом абсолютным. Ведь в этическом (общечеловеческом) смысле абсолютного зла как такового не существует: если еще вчера общество признавало злом одно, то вполне возможно, что завтра признают то же самое добром. Где найти подтверждающие примеры? Вся человеческая история состоит из них. С теологической точки зрения *абсолютное зло* есть реальность. Оно *равноисходно* всякому разлучению человека с Богом – Творцом всего сущего.

¹⁹² «Сказал безумец в сердце своем: „нет Бога“. Они развратились, совершили гнусные дела; нет делающего добро» Пс 14:1 (13-1). «Вы посмеялись над мыслью нищего, что Господь упование его» Пс 14:6 (13-6).