ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ
В ДВУХ ЧАСТЯХ
ЧАСТЬ 1

Учебное пособие

Дается систематическое изложение развития мировой философской мысли. Включает разделы: «Философия Древнего мира и Средневековья», «Западноевропейская философия Нового и Новейшего времени». Раскрывает сложные коллизии становления и развития теоретического мировоззрения, знакомит с основными философскими направлениями, течениями и школами. Учтены новейшие подходы к объяснению сущности и характера историко-философского процесса.

Для студентов, магистрантов, аспирантов социально-гуманитарных специальностей, всех, кто интересуется философией.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Одной из кардинальных проблем философии является проблема смысла и целей человеческого бытия. Специфика философии – теоретическое осмысление общечеловеческого опыта и всей совокупности знаний с целью выработки целостного теоретического мировоззрения. Что такое мир? Откуда он произошел? Кто мы? Почему и зачем существуем? Куда идем? Что представляют собой жизнь, смерть, счастье? Все это вечные вопросы, и на них приходится снова и снова искать ответы каждому человеку и каждому новому поколению. Эти вопросы являются глубинной потребностью человека как такового. Отсюда – неуничтожимость философии. Могут рушиться империи, сменяться режимы, приходить к власти новые люди, а философия останется.

У философии всегда есть будущее, поскольку ни отдельный человек, ни общество в целом не могут обойтись без мировоззренческих ориентиров, без формирования смысложизненных идеалов и ценностных установок. Поиски правильного мировоззрения, окрыляющие успехи и трагические заблуждения, столкновение взглядов и непримиримые дискуссии – все это не только искания и находки, муки и радости, злоключения и достижения отдельных философствующих индивидов, но и важнейшее измерение интеллектуальной биографии человечества, его духовные драмы и коллизии.

Немецкий философ К. Ясперс писал: «Мы осмелимся утверждать: философии не может не быть, пока живут люди. Философия содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире – явить смысл, охватывающий эти цели, – осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем – служить посредством настоящего одновременно и будущему – никогда не доводить какого-либо человека или человека вообще до средства.

Постоянная задача философствования такова: стать подлинным человеком посредством понимания бытия или, что то же самое, стать самим собой...»[1].

Потребность философствования укоренена в самой природе человека. Человек философствует потому, что он человек. «Все люди, – писал выдающийся древнегреческий философ Аристотель, – по природе стремятся знать... Укрепляться в мудрости и познавать самих себя свойственно людям. Невозможно жить без этого». Люди мыслят, стремятся к знанию и, следовательно, не могут не переходить от решения простых проблем к более сложным, от рассмотрения отдельных, видимых предметов и явлений к анализу первопричин всего универсума, бытия как целого, к вопросам о его глубинных основаниях и месте человека в нем. Люди испытывают бесконечное изумление перед лицом бытия, и поэтому у них возникает неистребимая потребность прояснить его тайны и смыслы. Иначе говоря, люди не могут не вступить на путь философствования. Жизнь в философствовании – это путь мыслящего человека. В этом смысле все мы философы, в каждом из нас присутствуют хотя бы начатки философских мыслей. Все мы имеем философские предпочтения,

[1] *Ясперс, К.* Смысл и назначение истории / К. Ясперс. М., 1991. С. 500.

даже если этого зачастую и не осознаем. Изучение курса философии лишь пробуждает изначально присущую каждому человеку потенцию мыслителя.

При этом следует подчеркнуть, что частные науки (физика, химия и т.п.), несмотря на все свои достижения, не в состоянии дать ответы на мировоззренческие, смысложизненные (вечные) вопросы. Ибо при ближайшем рассмотрении обнаруживается, что эти вопросы не имеют научного решения. Их постановка и осмысление – извечное дело философии. В этом ее не могут подменить никакие другие науки. Видимо, поэтому неослабный интерес к философским проблемам испытывают многие представители узкоспециализированных профессий. Можно предположить, что по мере углубления специализации у профессионалов творческого склада будет даже обостряться интерес к общемировоззренческим проблемам. Все дело в том, что каждый из нас сначала член общества, гражданин государства, личность, выполняющая разнообразные роли, выступающая в качестве отца, матери, воспитателя и т.д., а потом уже специалист в какой-либо конкретной сфере. Да, и для того чтобы быть полноценным специалистом, с пользой для людей выполнять свои профессиональные обязанности, нужно научиться видеть связь своей деятельности с жизнью общества в целом, знать и понимать многое из того, что на первый взгляд не связано именно с твоей профессией. Как в прошлом, так и в настоящем фундаментальные открытия в той или иной области знания совершались людьми универсально образованными, прекрасно ориентирующимися в общей социальной картине мира, в литературе, искусстве, истории и т.д. Прав был известный ученый Т. Лихтенберг, когда говорил, что, кто не понимает ничего, кроме химии, тот и ее понимает недостаточно. Индивид, деятельность и интерес которого замкнулись на каком-то узком, локальном участке, по необходимости превращается в частичного человека, человека-функцию, у которого формируется психология винтика. Избежать такого рода участи – жизненно важная задача любого человека.

Речь идет, собственно, о самоопределении человека в мире, о поисках им своего пути в обществе, о потребности понять себя, осмыслить свою жизнь и судьбу. Все эти проблемы чрезвычайно важны для человека, затрагивают самую суть его бытия. Однако из того, что каждый из нас может и должен решить эти проблемы самостоятельно, вовсе не следует, что всякий раз надо изобретать заново средства их решения. Эти средства создавались в ходе развития различных сфер культуры человечества. В наиболее концентрированном виде они представлены в философии, которая профессионально была сориентирована на их поиск. Отсюда – необходимость при решении всех этих проблем опираться на уже накопленные знания, на предложенные мыслителями всех эпох и народов варианты их понимания и интерпретации.

Цель философии – формирование теоретически обогащенных умов, способных к критическо-творческому прочтению окружающей действительности, к постановке и анализу сложных вопросов, к поиску самостоятельного ответа на важнейшие проблемы человеческого бытия. Она призвана научить человека широко и глобально мыслить, помочь ему стать сознательным субъектом исторического творчества и вместе с тем выработать у него иммунитет

относительно опасных искушений нашего времени – бездумного иррационализма и мистики, узколобого прагматизма и эгоизма, бездуховного сциентизма и технократизма, однобокого профессионального кретинизма и ограниченности, ненасытного потребительства и стяжательства и т.д. Ее *задача* – воспитание человека высокогуманного и нравственного, с развитым чувством гражданского долга и любви к отечеству. *Назначение философии* – способствовать возвышению человека, доказать «существование человека как человека» (Э. Агацци). И в осуществлении этого своего назначения философия должна быть мужественной и последовательной, противостоять всем, кто оскорбляет и унижает человека в других и в себе самом, кто пытается навязать ему ложные, антигуманные ценности. Она также должна противостоять тем силам в мире, которые в наше сложное переходное время под видом утверждения общечеловеческих ценностей и реализации идеи «нового мирового порядка» стремятся осуществить свой корпоративный, эгоистический интерес, пытаются навязать тем или иным странам и народам ложные перспективы и тупиковые пути исторического движения, направить их развитие в русло уготованного будущего. В этом великая миссия философии.

Особенно роль философии, философско-обобщающего взгляда на мир становится заметной и важной в период кризисов культуры, в переходные эпохи, когда прежние идеалы, принципы и нормы уже не действуют, а новые еще не сложились. Именно с такой ситуацией мы столкнулись сегодня. В настоящее время мир, в котором мы живем, вступил в полосу непредсказуемых перемен. Современная, полная противоречий и неожиданностей фаза развития человечества, открывая людям немало новых перспектив и возможностей, в то же время кардинальным образом изменила нашу маленькую планету, поставила перед людьми трудноразрешимые, не имеющие аналогов в прошлом проблемы и грозит им всевозможными потрясениями и катаклизмами. Неопределенность и альтернативность исторического развития ставит нас перед необходимостью оглядеться и задуматься над тем, что же происходит с людьми, куда идет наша цивилизация.

В начале III тысячелетия, когда стала очевидной возможность разного рода катастроф (экологической, демографической и др.), возникла настоятельная потребность поиска новых путей социокультурного развития человечества, выработки новых ценностей, новой мировоззренческой системы координат, которая призвана обеспечить стратегию выживания человечества. Философия, обладая многовековым опытом критически рефлексивного размышления над самыми фундаментальными проблемами человеческого бытия, может и должна помочь людям в осмыслении и решении всех этих сложных и животрепещущих вопросов современности, в поисках ответа на «вызов среды».

Будучи самосознанием своей эпохи, философия занимает центральное место в социогуманитарной подготовке студента, в формировании его духовной культуры и мировоззрения.

Отправным звеном и важнейшим этапом в овладении философской культурой является изучение истории философии, ознакомление с процессом становления и развития философских идей. Для того чтобы достичь вершин

современных философских проблем, необходимо проделать непростой путь – путь изучения философского наследия прошлых эпох. Причем это особенно важно, как уже отмечалось, в переломные моменты истории, подобные нынешнему, когда обеспокоенное человечество обращается к прошлому опыту с тем, чтобы извлечь из него уроки и постараться не повторять допущенных когда-то ошибок. Здесь роль философии уникальна и незаменима. Так, порой то, что кажется новым или принимается за новое в современной духовной жизни людей, на самом деле уже давно получило определенное решение в тех или иных философских учениях, неоднократно рассматривалось и обсуждалось мыслителями прошлых эпох. Поэтому можно определенно утверждать, что изучение истории философии является ни с чем не сравнимой школой мысли. Можно также, безусловно, согласиться с высказыванием русского философа А.Ф. Лосева о том, что история философии является базой духовной культуры вообще.

Учебное пособие, состоящее из двух частей, включает четыре структурных раздела: «Философия Древнего мира и Средневековья», «Западноевропейская философия Нового и Новейшего времени», «Западная философия от неклассической философии к современным философским исканиям» «История русской и белорусской философской мысли» (два первых вошли в первую часть, остальные – во вторую). Как представляется, данная структура с некоторой степенью приближенности сообразуется с разделяемым нами принципом геосоциокультурной и исторической типологии философской мысли.

Цель учебного пособия – помочь изучающим историю философии составить первоначальное представление о важнейших школах и течениях, выдающихся мыслителях, о характере решения кардинальных проблем человеческого бытия, начиная с поиска ответа на вопрос «что есть человеческое счастье?» философов древности и заканчивая утонченными размышлениями мыслителей XX–XXI вв. о судьбах современной цивилизации.

Сознавая всю сложность задач, которые были поставлены перед авторами, и понимая, что выбор и содержание излагаемых проблем, а также структура учебного пособия, форма подачи материала требуют дальнейшего совершенствования, мы с благодарностью примем замечания и предложения читателей.

Авторами отдельных глав и параграфов являются: [А.А. Бородич] (глава вводная; гл. 3; гл. 9); И.В. Бусько (гл. 1; гл. 7, § 2); В.В. Карпинский (гл. 5, § 1, 3, 4, 6; гл. 8, § 2–4); Ч.С. Кирвель (Предисловие; гл. 2; гл. 4; гл. 5, § 2; гл. 6, § 1, 3, 4; гл. 7, § 1, 3–7); Л.Л. Мельникова (гл. 6, § 2; гл. 8, § 1, 5, 6); С.З. Семерник (гл. 5, § 5); Л.И. Цыганкова (гл. 9, § 2–4).

Глава вводная. СУЩНОСТЬ, ГЕНЕЗИС И ТИПОЛОГИЯ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО ПРОЦЕССА

Предмет истории философии

Как речной поток живет лишь потому, что поддерживается движением множества струй, так и человеческая история слагается из множества различных процессов, одни из которых образуют гражданскую историю, другие – экономическую, третьи – историю техники, четвертые – науки и т.д. Все вместе они создают необыкновенно яркую, многокрасочную и цельную палитру развивающегося общества. Видное место в динамике социокультурных отношений принадлежит объективной истории философии. Показательно, что философия как специфический способ духовного освоения мира возникает лишь тогда, когда общество достигает достаточно высокого уровня развития. Знаменитый французский мыслитель *Р. Декарт* (1596–1650) был убежден, что именно философия отличает культурных людей от дикарей и варваров, а «народ тем более цивилизован и образован, чем лучше у него философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов»[1].

Под ***объективной историей философии*** понимается реальный процесс сотворения фундаментальных идей о взаимоотношениях человека с миром, динамика их становления, развития и смены. В свою очередь, мысленная реконструкция этого процесса в работах специалистов будет уже ее субъективной историей[2]. Постижение реальной истории философии практически бесконечно, поскольку меняется контекст рассмотрения соответствующих идей, для их описания используются разные методологические подходы, ставятся новые цели и задачи. За многие столетия философы создали немало различных альтернативных образов физического, социального и духовного миров, высказали глубокие суждения о том, как постичь истину, утвердить добро, открыть красоту и тем самым создать условия для самоосуществления человека.

Однако нужно ли нашему современнику знать, где, когда и почему возникла философия, как происходило ее становление и развитие? Ответ содержится в природе самого философского знания. Ведь философия – это не просто совокупность определенных сведений. Издавна под нею понимали стремление достичь мудрости. Если говорить коротко, ***философия*** представляет собой теоретически упорядоченную систему мировоззренческих идей, которые раскрывают и оценивают характер отношения человека к миру и служат духовными ориентирами для действий. Вот почему в сокровищнице истории мировой философской мысли можно найти убедительные ответы на вопросы, что такое человек и каково его отношение к природе и обществу, что представляет собой справедливость и каково ее место в межличностных связях и пр. Особенно важно то, что история философии прекрасно демонстрирует закономерную смену подобных отношений во времени и предлагает большой набор обоснованных ценностей, которые необходимы для ориентации в тех или иных принципиально возможных жизненных ситуациях.

---

[1] *Декарт, Р.* Сочинения: в 2 т. / Р. Декарт. М., 1989. Т. 1. С. 302.

[2] См.: *Чанышев, А.Н.* Курс лекций по древней философии / А.Н. Чанышев. М., 1981. С. 9, 10.

Знакомство с философской культурой минувших тысячелетий помогает лучше разобраться и в современных проблемах. Существуют фундаментальные вопросы человеческого бытия, которые проходят через всю историю цивилизации. Издавна многие лучшие умы настойчиво искали ответы на глубинные смысложизненные вопросы о субстанции мироздания как исходной основе всего многообразия сущего, об удивительном феномене человека, который парадоксальным образом сочетает в себе объективные особенности натурального мира и уникальные черты субъективно-духовной реальности, об обществе как социальной форме коллективной жизни людей, о путях познания действительности. Большой интерес представляют и предложенные мыслителями минувших эпох способы решения глубинных вопросов бытия. Разве сегодня устарела мысль Р. Декарта о необходимости собственным разумом проверять прежние теоретические положения, невзирая на высокий авторитет их творцов?

Интерес современника к философским системам прошлого, однако, не ограничивается выдвинутыми некогда проблемами и созданными образцами их решения. Важное значение имеют также разработанные *схемы познания мира.* Так, различные возможности для мыслящего субъекта открывались теорией немецкого философа *Г.В. Лейбница* и учением английского философа *Дж. Локка.* Первый уподоблял человеческую душу мраморной глыбе с едва заметными на ней штрихами знаний. Задача опыта, полагал Лейбниц, – превратить слабо видимые линии в четкие контуры, т.е. перевести невнятные знания в логически строгие и ясно выраженные словами. Идеалом же второго была чувственно зафиксированная достоверность знаний, тогда как разуму отводилась вспомогательная роль источника простых эмпирических суждений.

Необходимо отметить, что философия отнюдь не ограничивается теоретическим воспроизведением жизненных принципов, идеалов и норм, которые спонтанно возникают в культуре. Важнейшее ее значение в том, что она создает такие духовные конструкции, которые становятся основой новых систем мировоззрения. Поэтому вопреки расхожему мнению философы весьма практичные люди. Активная общественная позиция не однажды требовала от них не только виртуозной техники мышления и масштабного видения проблемы, но и большого гражданского мужества. Не случайно пытались подкупить Б. Спинозу, угрожали Н.А. Бердяеву, преследовали А.Ф. Лосева, устраивали гонения на других философов, не останавливаясь даже перед их физическим уничтожением.

Итак, *предметом истории философии* является, во-первых, система исторически возникающих и развивающихся фундаментальных идей относительно бытия человека в мире, во-вторых, культурно-организационные формы, которые объединяют эти идеи и их носителей. К таким формам принадлежат философские учения, школы, течения и направления.

Философское учение представляет собой совокупность упорядоченных воззрений, которые затрагивают универсальные стороны взаимоотношений человека с природной и социально-культурной средой. Чаще всего оно связывается с именем определенного мыслителя, например учение *Демокрита* (ок. 460 – ок. 370 гг. до н.э.) или *Дж. Бруно* (1548–1600). Порой, говоря о философском учении, выделяют не всю систему взглядов того или иного

мыслителя, а лишь ее фрагмент, посвященный решению какой-либо важной проблемы: учение об идеях Платона, гносеология И. Канта и т.п. Когда у основателя определенного учения появляются последователи, продолжающие развивать его идеи, тогда формируются ***философские школы***. При всем содержательном различии в решении представителями школ философских проблем их сближает согласие по базовым положениям. Широкую известность, в частности, получили школы платоников, картезианцев, марксистов. Множество школ, предлагающих альтернативные варианты развития единых исходных принципов, образует ***философское течение***. Еще недавно весьма популярны были такие течения, как неопозитивизм и экзистенциализм.

Самыми масштабными образованиями в историко-философском процессе выступают ***философские направления***. Они охватывают целый ряд философских течений и существуют длительное время, переходя из эпохи в эпоху. Философские направления различаются тем, что каждое из них формируется и развивается под определяющим влиянием отдельного вида философского знания. Особенно заметное воздействие на их становление и развитие оказали материализм, идеализм, сенсуализм (от лат. sensus – ощущение, восприятие), рационализм (от лат. ratio – разум) и иррационализм. Эти виды знания выделяются по различным основаниям – бытийственным, познавательным, по своему отношению к проблеме сознательного контроля над событиями. Доминирующий вид такого знания дает наименование всему философскому направлению. Вот почему материализм, идеализм, сенсуализм, рационализм и иррационализм рассматриваются как основные направления философии.

Сторонники *материализма* за первичное начало бытия принимают материю и отрицают реальность сверхъестественных явлений. Материалистические учения, однако, содержательно неоднородны. Так, *вульгарный материализм* признает материю единственно сущей реальностью. Сознание в системе подобных взглядов не имеет даже относительной самостоятельности. Немецкий естествоиспытатель и философ *К. Фогт*, например, заявлял, что мозг производит мысль точно так же, как печень выделяет желчь. Вульгарный материализм лишает себя возможности постичь природу духовной реальности. *Натуралистический материализм* опирается на достижения естествознания, является их своеобразным философским обобщением. К его достоинствам следует отнести исследование общих черт строения материи, описание и объяснение некоторых ее фундаментальных свойств, разработку проблем *детерминизма* (от лат. determino – определяю) – философского учения о закономерной взаимосвязи и причинной обусловленности всех явлений. Вместе с тем у него имеется существенный недостаток, который состоит в попытке объяснить бытие человека и общества преимущественно природными факторами. Ярким представителем натуралистического материализма был французский исследователь *П. Гольбах* (1723–1789). Отмеченные недостатки в значительной мере преодолевает *диалектический* и *исторический материализм*, созданный немецкими мыслителями *К. Марксом* (1818–1893) и *Ф. Энгельсом* (1820–1895). Для данного учения характерен анализ явлений в системе их внешних и внутренних связей и отношений. При этом, как правило, принимается во внимание историчность объекта, его способность изменяться во времени.

Идеализм, напротив, в качестве первоначала сущего признает духовную реальность. Различают *объективный* и *субъективный идеализм.* Когда духовный мир наделяется признаками самостоятельного существования, независимо от природы и человека, тогда перед нами образец объективного идеализма, а если реальность рассматривается лишь как содержание сознания, то идеализм принимает субъективную форму. Создателем наиболее масштабной системы объективного идеализма был немецкий философ *Г.В.Ф. Гегель* (1770–1831). Среди сторонников субъективного идеализма выделяется английский философ *Дж. Беркли* (1685–1753).

Материалистический и идеалистический виды философского знания связаны с различным подходом к проблеме первоначала бытия.

Сенсуализм и *рационализм* выражают уже иной аспект философии, относящийся к проблеме получения знания. Если сенсуалисты в качестве главной формы познания выдвигают чувственное восприятие, то рационалисты – разум. Каждое из этих направлений выступает в двух вариантах – материалистическом и идеалистическом. Согласно *материалистическому сенсуализму*, чувства связывают человека с внешним миром и служат основой для формирования адекватного образа реальных вещей. Видным его представителем был немецкий мыслитель *Л. Фейербах* (1804–1872). Иначе рассматривается процесс познания в *идеалистическом сенсуализме.* Здесь чувства признаются некоей самодостаточной сферой действительности, определяющей содержание сознания. Один из наиболее известных его сторонников – английский философ *Д. Юм* (1711–1776).

Материалистический рационализм рассматривает разум как способность человека к абстрактному мышлению, в ходе которого постигается объективное содержание предметной действительности. Нидерландский мыслитель *Б. Спиноза* (1632–1677), например, был убежден, что порядок идей соответствует порядку вещей. Что касается *идеалистического рационализма*, то здесь вводится представление о надындивидуальных элементах мышления: «врожденные» идеи Р. Декарта, априорные понятия И. Канта, абсолютная идея Г.В.Ф. Гегеля и т.п. Считается, что из таких исходных элементов по законам логики можно развернуть все многообразие конкретного знания.

Пристальный интерес в истории философской мысли к чувственному познанию и обстоятельный его анализ весьма способствовали теоретическому обоснованию и реальному становлению опытно-экспериментального естествознания. Рационалисты, в свою очередь, внесли ощутимый вклад в исследование социально-культурной сущности познавательного процесса. Они создали философские предпосылки для появления математического естествознания, подготовили интеллектуальную базу для разработки искусственных языков. Слабым местом как сенсуализма, так и рационализма явился их односторонний подход к анализу механизма познания. Они оказались в плену абсолютизации либо чувственных, либо мыслительных способностей человека. В результате целостный процесс познания был разорван, а в теории начинала доминировать какая-либо одна его сторона.

Истории философии знакомы и такие направления, которые возникли на базе более широкого истолкования рациональности. Эпоха Просвещения (конец XVII–XVIII в.) стала временем триумфа рационалистического миропонимания. В предшествующей истории известно немало попыток придать разуму особый статус, подчеркнуть его высокую значимость, указать на присущие миру порядок и даже целесообразность, вызывающие представление о господстве разума в самом мироустройстве. Подобные рассуждения встречаются уже у античных философов Гераклита и Анаксагора. Однако это были лишь отдельные разрозненные действия, направленные на возвышение мировоззренческо-смыслового статуса разума. Только в эпоху Просвещения отношение к разуму превращается в его своеобразный культ. Это незамедлительно находит отражение в философии, где разуму отводится основополагающая роль в поступках и социальных действиях людей. По аналогии с логическими связями формируется и образ мира. В нем утверждаются однолинейные причинно-следственные отношения между явлениями, а события развертываются по строго заданным и изначально определенным схемам.

Такой вариант рационализма нашел выражение в трудах французских просветителей *Ж. Ламетри* (1709–1751), *К. Гельвеция* (1715–1771) и др. Он был подхвачен и продолжен *сциентизмом* (от лат. scientia – знание, наука), достаточно популярным в прошлом и нынешнем веках течением, абсолютизирующим роль науки в системе культуры, в духовной жизни общества. В глазах сторонников сциентизма естествознание оказалось подлинным эталоном познавательных и практических действий людей.

Уже в XX в. рационализм стал причиной новой интеллектуальной метаморфозы, итогом которой явился *технократизм* (от греч. techne – ремесло, искусство и kratos – власть, господство). Технократизм абсолютизирует значение в жизни общества не только науки, но и техники. Он отводит особую роль в принятии социальных решений и их исполнении различного рода специалистам. Это направление, возникшее на базе широкого понимания рационализма, весьма способствовало философскому обоснованию новоевропейской цивилизации, которая по своей внутренней сущности является техногенным обществом. Ее главная цель – взять под полный сознательный контроль все социальные процессы: экономику, политику, науку, правопорядок и т.д. Однако этот идеал оказался недостижимым в принципе. Более того, со временем выяснилось, что к нему не нужно и стремиться. Последующее развитие философии и науки убедительно доказало способность природных и социальных систем к самоорганизации. Оптимальным оказывается такое управление социоприродными комплексами, которое высвобождает внутренние резервы систем и сочетается с законами их самоорганизации.

Своеобразной реакцией на безмерное возвеличивание роли разума стал *иррационализм* – особый вид философского знания, положивший начало и соответствующему направлению. Иррациональные воззрения, впрочем, давно встречались в философских учениях. Им принадлежит видное место в различных религиозно-философских доктринах, где они обычно выступают в форме мистицизма. Но особенно благодатные для их развития социальные

условия и духовно-культурные факторы сложились к середине XIX в. Именно тогда *Ф. Шеллинг* (1775–1854) разрабатывает свою «философию откровения», именно в то время выдвигаются основополагающие идеи философии жизни.

Спекулятивные рассуждения классической философии, выпадение из поля зрения рационализма проблемы индивидуального бытия личности, неспособность его сторонников постичь и описать повседневный мир стали причиной колоссального духовного напряжения в обществе, вызвавшего мощный выброс интеллектуальной энергии, продукты которого образовали целое созвездие взглядов на природу и содержание иррациональных феноменов. Философы вдруг начали проявлять живой интерес к различным внерациональным способам освоения действительности: воле, чувствам, подсознанию, интуиции. Происходит пересмотр роли и места разума в жизнедеятельности людей. Датский философ *С. Кьеркегор* (1813–1855) решительно отвергает гегелевский способ рассмотрения всего сущего сквозь призму логических отношений. С едкой иронией он замечает, что Гегель обломал с дерева жизни сухую ветку вместе с гнездом истлевшего на ней Бога. Философами предпринимаются попытки найти ту интеллектуальную нишу, в пределах которой только и должна существовать наука.

Представители иррационализма одними из первых заметили, что цивилизация, которая стремится все подчинить логически выверенным схемам и не доверяет естественному ходу истории, игнорирует чувства, волю и природные инстинкты людей, рано или поздно попадает в свой собственный капкан. Нет сомнений, что разум открывает перед нами широкий выход в мир, создает большие возможности для его освоения. Но он – лишь часть нашей духовной вселенной. Существуют еще и другие, внерациональные пути освоения действительности.

Многообразие философских учений, различие исходных принципов миропонимания, наличие конкурирующих методов анализа и объяснения смысложизненных вопросов, пластичность и сменяемость всех элементов философского сознания создают весьма сложную мозаику историко-философского процесса, в котором совсем не просто обнаружить единство, открыть общий ритм, выделить ведущие тенденции. Не случайно на первых порах история философии носила описательный характер. Одним из первых повествователей о жизни и учениях философов был живший в III в. грек Диоген Лаэртский.

Со временем предпринимаются попытки объяснить разнообразие способов философского видения мира. На этот счет сложились три ведущие концепции: скептицизм, догматизм и плюрализм. У некоторых мыслителей богатство и разноплановость философских идей вызывают смятение. Не выдержав испытания массированным воздействием множества уникальных учений, они склоняются к *релятивизму* (от лат. relativus – относительный), согласно которому любые знания относительны – в них не найдешь устойчивое, всегда сохраняющееся ядро. Так возникает *скептицизм*. Его основатель *Пиррон* (ок. 365–275 гг. до н.э.) считал: коль нет ничего достоверного, то надо воздерживаться от любых окончательных суждений. Диоген Лаэртский приводит случай, когда во время сильного шторма все на корабле впали в уныние. Тогда Пиррон, который также совершал путешествие на этом судне, указав на

аппетитно чавкавшую свинью, заметил, что именно так спокойно должен вести себя подлинный мудрец[1]. Людям не остается ничего иного, полагал философ, как просто следовать сложившимся обычаям и традициям.

Догматизм (от греч. dogma – мнение, учение) представляет собой другую крайность. Его сторонники считают, что среди великого множества философских учений лишь одно выражает истинное положение. Догматизм не был чужд даже очень известным философам. Элементы догматизма встречаются в теоретических системах Аристотеля, Фомы Аквинского, А. Шопенгауэра и др. Получается, что труды многих философов были напрасными и лишь одному из них открылась окончательная истина. Но на деле все не так просто.

Наиболее обоснована третья концепция – философский *плюрализм* (от лат. pluralis – множественный). Суть ее состоит в признании единства историко-философского процесса, выступающего в самых разнообразных формах. Защищая ее, хотя и не всегда последовательно, Гегель отмечал: «История философии показывает, во-первых, что кажущиеся различными философские учения представляют собой лишь *одну* философию на различных ступенях ее развития; во-вторых, что особые *принципы*, каждый из которых лежит в основании одной какой-либо системы, суть лишь *ответвления* одного и того же целого»[2].

Философский плюрализм Гегель объясняет многогранностью самой действительности. К тому же немецкий мыслитель учитывает и воздействие на процесс философского осмысления мира различных социальных факторов и культурных явлений: экономики, права, религиозных верований и др., а это означает, что плюрализм взглядов на мир не только зависит от внешних факторов, но имеет еще и внутрикультурные основания, опирается на разный интеллектуальный инструментарий. Таким образом, философское видение мира у любого незаурядного автора, в каждой культуре и в различные эпохи приобретает ряд новых уникальных черт. Понятно, что всякая основательная теория воспроизводит бытие человека в мире под определенным углом зрения. Коль каждый философ наблюдает мир как бы через свое окно, то это вполне естественно увеличивает многообразие возникающих образов и моделей действительности. Но при всем различии у них конкретного предмета исследования и способов его описания они все же говорят лишь о различных аспектах антропосоциоприродных связей и делают это в присущей всей философии манере оценочного анализа.

Совершенно очевидно, что историк философии не может непосредственно изучать процесс развития философии. Он исследует этот процесс, используя сохранившиеся письменные тексты мыслителей прошлого, памятники культуры, работы историков и культурологов. Большое значение здесь имеет умение войти в духовную атмосферу минувших эпох, посмотреть на мир глазами тогдашних философов. Но для адекватной реконструкции созданных в былые времена философских учений этого еще недостаточно. Важно задействовать весь накопленный к настоящему времени опыт, уяснить причины,

---

[1] См.: *Лаэртский, Д.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Д. Лаэртский. М., 1979. С. 381.

[2] *Гегель, Г.* Энциклопедия философских наук: в 3 т. / Г. Гегель. М., 1974. Т. 1. С. 99.

характер и социокультурное содержание соответствующих идей в широком историческом контексте. Благодаря этому появляется возможность обнаружить в соответствующих учениях даже то, что было неведомо их авторам. Вряд ли Августин Блаженный, утверждая, что предмет представлен в познающем соответственно природе последнего, мог предположить, что тем самым он предвосхищает метод идеализации. Работа историка философии носит открытый для новаций характер и является подлинно творческим процессом.

Извлекая из прошлого воплощенные в различных философских учениях ценности, историк философии включает их в современную духовно-созидательную деятельность. Эти ценности начинают работать в ситуации самоопределения личности и народа, выбора ими стратегии жизни, что особенно важно сейчас, когда обсуждаются пути вхождения в новую посттехногенную цивилизацию. Изучение истории философии есть увлекательная умственная и душевная работа, это удивительное путешествие в необыкновенные миры, созданные проницательным разумом мыслителей. Знакомство с ними расширяет горизонт жизненного пространства человека. Овладение сконцентрированной в истории философии мудростью многих поколений делает людей другими – более чуткими, прозорливыми и последовательными в своих поступках и действиях.

Происхождение философии

Возникновение философии явилось своеобразной духовной мутацией, которая подняла общество на гораздо более высокий уровень развития. В результате существенно возросла степень свободы людей в принятии решений. На смену ситуативному мышлению, жестко привязывающему человека к наличной, чувственно данной реальности, пришло мышление *дискурсивное* (от лат. discursus – рассуждение), высвечивающее скрытые от непосредственного взора сущностные связи и отношения. Действия людей, таким образом, обрели логическую основательность и стали более осмысленными. Начинают складываться первые элементы проективной культуры, создающей условия для самостоятельных действий человека-субъекта, внутренне готового к целеполагающему поведению.

Философия появилась почти одновременно в трех разных центрах мировой цивилизации – древних обществах Китая, Индии и Греции. Это знаменательное событие произошло в VII–VI вв. до н.э. Такое совпадение едва ли случайно. Исследователи не без серьезных оснований считают, что возникновение философии нуждается в определенных предпосылках.

Уже первых философов волновал вопрос об условиях появления философии. Размышляя над ним, древнегреческий мыслитель *Платон* (428/427–348 гг. до н.э.) обратил внимание на важное значение внутренней готовности человека к философскому осмыслению действительности. По его мнению, философия начинается с изумления человека перед неведомым миром и горячего стремления устранить свое незнание, постичь сущность необыкновенно сложной действительности.

Большой интерес к проблеме происхождения философии проявляет ученик Платона *Аристотель* (384–322 гг. до н.э.). За главную причину ее появления он принимает миф. Положительной стороной его концепции является признание преемственности и поступательности в развитии духовной культуры. Необходимо заметить, что к моменту возникновения философии миф уже был тесно связан с религией. Понятно, она также должна была влиять на становление философии.

Однако ни миф, ни религия не могли сами по себе привести к появлению философии. Эти первичные формы сознания существовали во всем Древнем мире, но ареал возникновения философии ограничен всего лишь несколькими географическими точками. Нельзя не принимать во внимание и то, что философия осуществила грандиозный интеллектуальный прорыв к новому способу осмысления мира, который был неведом прежним формам сознания. Миф и религия иррациональны по своей сути, тогда как философия выделяется высокой рациональностью: она все отдает на суд разума. Если мифология представляет собой мышление образное, то философия – это прежде всего мышление понятийное. Если религиозные знания сакральны, т.е. существуют лишь в границах отправления культа и доступны только ограниченному кругу жрецов, то философские знания имеют светский характер и доступны каждому, кто умеет и желает рассуждать.

Ярким представителем иной концепции духовных истоков философии был русский философ и экономист *А.А. Богданов* (*Малиновский*) (1873–1928). Его идея заключается в признании философии непосредственным продолжением постепенного развития положительных знаний. Когда возникает необходимость обобщения накопленных знаний, появляется философия и начинает выполнять эту функцию.

Действительно, философия способна осуществлять синтез конкретных знаний. Добытая пранаукой информация о небесных явлениях, чередовании времен года, развитии растений, свойствах животных и обычаях людей, бесспорно, подготовила необходимый материал для философского осмысления. Более того, воздействие позитивных знаний на процесс становления философии не ограничивалось необходимостью их обобщения. Оно было значительно шире. Очень важным представляется формирование на этой основе навыков абстрактного мышления, без которого философия в принципе невозможна. Большое значение имело появление числа, что позволило мысли проникнуть в незримый мир количественных отношений. Вместе с тем очевидно, что предложенная Богдановым концепция заметно сужает поле философской деятельности. А как объяснить, например, на основе его концепции то, что, в Древнем Вавилоне умели выполнять достаточно сложные математические операции, наблюдали за видимым движением Солнца, отмечая определенную регулярность этого процесса, но все-таки философию не создали?

Российский исследователь *А.Н. Чанышев* (1926–2005) указывает на еще один духовный источник возникновения философии – обыденное сознание, которое опирается на здравый смысл. Жизненная мудрость древних мыслителей порой облекалась в форму афоризмов, глубоких по содержанию пословиц

и поговорок. Особым вниманием в Древней Греции пользовались высказывания легендарных «семи мудрецов». Им приписывали проверенные жизнью правила, наподобие следующих: «Не позволяй своему языку опережать твой разум»; «Знай свое время». Делались также выводы относительно некоторых фундаментальных оснований человеческого бытия, к примеру: «Сильнее всего необходимость – ее власть простирается надо всем»; «Быстрее всего разум, ибо он все обегает». Весьма показательно, что знаменитые мыслители – Солон, Питак, Эпименид и другие – уже не удовлетворяются простым воспроизведением тех требований, которые предъявляют религия и миф. Они стремятся понять, что представляет собою общество, как избежать конфликтов в отношениях между людьми и обеспечить социальный мир. Постепенно формировалось убеждение, что истина есть результат знаний, основанных на фактах и логике, а не предмет бездумной веры.

Таким образом, в качестве духовных предпосылок возникновения философии выступили религиозно-мифологическое мышление, начала наук и обыденное сознание. Необходимо заметить, что процесс становления философии характеризуется как преемственностью прежних форм сознания, так и решительным их преодолением. Философия рождалась в жарких спорах ее сторонников с носителями отживших жизненных принципов, устаревших норм поведения и сомнительных способов объяснения явлений. В ходе дискуссий формировалось, утверждалось и защищалось новое видение антропосоциоприродной реальности, складывались каноны философского мышления.

Драма рождения философии рельефно и зримо проявилась в ее отношениях с обыденным сознанием. Последнее признает непосредственное восприятие реальности окончательной истиной: каким человек видит мир, таков он и есть. Столь наивный взгляд на действительность оправдан только в простейших практических ситуациях. Наблюдаемое перемещение Солнца на небосклоне, которое принимается за его реальное движение, не мешает все-таки определять с помощью этого светила время дня или ориентироваться в пространстве. Но в сложных случаях, когда требуется, например, обосновать принципы строения вещества, сущность жизни или причины человеческих поступков, одного здравого смысла уже явно недостаточно. Здесь философия сразу же оказывается в оппозиции к повседневному мышлению, поскольку она всегда стремится преодолеть очевидность. Философы создали немало удивительных смыслообразов и выдвинули целый ряд необычных идей, постижение которых предполагает отход от непосредственной данности в область умозрения. Разве видно, что весь мир охвачен пожаром, который никогда полностью не затухает? Но так думал Гераклит. Разве чувствуются движения души, от которых зависит поведение человека? Но это доказывал Платон. Философы открыли совершенно новый интеллектуальный горизонт человеческого бытия, благодаря чему им стала доступной скрытая от органов чувств реальность. Но и это еще не все: философия стала той формой сознания, которая смогла преодолеть давление эмпирически данной действительности и проникнуть в глубоко скрытый смысл бытия.

Сейчас хорошо известны такие общества, где были в наличии все духовные предпосылки философии, однако до ее создания дело там не дошло. Это объясняется тем, что философская мысль начинает действовать только при определенных экономических обстоятельствах. Именно удачное соотношение в обществе рассмотренных духовных предпосылок с рядом объективных факторов человеческой жизни создает необходимую социально-культурную ауру, где вдруг начинает биться философская мысль.

Древние общества Индии, Китая и Греции переживали в начале I тысячелетия до н.э. кризис старой системы социальных отношений, которые строились преимущественно на личностных отношениях людей. Достоинство человека там почти полностью зависело от занимаемого места в социальной иерархии. Большую силу приобрела в обществе традиция – именно она регулировала поведение людей.

Разложению этого общества способствовали такие факторы, как расширяющееся использование железа (созданные из него инструменты заметно повышали производительность труда), расцвет ремесел, рост торговли, развитие мореплавания и налаживание более интенсивного общения с другими народами. В таких условиях личностные отношения людей постепенно ограничиваются и заменяются вещественными. Возникло очень важное обстоятельство, оказавшее решающее влияние на формирование философии. Созданный для обмена товар становится посредником межчеловеческих контактов. Люди начинают осознавать, что одна вещь способна представлять другие вещи и даже воплощать некоторые их свойства, например стоимость. Следующий шаг в этом направлении вел к отделению понятия от вещи и осмыслению отличия сознания от предметной реальности. Встала задача понять, в чем разница между объективными событиями и их человеческим смыслом. Старые формы сознания не могли ее решить. Возникает острая потребность в философском мышлении.

Особенно выразительные формы приобрел переход от предфилософского сознания к философии в Древней Греции. На Востоке он был несколько замедлен по целому ряду причин – размытость границ между веком бронзы и железа, относительно слабое развитие преднаучных знаний, очень сильная укорененность традиций и т.д. Это отразилось и на содержании философских знаний: в Китае они часто сближались с обыденным моральным сознанием, а в Индии – с религиозно-мифологическим мировоззрением. Между тем в Греции философия сразу обрела классические черты – была достигнута достаточно высокая степень теоретического воссоздания мировоззрения.

Немаловажное значение для становления философии имело разделение труда на физический и духовный. Знаменательно то, что на первых порах умственной деятельностью занимались представители закрытых социальных каст – писцы и жрецы. Они монополизировали знания и придали значительной их части священный характер. Тем временем в Древней Греции происходит новое социальное расслоение – рядом с родовой знатью появляются богатые купцы, владельцы морских судов, политики, поэты, скульпторы, многочисленный слой ремесленников и т.д. Все они стремятся утвердить себя в обществе. А для этого надо было отказаться от многих традиций, которые прежде определяли место человека в социальной системе и регулировали его

поведение. Кроме того, необходимо было демонополизировать знания и сделать их открытыми для всех. Такую возможность давала философия как обработанное человеческим сознанием и рационализированное мировоззрение.

Установленная в Древней Греции полисная система организации общества благотворно воздействовала на этот процесс. Она сделала открытой социальную и духовную жизнь граждан.

Дофилософское мышление, которое находило опору в старой элите, далеко не сразу и не легко сдало занятые позиции. В обществе возникла конфликтная ситуация, и становление философии приобрело драматический характер. Напряженность ситуации состояла не только в преследовании некоторых философов или смене социальной элиты, драматична была сама переоценка жизненных принципов и ведущих идеалов. Именно она обусловливает ломку социальных институтов, именно она противопоставляет отцов и детей, именно она придает трагическую окраску судьбе некоторых участников тех далеких событий. Если раньше высокую ценность имело личное мужество, то сейчас уже ценится умение достигать согласия. А поиски собственной славы начинают осуждаться как бездумная и никому не нужная удаль. Осуждаются также чрезмерное богатство, слишком пышная одежда, самоуверенное и дерзкое поведение. Новыми идеалами становятся сдержанность, скромность, строгий стиль жизни.

Установленная во многих греческих полисах выборная власть и связанная с ней публичность социальных дел требовали развития логики и языка. «Знания, нравственные ценности, техника мышления выносятся на площадь, подвергаются критике и оспариванию... Отныне дискуссия, аргументация, полемика становятся правилами как интеллектуальной, так и политической игры»[1]. А вместе с тем все больший интерес вызывает философия, которая притягивает людей неожиданно полученной возможностью собственным разумом осознать настоящую ценность жизненных благ, глубоко обосновать свои мысли и рационально смоделировать будущие действия.

Таким образом, едва родившись, философия сразу окунулась в бурный водоворот социальной жизни. Она перенесла человеческую мысль в новое измерение. Раскрепощенное философией сознание принципиально изменило жизненную ориентацию людей, поведение которых уже не так сильно зависело от вековых обычаев и родовых привилегий, а все больше определялось узаконенными нормами права и имущественным положением.

Новый способ объяснения явлений освобождается от языческой персонификации природных стихий. Разные части мира теперь рассматриваются как его равноправные элементы. Все они подчиняются единому закону – логосу. По этой причине первозданный хаос переходит в Космос. Данный процесс, длящийся бесконечно, поддерживает гармоническое единство разных частей Вселенной. Внутреннее напряжение природы, подвижность ее частей выражают неисчерпаемость творческих сил Космоса.

Уже на заре существования философии ярко проявились ее эвристические возможности. Вот лишь некоторые идеи, оказавшие огромное воздействие на развитие всей мировой культуры. Анаксимандр первым в истории высказал

[1] См.: *Вернан, Ж.П.* Происхождение древнегреческой мысли / Ж.П. Вернан. М., 1988. С. 70.

мысль о сохранении материи. Анаксагор разработал теорию, в которой доказывается бесконечность глубинной структуры мироздания, говорится о тесной связи микро- и макростроения мира. Только сейчас, когда минуло две с половиной тысячи лет, ученые начинают получать результаты, которые подтверждают идеи древнего мыслителя. По сей день восхищает глубокое понимание человека Аристотелем. Человек предстает в его учении сложным существом, которое удивительным образом совмещает в себе биологические и социальные качества. Большой интерес вызывают сегодня также убедительные рассуждения Эпикура о саморазвитии вещей.

Итак, мифология, религия и обыденное сознание выдвинули немало смысложизненных вопросов и поставили целый ряд существенных мировоззренческих проблем, касающихся характера бытия человека и природы, взаимоотношения вещей, событий и процессов со своими мысленными аналогами и т.п. Возникла критическая масса мыслительного материала, достаточная для теоретического анализа мировоззренческих проблем. Однако указанные формы общественного сознания не располагали необходимыми для этого интеллектуальными средствами. Нужный инструментарий создавался в ходе развития протонаучного знания, облекаясь в фигуры логики и различные приемы отвлеченного мышления. Видную роль в этом процессе сыграло также увеличение разнообразия видов деятельности, вызвавшее широкое привлечение предметов-посредников, которые становились вещественными абстракциями межчеловеческих отношений.

Благодатная почва для появления философии одновременно готовилась в социальной сфере жизнедеятельности. Расширение автономии человека и утверждение некоторых гражданских свобод формировали социальный заказ на теоретическую разработку принципов, определяющих стратегию бытия человека в мире. Удачное пересечение в Древней Греции отмеченных духовных и социальных факторов и стало тем замечательным событием, которое дало жизнь философии.

Типология историко-философского процесса

Накопление эмпирического материала, демонстрирующего разнообразие философских систем и изменчивость их во времени, диктовало необходимость теоретического объяснения этого феномена. Отсюда и вполне понятные попытки не просто выделить и описать отдельные самостоятельные единицы историко-философского процесса – идеи, учения, школы и т.п., но и раскрыть механизм порождения самобытных философских систем, показать характер их исторической трансформации.

После работ Г. Гегеля и К. Маркса уже мало кто оспаривает социально-культурную обусловленность эволюции философии.

Творчество философа, безусловно, несет в себе следы близкого ему цивилизационного жизнеустройства, определенного экономического уклада, конкретного вероисповедания, состояния науки, искусства и т.д. Вполне правомерно вовлекать подобные факторы в процесс анализа при описании и объяснении

объективной истории философии. Но здесь все-таки затрагивается одна сторона эволюции философской мысли. Если ограничиться ею и не замечать другие элементы этого сложнейшего процесса, в частности философскую традицию, тогда возможны серьезные ошибки, упрощающие и даже искажающие реальный процесс развития философии. Хорошо известен, например, факт абсолютизации западноевропейского типа развертывания философии, когда игнорируются особенности ее развития в других культурных регионах. Одним из таких вариантов является широко распространенная в советской литературе периодизация, в которой динамика исторических типов философии тесно увязывалась со сменой общественно-экономических формаций[1]. В таком случае выделялась философия рабовладельческого, феодального, буржуазного и социалистического общества. Как же тогда быть с философской мыслью, скажем, Азии, где общество не проходило через все названные формации?

Нельзя забывать, что философия отнюдь не является бесстрастным описанием объективных явлений. Теоретическое воспроизведение мира здесь опирается на определенную систему жизненных ценностей. А значит, огромную роль в движении философской мысли играет личностное начало. Сложившийся в данную эпоху стиль мышления, функционирующие в массовом сознании установки, идеалы и принципы находят весьма своеобразное философское оформление и оценку в интеллектуальной деятельности конкретного мыслителя. Все это делает понятным, как в одних и тех же социокультурных условиях появляются разные философские системы. Вполне объяснимо и то, что каждая самобытная цивилизация и всякая историческая эпоха выдвигают свои проблемы, формируют специфический способ мышления, рождают собственные сюжеты бытия человека в мире. Следовательно, находятся духовные скрепы, которые объединяют, казалось бы, самые далекие учения. Много было в средневековой Европе различных объяснений сущего, но над всеми философскими конструкциями витал примат идеи о запредельном миру божественном Абсолюте.

Нетрудно заметить, что ценностное содержание философии служит теоретической основой выбора людьми определенных жизненных ориентиров и соответствующей стратегии социальных действий. Вот почему специфика ценностно-мировоззренческих установок, присущая философским теориям, является одним из оснований при типологизации историко-философского процесса. Необходимо, однако, учитывать одно обстоятельство: каждый особый тип философского постижения реальности вызревает и формируется лишь в подходящей социокультурной среде. Дело в том, что «социальная система приспосабливается не столько к спонтанно изменяющимся условиям среды – такие ситуации менее интересны и относительно тривиальны, – сколько к собственным растущим возможностям и последствиям человеческой деятельности»[2]. Таким образом, еще одним основанием типологизации историко-философского процесса выступает характер антропосоциоприродных связей, присущий данному обществу.

---

[1] См.: *Богомолов, А.С.* Античная философия / А.С. Богомолов. М., 1982. С. 7.

[2] *Назаретян, А.П.* Синергетика в гуманитарном знании: предварительные итоги / А.П. Назаретян // Общественные науки и современность. М., 1997. С. 95.

Философская картина мира, связанные с нею идеалы и принципы явно или неявно входят в социальные программы деятельности. Там, где достигается соответствие подобных программ системе социоприродных и межчеловеческих отношений, и складывается особый тип философии. Представляется целесообразным различать пространственную и временную вариации этих типов. В первом случае это будут *геосоциокультурные*, а во втором – *исторические типы философии.*

Специалисты выделяют три уникальные формы развития философского знания – западную, восточную и русскую, связывая их с тремя соответствующими вариантами эволюции человечества. Данная концепция хорошо аргументирована. Убедительные доводы в ее защиту приводит российский философ В.Ф. Овчинников. «Уместно подчеркнуть, – пишет он, – что человечество, пройдя первобытнообщинную фазу, в дальнейшем пошло по трем указанным путям, накапливая многообразие социального и духовного опыта... Акцент духовного поиска Запада – в сторону поиска абсолютной истины, России – в сторону поиска абсолютного добра, а Востока – в сторону поиска абсолютного смысла Вечности, слияния с вечностью»[1]. Разделяя в основном взгляды автора на классификацию историко-философского процесса, полагаем, что его концепция все же нуждается в терминологическом уточнении. Овчинников за основу деления берет геополитический признак. Но вне его оказываются цивилизационные и культурологические факторы, использование которых придает классификации большую основательность. В этом делении отсутствует и временная компонента. Между тем, региональные, цивилизационные и культурообразующие признаки теоретического мировоззрения удачно вписываются в разряд геосоциокультурных типов философии. В силу этого предложенное Овчинниковым название «исторические типы философии» больше подходит для обозначения отдельных этапов развертывания философского знания в границах каждой геосоциокультурной формы.

Преимущество классификации, основанной на выделении двух главных типов историко-философского процесса, видится в том, что она соединяет его социокультурную детерминацию с внутренней логикой развития философского знания. Здесь присутствует как внешний контекст движения философии в историческом времени, так и ее собственная традиция, направленная на сохранение и трансляцию устойчивого ядра философских учений. Такая классификация создает основу для системного и целостного описания и объяснения механизма развития философской мысли.

Каждый геосоциокультурный тип философии обладает своими отчетливо выраженными содержательными характеристиками и своим стилем мышления. Существенно различается в пределах каждого такого типа решение фундаментальных смысложизненных вопросов, касающихся человека и его предназначения, природы и ее сущности, духовности и места этого феномена в судьбах людей.

---

[1] *Овчинников, В.Ф.* О понятии исторического типа философии / В.Ф. Овчинников // Вопросы философии. 1996. № 10. С. 173.

Так, в ***восточной философии*** проводится мысль о сквозной связи всего сущего. Акцент сделан на процессуальность бытия. Реальность здесь предстает как непрерывный поток взаимопревращения различных явлений. Поэтому выделение индивидуальных образований признается весьма условным. Отдельные вещи – лишь момент непрерывной трансформации мира. Их существование относительно, а сами они призрачны. Поэтому и человеческое «Я» в восточных учениях оказывается расплывчатым и нечетким. В буддизме дело доходит даже до отказа от личностного начала. Включенный в поток трансформации Универсума человек попадает в зависимость от различных желаний и страстей. Выход здесь видится в направлении активности внутрь. Ставится задача через рефлексию достичь просветления или ясного понимания того, что низшие формы бытия должны служить высшим и что ориентация на внешнюю, предметную сторону действительности вовлекает человека в поток бесконечных превращений и делает жизнь сплошным страданием. Значит, необходим самоконтроль, чтобы устранить страсти, мешающие правильному поведению.

Отказ от внешней активности получил оформление в китайской философии как принцип «не-деяния». Суть его – в требовании сообразовывать свои действия с естественными процессами. Этот принцип явился философским обобщением сформированной в китайской культуре тенденции, которую хорошо иллюстрирует одна притча, высмеивающая нетерпеливого человека. Недовольный медленным ростом злаков, он начал тянуть растения, чтобы ускорить их рост.

Что касается духовности, то на Востоке она рассматривается в контексте человеческого умения правильно жить. Не отрицая значения разума, там высоко ценят сверхразумное освоение мира, интуицию. Вот почему восточная философия уделяет много внимания анализу самосознания, медитации, различным иррациональным феноменам.

Специфика восточной духовности находит отражение и в оформлении философского знания. Строго системное изложение материала здесь отнюдь не является правилом. Нередко философия предстает в художественно-образной форме. Весьма характерна для нее слабая разработанность понятийного аппарата и, напротив, широкое использование нечетких смыслообразов и метафор. Так, слово «дхарма» означает и закон, и истину, и утверждение. Причем смысл подобных образов очень сильно зависит от контекста.

Социальная направленность восточной философии нацелена прежде всего на сохранение сложившихся форм коллективной жизни людей. Она обосновывает жесткое закрепление функций за разными социальными группами, отличается детальной разработкой правил поведения в семье каждого ее члена и на государственной службе каждого чиновника. Построенные по этой схеме общества называют «холодными». Выработанные ими ценности, идеалы и принципы ориентируют на приспособление к природе и наличным социальным структурам. Власть в таком обществе часто принимает деспотический характер.

Запад между тем породил иной тип философии. К Новому времени у нее четко оформились и рельефно проявились специфические черты. Природа здесь понимается как субстанционально однородное, но предметно структурированное образование. Ее функционирование подчиняется действию не-

преложных естественных законов. Поведение людей признается автономным. В их духовном мире безраздельно господствует рациональное начало. Человек как разумное существо противопоставляется бездушной природе. Сложилось представление, что призвание людей, овладевших законами бытия, – покорять косную природу и преодолевать случайности истории.

Классическая западная философия ориентирует прежде всего на материальные ценности жизни. Она становится органической частью проективной культуры общества, где высокую значимость приобретают достигнутый успех, служебная карьера, богатство, высокий уровень потребления. Право здесь превращается в несущую конструкцию межчеловеческих отношений, которая связывает разрозненных индивидов системой обязательных норм в единый социум, а механизм демократии призван согласовывать разнородные интересы социальных групп, поддерживая стабильность общества. На видное место в динамике социокультурных отношений выдвигается наука, одной из важнейших задач которой является генерирование идей для новых образцов техники и технологии.

Выросшие на этих ценностях общества называют «горячими». Здесь постоянно пересматриваются основания собственной культуры и вектор активности устремлен в будущее. Внушительно выглядят успехи таких обществ в технико-технологическом развитии, наращивании материального производства, информационной сфере. Но природа перестает выдерживать массированное наступление на нее человека, а демократия оказывается порой беспомощной при использовании ее институтов антигуманными силами: фашизм утвердился и набрал силу в 20-е гг. XX в. в Италии, которая была колыбелью европейской техногенной цивилизации.

Сегодня уже хорошо заметны серьезные издержки проективной западной культуры. Односторонняя ориентация на инструментальную составляющую человеческих действий порождает безудержный социальный активизм, который формирует агрессивно-волюнтаристское отношение к природе и вызывает соблазн навязать обществу надуманную жесткую схему поведения людей. Зримым проявлением кризиса возникшей на Западе техногенной модели развития общества стали реальная угроза самоубийства человечества при использовании средств массового уничтожения, разрушении биосферы, частью которой мы сами являемся, возникновении эффекта Франкенштейна, когда продукты человеческого разума неожиданно превращаются в ужасных монстров, преследующих самого человека, разрушение биогенетической основы индивида, манипуляция сознанием людей с помощью электронной техники, изменение психики человека путем воздействия на его мозг.

Особый интерес на нынешнем повороте истории вызывает ***русская философская мысль*** – третий геосоциокультурный тип философии. Подчеркивая ее высокий мировой статус, известный философ В.С. Степин отмечает: «Русская философия «серебряного века» не редуцируема ни к философским течениям Запада, ни к философии Востока»[1]. Столь пристальное внимание к ней объясняется тем, что русские философы в конце XIX – начале XX в. выдвинули целый

[1] *Степин, В.С.* Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого / В.С. Степин // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 6.

ряд идей, которые удивительно созвучны современным социокультурным процессам, связанным с преобразованием цивилизационных основ общественного мироустройства. Они сумели избежать одностороннего рационализма и эгоистического антропоцентризма западной мысли. Не пошли они и по пути растворения личности в мировом Универсуме, проложенному восточной философией. Русские философы предприняли дерзкую попытку осуществить на основе многовекового духовного опыта своего народа великий синтез столь различных традиций Запада и Востока, которая увенчалась блестящим успехом: было сформировано новое миропонимание, намного опередившее свое время.

Н.Ф. Федоров, Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, А.А. Богданов, Н.А. Бердяев, А.Л. Чижевский, В.И. Вернадский и целая плеяда других выдающихся представителей русского Ренессанса выработали совершенно новое воззрение на действительность, ядро которого образует представление о двуединстве человека и природы, разума и жизни. Они приходят к убеждению, что нельзя насильственно перестраивать мир, а надо его облагораживать, достигая согласованного совместного развития. Ими проводится идея онтологического равенства человека и природы. В лоне русской философии зародилась продуктивная мысль о самоорганизации сущего, охватывающей все уровни бытия – от неорганической материи до пронизанного токами разума социума. Она прочно вошла в содержание постнеклассической науки, сложившейся на исходе XX в. Русскими философами была глубоко обоснована идея об открытости миру людей, способных в своей духовно-творческой деятельности возвыситься до уровня богочеловечества, но точно так же могущих под грузом пагубных страстей и опуститься до состояния животного.

В контексте современных духовных поисков, призванных обеспечить переход человечества в новый цикл социокультурного развития, привлекает принципиально иное, нежели на Западе, отношение русских философов к разуму. А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, В.С. Соловьев и другие разрабатывают концепцию цельного знания, центральным положением которой выступает мысль о необходимости дополнить рациональное постижение мира внерациональным и сверхрациональным. Они существенно расширяют горизонт сознания, сопрягая рассудок с эмоциональным отношением к действительности, с чувственным постижением явлений, с волей и верой. Ими проводится мысль о том, что только при совместном действии «ума» и «сердца» жизнь обретает смысл.

Расширение сознания выводит человека за ограниченные пределы рационально-прагматического мышления и наполняет теорию познания гуманистическим содержанием. Показательно, что в русской философии истина начинает рассматриваться как правда, а это предполагает соединение знаний с нравственными принципами. На такой теоретической основе выдвигается фундаментальная идея, согласно которой аморальное сознание легко находит аргументы для обоснования ценности самых безумных утверждений. С гениальной художественной силой Ф.М. Достоевский показал, что социальные проекты, сконструированные рафинированно-рациональным способом, неизбежно ущербны: они высвобождают, как ни странно, действие иррациональных сил, ведущих к бесовщине и подавлению свободы человека.

Русские философы приходят к убеждению, что оторванные от реального процесса человеческой жизни рациональные модели никак не могут быть условием гуманизации и совершенствования общества. Невозможно извне осчастливить других. Только следование выработанным народом нормам нравственности, глубокое осознание собственной ответственности за коллективную жизнь и собственного долга способны стать надежным источником как духовного преображения общества, так и материального благополучия народа.

Не отбрасывая достижений западной цивилизации, базирующейся на рациональных действиях, русские философы были категоричны в своем убеждении, что присущее ей инструментально-потребительское отношение к природе опасно: оно оправданно лишь в определенных границах. Они пророчески предостерегали от безудержного активизма в эксплуатации природы и преобразовании общества, предвидя крупномасштабные экологические катастрофы и срыв общества в бездну социального хаоса.

Как особый геосоциокультурный тип русская философия отличается глубоко экзистенциальным стилем мышления. Это значит, что самое серьезное внимание она уделяет решению проблемы бытия человека в мире. Живой отклик в трудах русских философов находит вопрос о смысле человеческого существования. «Надеждой на смысл сознательно или бессознательно приводится в движение все человеческое – и воля, и чувство, и мысль, – рассуждал Е.Н. Трубецкой. – А поэтому всякий неуспех на этом пути является лишь новым толчком к самопознанию и вместе с тем – к сознанию того смысла, которого мы ищем и которым мы, сами того не ведая, живем»[1].

Весьма показательно, что экзистенциализм русской философии представляет собой уникальный способ решения смысложизненных проблем человека. Это очень выпукло и реально проявляется в ключевых ее понятиях: всеединство, соборность, любовь и т.п. Дело в том, что человек здесь признается, хотя и безусловно специфической, но вместе с тем органической частью Вселенной и социума. Ничего подобного не встречается в других геосоциокультурных типах. В частности, западный индивидуализм атомизирует общество, которое для своего самосохранения вынуждено создавать институт права. Кроме того, человек как активный субъект действия противопоставляется природе, которая мыслится в качестве пассивного объекта практики. В восточной философии человек, напротив, лишается своей индивидуальности и предстает неким частным проявлением и своеобразной локальной флуктуацией безличного Универсума. Это умаляет самостоятельность личности и отнимает у нее инициативу.

Разработанное русскими философами *учение о всеединстве* обосновывает органическую связь человека и остального мира. Но человек сохраняет при этом самостоятельность и обладает способностью совершать творческие действия, обустраивая природу и преображая себя.

Большую смысловую нагрузку несет и *понятие соборности.* Его значение в том, что оно указывает на слитность индивидуальной и родовой жизни людей. Примечательно то, что философами отстаивается равная необходимость каждой

[1] *Трубецкой, Е.Н.* Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой // Смысл жизни в русской философии: конец XIX – начало XX века. СПб., 1995. С. 303.

из этих сторон. Ведь соборность означает такое единство людей, которое устраняет социальные антагонизмы и обеспечивает свободу каждого. Интересно то, что для достижения социальной общности здесь предлагаются не внешнемеханические или формально-юридические средства, а прежде всего созданные многовековой традицией национальные и общечеловеческие ценности.

В отличие от западного экзистенциализма, усматривающего во взаимоотношениях человека и мира главным образом негативные феномены, что соответственно описывается в отрицательных категориях отчуждения, одиночества, страха, тревоги и т.п., русская философия стремится создать более цельную картину бытия человека как среди людей, так и среди вещей. В ней явно прослеживаются попытки воспроизвести позитивную сторону подобного взаимоотношения. Об этом свидетельствуют не только концепции всеединства и соборности, но и целый ряд идей, выражающих положительную сторону человеческого существования. Не случайно важнейшим феноменом человека здесь предстает любовь. Соловьев видел «коренной смысл любви... в признании за другим существом безусловного значения»[1]. Он был убежден, что, преодолевая в любви свой эгоизм, личность вместе с тем утверждает себя. Следовательно, любовь не просто окультуренное половое чувство, она еще и могучий источник духовного обновления человека.

Огромный духовный потенциал, накопленный каждым геосоциокультурным типом философии, содержит широкие возможности для выбора жизненных ориентиров, соразмерных требованиям нашего времени, и определения как индивидуальной, так и общесоциальной жизненной перспективы. Важно только не ограничиваться некоей одной философской системой, а смело вступать в диалог, вовлекая в него разные идеи, даже возникшие в иных геосоциокультурных типах, решительно раздвигая свой интеллектуальный горизонт. Впрочем, в самой философии уже давно начался межкультурный диалог. «Во второй половине нашего столетия в недрах техногенной культуры стали активно формироваться новые мировоззренческие образы, которые неожиданно стали перекликаться с идеями Востока, хотя и возникли в русле иной культурной традиции. Речь идет о современных представлениях научной картины мира и менталитетах, формируемых практикой освоения сложных, исторически развивающихся систем»[2]. В начале III тысячелетия основополагающие идеи философии русского космизма решительно преодолевают национальные границы и превращаются в общечеловеческое достояние. В философской литературе Запада множатся работы, подвергающие критическому анализу жизненные принципы массового общества, ведущего к атомизации социальных общностей, формирующего одномерного человека, вымывающего из процесса общения духовные ингредиенты. Постепенно происходит осознание крайней необходимости гуманизации межчеловеческих отношений и утверждения нового способа природопользования, гарантирующего сохранение многообразия жизни.

---

[1] *Соловьев, В.С.* Сочинения: в 2 т. / В.С. Соловьев. М., 1988. Т. 2. С. 531.

[2] *Степин, В.С.* Российская философия сегодня: проблемы настоящего и оценки прошлого. С. 7.

Геосоциокультурные типы философии формируются в совершенно конкретной человеческой среде и принимают более или менее явно выраженную национальную окраску. Национальные особенности всякой философии обнаруживаются в проясненных теоретической мыслью идеалах совместной жизни людей и принципах освоения человеком пространства и времени, которые были выработаны долгим историческим опытом данного народа. Они находят также выражение в языке, на котором пишутся произведения тех или иных мыслителей, языке, который впитал уникальное мировидение народа и переносит его из поколения в поколение. Каждая национальная философия в концентрированной форме передает дух своего народа, увеличивая разнообразие мировой философии и обогащая мировоззренческий потенциал человечества. Специалисты выделяют греческую, арабскую, итальянскую, английскую, французскую, немецкую, русскую, индийскую и прочие виды национальной философии. Сложный исторический путь прошла в поисках ответа на фундаментальные смысложизненные вопросы и белорусская философия.

Временное сечение историко-философского процесса также демонстрирует не менее богатое разнообразие способов связи фундаментальных философских идей с антропосоциоприродной системой. Неудивительно, что специалистами выдвигаются различные основания для классификации исторических типов философии. Каждое основание затрагивает какой-либо один аспект многогранного процесса исторического развертывания философской мысли. Как правило, такие классификации оказываются взаимодополняющими. Наиболее простая из них – выстраивание процесса развития философии в хронологической последовательности возникновения, эволюции и смены идей. Хотя она и не вытекает из сущности этого процесса, зато служит своеобразной его фотографией, систематизирует и организует эмпирический материал. Весьма полезна классификация, где основанием деления служит характер отношения человека к миру. Применительно к западной философии называют, например, созерцательный, умозрительный, деятельностный и социально-экологический исторические типы[1]. В этой классификации выделена существенно важная сторона антропосоциоприродных связей и показана роль философии в осмыслении исторически изменчивых способов жизнедеятельности общества.

Согласно данной концепции *созерцательная философия* была рождена античным миром с присущим ему жестким разделением физического и умственного труда. Безусловный приоритет древние греки отдавали духовной деятельности, поэтому призвание философа усматривалось ими в спокойном, безмятежном и бескорыстном восприятии существующих явлений и происходящих событий с последующим их объяснением.

Во время угасания античной цивилизации в Римской империи возникает *умозрительный тип философствования*. Своего расцвета он достиг в эпоху Средневековья. Умозрительная философия высоким статусом наделяет иррациональные источники постижения бытия – интуицию, откровение, мистику. Важное значение придается вере как особому способу выхода индивида за пределы *эмпирической* (от греч. emperia – опыт) реальности.

---

[1] См.: Философия. Ростов н/Д, 1995. С. 40–43.

Деятельностный тип философии авторы упомянутой концепции связывают с появлением марксистского учения. Действительно, еще в начале своего творческого пути К. Маркс писал: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[1]. Затем он последовательно отстаивал тезис о служебной роли философии, выступающей духовным орудием преобразования мира. Необходимо, однако, отметить, что деятельностный тип философии возник все же раньше. Внешняя ориентация активности – важнейшая составная часть западной культуры. Концептуальное выражение она получает в философии Нового времени. Различные стороны проблемы деятельностной активности человека разрабатывались Р. Декартом, Дж. Локком, К. Гельвецием, И. Гердером и др. Иное дело, что Маркс делает особый акцент на преобразовательную сторону философии. Идеи технического освоения природы и революционного обновления общества приобретают в его учении значение смыслообразующего ядра.

Социально-экологический тип философии – детище новейшей истории. Его формирование связывается с переосмыслением опыта западной культуры, где ценностная доминанта деятельностного активизма неожиданно вызвала такие негативные последствия, что встал вопрос о физическом выживании самого человечества. Начало этому типу философствования было положено русскими космистами (Н.Ф. Федоров, В.И. Вернадский, А.Л. Чижевский и др.). Позже он превращается в общую тенденцию, стимулируя разработку проблем обеспечения мира, достижения экологического равновесия, сохранения генофонда людей.

Некоторые авторы выбирают иное основание для классификации. Таковым у них выступает главный на данный период предмет философского исследования. Сторонники этого подхода показывают, как философия последовательно переходила от онтологического исторического типа к гносеологическому, а затем к аксиологическому и антропологическому[2].

Онтологический (от греч. ontos – сущее и logos – учение) *тип философии* охватывает достаточно продолжительный период времени, включающий древнее и средневековое общества. На этом этапе философы стремились открыть первоначала бытия. Одни при этом концентрировали внимание на телесности сущего, указывая на его субстратную основу (досократики, Демокрит); другие пытались найти вневещественные факторы организации мира, которые обеспечивают устойчивость и стабильность текучей и изменчивой реальности (Платон). Известны также учения, представители которых строили теории, совмещающие телесное и организационное начала (Аристотель, стоики). Философы средних веков предметом исследования сделали уже сверхприродное начало, или Бога, которого рассматривали как первоисточник, обусловливающий возникновение, существование и упорядоченность видимого мира.

Гносеологический (от греч. gnosis – познание и logos) *тип философии* формируется в эпоху Возрождения и достигает пика своего развития в Новое время. Важнейшей особенностью рассматриваемого периода было становление

---

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. М., 1961. Т. 2. С. 4.

[2] См.: *Большаков, В.П.* Философия: ее смысл, предмет, проблематика / В.П. Большаков. Новгород, 1995. С. 11–16.

техногенной цивилизации, которая нацелена на преобразование природы и общества. Считалось, что успех в этом деле ожидается тогда, когда люди действуют в соответствии с проектом. Вполне понятно, в таких условиях высокую ценность приобретает наука. Перед философией встает задача исследовать процесс получения достоверных знаний.

Крушение иллюзий разрешения всех проблем с помощью одной науки привело к увяданию гносеологического типа философии. Одномерная ориентация на рациональное упорядочение антропосоциоприродной сферы и утрата доверия к спонтанному проявлению жизни и объективной логике развития общества воздвигли большие препятствия на путях дальнейшего движения человечества. Оказывается, рост материального производства сопровождается заметным обеднением природы, а сосредоточение людей в больших городах существенно ограничивает спектр их эмоциональных переживаний. При этом катастрофически возрастает масса отходов жизнедеятельности, что заметно сужает возможности полноценного функционирования общества. Все больших средств требует милитаризация, а войны уносят миллионы человеческих жизней.

Реакцией на разрушительные для культуры и социума явления становится возникновение *аксиологического* (от греч. axios – ценность и logos) и *антропологического* (от греч. antropos – человек и logos) *типов философии*, развитие которых продолжается и в наше время. Главным предметом философского интереса оказывается мир человека. Наступает осознание того, что внешние перемены жизни не являются самоцелью – это лишь средство для развития личности. Человек уже видится как многомерное существо. Он не только создает рукотворный мир вещей, но и налаживает отношения с другими людьми (любит, ненавидит). Его радуют или огорчают происходящие события. Он способен не только познавать, но и желать. В его силах осуществлять свои замыслы, но он может и смириться с существующим положением, не выдержав давления обстоятельств.

Не отрицая плодотворности рассмотренного подхода, заметим, что он хорош только для западного геосоциокультурного типа. Сильная его сторона – в обозначении ведущего на каждом отдельном этапе развития истории вектора духовного интереса. Привлекает здесь также демонстрация смены периодов философского творчества, связанная с совершенствованием методов философского анализа фундаментальных смысложизненных проблем.

Достаточно очевидна некоторая условность всякой классификации исторических типов философии. Наряду с объективными факторами на выбор исследователем соответствующих оснований, несомненно, влияют намеченные им цели и возникшие задачи. В конкретном научном исследовании, а также при изложении материала в публикациях по истории философии часто оправдан комплексный подход, когда та или иная классификация используется в связи с анализом адекватных познавательной ситуации проблем. Такой подход использован и в этой книге. Целесообразно вначале выделить исторические типы философии, связанные с функционированием ценностных регулятивов, общественных идеалов и социальных норм в определенных

цивилизационно-культурных условиях, например философия традиционного общества и философия техногенного общества на Западе. Своеобразие каждого такого исторического типа и их различия достаточно полно изучены и известны. В частности, они по-разному решают один из основополагающих философских вопросов – вопрос о бытии человека в мире. Традиционный тип философии ищет опору человеческому существованию вне самого индивида – то ли в гармонии мироздания, то ли в божественном Абсолюте. Между тем философия техногенного общества доказывает: сила, возможности и величие человека заключены в нем самом. Можно продолжать классификацию уже в границах каждого отдельного типа, применяя хронологическое и другие основания в зависимости от решения конкретных задач. В пределах, например, традиционного исторического типа философии выделяют философию древнего и средневекового обществ, а в философии техногенной цивилизации различают философию эпохи Возрождения, философию Нового времени и Новейшую, или современную, философию. Нередко классификация на этом не останавливается, а продолжается и дальше. Так, в европейской античной философии различают периоды натуралистический, гуманистический, большого синтеза, эллинистических школ и неоплатонизма. Своя классификация исторических типов есть у восточной и русской философии.

Итак, нельзя понять процесс развития философии, если не учитывать ее социально-культурную обусловленность, преемственность идей и творческое отображение мира мыслителями. Нет жесткой зависимости философии от внешних условий. Игра философского ума вовсе не ограничена только актуальной реальностью – она свободно соединяет прошлое, настоящее и будущее. Философская мысль нередко опережала жизнь и рождала идеи, которые активно участвовали в налаживании социоприродных и внутрисоциальных связей нового общества.

Изучение истории философии вводит в необыкновенно интересный мир человеческой мысли. Возникновение, формирование и развитие философии прекрасно демонстрирует, как определенная культура требует адекватного ей мышления, которое не просто отображало бы действительность, но еще и оправдывало бы сущее, поддерживая его устойчивость. Но философское сознание способно на свободный полет мысли, которая не слепо движется за наличным бытием, а высвечивает коренные принципы, на которых держится культура. Изумляет умение философов подняться над повседневными делами и создать образы принципиально возможных форм бытия. Углубляясь в историю философии, можно найти там настойчивый поиск истины, острое соперничество идей, неожиданную постановку проблем и логически интересное их решение. Знакомство с историей философии расширяет мировоззрение, обогащая жизненно необходимыми знаниями.

Раздел I

ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО МИРА И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА

Особенности духовного развития Древнего Востока

К Древнему Востоку традиционно относят ряд древних цивилизаций и культур – Египет, Месопотамию, Палестину, Иран, Индию, Китай, имевших в III–I тысячелетиях до н.э. государственность, города, высоко развитые земледелие, скотоводство, ремесла и торговлю, создавших разветвленные религиозно-мифологические картины мира, письменность и начала наук. Каждая из этих цивилизаций-культур обладала в древности социально-культурной и духовной самодостаточностью, оригинальностью миропонимания и систем ценностей. Несомненно то, что понятие Древнего Востока и Востока в целом есть широкая ментальная абстракция, обобщенный конструкт, вбирающий в себя чрезвычайно разнообразные культуры, способы существования человека в мире, системы письменности и т.д. Оппозиция понятий «Восток – Запад», имеющая не географический, а культурно-цивилизационный смысл, формировалась по мере развития западноевропейской культурной и философской традиции на основе древнегреческих и римских установок восприятия Востока и начала идейно-теоретически воплощаться в трудах западноевропейских мыслителей XVIII–XIX вв. (Ш. Монтескье, И. Гердер, Г. Гегель, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше и др.). К настоящему времени оценочное содержание дихотомии «Восток – Запад» можно свести к двум основным принципам: обоснование традиционного господства на Востоке духа рабства, застоя, нищеты, варварства или же отождествление Востока с мудростью созерцания, мистицизмом, поиском гармонии человека и мира, общества и природы на фоне активистского, преобразующего мир в соответствии с интересами человека, динамичного, экспансионистского, ориентированного на научный и технологический прогрессизм образа Запада. Западные установки оценивания восточной культуры в целом выражаются и в подходах к анализу восточной философской традиции: от глубокого скептицизма в наличии необходимого для философии рационального дискурса в восточных учениях до компромиссной позиции, утверждающей своеобразие философской мысли Востока в соответствии со спецификой картин мира, отражающих особенности культуры. Существующий опыт и интенции внимательного и глубокого анализа восточной и, в частности, древневосточной философской мысли обобщил немецкий писатель Г. Гессе, сказав, что в мудрости Востока и Запада мы видим уже не враждебные, борющиеся силы, но полюса, между которыми раскачивается жизнь.

В определенной мере во всех древних цивилизациях имелись предпосылки формирования философского мировоззрения. Развитие хозяйственной жизни, ремесла, торговли, межкультурные контакты вели к накоплению обширных знаний в области астрономии, математики, медицины, строительства, земледелия и скотоводства. Содержание и широкое применение этих знаний вступало в противоречия с теми возможностями их обоснования, которые предоставляли мифология и религия. Общее развитие духовного опыта стимулировало познавательную активность, в которой все чаще и все более системно использовались *доводы разума*. Наглядные образы и вера как основания мифологического и религиозного мировоззрения не могли более оставаться универсальными способами истолкования многообразной реальности и ценностей человеческой деятельности.

Исключительно важное значение в процессе назревавшей духовной революции имело распространение письменности, которая давала возможности постоянного возвращения к зафиксированному в различных текстах знанию и его анализа с точки зрения смыслового единства, последовательности, непротиворечивости, что само по себе становилось ценнейшим источником навыков размышления, активной умственной деятельности. Конечно, такого рода занятия были распространены в достаточно узких слоях общества, прежде всего среди жрецов, выступавших в древности и священнослужителями, и учеными, и управленцами, и идеологами. Но хозяйственные потребности или особенности форм государственного управления в некоторых цивилизациях способствовали расширению прослойки грамотных людей, все активнее использовавших возможности разума не только для разрешения насущных проблем повседневной жизни, но и для разработки общих вопросов, касающихся первоначал мира, его структуры, сущности, способов познания, а также места человека в мире. Все эти процессы привели к вызреванию в духовной сфере не существовавшей прежде, основанной на доводах разума системы и способов представления мира – ***философии***.

Однако в Древнем Египте, Месопотамии, древних культурах Ирана, Палестины сформировалась лишь ***предфилософия*** – разрозненные фрагментарные элементы рационального способа прояснения мировоззренческих проблем, не преодолевшие прочную религиозно-мифологическую конструкцию картин мира. Возможно, это объясняется существованием в этих культурах весьма замкнутых прослоек жрецов-хранителей знания, монополизировавших результаты и способы познания в своих узких кругах. Что интересно, те древние общества, в которых предфилософия не развилась в философское мировоззрение, более или менее широко распространившееся в широких слоях населения, приходили в упадок, постепенно разрушались, угасали. Там же, где духовный опыт общества находил свое дальнейшее развитие в форме философских учений, культура как ядро цивилизации обретала прочные основания для сохранения и самоутверждения.

В Древней Индии и Древнем Китае в VI–V вв. до н.э. предфилософия сменилась формированием философии, в основе которой лежали рационально прояснявшиеся идеи об устройстве мира и смысле жизни человека. Выступая

своего рода «зеркалом культуры», древневосточная философия отражала как уникальные особенности тех культур, в которых она формировалась, так и универсальные черты, присущие различным восточным культурам с глубокой древности по настоящее время и обусловливающие отнесение той или иной культуры к ***восточному типу*** (хотя дискуссионность проблемы сохраняется и проявляется, к примеру, в имеющихся в современном знании предложениях пересмотра привычного отнесения той же индийской культуры к Востоку на основании существования индоевропейской языковой семьи, включающей большую часть языков Западной Европы и славянского мира)[1].

Попробуем выделить общие черты восточной культуры в ее отличиях от европейской, западной, с тем, чтобы проследить их влияние на характер и особенности развития древневосточной философии. Во-первых, это ***традиционализм*** – верность традиции, бережное отношение к ней, приводившее к настороженному восприятию восточными народами различных новаций, вплоть до их отторжения. Во-вторых, логически следовавший из традиционализма ***консерватизм*** – сохранение, устойчивое воспроизводство из века в век одних и тех же форм социальной жизни, принципов отношения к природе и целей духовного поиска. В третьих, ***патернализм*** как особый способ отношений между людьми, предполагающий четкую субординацию по принципу «старший – младший», который накладывается на взаимодействие «повелитель – подданный», «отец – сын», «мужчина – женщина» и даже «старший брат – младший брат» таким образом, что младший всегда готов подчиниться старшему, но в то же время старший всегда берет на себя ответственность за поддержку и опеку младшего. В-четвертых, в восточных культурах с древности и по сей день в социальных отношениях доминирует ***коллективизм*** – принцип, в соответствии с которым интересы любой социальной группы (государства, клана, семьи) ставятся выше, чем интересы отдельной личности. Традиционализм и консерватизм повлияли на развитие древневосточной философии в следующем плане: философские идеи были тесно связаны с традиционной картиной мира, зафиксированной в священных текстах. Возникнув на такой основе, проявляя в ряде случаев определенный отход от традиции, они вновь сливались с ней, превращаясь в религиозные системы, консервируясь, застывая и обрастая всевозможными культами и ритуалами. Такая судьба постигла, в частности, наиболее яркие из возникших в древности философских школ – *буддизм* в Древней Индии, *конфуцианство* и *даосизм* в Древнем Китае. Патернализм обеспечил особую схему взаимоотношений «учитель – ученик» в возникавших философских школах: хорошим учеником (всегда младшим по статусу) считался тот, кто досконально освоил систему знаний учителя (старшего по статусу) и передал ее, комментируя и истолковывая, своим ученикам. Ясно, что такая модель способствовала консервации философских идей, сдерживала и их динамику, и трансформацию культуры. Коллективизм как черта культуры определял особое внимание восточных мудрецов к разработке вопросов, касающихся включенности человека в со-

[1] См.: *Кобзев, А.И.* О противостоянии Восток – Запад / А.И. Кобзев // История и современность. 2006. № 2. С. 188–202.

циальную целостность – общество. Базовой для древневосточных философских учений стала также ***установка перфекционизма в восприятии мира***: мир в целом совершенен, а значит, его усовершенствовать невозможно, поэтому человек может стремиться лишь к соответствию этому совершенству, к поиску способов самосовершенствования, необходимого для соединения с мировым целым, Вечностью мировой гармонии.

На фоне общих особенностей чрезвычайно ярко проступают уникальные, неповторимые особенности картин мира и философских идей, характерных соответственно для Древней Индии и Древнего Китая.

Специфика философской традиции Древней Индии

Древняя Индия как цивилизация, ряд особенностей которой сохранился и в нынешней Индии, формировалась, как считается в современном знании, на основе завоевания древнейшей индийской культуры племенами *ариев* («арии» в переводе с санскрита – «благородные»). В результате возникла своеобразная картина мира, духовная культура и как отличительная черта социального устройства – устойчивая кастовая система, сохраняющаяся по настоящее время. Функции четырех основных каст были четко определенными: *брахманы-жрецы* занимались духовной деятельностью, *кшатрии* – военным делом, *вайшьи* – ремеслом и земледелием, *шудры* выполняли обязанности прислуги. Из касты нельзя перейти в другую касту, браки должны заключаться в рамках одной касты, жизнь в каждой касте определяется огромным числом различных общественных предписаний. Общее устройство мироздания и кастовая система объяснялись сложным комплексом представлений, запечатленным в священных текстах ариев, которые носили религиозно-мифологический характер и назывались ***Веды*** (в белорусском («веды», «ведаць»), русском («ведать», «заведомо», «ведовство» и др.) и других славянских языках сохраняются прямые или косвенные совпадения со значением этого слова, переводимого с санскрита как «знания»). Тексты Вед складывались постепенно, начиная с *Ригведы* (сборник гимнов и священных формул) и *Атхарваведы* (собрание заклинаний), включая *Самаведу* (священные песнопения) и *Яджурведу* (собрание формул жертвоприношений). Веды стали общей основой индуизма как древнейшей национальной религии Индии и общего духовного наследия народов этой страны-цивилизации[1]. Веды содержали в себе основное поле проблем, ставшими основными темами индийской философии. На базе корпуса Вед формировались другие тексты: ***Брахманы***, объяснявшие смысл жертвоприношений, ***Араньяки***, содержавшие поучения для отшельников, а также ***Упанишады*** (ок. 1200–800 гг. до н.э.) – комплекс текстов-комментариев к Ведам, включавших элементы рационализированного знания. Слово «упанишада», которое буквально можно перевести с санскрита как «сидение (ученика) подле (учителя)», означало процесс обучения мудрецом его учеников.

[1] Индуизм. Религии мира / А.А. Грицанов, Т.Г. Румянцева. Минск, 2006. С. 5.

Общая картина мира, сформировавшаяся в Индии на основе Вед и Упанишад, может быть описана через ряд весьма специфических понятий, связанных друг с другом. Основное среди них – Брахман. Трудно найти адекватный перевод этого слова, включающего в себя на санскрите две основы: 1) расти, нарастать, расширяться; 2) отражать, верить, мыслить, разум. Его можно понимать как абсолютное, всеобъемлющее, божественное, непроявленное бытие. Брахман как изначальная всевозможность, единая абсолютная сущность, чистое сознание, недоступное вербальному описанию, определяемое негативно как «неслышимый», «невидимый», «нерожденный», «немыслимый»[1], порождает *Брахму* – проявленное Абсолютное Бытие, исток проявленного мира в целом. В диалогах Упанишад содержатся «великие речения»: «Я есть Брахман», «Тот Атман есть, поистине, Брахман», «То еси ты», выражающие тайное единство духовной сущности отдельного человека и мироздания. Отождествление Брахмана и Атмана задает установку существования абсолютного, божественного, подлинно истинного в человеческой сущности, одновременно определяя интерес к внутреннему миру индивида и утверждение аскетического образа жизни как условия познания.

Частицы Брахмана присутствуют в той или иной степени во всем, что существует, одухотворяя все. Именно *Атман* – присутствие Брахмана в человеческом существе – связывает человека с миром в любых его проявлениях и его первоосновой неразрывными узами. Все одухотворенное Брахманом существующее находится в потоке перерождений, который называется *сансара*. Для человека смерть – это не финал, а лишь момент перехода (*реинкарнация*) Атмана в новую форму существования. Судьба человеческой души – Атмана – регулируется законом кармы – воздаяния. Под *кармой* понималось влияние совокупности действий, совершенных человеком в течение жизни, на форму его существования в следующем витке присутствия в мире. Оценка действий проистекала из их соответствия общественным предписаниям. Такие моральные предписания, называвшиеся *дхармой* (от санскр. – учение, закон, истина), всесторонне и детально регламентировали поведение людей, их обязанности и отношения между собой в жесткой зависимости от кастовой принадлежности. Если поступки, совершенные в процессе жизни, соответствуют дхарме, то можно надеяться на возвышение в следующем отрезке сансары, если же кармическое предназначение не исполнено, то Атман такого человека может в следующей жизни оказаться в оболочке существа низшего порядка. Как видим, идея кармического воздаяния предполагает свободу воли, выбора по отношению к будущему – будущее не фатально, оно зависит от человека («что посеешь, то и пожнешь»). В пределе допускалась возможность полного освобождения от перерождений и действия закона кармы. Путь избавления от сансары – *мокша* – стал важной темой большинства философских школ в Индии. Такая картина мира порождала идею целостности, одушевленности и связности мира, из которой логически вытекал ***принцип ахимсы – ненасилия, невреждения по отношению ко всему живому.***

[1] Индуизм. Религии мира. С. 101.

На этапе предфилософии в Индии важную роль сыграло движение жрецов-эрудитов, которые, занимаясь исследованием священного обряда и священного языка, заложили начала критики суждений и систематизации понятий. Собираясь на публичных диспутах, часто организовывавшихся местными правителями, они апеллировали к аудитории и арбитрам, используя рациональную аргументацию, проводя классификации составных частей текстов, уровней речи, что создавало «средства» анализа мировоззренческих понятий в ходе развития философских школ.

Дальнейшее становление древнеиндийской философской традиции происходило по мере постановки широкого ряда мировоззренческих проблем, вытекавших из общей картины мира. В VI–V вв. до н.э. в условиях кризисных явлений в культуре в Индии появилось множество аскетических групп подвижников (санскр. «шрамана»), выдвигавших свои программы достижения высшего блага, ставивших вопросы об отношении к обрядам и гимнам, о сущности божеств, которым посвящались ритуалы, и т.д. Возникавшие философские школы, находясь в состоянии постоянной полемики, формой ведения которой стали написание трактатов и публичные диспуты, давали различные, чрезвычайно разнообразные ответы на вопросы о сущности источников мира, способах его познания, существовании Атмана и его характеристиках, возможностях и путях его освобождения от кармической зависимости и вовлеченности в сансару. В конечном счете возникло ортодоксальное направление в индийской философской мысли, называющееся ***астика***, признававшее авторитет и Вед, и Упанишад, а также неортодоксальное направление – ***настика,*** не признававшее авторитет Вед, прежде всего в связи с идеей посмертного существования души. В современной Индии в некоторых контекстах поэтому слова «астика» и «настика» могут использоваться в значении «теизм» и «атеизм»[1]. В рамках **астики** наиболее авторитетными философскими школами (санскр. «даршана») стали санкхья, йога, вайшешика, ньяя, веданта, миманса, в которых разрабатывались проблемы природы человека, его долга и смысла жизни, достоверности знания, логики, соотношения слова и мысли и др. Признавая авторитет Вед, школы астики могли находиться в оппозиции по ряду различных тем для осмысления.

Санкхья (от санскр. – перечисление), наиболее древняя из даршан астики, обосновывала дуалистическую картину мира, включающего две независимые друг от друга реальности – Пракрити и Пуруша. *Пракрити* – непроявленная первопричина мира, бессознательная первоматерия, имеющая в себе как следствие весь проявленный мир. В Пракрити содержатся основа разума, которая характеризуется тонкостью, легкостью, светом и радостью, основа энергии (активность, возбуждение и страдание) и основа инерции (грубость, апатия, аморфность и тьма). Пракрити проявляется в эволюции физического мира. *Пуруша* – это дух, чистое сознание, «Я», отражающее манифестации Пракрити, проявляющейся в том числе и в психоментальных состояниях человека как части объективной реальности. Таким образом, субъектность в санкхье

[1] См.: *Лучина, В.П.* Настика / В.П. Лучина // Философский энциклопедический словарь. М., 1983, С. 402.

сужена до предела, а освобождение рассматривается как осознание иллюзорности связи чистого сознания и мира Пракрити в отличие от ряда школ, в которых освобождение связывается с избавлением от кармических последствий совершаемых действий.

С философскими положениями школы санкхья и общими ведическими представлениями тесно связана история школы ***йоги*** (от санскр. – связь, соединение, гармония, упражнение и др.). Существует множество направлений йоги, среди которых к философии имеет прямое отношение *раджа-йога*, идеи которой были систематизированы мудрецом **Патанджали** (ок. 200–150 гг. до н.э.) в «Йога-сутрах», определявшим йогу как «обуздание волнений, присущих уму». В школе йоги сформировались идеи о том, что соединение Атмана с Брахманом может быть достигнуто при использовании таких вспомогательных средств, как этическое совершенствование, сложные техники аскетизма (самоограничения телесных влечений, физических удовольствий, и наоборот, постоянного выполнения специальных дыхательных и физических практик) и медитация (предельное духовное сосредоточение на определенных мыслях, предметах на основе отрешенности от внешних воздействий). Достигая возможности полного контроля над своим физическим и «тонким» (психоментальным) телом (умом), человек способен к глубокому осознанию своего духовного «Я» как абсолютного духа, отстраненного от физического бытия, пребывающего над изменениями и страданиями, что в пределе могло мыслиться как высвобождение Атмана из череды перерождений и закабаления в очередной телесной оболочке. Атман сливается со своим истоком (Брахманом) подобно тому, как капля воды, падающая в океан, сливается со всей водной массой, растворяясь в ней.

Практическая сторона йоги включала в себя восемь ступеней совершенствования:

1) *самоконтроль* (*яма*), основу которого составляют ненасилие, правдивость, воздержание в сексе и других потребностях, неприятие даров;

2) *соблюдение этических предписаний* (*нияма*), основными из которых считаются нравственная чистота в помыслах, словах и деяниях, удовлетворенность собственным положением, самообучение и самосовершенствование, подвижничество, преданность высшей реальности (Богу);

3) *дисциплину тела* (*асаны*), предполагающую специальные статические и очистительные упражнения, развивающие жизнеспособность и выносливость физического тела;

4) *дисциплину дыхания* (*пранаяма*), в основе которой находится практика регулирования дыхания и подчинение его произвольному контролю воли;

5) *дисциплину органов чувств* (*пратьяхара*), открывающую возможности волевого управления органами чувств;

6) *концентрацию сознания* (*дхарана*), предполагающую развитие внимания на определенном предмете;

7) *созерцание* (*дхьяна*), развивающее однородную фиксированность потока сознания;

8) *полное сосредоточение* и *транс* (*самадхи*).

Идеи йоги оказали существенное влияние на развитие различных школ ведической традиции, а также и на буддизм. В XIX–XX вв. йога стала известной в самых разных регионах мира, хотя далеко не все интересующиеся ею склонны глубоко постигать ее мировоззренческую сторону.

Вайшешика (от санскр. «вишеша» – различие, особенность) известна учением о том, что видимая Вселенная образуется вечными атомами материальных стихий (вода, земля, огонь, воздух), взаимодействие которых объясняется реальным существованием категорий субстанции, качества, движения, общего, особенного, присущности, а также небытия.

Постепенно эта школа сблизилась с даршаной ***ньяя*** (от санскр. – закон, правило), которая изначально занималась проблемами логики и теории познания, интересуясь такими источниками и предметами знания, как сомнение, пример, члены силлогизма, доктрина, изыскание, рефлексия, софистический спор, диспут и др.

В течение долгого времени формировалась ***веданта*** (от санскр. – завершение, окончание Вед). Название этой наиболее влиятельной из школ астики первоначально применялось для обозначения текстов, сформированных на основе Вед. Позднее, по мере стремления таких мудрецов, как Гаудапада, Шанкара, Рамануджа и Мадхва, прояснить важнейшие понятия священных текстов и истолковать имеющиеся в них противоречия, сформировались соответственно Адвайта-веданта, Вишишта-веданта и Двайта, основные темы которых вращаются вокруг природы Брахмана как источника мира и его соотношения с персонифицированными богами, многообразием проявленного бытия, сущностью человеческой души, способами достоверного познания и достижения освобождения. В конечном счете веданта, объединившая ряд направлений, отличается, прежде всего, идеей иллюзорности описуемого мира (поскольку подлинный источник мира – Брахман – неописуем), а также эволюцией представлений о важнейших ценностях: от «пути познания» через «путь действия» (выполнение необходимых обрядов, ритуалов) к «пути любви» (сопричастности персонифицированному Богу). Основным способом освобождения от неумолимого потока реинкарнаций мыслится изучение философских истин веданты.

Школа ***мимансы*** (от санскр. – исследование, размышление) в отличие от веданты имела менее выраженную аскетическую и мистическую направленность, уделяя особое внимание проработке ритуальных практик и связывая роль ритуала не столько с целью добиться освобождения, сколько с получением человеком энергии, необходимой для посмертного существования души. Познание мира мимансаки объясняли использованием восприятия, логического вывода, сравнения, свидетельств, а также постулирования и «невосприятия», настаивая на самодостоверности знания, не нуждающегося в доказательствах.

Школы **настики** – это со временем ставшие религиями буддизм и джайнизм, развивавшие представления о сущности бытия и человека, а также школы, мало соответствующие в своих основных идеях общеиндийской картине мира, – ***локаята***, представители которой разрабатывали искусство обоснования противоположных тезисов, подобное древнегреческой софистике, и

чарвака, предлагавшая материалистические представления о мире, созвучные древнегреческим натуралистическим учениям.



Сиддхартха Гаутама

Особое место в истории древнеиндийской и мировой философской традиции занимает ***буддизм***, возникший в V в. до н.э. Его основоположником в соответствии с преданием считается выходец из знатного рода – принц **Сиддхартха Гаутама** (623–544 гг. до н.э.), живший в роскоши и удовольствиях, но переживший душевный переворот после того, как ему довелось увидеть дряхлого старика, затем больного проказой и похоронную процессию. Поняв, что старость, болезни и смерть неизбежны для человека, принц потерял покой. Но потом, увидев ничего не желавшего от жизни умиротворенного нищего странника, он стал отшельником и посвятил себя размышлениям о смысле жизни. Достигнув вершин мудрости, став Буддой (от санскр., букв. – пробудившийся), он создал собственное учение, получив впоследствии разные имена, в том числе Будда Шакьямуни, т.е. дословно «пробужденный мудрец из рода Шакья». Изначально буддизм возникает как своего рода секта, противостоящая ритуально-обрядовой традиции ведического происхождения. На фоне общей религиозно-мифологической картины мира Буддой были сформулированы так называемые *четыре благородные истины*, имевшие форму логически внятных и связных идей, ставшие основанием нравственной доктрины буддизма. Кратко их можно изложить следующим образом.

1. *Истина о страдании.* Жизнь есть страдание. Человек рождается – страдает, болеет – страдает, умирает – страдает, расстается с любимыми – страдает, испытывает прекращение удовольствий – страдает.

2. *Истина о причине страданий.* Страдание имеет причину. Такой причиной являются желания – быть здоровым, бессмертным, любимым, не терять близких, обладать властью, богатством, славой. Думая, что исполнение желаний принесет им счастье, люди жестоко заблуждаются. Желание обладания порождает жадность, зависть и злобу, а они, в свою очередь, – обман и насилие. Одной из причин страдания выступает также невежество – люди не знают сущности бытия, не способны предугадать последствия своих неправильных действий.

3. *Истина о прекращении страданий.* Все в мире подчинено причинно-следственным связям, и для недопущения следствия необходимо устранить его причину. Следовательно, страдание можно прекратить, если преодолеть страсти и желания, обуревающие человека.

4. *Истина о благородном пути.* Буддой и его учениками был предложен восьмеричный путь спасения (*марга*), позволяющий устранить желания как причину страданий – *путь совершенствования человеческой души.* Восьмеричный путь включает в себя определенные требования к человеческим знаниям, действиям, привязанностям, речи, поведению, образу жизни, усилиям, размышлениям, сосредоточению.

Правильное знание означает отличение истины от заблуждений и лжи и, прежде всего, постижение четырех благородных истин. Правильное намерение подразумевает решимость действовать в соответствии с учением, идти по пути освобождения. Важно также взращивать в себе *метту* – любовно-доброе отношение ко всему живому. Правильная речь включает в себя отказ от лжи, неприличных и грубых слов, клеветы и сеющих распри слухов, пустословия. Правильное поведение предполагает отказ от убийства, воровства, распутства и супружеской неверности. Правильный образ жизни связан с запретом на занятия и профессии, которые могут нести страдания живым существам, а также отказ от излишеств, богатства и роскоши. Правильные усилия означают стремление избавиться от неблагоприятных состояний сознания и развивать способствующие пробуждению самосознание, концентрацию, различение дхарм, радость, спокойствие, умиротворение. Правильное памятование включает в себя осознавание собственного тела, ума, психических состояний. Р.Ч. Лестер писал, что Будда не пытался подавить различные образы, мысли и ощущения, а «просто сидел, наблюдая за своими чувствами и мыслями, за тем, как они возникают и складываются в случайные узоры». В результате чего он последовательно увидел себя как «скопление физических и психических состояний», непостоянных и взаимозависимых друг от друга; увидел, что причиной физического состояния является действие желания, а желание является поверхностным слоем «эго», являющимся «представлением о собственном “Я”»[1]. Завершающий этап пути – правильное сосредоточение – предполагает глубокую медитацию и ведет к достижению предельной созерцательности и далее – к освобождению, *нирване.*

Специфическое для буддизма понятие *нирвана* (от санскр. – угасание, прекращение, отсутствие волнения, отсутствие страданий) не означает прекращения жизни и бытия, умирания. В буддийских текстах можно встретить следующие пояснения. «Подобно тому, как прекращает гореть лампада, когда иссякает масло, питающее огонь, или подобно тому, как прекращает волноваться поверхность моря, когда прекращается вздымающий волны ветер, точно так же прекращаются все страдания, когда иссякают все аффекты и влечения, питающие страдания»[2]. Иными словами угасают именно страсти, привязанности и прочие омрачения (*клеши*), а вовсе не бытие. Остановка сансары (идея, немыслимая для школ астики) и переход в нирвану связаны с преодолением иллюзорного «Я», его изменчивых состояний и с достижением уровня, который в одном из трактатов рассматривается как состояние «освобожденного ума, не имеющего более привязанностей».

В буддизме намечается выделение личностного аспекта в человеке: освобождение возможно только благодаря личной решимости и готовности действовать в определенном направлении. Кроме того, достаточно четко прослеживается идея о необходимости сострадания ко всем живым существам. Человек как носитель иллюзорного «Я» может своим собственным усилием

---

[1] *Лестер, Р.Ч.* Буддизм: Путь к нирване / Р.Ч. Лестер // Религиозные традиции мира: в 2 т. / пер. с англ. М., 1996. Т. 2. С. 264–294.

[2] *Торчинов, Е.А.* Буддизм: Карманный словарь / Е.А. Торчинов; под ред. Р. Светлова. СПб., 2002. С. 111.

трансформировать его вплоть до «устранения» и достижения бесстрастного состояния полного покоя, единства с миром, перехода от вовлеченности в круговорот проявленного бытия к его истоку – непроявленному бытию.

Будда подчеркивал, что его учение не является результатом божественного откровения, но открылось ему в акте личного прозрения (*бодхи*) истины, созерцания собственного духа и мира. Открыв дхарму (вне буддизма под дхармой понимался порядок существования космоса и общества), Будда решил донести ее до всех людей. Вместе со своими учениками – бродячими проповедниками Будда закладывает идеи, обращенные ко всем независимо от касты и места обитания. Мощный утешительный потенциал этих идей способствовал широкому распространению буддизма в Индии и за ее пределами.

Однако острая конкуренция между различными философскими и религиозными направлениями, традиционный авторитет индуистских воззрений, утрата поддержки буддизма политической элитой обусловили постепенное вытеснение его идей за пределы Индии и широкое распространение на территории Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии. Обрастая культами и ритуалами, буддизм трансформировался в религию и в настоящее время наряду с христианством и исламом является одной из трех мировых религий.

Влиятельной в Индии религией стал ***джайнизм***, возникший одновременно с буддизмом, также содержащий элементы рационализированного знания, позволяющие рассматривать его философские аспекты. Мир – это множество подвижных духовных субстанций (*дживы*), изначально всемогущих и всеведающих, но закабаляющихся потоками кармического происхождения. У человека есть «три сокровища» – правильные воззрение, познание и поведение, которые дают надежду на спасение. Освобождение духовного начала от утяжеляющих его карм требует усилий созерцания и сурового аскетизма – в этом отношении джайнизм, как и буддизм, выступает религией самоспасения. С буддизмом джайнизм сближают и «пять основных обетов»: воздержание от причинения вреда живым существам, убийства, воровства, нецеломудрия и стяжательства. В джайнизме разрабатывались не совпадающие с идеями школ астики представления о пяти основных источниках познания, таких как мысль, свидетельство, ясновидение, телепатия, всеведение, а также проводилось их деление на опосредованные (первые два) и непосредственные; порождающие ошибки (первые три) и достоверные. Джайнские мудрецы уделяли также большое внимание диалектической логике, обратив внимание на проблемы соотношения части и целого (знаменитая притча о слепцах, каждый из которых отождествлял слона с одной из его частей) и на сложность самой реальности, которая препятствует достижению абсолютной истины.

В конце I тысячелетия до н.э. – первых веках I тысячелетия н.э. философские идеи Индии были обобщены и соединены с потребностями повседневной жизни людей в текстах, называемых сутрами. *Сутра* (от санскр., букв. – нить) – лаконичное высказывание. Важнейшими стали Дхарма-сутра, содержащая основные моральные требования к представителям различных каст; Артха-сутра, соотносящая моральные законы с хозяйственно-экономической активностью людей; Кама-сутра, отражающая связь моральных принципов со стремлением человека к любви и эротическим наслаждениям.

В период ранней и высокой схоластики (V–XV вв.) круг проблем индийской философии значительно расширился, сохранив в качестве основных тем проблемы логики, этики, онтологии в ракурсе, заданном основными школами. В XIX–XX вв. развивалось направление, получившее название ***неоведантизм*** (Р.М. Рой, С.Д. Сарасвати, С. Вивекананда и др.), сосредоточившееся на проблеме человека, не ставшее завершенным и самостоятельным учением, но выразившее свой критический заряд и обращенность к реальности в обосновании необходимости реформирования индуизма. Р. Тагор, А. Гхош, М. Ганди, оставаясь в рамках тематики веданты, продемонстрировали миру потенциал ее нового прочтения в сфере поэзии, создания системы «интегральной йоги» и выдвижения идеи «совершенного человека», ненасильственных способов политической активности и освободительной борьбы. Действительно, именно в Индии в борьбе против колониальной зависимости от Великобритании был успешно применен органичный для индийского общества принцип ненасильственного сопротивления, заключавшийся в проведении массовых мирных демонстраций, пикетов, акций протеста, а также бойкота колониальных товаров.

В последние десятилетия индийские мыслители обращаются к попыткам творческого синтеза духовного наследия Востока и Запада и выработки систем, отражающих всю полноту бытия и пребывания человека в мире.

В целом индийской философии как в древности, так и в последствии были свойственны гуманистический пафос, идея целостности и сквозной связности мироздания, направленность на самосовершенствование, самовоспитание человеческого «Я» в целях достижения состояния единства, гармонии с миром через слияние с Брахманом-Абсолютом, воспроизводство принципа ненасилия как естественного способа существования человека в мире.

Особенности философской мысли Древнего Китая

Китай, как и Индия, являет собой уникальную цивилизацию, создавшую мощный интеллектуальный ресурс, включающий не только своеобразную религиозно-мифологическую картину мира, но и выход за ее пределы в виде большого числа разнообразных философских учений. Китай долгое время прибегал к политике самоизоляционизма, однако благодаря путешественникам и христианским миссионерам, а впоследствии ученым-китаеведам из различных стран Западной Европы китайская мудрость, как и индийская, стала известна всему миру.

В то же время, будучи традиционной, китайская культура, как и другие культуры Востока, всегда отличалась своего рода высокой сопротивляемостью инокультурным влияниям. Например, буддизм, одно из немногих учений, пришедшее в Китай извне, был трансформирован китайской системой смыслов до чрезвычайно своеобразной формы чань-буддизма, не оказав большого влияния на традиционное миропонимание. Любые привносимые в Китай системы ценностей так или иначе остаются внешностными для большинства китайцев либо приобретают специфический китайский облик.

Важное значение для формирования и поддержания традиции имели существовавшие в Древнем Китае, как и в Индии, письменные памятники культуры. Такие из них, как Шу цзин (Книга истории), Ши цзин (Книга песен),

И цзин (Книга перемен), содержали ряд идей и тем, а также понятий, которые образовали проблемное поле, важнейшие категории и стилистические особенности китайской философской традиции, отражающей как оригинальную картину мира, так и особенности культуры, сформированные в Китае. Специфический стиль мышления, отличающий китайскую мудрость, в известной мере был обусловлен иероглифической системой письменности: разнообразные значения одного и того же иероглифа, обозначающего целостное понятие, возникают в контексте связей с другими иероглифами, что вело к вариативности истолкования и многоаспектности в разработке базовых для китайской мысли понятий и идей.

Общая картина мира, характерная для китайского общества с древнейших времен, может быть упрощенно описана следующим образом: творцом мира, задающим его законы и карающим за их нарушение, является *Небо* (*Тянь*). Небо-Отец творит мир при помощи двух противоположных первосил-энергий – *Ян* и *Инь* (солнечное и теневое, небесное и земное, твердое и мягкое, горячее и холодное, активное и пассивное, мужское и женское и т.д.), охватывающих своим движением пять основных первоэлементов – огонь, землю, воду, дерево, металл. Посредниками между Небом и земным миром выступают боготворившиеся в Китае духи предков и полумифических героев, способные оказывать влияние на судьбы живущих. Смысл единственной земной жизни человека – *поддержание традиций*, главная из которых – культ предков.

Философия Древнего Китая сосредоточена в основном на *социально-философской* и *этико-практической проблематике*: в центре внимания китайской философской традиции – проблема человека среди людей, его целей жизни и поведения в обществе. Характер философских школ, возникших в Китае, в значительной степени был обусловлен социальным устройством китайского общества, которое формировалось как обширное государство во главе с императором, управлявшим огромной страной при помощи разветвленного бюрократического аппарата. Широкая прослойка грамотных людей власти порождала авторитетных мудрецов-учителей, которые, как правило, учитывая глубокий традиционализм китайского общества, преподносили свои идеи как комментарии к истинам, найденным в древних трактатах, составленных предками.

Первая классификация китайских философских школ, сохранившая свое значение до настоящего времени, была дана еще во II в. до н.э. в трактате «О шести школах» историка Сым Цяня. Древнекитайские философские школы принято выделять в соответствии с их основной проблематикой. Однако немаловажно помнить, что понятие ортодоксальности, которое в индийских школах определялось отношением к авторитету Вед, в Китае соотносится прежде всего с конфуцианством, которое, вероятно, было все же первым из оформившихся философских учений, поскольку в остальных обычно встречаются апелляции к идеям Конфуция.

Онтологическая проблематика китайской философской традиции была заложена ***Школой темного и светлого начал***, или ***Школой Инь-Ян*** (Инь-Ян цзя), в западной традиции называемой обычно натурфилософской. Эта школа

разрабатывала вопросы устройства природного мира, обосновывая присутствие во всем, что существует, противоположных начал, их взаимодействие, обеспечивающее совершенство и гармонию созданного Небом мироздания. В каноническом тексте И цзин представлены все сочетания символа Инь, обозначаемого прерывистой чертой, и Ян, представленного непрерывной линией. Поскольку понятия выражаются триграммами (гуа), то всего насчитывается восемь первичных универсалий, выражающих имена Тянь (Небо) и Кунь (Земля), а также образы отца и матери, созидания и исполнения и т.д. Двойные сочетания триграмм образуют 64 гексаграммы, обозначающие составные части циклических изменений мироздания, такие как пространство, время, положения социальной и семейной жизни и т.д. Время возникновения и имена авторов основных идей этой школы точно не установлены. Специалисты усматривают в оппозиции Инь-Ян наивно-диалектические представления, поскольку каждое из начал содержит в себе потенцию противоположного: при делении любой стороны Инь или Ян возникают и Инь, и Ян. В IV–III вв. до н.э. усилиями достоверно известного представителя этой школы Цзоу Яня учение об Инь-Ян было соединено с учением о пяти элементах, представленных не как первоначала, но как составляющие всех предметов и явлений, существующие во взаимопереходах «взаимопорождения» и «взаимопреодоления». Цзоу Янь применил концепцию пяти элементов к историческому процессу, представив их как «пять благодатей» циклов развития общества. В конечном счете теории универсального дуализма сил Инь-Ян и циклических взаимодействий пяти элементов-стихий легли в основу всей традиционной культуры Китая, проникли в онтологию, космологию, религиозно-оккультные практики и науку (в частности, астрономию и медицину), были приняты другими школами.



Кун-цзы (Кун Фу-цзы)

Школа конфуцианства, или ***Школа ученых*** (жу цзя), объединила широкое духовное движение ученых, образованных людей, интеллигентов. В ее названии нет имени основоположника, поскольку **Конфуций** (латинизированный вариант китайского имени Кун-цзы) (551–479 гг. до н.э.) подчеркивал, выражая свойственные китайскому менталитету установки, что его долг «передавать, а не создавать, верить древности и любить ее».

Оказавшись свидетелем острых социальных потрясений, поразивших китайское общество в IV в. до н.э., Конфуций разрабатывает этико-практическое учение, в котором были рационализированы такие важнейшие понятия традиционной культуры, как *этико-ритуальная благопристойность* (ли), *гуманность* (жэнь), *благородный муж* (цзюнь цзы, или жэнь жэнь), *ничтожный* (низкий) *муж* (сяо жэнь). Определяя, уточняя понятие гуманности, Конфуций выделяет в нем такие важнейшие смыслы, как *человеколюбие, бескорыстие, скромность, почтительность* (здесь можно провести интересные сравнения с разработкой в западноевропейской философии эпохи Возрождения понятия

«гуманизм», получившего не четкое определение, а достаточно абстрактное содержание в системе отношений человека и мира с акцентом на идее, что человек есть главная ценность). Не затрагивая в своем учении проблематики сверхъестественного, Конфуций апеллирует к господствующим представлениям о безличном божественно-натуралистическом Небе и опосредующим взаимодействие с ним духам предков в основном в том, что касается надличностных ценностей и идеалов для человека. Так, идеальный человек (благородный муж), с одной стороны, познает *небесное предопределение* (мин), с другой – стремится к гуманности как высшим духовно-моральным качествам.

Путь (дао) самосовершенствования благородного человека включает реализацию трех добродетелей – *гуманности*, *мужества* (которое ее уравновешивает) и *мудрости*. Характеризуя благородного человека в его противоположности низкому, Конфуций формулирует следующий афоризм: «Благородный муж думает о морали; низкий человек думает о том, как бы получше устроиться. Благородный муж думает о том, как бы не нарушить законы; низкий человек думает о том, как бы извлечь выгоду».

Государство во избежание социальных кризисов должно строиться *по модели семьи*, в которой каждый четко исполняет свою функцию: отец должен быть отцом, сын – сыном, император – императором, а сановник – сановником. Такой порядок предусматривается божественным (небесным) предопределением: государь – сын Неба, но в то же время отец и мать народа, а в семье отец – Небо, по отношению к которому должна проявляться исключительная *сыновья почтительность* (сяо). Достаточно просто изложенный приписываемый Конфуцию трактат «Сяо цзин» («Канон сыновней почтительности») в течение столетий выступал в качестве учебника для чтения в начальном образовании, а его идеи по сей день регулируют различные стороны отношений в китайском обществе.

Порядок и гармония в обществе, согласно Конфуцию, обеспечиваются двумя принципами. Один из них – «***золотое правило морали***»: «Не делай другому того, что не желаешь себе»[1] (на китайском языке эта максима выражается посредством иероглифов, означающих «преданность» – «взаимность», которые могут также интерпретироваться как «устранение себя» – «распространение себя»). Второй принцип – ***принцип*** «***исправления имен***»: соответствие слова делу, соответствие названия вещи ее сущности, что в конечном счете придавало познанию практическую ориентацию. Смысл человеческой жизни – поддержание в Поднебесной *дао* как высшей формы социально-этического порядка.

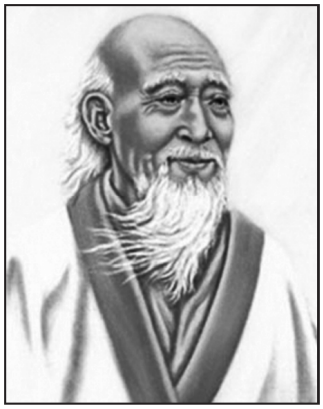
В различные периоды китайской истории конфуцианство то вступало в полемику с различными школами, к примеру находилось в остром противостоянии с легизмом и даосизмом в эпоху Цинь, то интегрировалось с ними в условиях распространения на территории Китая буддизма. В X–XX вв. в Китае шел процесс формирования ***неоконфуцианства*** в условиях усиления популярности даосизма и буддизма. Опорой обновленной доктрины стали не

[1] *Юркевич, А.Г.* Чжун шу / А.Г. Юркевич // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2000. Т. 4. С. 359.

древние трактаты, а собственно тексты Конфуция и его ближайших учеников. Ракурс основных направлений в его пределах выразился в оппозиции «учения о принципе», основанного на социоцентристском прочтении Конфуция, и «учения о сердце» как интерпретации конфуцианских идей сквозь призму их обращенности к личности, ее нравственному потенциалу.

Идеи Конфуция стали устойчивыми основаниями китайского мировоззрения, ядром идеологии китайского общества от древности до современности, системой координат для большинства китайцев, сам он приобрел статус культурного героя, «подлинного властелина». Судьба и роль конфуцианства – замечательный пример практического значения философского знания для успешного развития общества, воспроизводства органичных для культуры ценностных ориентиров.

Школа моистов (мо цзя), названная по имени ее основоположника Мо-цзы, занималась проблемами формальной логики как учения о закономерностях человеческого мышления. Логика в Китае носила своеобразный, не совпадающий в целом с ее аналогами в Древней Греции характер, была сосредоточена на поиске количественных соотношений в формировании противоположных смыслов человеческого мышления. Ранние моисты разрабатывали учение о *задачах* и *предмете познания, критериях истины*. Поздние моисты разработали понятие о *методе* (фа) – правилах получения истинных знаний и способах их применения, в том числе и в ходе дискуссии. Среди элементов метода фигурировали *предположение*, *сопоставление* (предметов), *сравнение* (мнений) и др.



Лао-цзы (Ли Эр)

Школа имен (мин цзя), в европеизированной традиции называемая обычно ***Школой номинализма***, рассматривала закономерности взаимосвязей между формами мышления, знаками языка и предметами окружающего мира. Внутри этой школы сформировались два направления: *Школа соединений сходств и различий*, представленная Хуэй Ши, а также *Школа отделения твердого от белого*, которую возглавил Гунсунь Лун. Эти направления развили в противовес друг другу идеи изменчивости и относительности связи имен (названий) и реалий (вещей), а также устойчивости и существенного характера отношений между ними.

Параллельно конфуцианству и в соперничестве с ним формировалась ***Школа даосизма***. Ее основоположником считается мудрец по имени **Лао-цзы**, живший в VI–V вв. до н.э., а каноническим текстом – сборник афоризмов «Дао дэ цзин», в котором отражены основные установки даосской философии. Ее центральным понятием стало понятие *дао*, которое использовалось в различных философских учениях, в том числе и в конфуцианстве, но именно в даосизме оно получило разработку в виде взаимосвязанных смыслов, объединяющих понятия начала и конца всего, способа познания, пути Вселенной, судьбы китайского общества, а также жизни отдельного человека. Отталкиваясь от идеи относительности

истины, мудрецы-даосы призывали идти по пути внерационального постижения мира при помощи определенных психосоматических практик. Этот путь помогает раскрыть подлинность природного, естественного мира и условность, несовершенство искусственного, созданного человеком, поэтому под критику даосских мудрецов подпадало и конфуцианство как выражение искусственной, письменной культуры.

Смысл жизни, открывающийся в мистическом просветлении, – слияние с совершенной одухотворенной природой, ведущее к бессмертию. В конечном счете даосы приходят *к идее «космического резонанса»* – единства Неба, Земли и Человека. Человек, чтобы не нарушить это единство, должен следовать ***принципу у-вэй***, что обычно переводится как ***принцип «недеяния»***, хотя скорее его следует понимать как принцип таких действий, которые не противоречили бы естественному ходу вещей, гармонии с величественным и совершенным мирозданием – источником жизни. В противовес конфуцианству, ориентирующему человека на самоотверженность во имя общего блага, даосизм выдвигал идею выживания для всех на основе продления срока земной жизни для каждого. На такой теоретической основе возникла специфическая даосская медицина – «наука вскармливания жизни», практически направленная на разработку способов и снадобий для оздоровления, омоложения и долголетия[1]. Постепенно в соответствии с особенностями китайской культуры даосизм превратился в традиционную народную религию, нашел отражение в искусстве, стал основой развития китайской медицины.

Школа законников (фа цзя), в европейской традиции часто называемая ***легизмом*** (от лат. legalis – законный, правовой), выступила соперником и оппонентом школы конфуцианства по основным идеям, касающимся социально-этического и политического аспектов.

В IV–III вв. до н.э. в целом ряде трактатов были обоснованы идеи Шэнь Дао, Шэнь Бухая, Хань Фэя, выступивших с апологией деспотического управления государством и обществом на основе принципов почтения к закону и властной силе, искусства управления, основанного на возвышении правителя и умелого манипулирования слабостями и пороками людей, а также отрицанием моральных ценностей гуманистического содержания. Таким образом, суть легизма выражается формулой «фа – ши – шу» («*закон – искусство* (управления) – *власть/насилие*»). С одной стороны, идеи легистов способствовали совершенствованию административной системы и расширению социальной мобильности в обществе на основе идеи назначения чиновников правителями и присвоения рангов в соответствии с заслугами в противовес принципу наследования должностей и привилегий. С другой стороны, задолго до Н. Макиавелли, легисты считали практически целесообразным для управления народом и чиновничеством умелое использование таких качеств людей, как стремление к выгоде, поощрение доносительства, безжалостность и даже ограничение образования, ибо «когда народ глуп, им легко управлять», поэтому «в государстве мудрого правителя нет книг ученых»[2]. В эпоху

[1] *Ткаченко, Г.А.* Даосизм / Г.А. Ткаченко // Новая философская энциклопедия: в 4 т. М., 2000. Т. 1. С. 588.

[2] История китайской философии / пер. с кит.; под ред. М.Л. Титаренко. М., 1989. С. 163–184.

императора Цинь Шихуанди (конец III в. до н.э.) идеи легизма ненадолго стали официальной идеологией и доктриной государственного управления, что сопровождалось прямыми репрессиями против конфуцианцев и их идей, но закончилось ослаблением империи и реваншем конфуцианства, ставшего официальной идеологией в эпоху Хань. Справедливости ради важно отметить, что конфуцианство этого периода наряду с принципами этико-ритуальных норм (*ли*) включило в спектр своих идей и принципы административно-юридического регулирования жизни общества (*фа*).

Принципы легизма в сочетании с моральными ценностями конфуцианства сохраняли свое теоретическое и практическое значение и в Срединной империи вплоть до начала XX в. и периодически востребовались как основа для реформирования китайского общества в XX в. И современный Китай в своей общественно-политической практике выражает не только следование идеалам конфуцианства, но и принципам легизма.

Несмотря на ряд выразительных самобытных отличий философия Древней Индии и Древнего Китая имела общие черты, отражающиеся и в современных духовных особенностях этих уникальных цивилизаций, переживающих в последние десятилетия новый расцвет. Прежде всего, это *сохранение тесной связи философской мысли с религией и мифологией.* В философски проработанной картине мироздания сохраняются *идеи предельного совершенства и внутренней гармонии мира*, логически исключающие возможность его усовершенствования. Усовершенствовать мир для человека означает *совершенствование себя самого, своего «Я»* посредством самовоспитания, самоограничения, стремления к единению с космическим (и социальным) целым, а также *совершенствование искаженного знания человека о мире.* Смысл человеческой жизни – *познание истоков мира и соединение с ними.*

Глава 2. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Основные этапы развития античной философии

Античной философией называется совокупность философских учений, возникших в Древней Греции и Древнем Риме. Ей предшествовала мифология Древней Греции, нашедшая свое выражение главным образом в эпических произведениях Гомера «Илиада» и «Одиссея», Гесиода «Труды и дни» (VIII–VII вв. до н.э.).

Античная философия – уникальное явление. Ее уникальность состоит прежде всего в том, что она представляет собой первую в истории человечества попытку рационального постижения мира, рационалистического подхода к действительности. Это качественно отличает ее от древневосточной мудрости. Причем данное отличие касается не только характера и направленности ее содержания, но и особенностей метода философствования.

Установка на человеческий разум как на средство познания, стремление к разумной аргументации, логической мотивации – вот в чем главная особенность античной философии. Ей недостаточно простой фиксации

и поверхностной интерпретации отдельных фактов или данных опыта: она видит свою задачу в поиске глубинных оснований и причин происходящего с помощью разума. В значительной степени благодаря именно этой особенности античной философии развитие западноевропейской цивилизации обрело направление, принципиально отличное от восточного. Античная философия, «функционирующая в виде рациональных категорий, сделала возможным рождение науки и даже, в определенном смысле, породила ее»[1]. В этом и состоит поистине непреходящее значение античной философии. В сущности, без феномена античной философии нельзя до конца понять причины становления, направленность и специфику развития западноевропейской цивилизации. Вот почему по сегодняшний день изучение философского наследия античности остается чрезвычайно актуальным и интересным.

Античная философия претерпела длительную и сложную эволюцию, отражающую в конечном счете социокультурную динамику рабовладельческого общества Древней Греции и Древнего Рима. Конкретно в ее историческом развитии можно выделить три основные стадии:

- период становления (конец VII–V в. до н.э.);
- классический период (IV в. до н.э.);
- эллинистический период (III в. до н.э. – VI в. н.э.).

Спецификой философии на ***первом этапе*** ее развития является стремление понять сущность природы, мира в целом. Философы этого периода (Анаксимен, Гераклит, Парменид и др.) интересуются преимущественно проблемой устройства Космоса, первопричинами, первоначалами, первосущностями бытия. Они пытаются ответить на вопрос, откуда и каким образом мир начал свое существование, из чего все произошло. Неудивительно, что первых древнегреческих философов называли физиками (от греч. phisis – природа). Это значит, что на данной стадии развития философия выступала преимущественно в форме натурфилософии, была космоцентричной, занималась главным образом внешней природой; проблемы человеческой жизни, психологии и теории познания, этики, эстетики, политики если присутствовали в ней, то как побочные, вторичные. Это понятно. Любое начало бедно по содержанию, оно есть только тенденция, направление к накоплению своего содержания. Это относится и к философии. Философия – процесс со всеми присущими ему стадиями развития. На первом этапе своего развития философия, как и любое начало, будучи бедной по содержанию, оказалась не в состоянии вовлечь в орбиту своего интереса все богатство проблематики, связанной с осмыслением природного мира и социального бытия человека. Однако в поразительно короткий срок – менее чем за два века – философия становится господствующим стилем мышления во всей Греции, выявляет и разрешает сложнейшие проблемы, вторгается во все области человеческой жизни, создает системы, поражающие своей масштабностью и содержащие в себе практически все вопросы, решением которых и сегодня занята философская мысль. Но все это относится уже ко второму этапу развития древнегреческой философии.

---

[1] *Реале, Дж.* Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. СПб., 1994. Т. 1. Античность. С. 3.

Второй этап развития философии – это классический период античной философии, этап ее зрелости и расцвета. На этом этапе античная философия характеризуется переходом от преимущественного изучения внешнего, окружающего мира к рассмотрению гуманитарной проблематики, к изучению человеческой жизни во всем многообразии ее проявлений. Смещение оси философского поиска с Космоса на человека по сути дела ознаменовало собой возникновение субъективно-антропологической тенденции в философии.

Родоначальниками этой новой тенденции явились *софисты* и *Сократ*. «Строго говоря, – отмечает российский философ А.А. Радугин, – именно с их деятельностью начинается переход от философии как любви к мудрости вообще, как «первонауки» к философии в подлинном смысле этого слова. Ибо философия в собственном смысле этого слова – это осмысление, переживание мыслителем своего места и своего предназначения в мире, смысла и целей человеческого бытия»[1]. В этот же период обнаруживается стремление философов упорядочить и человеческий мир, перейти от анализа структур природного космоса к рассмотрению проблематики организации космоса социального, ответить на вопрос не только о том, как устроен мир, но и как устроить мир. Такая тенденция наиболее явственно прослеживается у *Платона*. Завершает классический период в развитии античной философии *Аристотель* – величайший мыслитель Древней Греции.

Третий этап называется эллинизмом и связан с упадком древнегреческого рабовладельческого общества, распадом Греции. Уже в конце IV в. до н.э. усилились признаки кризиса греческой демократии, который привел к утрате Афинами и другими полисами (городами-государствами) политической самостоятельности. Территория Эллады оказалась под политическим контролем Македонии. С одной стороны, это способствовало интенсивному процессу взаимодействия культур, расширению сферы влияния греческой философии, ее более плотным контактам с культурами окружающих народов, с другой – привело к расшатыванию привычных устоев жизни людей, породило ощущение катастрофы личного существования и как результат вызвало глубокие изменения в духовной жизни общества. Философия меняет свою мировоззренческую ориентацию, ее интерес все более сосредоточивается на отдельной личности, на вопросах о том, как устроиться в мире, как преодолеть трудности века и приспособиться к современной сложной, противоречивой социальной жизни. Такой поворот мысли не мог не вести к измельчанию тематики, к утере глубины и масштабности постановки и решения проблем, присущих прежним философским учениям. На место грандиозных социально-этических построений Платона и Аристотеля приходит индивидуальная этика эпикурейцев и стоиков. Философы периода эллинизма не видят, подобно Платону и Аристотелю, главное средство нравственного совершенствования индивида в его включенности в общественное целое. Напротив, они полагают, что только разрыв общественных связей, освобождение человека от власти внешнего мира, от гражданских и политических уз может обеспечить добродетельную и счастливую жизнь. Бегство от действительности, поиски изолированной

[1] *Радугин, А.А.* Философия. С. 46.

ниши, в которую мог бы спрятаться человек, – вот что характеризует данных философов. В этом, конечно, ничего удивительного нет – так всегда бывает в кризисные периоды развития общества. Вместе с тем важно подчеркнуть, что всю послеаристотелевскую философию нельзя однозначно рассматривать как упадок античной мысли, ее гибель, поскольку и в этот период античная философия не только доводит до логического завершения тенденции, внутренне присущие ее предшествующему развитию, но и выдвигает немало новых интересных и глубоких идей. Этими идеями человечество обязано прежде всего трем главным течениям эллинистической философии: эпикуреизму, стоицизму и скептицизму.

Натурфилософия милетской школы

Древнегреческая философия возникла не в самой Греции, а в наиболее развитых в промышленном и торговом отношении ионийских городах западного побережья Малой Азии, основанных греками. Именно поэтому за первыми философскими воззрениями древних греков закрепилось название «ионикэ философия» – ионийская философия. Ионийская философия представлена в основном милетской школой (по названию города Милет) и философом-одиночкой Гераклитом.

Фалес Милетский жил на рубеже VII–VI вв. до н.э., предположительно с 624 по 547 г. Фалеса считают родоначальником европейской науки и философии. Предполагают, что его философия была первой системой теоретического знания не только в Европе, но и во всем мире.

Однако вопрос о родоначальнике древнегреческой философии не такой простой, как об этом обычно принято говорить. Все дело в том, что переход от практических навыков и отдельных сведений, знаний о тех или иных сторонах действительности, накопленных древнегреческой цивилизацией ко времени Фалеса, к теоретическому познанию мира – процесс чрезвычайно сложный и длительный. Ведь чтобы стать наукой, отдельные навыки и знания должны быть сведены в единую систему, упорядочены, выражены в понятийной форме, обоснованы и доказаны. Все это вряд ли под силу одному мыслителю. Поэтому, говоря о Фалесе как об основателе древнегреческой философии и науки, всегда имеется в виду, что у него было множество неизвестных или малоизвестных предшественников. Конечно, философия (теоретическое знание вообще) как социальное явление действительно возникла во времена Фалеса: люди именно его запомнили как первого философа. Все более поздние греческие философы в поисках своих предшественников также указывают на Фалеса как на первого из людей, занявшегося философией. Но сама идея рационального познания мира (а именно с этой идеей связано рождение древнегреческой философии и науки) несомненно была взята им у предшественников[1]. «Гениальное начинание Фалеса, – подчеркивает Д.В. Панченко, –

[1] См.: *Чайковский, Ю.В.* Фалесова наука в историческом контексте / Ю.В. Чайковский // Вопросы философии. 1997. № 8. С. 164.

имело поколение безымянных соавторов»[1]. Впрочем, это касается начала не только философии как теоретической формы познания действительности, но и любого другого сложного и социально значимого явления, – первоавторство здесь всегда устанавливается с большим трудом.

Фалес был на редкость образованным человеком для своего времени, с широким диапазоном деятельности. Он был известен современникам как геометр, астроном, инженер, торговец, путешественник. Кстати, немало знаний (прежде всего математических и астрономических) он почерпнул во время своих путешествий по странам Востока.

Уровень рациональности у Фалеса был таков, что на основе систематического изучения небесных явлений ему удалось предсказать, к всеобщему изумлению сограждан, полное солнечное затмение (видимо, то, которое имело место в 585 г. до н.э.). Сохранились свидетельства древних, характеризующие деятельность Фалеса и с практической, житейской стороны. Так, Аристотель в своей «Политике» пишет, что когда Фалеса попрекнули бедностью, утверждая, будто занятия философией никакой выгоды не приносят, он, предвидя на основании астрономических данных богатый урожай оливок, еще до истечения зимы раздал в задаток имеющуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслобоен в Милете и на Хиосе, проавансировав их работу по весьма умеренным расценкам, так как никто на тот момент с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок и сразу многим одновременно потребовались маслобойни, он, отдавая маслобойни на откуп на выгодных ему условиях и собрав много денег, доказал, что философам при желании легко разбогатеть, но не это является предметом их стремлений. Неудивительно поэтому, что Фалес завоевал себе славу первого из семи знаменитых мудрецов древности.

Основная проблема, интересующая Фалеса, – это проблема первоначала всего сущего, Космоса. Фалес впервые в философии и в науке стал доказывать естественное происхождение Космоса без какого-либо вмешательства богов. Он занят поисками некоей субстанции, лежащей в основе всего многообразия окружающих человека вещей, т.е. проблемой, каким образом единое порождает многое, как нечто неизменное порождает изменчивый мир. Опираясь на сравнительно простые наблюдения, что все живое вырастает из влажных семян, питается влажной пищей, не может жить без воды и, умерев, высыхает, Фалес делает вывод, что именно окружающая нас вода является единой универсальной основой бытия, включая и жизнь. «Все есть вода, из воды возникает и в воду обращается!» – таково основное положение философского учения Фалеса.

Тезис Фалеса о воде как первооснове мира нельзя понимать упрощенно. Этот тезис объяснял и плавление (металлов, например), и рост зелени после дождя, и оплодотворение, и многое другое. Видимо, под влагой Фалес имел в виду не просто воду, но вообще текучее начало, любую жидкость.

---

[1] *Панченко, Д.В.* Фалес: рождение философии и науки / Д.В. Панченко // Некоторые проблемы истории античной науки. Л., 1989. С. 35.

Своим учением о воде как первовеществе, первоматерии Фалес поставил вопрос о начале мира. Правда, сама постановка вопроса о начале мира не была новой для античного сознания. Проблема начала мира впервые была осознана еще в рамках мифологического мировоззрения. Но способ ее постановки и формулировки у Фалеса уже принципиально иной. Если в мифе эта проблема выражалась в вопросе, кто сотворил мир, то у Фалеса – каким было начальное, исходное состояние мира. Причем это его исходное состояние выступало для Фалеса и как конечное, поскольку после всех видоизменений мир должен вернуться к своему началу.

Анаксимандр (ок. 610–546 гг. до н.э.) – ученик и последователь Фалеса, автор первого в Древней Греции философского сочинения «О природе». Ему приписывается изобретение солнечных часов, составление первой у греков географической карты, систематизация геометрических утверждений. Анаксимандр употребляет слово «начало» (архэ) уже как специальное философское понятие. Он убежден, что то, что было в начале, не перестает существовать, но вечно сохраняется, меняя лишь формы своего бытия. Поэтому для него начало – это не то, что было, а потом перестало быть, но то, что было, продолжает быть и всегда будет как единая универсальная основа многообразных частных форм бытия. Иначе говоря, термин «архэ» выступает у Анаксимандра для обозначения того, что является одновременно началом и основой бытия.

В поисках всеобщего мирового начала Анаксимандр поднимается на более высокий уровень абстракции, чем Фалес. Он считает, что то, из чего возникают частные формы бытия, не может быть сведено к одной из этих форм. Согласно ему, начало и основу мира составляет не вода, огонь или какое-нибудь другое конкретное вещество, а нечто неопределенное, беспредельное, безграничное, бесконечное – апейрон (греч. apeiron). Как нечто количественно и качественно неограниченное апейрон дает начало другим вещам, ограничивая их различным образом.

Апейрон все сам из себя порождает, сам из себя выделяет «производящее начало». Производящее начало рождает противоположности теплого и холодного, сухого и влажного, из которых, в свою очередь, возникают все вещи. Причиной данного процесса является вечное движение, присущее самой реальности, неотделимое от нее. Сам же этот процесс (вращательное движение апейрона) подчинен определенному порядку и необходимости. Вначале происходит разделение тепла и холода, в результате которого возникают сгущения различной степени: земля, воздух, огонь. Потом в центре собирается самое тяжелое – земля, окруженная водой, воздушной и огненной сферами. Под действием небесного огня часть воды испаряется, и земля частично выступает из водной поверхности. Так появляется суша.

Анаксимандр, вероятно, первый из греков высказал глубокую догадку о происхождении животных и человека. Согласно ему, первые животные зародились во влажной среде (море) и были покрыты колючей чешуей. По достижении известного возраста они вышли на сушу и превратились в сухопутных животных. От них и произошел человек.

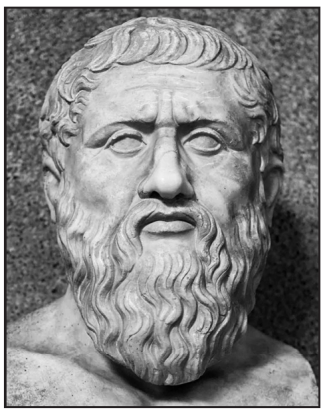
Анаксимен (585/560–525/502 гг. до н.э.) пытался сохранить основные понятия и способ рассуждения Анаксимандра. Однако, не удержавшись на высоте абстрактного мышления своего учителя, Анаксимен вернулся к более

простой концепции Фалеса и в качестве первоначала всего сущего определил воздух, т.е., подобно Фалесу, свел начала и основу мира к одной из частных форм бытия. По-видимому, здесь сказались те трудности, которые были связаны с неразвитостью абстрактного мышления в то время, что делало весьма затруднительным доступное и ясное толкование такого сложного понятия, как «апейрон» Анаксимандра.

Согласно Анаксимену, все возникает из воздуха через его разрежение и сгущение. Разрежаясь, воздух становится сначала огнем, затем эфиром, сгущаясь же – ветром, туманом, землей, камнями. А из этого возникает все прочее. Причем для Анаксимена воздух выступает как такое начало, которое является одновременно и материальной основой, и оживляющей силой, т.е. образует не только массу, но и животворящую силу Вселенной. Он говорил, что, совсем как наша душа, воздух поддерживает все и управляет всем; дыхание и воздух обнимают весь космос.

Таким образом, поиски основы мира – архэ – становятся целью философского анализа первых древнегреческих философов.

Философия Гераклита Эфесского



Гераклит

Другим крупным центром торговой, политической и культурной жизни в Ионии был город Эфес – родина философа **Гераклита** (ок. 530–467 гг. до н.э.).

Гераклит – младший современник милетян, отчасти унаследовавший и развивший их взгляды. Его творчество можно считать вершиной интеллектуального развития культуры ионийских городов. Сильнейшей стороной учения Гераклита была его пронизанность диалектикой (*диалектика* – теория и метод познания явлений действительности в их развитии и самодвижении). Философ был убежден в подвижности и изменчивости всего сущего, в бесконечном изменении мира. С удивительной последовательностью и глубиной развивает он свои диалектические идеи, показывая противоречивую сущность всякого движения, связей и взаимоотношений слагающих его сторон. Неудивительно поэтому, что эфесский мудрец вошел в историю как основоположник античной диалектики.

Гераклит происходил из царско-жреческого рода, жил в одиночестве, оставил три трактата по космологии, политике и теологии, из которых сохранились лишь отдельные фрагменты. За свой сложный язык, полный аналогий и афоризмов, Гераклит был прозван «темным». Его также называли «плачущим», ибо, как пишет римский философ и писатель Сенека, каждый раз, как Гераклит выходил из дому и видел вокруг себя такое множество дурно живущих и дурно умирающих людей, он плакал, жалея всех.

Гераклит, как и милетцы, искал первооснову мира – архэ. Он полагал, что эта основа – огонь, из которого рождаются все предметы и явления природы и, исчезая, вновь в него обращаются. Однако далее у эфесского мыслителя

появляются существенные расхождения с представителями милетской школы. Это прежде всего выразилось в учении об изменчивости бытия, относительности вещи и разумности мира.

Милетцы считали, что каков есть мир в настоящий момент, известно непосредственно. Поэтому свою задачу они видели в том, чтобы установить его исходное состояние, ответить на вопрос, что лежит в его основе. Гераклит же не ограничивает себя поисками основы мира, а идет дальше: он делает предметом своего рассмотрения не только основу мира, но и его бытие, которое, согласно Гераклиту, также неизвестно и требует специального изучения.

Гераклит исходил из того, что все абсолютно изменчиво, изменчивость – основная характерная особенность бытия: «Все течет, и ничего не остается неизменным». Он уподоблял мир реке и говорил, что человек не может дважды войти в одну и ту же реку, поскольку на входящего набегают все новые и новые воды. Все в мире преходяще, поэтому человек не должен воспринимать ни окружающее, ни самого себя как существующее, ибо все это есть и не есть. Отсюда вывод: «Бытия нет, есть только становление!» Мир есть процесс. Следовательно, Гераклит подчеркивает, что мир не сотворим и не уничтожим, что все происходит из одного источника – огня: все в мире «горит», т.е. находится в состоянии движения, изменения, развития.

В этом вечном становлении нет четко выраженных границ между вещами. Есть лишь постоянный переход из одного состояния в другое: от дня к ночи, от молодости к старости, от жизни к смерти и т.д. Согласно Гераклиту, холодное становится теплым, влажное – сухим, сухое – влажным. Каждое явление переходит в свою противоположность: враждующиеся соединяются, из расходящихся – прекраснейшая гармония, и все в мире происходит через борьбу.

Исходные проблемы ионийской философии меняют свой смысл в учении Гераклита. О начале мира во времени уже не могло быть и речи, так как он вечно меняется, а значит, вечно существует. Этот космос, считает Гераклит, один и тот же для всего [сущего], не создал никто из богов и никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимися и мерами потухающими. В учении Гераклита отсутствует и неизменная основа мира, подобная воде, апейрону или воздуху милетцев. Огонь в системе Гераклита выступает не как неизменная основа, а как всеобщий эквивалент вещей. Изменения «вечно живого огня» аналогичны товарному обмену: все обменивается на огонь и огонь на все, как на золото товары и товары на золото. Огонь порождает воздух, воду, землю и вновь огонь, образуя замкнутый круг, в котором путь вверх и путь вниз есть один и тот же путь.

Изменчивость мира, по Гераклиту, проявляется как изменчивость подчиненная некоему порядку, она совершается согласно определенному закону – логосу. «Огонь загорается и гаснет в соответствии с законом». Этот закон (логос) представляет собой космическую силу, мировой разум, направляющий течение всех изменений. И человек является разумным благодаря своей причастности к этому мировому разуму.

Гераклит был первым философом, рассмотревшим разум как космическое явление. Для человека жить достойно – означает жить в соответствии

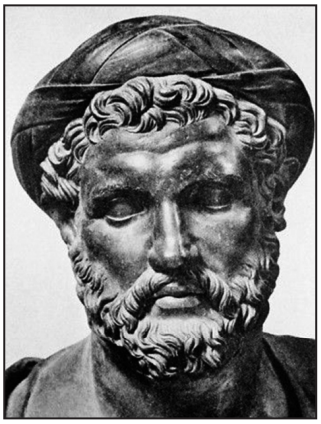
с разумом. Однако в действительности люди зачастую полагаются на чувственные впечатления, которые могут быть обманчивы, ибо «глаза и уши – плохие свидетели для людей, имеющих души варваров».

Гераклит вносит в философию три существенно новые идеи:

- идею противоречивости и постоянной изменчивости мира;
- идею мирового разума (послужившую основанием для выработки представлений о едином порядке (законе), которому должна подчиняться вся действительность);
- идею о недостаточности чувственного восприятия для познания порядка и гармонии мира.

Пифагор и пифагорейцы

В конце VI в. до н.э. центр зарождающейся европейской философии перемещается из Ионии в Великую Грецию (так называли эту часть греческого мира римляне), или Великую Элладу (так называли ее сами эллины), т.е. эллинизированную область Южной Италии. Философия италийцев была дальнейшим шагом в становлении античной философии. К италийской философии принадлежали Пифагор, школа элеатов и Эмпедокл.



Пифагор

Пифагор (584–500 гг. до н.э.) родился на острове Самос. Он первым стал использовать слово «философия». Пифагор основал знаменитую в Греции школу, целью которой было развитие ума, чувств и воли человека. В этой школе существовали два типа учеников: экзотерики (младшие) – ученики, которые одевались только в черное и овладевали азами музыки (гармонии), гимнастики и математики, и эзотерики (старшие) – ученики, которые носили белые одеяния, осваивали высшие основы наук. Ученики давали обет молчания относительно своего обучения в школе, поскольку она была закрытой организацией, а учения – тайными.

В школе практиковался аскетический образ жизни, одной из самых интересных ее сторон были многочисленные пищевые запреты. В заведении поддерживались нравственные нормы, провозглашенные семью мудрецами, например развивалось учение о надлежащем, о правиле, пределе, который нельзя преступать человеку. Добродетель в данном случае понималась как контроль над страстями, как мера, а ее отсутствие – как безмерность.

Имя и облик Пифагора очень быстро (сразу же после его смерти) потеряли человеческие черты и обрели легендарный, чуть ли не божественный характер. Поэтому множество высказываний и разработок членов его школы приписывалось лично ему, и в настоящее время нет никакой возможности провести четкую грань между сказанным им и его последователями. Это обстоятельство побуждает говорить скорее не о системе Пифагора, а о пифагорейцах в целом, на что обращал внимание уже Аристотель.

Свою школу Пифагор основал по примеру получивших тогда широкое распространение религиозных сект, проповедовавших тайное знание и практиковавших различного рода мистерии, якобы обеспечивавшие непосредственное общение с богами, в частности по образу союза орфиков – мистической секты, основателем которой считался выходец из Фракии певец Орфей.

Пифагорейская школа была бы наверняка забыта, так же как и множество других религиозных сект и школ, если бы ее не отличал ряд особенностей, обеспечивших ей долгое существование в памяти потомков.

В отличие от всех других сект, которые, как правило, в качестве средства освобождения души и слияния ее с божеством использовали музыку и танец, пифагорейцы лучшим средством очищения души считали занятия наукой и особенно математикой. Они видели в науке не только самый эффективный инструмент для очищения души, но и ключ к разгадке тайн мира. При этом пифагорейцы помимо отправления чисто религиозных ритуалов и соблюдения жестких норм этического поведения стремились также определить нормы государственной жизни и политической активности.

В соответствии со сложившейся традицией пифагорейцы усиленно интересовались проблемой первоначала, но они в отличие от других древнегреческих философов видели это начало не в какой-либо отдельно взятой вещи или форме окружающей реальности, а в числе. Число – их архэ, сущность и принцип Космоса.

Исходя из того, что все вещи можно измерить и сосчитать, т.е. определить их с помощью числовых характеристик, и наблюдая, как из числовых отношений возникают пространственные фигуры, как образуется музыкальная гармония, как подчиняется им движение планет, пифагорейцы посчитали число первоначалом Вселенной, фактором, определяющим и организующим мир. Таким образом, впервые за сущностную основу мира была признана не материя, не вещь, но отношения (то, что потом получило развитие в учении Аристотеля о чистых формах), а старое слово обыденного языка «число» приобрело принципиально новое значение и смысл. Посредством его стали объяснять гармонию мира и природу Космоса.

В математике пифагорейцы тесно связывали арифметику с геометрией, т.е. придавали числам пространственное значение. Это, в свою очередь, позволило им достаточно полно изучить численные характеристики пространственных фигур (теорема Пифагора, свойства равносторонних и равнобедренных треугольников, построение параболы, гиперболы, эллипса), дать этим фигурам те названия, которые употребляются сейчас. Они также создали классификацию чисел: четные и нечетные, простые и сложные; выявили несоизмеримые отношения и т.д. Причем настолько были увлечены анализом числовых характеристик, что, согласно Аристотелю, собирали всевозможные соотношения между числами и гармониями, с одной стороны, и свойствами вещей, с другой, чтобы создать из них систему, а там, где чего-то не хватало, лепили искусственно, чтобы сделать ее полной.

Опираясь на свои математические исследования, пифагорейцы внесли важные представления в астрономию: о шарообразности Земли, о космическом Эфире, о том, что движение Солнца с востока на запад – иллюзия,

обусловленная вращением Земли. Им также приписывается открытие косого положения зодиака, определение продолжительности «великого года» – интервала между моментами, когда планеты занимают относительно друг друга то же самое положение, и различные другие астрономические догадки, многие из которых вновь были сформулированы полтора тысячелетия спустя И. Кеплером, Г. Галилеем, Н. Коперником, Дж. Бруно.

В целом пифагорейцы создают новое представление о мире как о гармоничном целом, имеющем в своей основе пространственно-числовые отношения и раскрывающем свою природу в математических пропорциях.

Вместе с тем пифагорейцы, подобно орфикам, верили в бессмертие души. Они считали:

- душа существует независимо от тела и сохраняется после его смерти; она может входить в любое тело, даже в тело животного (метампсихоз);
- тело является темницей для души, куда она попадает вследствие вины; соединение с телом есть наказание для души, унижение ее;
- душа может освободиться от тела благодаря очищению, искуплению вины, а следовательно, телесная жизнь человека имеет целью очищение его души путем совершения мистических обрядов, математических упражнений, а также аскетической жизнью в соответствии с определенными нормами.

Пифагоризм был, видимо, наиболее ранним вариантом религиозно-идеалистической философии в Древней Греции. Его идеи о математической гармонии бытия, мистическое учение о душе оказались чрезвычайно живучими не только в пределах самого античного мира (в частности, получили развитие в философии Платона), но и во всех последующих культурах, вплоть до современной теософии и антропософии.

Элейская школа

Элейская школа (по названию города Элея в Южной Италии) возникла почти одновременно с философией Гераклита.

Ее представители – Ксенофан, Парменид, Зенон и др. – разрабатывали прямо противоположную учению Гераклита концепцию о единой, вечной и неизменной основе мира, т.е. отрицали основной тезис философии Гераклита об изменчивости мира. Учение элеатов – новый шаг в становлении древнегреческой философии, в развитии ее категорий (наиболее общих и фундаментальных понятий), в том числе категории субстанции (субстанция – сущность, то, что лежит в основе). У ионийцев субстанция еще физична, у пифагорейцев – математична, у элеатов – она уже философична, ибо эта субстанция – *бытие*. Поэтому вслед за российским философом А.Н. Чанышевым можно утверждать, что формирование античной философии заканчивается в школе элеатов, именно там протофилософия становится философией[1].

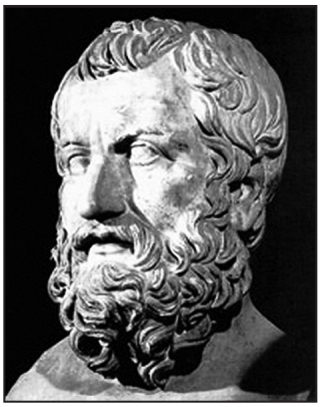
Ксенофан (ок. 570 – после 478 г. до н.э.) стоял у истоков элейской школы, вел скитальческую жизнь (с 25 до 92 лет не имел постоянного места жительства). Обладая острым критическим умом, он писал свои произведения

[1] См.: *Чанышев, А.Н.* Курс лекций по древней философии / А.Н. Чанышев. М., 1981. С. 146.

в поэтической форме и был, судя по всему, скорее поэтом, чем философом. Ксенофан впервые в истории философии высказал мысль о том, что все боги – плод людской фантазии, люди изобрели богов по своему образу, приписав им свои физические черты и нравственные недостатки. Известны его весьма остроумные рассуждения на этот счет: «Эфиопы говорят, что их боги курносы и черны; фракияне же представляют своих богов голубоглазыми и рыжеватыми»... «но если бы быки, лошади и львы имели руки и могли бы ими рисовать и создавать произведения (искусства) подобно людям, то лошади изображали бы богов похожими на лошадей, быки же – похожими на быков и придавали бы им тела такого рода, каков телесный образ у них самих (каждые по-своему)»[1].

В своей поэзии богам античности он противопоставил одного бога, который совпадает с самой природой и с процессом мышления человека. Он считал, что божество, будучи единым началом мира, должно быть неизменным, приводящим весь мир в движение, а стало быть, всемогущим.

Под влиянием поэтического образа единого, неизменного божества Ксенофана другой элейский философ Парменид создал свою, уже сугубо философскую доктрину мироустройства.



Парменид

Парменид (ок. 540/515 – ок. 470 гг.) жил в Элее, как и Ксенофан. Парменид предпринял попытку решить новые и сложные проблемы, всю глубину и противоречивость которых не смогли постичь представители милетской школы, в частности проблему соотношения единого и многого, устойчивости и изменчивости. Как совместить единство мира с его разнообразием? Как понять неизменность основы мира, если все доступные чувственному наблюдению вещи меняются буквально на глазах?

Впервые эти проблемы встают перед Гераклитом и Парменидом. Однако мысли этих философов протекали в разных направлениях. В противоположность концепции Гераклита о многообразии и изменчивости мира Парменид обосновывает теоретическую модель мира неизменного, единого и непротиворечивого. Причем Парменид совсем не отрицает противоречивость мира, но в отличие от Гераклита полагает, что эта противоречивость является лишь внешней характеристикой вещей и не выражает их действительной природы. Если Гераклит в противоречивости и изменчивости предметов видит сущность бытия, то Парменид, напротив, считает, что изменчивое состояние вещей не есть их подлинное бытие. Подлинным бытием вещей должно быть то, что вечно и неизменно. Оно отличается от того, что мы наблюдаем на поверхности, и требует для своего раскрытия принципиально иного подхода. Таким образом, главной задачей философии Парменида становится выяснение вопроса о том, *что есть подлинное бытие.*

---

[1] Антология мировой философии: в 4 т. М., 1969. Т. 1. Философия древности и средневековья: в 2 ч. Ч. 1. С. 292, 293.

Парменид считал, что необходимо путем рассуждений и философского доказательства продвинуться от внешних фактов к внутренней основе вещей. На этом пути к основе мира человеческое мышление должно подчиняться определенным законам. И первым таким законом познающего мышления является закон, запрещающий противоречие. Нельзя, подобно Гераклиту, допустить существование двух противоположностей одновременно и тем более переход одной в другую. Поступить так – значит, допустить существование у человека двух голов, ибо одна голова не в состоянии вместить два противоположных, взаимоисключающих утверждения. Поэтому исходный тезис Парменида о природе бытия необычайно прост и даже тавтологичен: «Есть то, что есть, а то чего нет, не существует». Значит, бытие есть, а небытия нет. Однако из этого простого тезиса Пармениду затем удается сделать ряд нетривиальных и далеко идущих выводов:

- бытие не имеет начала, ибо если небытия нет, то бытие не может возникнуть из ничего, и следовательно, оно существует всегда;
- бытие не имеет конца, ибо конец был бы переходом к небытию, а небытия нет, значит, бытие вечно;
- бытие непрерывно, ибо всякий перерыв был бы небытием, а небытия нет;
- бытие неизменно и неподвижно, ибо всякое изменение было бы изменением к небытию, а небытия нет;
- бытие едино и цельно, ибо если бы оно содержало в себе различные части, то они не были бы бытием, но небытием, которого нет.

Таким образом, мир является единым, единственным и неизменным; он является совершенным и законченным во всех отношениях и подобен шару, который есть совершеннейшая из фигур.

Тезис о неизменности, законченности и совершенстве бытия Парменид проводит настойчиво и последовательно. Интересно, почему? Интересно вообще, почему его мысль пошла в этом направлении?

Удачный вариант ответа на этот вопрос находим в работах российского философа Т.П. Мятеша. Он полагает, что ко времени Парменида люди в Древней Греции стали терять веру в традиционных богов Олимпа, а это неизбежно вело к расшатыванию привычных основ миропонимания. Мир, Вселенная уже не казались прочными и надежными: все стало нестабильным, шатким и бесформенным; человек потерял жизненную опору. В результате у многих возникло ощущение бесприютности, безысходности и отчаяния. Необходимо было всему этому противопоставить что-то надежное, прочное, дать людям новую опору и новую силу. «Философия в лице Парменида, – пишет Т.П. Мятеш, – осознала сложившуюся ситуацию, которая обернулась трагедией для *человеческого существования* (экзистенции), отразила эмоциональный накал и попыталась успокоить смятенную душу людей, поставив на место власти богов власть разума, власть мысли. Но мысли не обычной, посюсторонней о вещах и предметах мира, о потребностях и нуждах повседневного существования, а *абсолютной мысли* (впоследствии философы назовут ее чистой, имея в виду такое содержание мысли, которое не связано

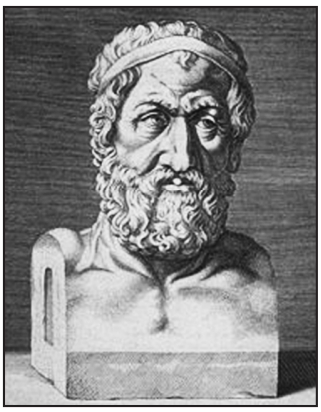
с эмпирическим, чувственным опытом людей). Парменид как бы оповестил людей об открытии им новой силы, силы Абсолютной мысли, которая удерживает мир от опрокидывания в хаос, обеспечивает миру стабильность и надежность, и следовательно, человек снова может обрести уверенность в том, что все с необходимостью будет подчинено какому-то порядку»[1].

Надо подчеркнуть, что вплоть до второй половины XIX в. вера в силу абсолютной мысли и разума была преобладающей в западноевропейской философии и культуре.

Парменид, пожалуй, первый в истории философии совершенно осознанно ставит вопрос об отношении мысли к действительности. При этом данное отношение он рассматривает как тождество («одно и то же – мысль о предмете и предмет мысли»). В сущности, он понимает мышление как отражение чего-то, воздействующего на мысль. С его точки зрения, не может возникать мысль, если нет соответствующего предмета. Если есть мысль, то, значит, есть и соответствующий ей предмет. Мысль о предмете есть свидетельство его существования. Это можно понять и так: мысль – лишь тогда мысль, когда она предметна, а предмет лишь тогда предмет, когда он мыслим. Все эти рассуждения призваны подтвердить основной тезис Парменида о том, что есть только бытие, а небытия нет, так как его нельзя мыслить.

Чрезвычайно важное значение в учении Парменида имела мысль о разграничении чувственного (посредством органов чувств) и рационального (на основе разума) познания, которая была развита его преемниками и воспроизводилась впоследствии практически во всех философских системах.

Зенон Элейский (490–430 гг. до н.э.) – третий выдающийся представитель школы элеатов – не создал своего философского учения, но изобрел оригинальную систему доказательства философии Парменида, достиг большой известности как ее защитник и прекрасный полемист.



Зенон Элейский

Зенон довел до высокой степени совершенства искусство полемики. Он выработал приемы обоснования и опровержения путем чисто логической аргументации, т.е. путем обнаружения внутренних противоречий, заключающихся в мыслях и суждениях своих противников, через анализ и сопоставление понятий. Это позволило ему внести существенный вклад в развитие субъективной диалектики, которая в отличие от объективной диалектики (диалектики вещей, выражающейся в противоречивом развитии и изменении мира) отражает сложный и противоречивый характер развития человеческого мышления и познания.

В подтверждение учения Парменида о невозможности мыслить движение и множественность вещей, не впадая в противоречия, Зенон выдвинул целый ряд аргументов и доказательств, которые вошли в историю под названием

[1] *Мятеш, Т.П.* Философия / Т.П. Мятеш. Ростов н/Д, 1995. С. 126.

«Апории Зенона» (под *апориями* обычно понимаются трудноразрешимые проблемы, парадоксы мысли, антиномии, которые возникают в результате противоречия между данными наблюдения и опыта и их мысленным анализом). В своих апориях «Дихотомия», «Стрела», «Ахилл и черепаха», «Стадий» и других Зенон пытается доказать, что предположение, будто движение и множественность бытия мыслимы, неизбежно приводит к неразрешимым противоречиям, что всякое понятие о движении и множественности противоречиво и поэтому не истинно.

В чем же состоит суть возражений Зенона против возможности движения? Рассмотрим кратко апории «Дихотомия» (деление пополам) и «Стрела».

Смысл апория «Дихотомия» сводится к тому, что любое тело, прежде чем пройти какое-либо расстояние, должно пройти половину этого расстояния. Однако прежде чем оно пройдет половину, оно должно пройти половину этой половины. Далее половину половины и так до бесконечности. Но тогда движение невозможно, поскольку оно не сможет начаться.

Смысл апории «Стрела» состоит в том, что если в каждый определенный момент летящая стрела занимает определенное положение в пространстве и в принципе не способна в один и тот же момент занимать в пространстве различные положения, то в каждый данный момент она покоится, а следовательно, не движется вообще.

Действительно, движение происходит в пространстве и времени. Но если пространство и время делимы до бесконечности, т.е. каждый сколь-нибудь угодно малый отрезок пространства и момент времени можно разложить на множество еще более мелких частей, то движение не может начаться согласно апории «Дихотомия»; если же предположить, что время и пространство слагаются из некоторых минимальных, далее неделимых моментов и отрезков, то движение возможно согласно апории «Стрела».

Парадоксы Зенона указывали на существенные трудности, возникающие в отображении движения и множества в логике понятий, на несовпадение чувственной достоверности и логической истинности. В целом представители элейской школы, в особенности Зенон, по существу первыми поставили проблему текучести и противоречивости не только самого реального мира, но и понятий, с помощью которых отражается эта реальная текучесть и противоречивость мира. Следовательно, они впервые в философии поставили вопрос о научности и достоверности не только объективной, но и субъективной диалектики.

Философия Эмпедокла и Анаксагора

Философия Эмпедокла и Анаксагора представляет собой попытку примирения крайних позиций ионийцев и элеатов, что выразилось прежде всего в стремлении Эмпедокла и Анаксагора сохранить идею Парменида о неизменности бытия, а для объяснения изменчивости наблюдаемых явлений отказаться от тезиса о единстве бытия.

Эмпедокл (490–430 гг. до н.э.) жил в Сицилии в городе Акрагосе. Известен как врач, оратор, инженер, поэт и философ, автор философских поэм «О природе», «Очищения» и др. В жизнеописаниях Эмпедокла сообщается, что он был весьма тщеславен и выдавал себя за божество. Так, например, чувствуя приближение смерти, бросился с горы в кратер вулкана Этна, чтобы доказать своим согражданам, что боги его взяли к себе живым на Олимп. Но вулкан выбросил одну из его медных сандалий, и надежда Эмпедокла на человеческое легковерие не оправдалась.



Эмпедокл

Эмпедокл принимает в качестве первоначала мироздания все четыре традиционные стихии – землю, воду, воздух, огонь, которые он называет «четыре корня вещей». Эмпедокл считает что четыре корня вещей (твердый, жидкий, газообразный и огненный) равны и все одинаково древнего рода. Все, что ни есть в мироздании, – результат смешения четырех корней. Земля, вода, воздух, огонь, оставаясь неизменными началами, смешиваясь в разных пропорциях (дозах), порождают все многообразие мира.

В отличие от ионийцев, которые выбирали какое-то одно из четырех начал в качестве первоосновы мира, а затем путем трансформаций выводили из него все остальное, Эмпедокл провозглашает качественную неизменность и нетрансформируемость каждого из четырех корней вещей. В данном случае он мыслит в духе философии Парменида о неизменности бытия. Он даже выдвигает весьма схожий с парменидовским учением тезис о том, что не может ничего возникнуть из того, чего нет; невозможно и немыслимо также, чтобы то, что есть, исчезло. Но в отличие от Парменида Эмпедокл относит этот тезис только к простым вещам. Вещь сложная, состоящая из многих частей, может возникать и разрушаться. Это уже компромисс между Гераклитом и Парменидом: простые вещи вечны и неизменны, но могут, соединяясь и распадаясь, порождать и разрушать вещи. Поэтому вывод Эмпедокла менее однозначен и категоричен, чем у его предшественников – ионийцев и элеатов. Он считает, что не является началом возникновение сложной вещи и не является концом уничтожающая ее смерть, так как в действительности есть только смешение и разделение вечных и неизменных начал.

Такой подход к объяснению мира позволил Эмпедоклу выдвинуть плюралистическую[1] концепцию, преодолевающую и монизм[2] ионийцев, и монизм элеатов, и дать критическое понимание того и другого. Это был вполне новаторский подход к объяснению сущности окружающей действительности. Такой подход позволил сформироваться имеющему большое значение для науки и философии понятию «элемент».

---

[1] *Плюрализм* (от лат. pluralia – множественный) – философское учение, согласно которому существует несколько (или множество) независимых начал бытия или оснований знания.

[2] *Монизм* (от греч. monos – один) – философское учение, признающее основой всего сущего одно начало (вещество, материю, дух, Бога).

Следующая важная задача, которую пытается решить Эмпедокл, – это вопрос о движущей силе, причине, побуждающей соединяться и разъединяться корни вещей. Если для монистических систем предшественников Эмпедокла причина движения заключалась в самом едином и единственном начале мира, то четыре начала Эмпедокла требовали для своего соединения и разъединения внешней по отношению к ним силы.

Отталкиваясь от учений Гераклита и Парменида, Эмпедокл выявляет две противоположные космические силы, выступающие причиной изменения мира, – Вражду и Любовь. Силой, разрушающей всякую устойчивость и порождающей вечное изменение мира, является внутренне присущая ему «вражда» (Гераклит). Силой же, обеспечивающей цельность и неизменность мира, является внутренне присущая ему «любовь» (Парменид). Именно в действии этих сил «любви» и «вражды» Эмпедокл увидел причину соединения и разъединения неизменных начал мира.

Четыре неизменных начала и две силы, объединяющие и разъединяющие их, – вот образ мира Эмпедокла.

Представляет определенный интерес и теория познания мира Эмпедокла. Согласно ему, основой познания окружающей действительности является родство между человеком и космосом. Человек – это микрокосм. Он содержит в себе все элементы мира, и поэтому может его познавать с помощью своих органов чувств. Акт познания возможен благодаря тому, что в органах чувств содержатся частицы, соответствующие частицам, отделяющимся от предметов природы. При столкновении этих частиц возникают ощущения, которые и обеспечивают познание мира. Таким образом, в основе теории познания Эмпедокла лежит тезис: «Подобное познается подобным».

Философия Эмпедокла содержала в себе первую плюралистическую концепцию мироздания, мысль об отделении силы (источника движения) от объективной реальности (материи), оригинальную теорию чувственного восприятия окружающей действительности.

Анаксагор (ок. 500–428 гг. до н.э.) – первый известный афинский философ. Происходил из ионийского полиса Клазомен. Ради занятий философией он отказался от своих земельных владений в родном полисе, от своего высокого положения и переехал в Афины, оказавшись в роли бесправного инородца. Как и Эмпедокл, Анаксагор был физиком-плюралистом. Его философская концепция сформировалась под влиянием Гераклита, с одной стороны, и Парменида и Зенона – с другой. Свою основную задачу он видит в согласовании провозглашенной элеатами вечности, нетленности бытия (истинно сущего) с изменениями, движением и множеством, о которых свидетельствуют органы чувств человека, в соединении идеи неизменности начал с идеей бесконечной делимости вещей.

Мир, согласно Анаксагору, не есть единство, чуждое различий и разнообразия. Он состоит из бесконечного множества вечных, мельчайших, недоступных чувствам разнокачественных частиц – «семян вещей». Семена вещей, или, как их впоследствии назвал Аристотель, «гомеомерии», неизменны, хотя и делимы до бесконечности. Анаксагор утверждал, что и в малом ведь нет

наименьшего, но всегда есть меньшее, ибо бытие не может разрушиться в небытие. Так, камень состоит из мельчайших камешков, трава – из мельчайших травинок, а кость – из мельчайших косточек. Причем все эти зародыши вещей, несмотря на свою беспредельную делимость, сохраняют свое неизменное качество: камень всегда остается камнем, а трава – травою, сколько бы их ни дробили.

Видимое изменение мира Анаксагор, подобно Эмпедоклу, понимает как результат соединения и разъединения неизменных начал. Но в отличие от последнего Анаксагор полагал, что исходных начал существует не четыре, а столько, сколько существует реальных качеств (качественно разнородных вещей). Иначе говоря, Анаксагор не мыслит возможности возникновения всего многообразия вещей в результате изменения количественных соотношений немногих исходных начал (четырех первоэлементов). «Как мог возникнуть волос из не-волоса и мясо из не-мяса?» – вопрошает Анаксагор. И в самом деле, если мир состоит более чем из одного начала, то почему их четыре, а не 12 или 120, или вообще не бесконечное множество?

Основной принцип организации космоса по Анаксагору таков: «все во всем», т.е. в каждой вещи присутствуют все виды качеств, и разница между ними лишь количественная. Поэтому вещи, находящиеся в едином космосе, не отделены друг от друга, и не отсечено топором ни теплое от холодного, ни холодное от теплого... В каждой вещи есть часть каждой другой вещи. Как в «семени» находятся волосы, ногти, сухожилия, артерии, нервы, кости, так и во всех остальных вещах содержатся части всех других вещей. Это обстоятельство и обусловливает, с одной стороны, многообразие видимых вещей, а с другой – возможность перехода одной вещи в другую через изменение пропорций.

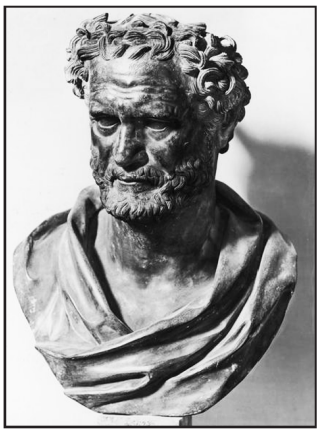
Гомеомерии Анаксагора, как и первоэлементы Эмпедокла, сами по себе являются инертной массой. Но жизнь есть процесс (в этом Анаксагор согласен с Гераклитом), и ее невозможно объяснить лишь существованием частиц и их делимостью. Помимо частиц необходимо признать существование отдельной от них силы, приводящей частицы в движение и производящей видимое в настоящее время состояние мира. Этой движущей и упорядочивающей силой является некий космический дух, «ум» («нус») – творец космоса из первобытного хаоса. Иначе говоря, Анаксагор отделяет силу от вещей и ставит ее вне и над природой. Эта идея была новой в греческом сознании, поскольку боги Греции рассматривались как включенные в природу, как ее часть, а не как стоящие над природой.

Анаксагор считал чувственное восприятие основой познания и создал оригинальную теорию восприятия. В каждой вещи заключены все начала, но наблюдать можно только те, которые в ней преобладают. Так, частицы кости или мяса не видны в траве, потому что их там мало. Следовательно, существует определенный порог ощущений, ниже которого ощущение не возникает. Далее, в отличие от Эмпедокла, который учил, что подобное познается подобным, Анаксагор думал, что все познается себе противоположным: холодное познается теплым, сладкое – горьким и т.п. Так, он утверждает, что «то, что

так же тепло, как наше тело, не воспринимается как теплое». Но, с другой стороны, слишком сильное воздействие на органы чувств чем-то крайне противоположным перестает восприниматься как ощущение и начинает восприниматься как боль (например, соприкосновение с огнем). А это означает, что существует также и верхний порог ощущений. Стало быть, чувственное восприятие дает верное отражение действительности, но ограничено нижним и верхним пределами.

Учение Эмпедокла и Анаксагора о началах («корнях» и «семенах» вещей) подготовило возникновение атомизма Левкиппа и Демокрита. Из идей Анаксагора наибольшее влияние имела идея о надмировом духе (нусе), не без воздействия которой сложились философские взгляды Платона и Аристотеля.

Атомизм Демокрита



Демокрит

Последней и наиболее развитой системой древнегреческой натурфилософии был *атомизм* – учение о прерывистом строении бытия. Основные идеи атомизма возникают благодаря **Левкиппу** (V в. до н.э.), но наиболее законченный, систематизированный вид атомизм принимает в трудах ученика Левкиппа **Демокрита** (460–360 гг. до н.э.). Местом рождения Демокрита чаще всего называют г. Абдеры – далекую северо-восточную периферию Эллады. Его жизнь поучительна преданностью науке. Сам он заявлял, что одно причинное объяснение он предпочитает обладанию персидским престолом. Демокрит много учился и путешествовал. Он слушал элеатов и пифагорейцев, был в Египте и Вавилонии, Иране, Индии, Эфиопии, знал Сократа и Анаксагора, дружил с врачом и натурфилософом Гиппократом.

В отличие от Гераклита, которого часто называли «плачущим» философом, Демокрит был известен как «смеющийся» философ. Согласно Сенеке, Демокрит без смеха никогда не появлялся на людях: настолько несерьезным казалось ему все, что делалось всерьез. Смех Демокрита был горьким: он смеялся, считая достойным смеха все человеческие дела.

Обратимся к рассмотрению учения Демокрита о бытии. Демокрит, как Эмпедокл и Анаксагор, стремился синтезировать учение Парменида о неизменности основ бытия с чувственно достоверным фактом множественности и изменчивости отдельных предметов и явлений. Однако вопрос о множественности бытия он рассматривает с иных позиций. По Демокриту, бытие состоит из бесконечного множества атомов, каждый из которых обладает теми же свойствами, что и парменидовское бытие в целом. Атомы вечны, неизменны, нераздельны, непроницаемы, не возникают и не уничтожаются. Они обладают абсолютной твердостью и плотностью. Атомы находятся и движутся в пустоте, которая выступает как необходимое условие движения, ибо если движение есть только механическое перемещение (а других форм движения Демокрит еще не знал), то в сплошь заполненном пространстве перемещаться

некуда. Перемещаясь в пространстве, соединяясь и комбинируясь, атомы образуют все тела окружающего мира (как буквы алфавита, каждая из которых сама по себе ничего не значит, но в комбинации они приобретают значение, образуя слова).

Каким же образом, по Демокриту, обеспечиваются многообразие и качественная разнородность существующих вещей и предметов, если их основа – атомы – в принципе неизменна? Пытаясь ответить на этот вопрос, Демокрит был вынужден допустить различие между самими атомами. Атомы, согласно Демокриту, различаются по трем существенным признакам: 1) величине, 2) расположению, 3) фигуре, т.е. по объему, порядку и форме. Эти первоначальные различия и лежат в основе всех наблюдаемых различий в вещах и явлениях окружающей действительности. Таким образом, в отличие от Парменида Демокрит не только не отрицает чувственно наблюдаемую картину качественного многообразия мира, а, напротив, стремится ее объяснить исходя из сформулированного им принципа.

Демокрит разработал довольно стройное для того времени учение о познании мира. Он делил все познание на познание по истине и познание по мнению. *Познание по истине* он называл светлым. Оно характеризует объективные признаки вещей. *Познание по мнению* – темное. Оно несовершенное, неполное, недостоверное. Первое познание, по Демокриту, – функция разума, второе – результат деятельности органов чувств, ощущения. Истинное, достоверное знание может быть добыто только разумом, а не органами чувств. Так, человек не видит, не слышит и не осязает непосредственно ни пустоты, ни атомов, из которых состоят тела, однако убеждается в их достоверном существовании посредством ума. Тем самым Демокрит признает, что атомы умопостигаемы, а не конкретно-чувственны, т.е. не то, что можно увидеть, ощутить, потрогать. То, что чувственно воспринимается, на самом деле может не иметь действительного существования. Демокрит пишет, что в действительности существуют лишь атомы и пустота, а сладкое и горькое, тепло и холод, звук и цвет – все это только чувственно воспринимаемые образы, не существующие в действительности. Таким образом, Демокрит резко разделяет рациональное познание (на основе разума) и чувственное (на основе органов чувств). Для обозначения субъективно воспринимаемого (цвет, тепло и т.д.) в отличие от действительно существующего (атомы и пустота) Демокрит употреблял термины (нома). Понятие «субъективный» в то время еще не было сформулировано.

Однако, несмотря на то что чувства, по мнению Демокрита, не дают полного и истинного знания, все же без них невозможно разумное познание вещей. Они дают разуму материал, без которого нельзя сделать логически выдержанного и стройного философского обобщения, заключения. Поэтому процесс познания начинается с ощущения. Сущность ощущения Демокрит объяснял исходя из своего учения о так называемых эйдолах, или образах. Согласно учению философа, познание состоит в восприятии человеком через соответствующие органы чувств воздействия на него тел. Это воздействие проявляется в форме истечения с поверхности всех вещей копий мельчайших и тончайших образов этих вещей. Проникая в тело человека, образы вещей соприкасаются с атомами души и вызывают у него соответствующие ощущения

внешнего мира. Эти копии вещественны. Они отделяются от самих вещей, несутся во все стороны в пустом пространстве и, достигая органов чувств, проникают в них через поры. Если же поры соответствуют величине и форме проникающих через них образов вещей, то эти образы в ощущении соответствуют самим вещам. Но такое происходит далеко не всегда. Существуют предметы и свойства, которые в силу разных причин, в частности ввиду своей малой величины, недоступны чувствам. Чувственное познание, стало быть, имеет предел в отличие от разумного, которое предела не имеет.

Атомистическое воззрение Демокрит распространил и на учение о жизни и душе. Поскольку всякое движение и изменение Демокрит истолковывает строго однозначно как механическое перемещение атомов в пустоте, то и возникновение живых организмов и жизни в целом он объясняет исключительно влиянием тех же механических причин, исключив при этом какую бы то ни было божественную или другую целесообразность. Жизнь и смерть организмов сводится к соединению и разложению атомов. Человек – то же скопление атомов и отличается от других существ наличием души. Душа – это вещество, состоящее из мягких, наиболее подвижных, огненных атомов (это те же атомы, из которых состоит огонь). Демокрит также связывает душу с дыханием. В воздухе находится большое число мелких, круглых атомов. При вдохе в тело входит воздух, а с ним и душевные атомы. Поэтому в дыхании заключены жизнь и смерть. В процессе жизни расходуются атомы души, и дыхание есть восстановление их количества. Душа смертна, она уничтожается со смертью тела. Смерть наступает, когда иссякают атомы души. Душа состоит из двух частей – разумной, находящейся в груди, и неразумной, рассеянной по всему телу.

Занимали Демокрита и нравственно-этические проблемы. Так, он считал, что целью жизни человека является хорошее расположение духа – «эфтюмия», которая не тождественна чувственному наслаждению и означает безмятежное и счастливое состояние, когда человек не подвержен действию страстей и страха. Наивысшая добродетель, по Демокриту, – безмятежная мудрость.

Большой интерес представляет учение Демокрита о строении Вселенной. В ряде его высказываний содержатся указания на то, что существует бесконечное множество миров. Он писал, что одни миры еще развиваются, другие находятся в расцвете, а третьи уже разрушаются. В одно и то же время в разных частях Вселенной происходит возникновение и уничтожение миров, различные движения атомов, движение веществ. Новые тела и миры возникают от сложения атомов, уничтожаются они от разложения на атомы.

Наибольшую значимость, однако, приобрело учение Демокрита о причинности.

В своем учении о причинности Демокрит выступил как сторонник крайнего детерминизма[1], переходящего в фатализм. Он полагал, что ни одна вещь не возникает беспричинно, но все возникает на каком-нибудь основании

[1] *Детерминизм* (от лат. determinare – определять) – учение о причинной обусловленности и закономерности всех явлений материального и духовного мира. Противоположность детерминизма – индетерминизм.

и в силу необходимости. Случайность – это лишь неизвестная человеческому разуму причина, и древние в неведении истинных причин явлений приписывали их либо судьбе, либо богам, когда эти явления представлялись им особенно грозными и величественными. На самом деле в основе всего лежит естественное начало. Бесконечная цепь причин и следствий создает, по Демокриту, неотвратимую необходимость. Для подтверждения своей мысли он приводит пример, названный «парадокс лысого»: в ясный солнечный день лысый человек прогуливается по берегу моря, а в это время в небо поднимается орел, держа в когтях черепаху. Приняв лысину за камень, орел бросает черепаху на голову человека, и тот погибает. Случайно это или нет? По мнению Демокрита, здесь все можно вычислить с точки зрения необходимости.

Причинность окружающего мира обусловлена закономерным и необходимым движением атомов. Атомы движутся прямо и равномерно. Они располагаются не случайно, а отсеиваются таким образом, что однородные соединяются с однородными, родственные – с родственными. Поскольку окружающая природа подчинена необходимости и причинной связи, постольку нет никакого смысла говорить и о наличии какой бы то ни было разумной или божественной силы, целенаправленно порождающей мир и управляющей им.

Некоторые идеи Демокрита настолько далеко ушли вперед, что впоследствии многие поколения ученых разрабатывали их. Так, атомистическая теория строения тел легла в основу всего дальнейшего развития теоретического естествознания, а представление о неделимости атома было оставлено физикой только на пороге XX в., когда она получила в свое распоряжение новые мощные экспериментальные средства. Исходя из этой теории, И. Ньютон ввел в физику понятие массы и сформулировал закон всемирного тяготения, а также основные законы динамики. Демокритовская концепция пространства (пустоты), получившая в дальнейшем название «субстанциальная концепция пространства и времени», была развита в естествознании и философии Нового времени и просуществовала как господствующая до конца XIX в. Атомическая гипотеза была положена в основу молекулярно-кинетической теории теплоты. В химии атомистические представления привели к открытию закона сохранения вещества, закона постоянства состава и, наконец, к периодической системе Менделеева. Идеи атомизма проникли даже в анализ жизни общества, которое нередко изображалось атомизированным, т.е. распавшимся на отдельные единицы (человеческие индивидуумы), связанные между собой лишь внешней механической связью.

Представляется, однако, что наиболее фундаментальное влияние на развитие западноевропейского теоретического мышления и мировоззрения в целом оказала созданная Демокритом детерминистская картина мира. Эта картина настолько глубоко укоренилась в западноевропейском научном сознании, получила такое распространение, что превратилась в исходную концептуальную схему (парадигму), модель постановки и решения всех проблем. Суть этой схемы состоит в понимании природной и социальной среды как упорядоченной и закономерно устроенной системы, познав которую человек способен осуществить свою власть над внешними обстоятельствами и процессами, поставить их под свой контроль.

Практически детерминистская картина мира просуществовала в неизменном виде вплоть до XX в. Только тогда благодаря новейшим научным открытиям и возникновению новых отраслей знания детерминистская картина мира постепенно стала уступать место синергетической модели развития. Согласно этой модели, процессам развития свойственны вероятностная природа, многовариантность и альтернативность. В настоящее время мысль о том, что человек живет в нелинейном, открытом и запрограммированном мире, получила наиболее полное воплощение в синергетике[1]. В частности, с точки зрения синергетики, значительную роль в развитии природы, общества, всего живого играет случай. В синергетическом смысле случай, возможность которого столь последовательно отвергал Демокрит, противостоит однозначным, линейным связям, представляет собой гибкое начало, которое отвечает за возникновение нового в процессах развития.

Софисты. Сократ

Вершина развития античной философии приходится приблизительно на время от второй половины V до конца IV в. до н.э.

Война с персами[2] приводит к тому, что центром эллинского мира становятся города континентальной Греции. Ведущая роль среди них принадлежит Афинам. Возвышение Афин в значительной мере связано с именем Перикла («первого мужа» Афин). На это время выпадает расцвет классической греческой рабовладельческой демократии, которая не только обеспечивала полное равенство рабовладельцев перед законом, но и давала возможность широкому кругу свободных граждан участвовать в управлении государством. Данное обстоятельство, в свою очередь, предполагало владение определенными специфическими знаниями, порождало потребность в развитии образования и науки.

В эпоху Перикла начинается гуманистический период в развитии античной философии. Происходит смещение философского интереса с проблематики физиса и космоса на проблему человека, его индивидуальной и общественной жизнедеятельности. Основными объектами философского анализа становятся этика, политика, риторика, искусство, язык, религия, воспитание, т.е. все то, что позже назовут культурой. От чисто натурфилософских вопросов о том, как устроен мир, Космос, мыслители Древней Греции переходят к вопросам о том, как устроить мир, как правильно организовать общественную и государственную жизнь. Выразителями этих новых тенденций в развитии философии были софисты, а также Сократ, Платон и Аристотель.

Софисты. В период расцвета демократии потребности в широком образовании свободных граждан удовлетворялись преимущественно деятельностью первых профессиональных учителей по общему образованию. Они учили не только риторике, политике и судопроизводству, но и всем другим областям

---

[1] *Синергетика* (от греч. synergetikos – совместное действие) – область междисциплинарных исследований о процессах самоорганизации в открытых системах.

[2] Персидские войны и походы персов на Балканский полуостров в 490 г. и 480–479 гг. до н.э.

и ответвлениям знаний, которые человек мог практически использовать и которыми должен был владеть, если хотел, чтобы его считали мудрым. Отсюда и происходит их название – софисты (от греч. sophia – мудрый).

Софисты, пожалуй, были первыми в истории Древней Греции профессиональными обществоведами, людьми, которые вплотную занялись проблемами общественной жизни. По роду своих занятий они не были чистыми теоретиками, а выступали прежде всего как учителя и воспитатели, готовящие людей к публичной деятельности. Они учили людей говорить и действовать и сами были ораторами и деятелями. Положение обязывало их быть постоянно на уровне современности, следовать за событиями, поэтому софисты представляли собой «что-то среднее между журналистом и профессором»[1].

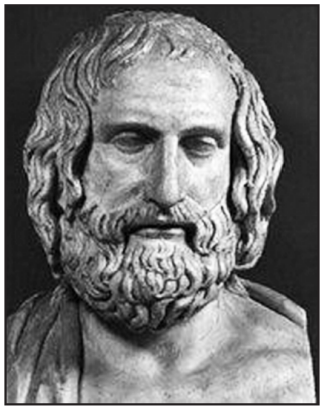
Философия софистов – явление неоднозначное, она нередко вызывала, да и сейчас продолжает вызывать, споры и по-разному оценивается. Подобно многим понятиям древней культуры, слово «софистика» стало нарицательным. Это главным образом объясняется тем, что наряду с выдающимися мыслителями, видными общественными деятелями в число софистов входили также различного рода демагоги и жулики, пустословы и творцы парадоксов. Поэтому-то слово «софист» зачастую стало ассоциироваться с беспринципным полемистом, способным в корыстных целях отстаивать то, что в данный момент ему представляется выгодным, а затем, повинуясь изменившейся конъюнктуре, менять свои убеждения на прямо противоположные. Софистам ставили в вину, что они берут деньги за обучение и тем самым превращают мудрость в предмет торговли и, следовательно, унижают достоинство мыслителя, что их ориентированное на сиюминутные интересы учение разрушает традиционные верования и т.д. Но основной их порок видели в практичности, вследствие которой они утрачивали основную цель познания – поиск истины. Однако такие оценки можно считать правомерными лишь в отношении поздних софистов, софистов второго поколения. Что же касается основоположников софистики, то они сыграли огромную роль в становлении техники философской дискуссии, в развитии искусства доказательства и логической аргументации, т.е. во всем том, что принято именовать субъективной диалектикой. Важное значение для последующих философских поисков имели также размышления о практическом значении философии и т.п.

Наиболее выдающимися мыслителями-софистами были Протагор, Горгий, Продаж, Гиппий. Они выступили подлинными учителями философской и житейской мудрости. Неудивительно поэтому, что среди их учеников были Еврипид, Софокл, Фукидид.

Наиболее авторитетным среди софистов мыслителем считается Протагор.

Протагор (ок. 485–410 гг. до н.э.) родом из Абдер. Его называют зачинателем интеллектуального течения софистов. Протагор был профессиональным преподавателем риторики и эвристики – искусства речи и искусства спора. Одним из первых он стал брать деньги за обучение философии. Протагор пытался теоретически обосновать «партийный» субъективизм

[1] *Tatarkiewicz, W.L.* Historia filosofii: w 3 t. / W.L. Tatarkiewicz. Warszawa, 1978. T. 1. S. 66.



Протагор

демократического большинства: чем больше тех, кто разделяет какое-то мнение, тем оно истиннее; что город сочтет прекрасным и справедливым, то и будет для него истинным. Его высоко ценили политики (Перикл даже поручал ему разработку проекта новой конституции для Афин и подготовку законопроектов для новой колонии в г. Фурии).

В своей книге «О богах» Протагор писал, что о богах он не имеет возможности утверждать ни того, что они есть, ни того, что их нет, так как считал равновозможным демонстрировать аргументы как в пользу существования богов, так и против. Эта книга была конфискована и публично сожжена, а сам Протагор приговорен к смертной казни. Дело, однако, кончилось тем, что он был изгнан из Афин и по пути из Южной Италии в Сицилию утонул в Мессинском проливе.

Главное положение учения Протагора гласит: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и несуществующих, что они не существуют». Что это значит?

Платон писал о Протагоре, что тот основывал свое учение на гераклитовском положении о всеобщей текучести вещей. Так как все течет, то течет и воспринимающий субъект, поэтому каждое чувственное восприятие и наблюдение порождается столкновением двух движений, двух изменений: изменений воспринимающего субъекта и изменений, происходящих в объекте. А значит, все, что воспринимается, зависит от воспринимающего субъекта, т.е. субъективно. Вот почему ветер кажется холодным одному и теплым – другому. Если же мир зависит от восприятия человека, а человек – мера всех вещей, то для каждого человека существует своя истина. Тогда все мнения людей – истинны, истинными будут и взаимоисключающие суждения, а объективной истины нет. Протагор, таким образом, ввел принцип относительности и знаний, и мира. Если прежние философы стремились к истине как таковой, то Протагор подчеркивал необходимость практического знания, понимая науку как руководство по управлению домом и государством, как средство достичь совершенства в искусстве говорить и действовать. Однако уже в такой постановке вопроса была заложена тенденция к подмене истины полезностью, рельефно обнаружившая себя в поздней софистике.

Протагор не стремился к познанию вечных и неизменных основ бытия, а пытался осмыслить актуальные вопросы текущего момента, исходил не из общих принципов, а из реальных фактов. Поэтому для Протагора основой познания выступали не всеобщие идеи, а эмпирический опыт, знание фактов и их взаимосвязей.

Протагора интересовало прежде всего все то, что он сам называет обычаями, а мы сейчас называем культурой. Сделав предметом изучения обычай, приобретающий в разные времена и у разных народов чрезвычайно многообразные, подчас несопоставимые формы, Протагор отказался от максималистских устремлений философов более раннего периода, ожидавших от

научного познания быстрого и полного раскрытия подлинной основы бытия и знания. Он стал предъявлять к познанию более скромные требования: понять смысл и значение конкретного «обычая» определенного времени и народа и выработать по отношению к нему практические рекомендации.

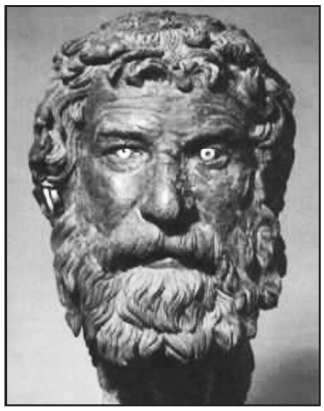
Таким образом, теория познания Протагора выступает:

- как эмпиризм, поскольку опирается на опыт;
- релятивизм, поскольку каждый народ, а строго говоря и каждый человек, имеет свой «обычай» и, следовательно, свою правду;
- практицизм, поскольку нет оснований для предпочтения правды одного человека правде другого и потому что не бывает более или менее истинных правд, а могут быть правды только более или менее полезные;
- конвенционализм, поскольку любой общепринятый «обычай» выступает как результат соглашения людей.

Выступая с позиций эмпиризма и релятивизма, Протагор был вынужден допустить мысль, что мир именно таков, каким он представляется каждому человеку. И если разные люди или один и тот же человек в разное время определяют его по-разному, то нет в этом ничего странного, ибо лишь через отношение к человеку мир обретает свою определенность.

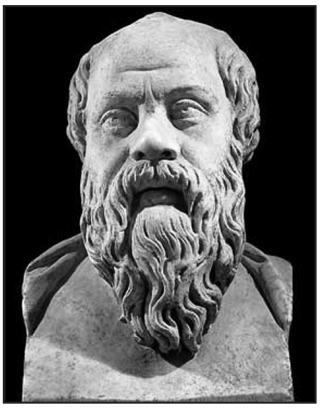
То обстоятельство, что среди человеческих обычаев немало таких, которые разделяются всеми людьми и являются общеобязательными, софисты объясняли условием, договором между людьми. Условными, с их точки зрения, являются язык, мораль, религия и т.д. Условными они также объявляют и все государственные установления и законы, которые, по их мнению, были учреждены сильными для подавления слабых или, напротив, учреждены слабыми для защиты от сильных.

Горгия (480–380 гг. до н.э.) по праву можно отнести к интеллектуальной элите Древней Греции. В философии софистов человек рассматривается как единственное бытие. Горгий, имея в виду предшествующую философию, искавшую бытие вне человека, утверждал, что такого бытия совсем не существует, что если бы оно и существовало, то люди не могли бы иметь о нем никакого знания, а если бы имели таковое, то не могли бы его выразить. Иначе говоря, человек только в себе может найти истину, вне человеческого восприятия и отношения к окружающей действительности говорить о мире как таковом бессмысленно.



Горгий

В целом исследования софистами проблем культуры подготовили почву для понимания общественного устройства не как простого продолжения единой универсальной структуры Космоса, а как порядка, установленного человеком, пусть несовершенного, но подчиненного человеку, пусть неразумного, но постижимого разумом. Софисты близко подошли к пониманию того, что установленное человеком может быть постигнуто им и усовершенствовано в соответствии с требованиями разума. Эта последняя мысль стала со временем чуть ли не аксиомой западноевропейского философского рационализма.



Сократ

Поворотным пунктом в истории античной философской мысли явились взгляды **Сократа** (468–399 гг. до н.э.) – первого афинского (по рождению) философа. Сократ посвятил себя философии, но философии особой, исполненной высшего познавательного и нравственного смысла. Его не интересовали более ни внешний Космос, ни физическая природа вещей; его внимание сосредоточилось на главном в этой жизни – на самом человеке, на постижении его судьбы, его предназначения. Сам он говорил, что деревья ничему не могут его научить, учат только люди. Этим и был обусловлен конечный выбор Сократа – переход от натурфилософии, философии физической, к философии социально-нравственной. И хотя известные шаги в эту сторону были сделаны уже софистами, это смещение акцента в философии, этот исторический поворот в познании были связаны по преимуществу с Сократом.

Письменных работ Сократ не оставил, поскольку учил только устно. Но о его жизни и учении достаточно хорошо известно из работ его учеников – Платона и Ксенофонта.

Сократ занимался тем же, что и софисты, – учил людей, хотя в отличие от софистов денег за обучение не брал, поэтому, как свидетельствует Аристофан, слыл в Афинах чудаком, который занимался чужими проблемами, а сам не мог заработать денег даже на новый плащ.

Сократ был подлинным учителем – образцом невозмутимой ясности и душевного спокойствия, честности и человеколюбия, человеком, необычайно строго относящимся к себе, но добрейшим по отношению к другим. Специфика его метода обучения заключалась в том, что он не преподносил своим ученикам готового знания, которое оставалось лишь принять и заучить, а предпринимал совместный поиск истины тут же, на месте, начав, казалось бы, с незначительного житейского факта. Причем зачастую все основные позитивные идеи высказывались самим учеником, а Сократ лишь направлял своими вопросами ход его рассуждений. Его душевная красота не соответствовала убеждениям древних греков о том, что красота души может быть только в красивом теле. Сократ был внешне некрасивым человеком: приплюснутый нос с широкими вздернутыми ноздрями, глаза навыкате, толстые губы, невысокого роста, с большим животом... Но стоило ему заговорить, и, по словам Алкивиада из платоновского «Пира», можно было состариться, слушая его, так как невозможно было уйти.

Чрезвычайно важное значение для характеристики личности Сократа имеет его смерть. В 399 г. до н.э. на 70-м году его жизни ремесленник Анит, оратор Ликон и поэт Мелет выдвинули против Сократа обвинение в вольнодумстве, непочтении к богам и развращении молодежи. Обвинение требовало смертного приговора, который мог быть заменен штрафом или изгнанием из Афин при условии раскаяния. В своей оправдательной речи Сократ, согласно Платону, сказал следующее: «Поистине, афиняне, дело обстоит так: где кто

занял место в строю, находя его лучшим для себя... тот там, по моему мнению, и должен оставаться, несмотря на опасность, пренебрегая и смертью, и всем, кроме позора... Если бы теперь, когда меня бог поставил в строй, обязав, как я полагаю, жить, занимаясь философией и испытуя самого себя и людей, я бы вдруг испугался смерти или еще чего-нибудь и покинул строй, это был бы ужасный поступок... Я скорее предпочитаю умереть после такой защиты, чем оставаться в живых, защищаясь иначе. Потому что ни на суде, ни на войне ни мне, ни кому-либо другому не следует избегать смерти любыми способами без разбора. И в сражениях часто бывает очевидно, что от смерти можно уйти, бросив оружие или обратившись с мольбой к преследователю, много есть уловок, чтобы избегнуть смерти в опасных случаях, – надо только, чтобы человек решился делать и говорить что угодно. Избегнуть смерти нетрудно, афиняне, а вот что гораздо труднее – это избегнуть испорченности: она настигает стремительней смерти»[1].

Непреклонное служение истине обернулось для афинского мудреца смертным приговором. Уговоры учеников бежать из тюрьмы не возымели действия. От побега Сократ отказался на том основании, что человек всегда должен повиноваться установлениям закона, чтить закон. На стенания же учеников, что ему приходится умереть невинным, он отвечал вопросом: неужели они предпочли бы, чтобы он умирал виновным?

Сократ стойко встретил смерть. Не дрогнув, принял он из рук палача и выпил чашу с ядом, чтобы отойти в вечность таким, каким жил, – неустанным и неукротимым служителем истины. Этот исполненный высокого, в истинно античном духе пафоса финал озарил особенным светом весь жизненный путь Сократа, придал его личности невиданную глубину, цельность и величие. Потомки увидели в Сократе идеал философа, а в его жизни и смерти – образец выполнения своего долга.

Для достижения истинного знания Сократ разрабатывает свой метод (метод Сократа), который включает в себя две составляющие: негативную (еленктика) и позитивную (майевтика).

Еленктика была деструктивным элементом метода Сократа. Она представляла собой обнаружение противоречий в утверждениях противника, опровержение и разрушение ложных предубеждений и состояла главным образом в доведении до абсурда подобных предубеждений с помощью иронии и сомнения. Сократ использовал в данном случае те же приемы, что и софисты, демонстрирующие недостоверность и относительность всякого знания. Но сократовская ирония – это то, что принципиально отличается от сомнения софистов, настаивавших на относительности знаний только для того, чтобы объявить истиной то, что им сейчас выгодно. Там, где софисты видели завершение процесса познания, Сократ видел только его начало. «Знание о собственном незнании» он считал первой ступенью познания. Человек, который убежден, что ему все известно, находится, по его мнению, дальше от истины, чем тот, который, зная о своем незнании, стремится его преодолеть.

[1] *Платон.* Сочинения: в 3 т. / Платон. М., 1968. Т. 1. С. 97, 109.

После достижения первой ступени познания наступала очередь *майевтики*. Сократ полагал, что каждый человек в соответствии со своей природой несет в себе истинное знание, но не всегда осознает это. Поэтому, чтобы это скрытое знание сделать явным, требуется помощь учителя, который, подобно акушеру, помогает человеку обнаружить то, что он уже имел.

Основное содержание сократовских рассуждений посвящено проблемам морали: что такое добро и зло, справедливость и несправедливость. Философия, с точки зрения Сократа, – это и есть способ познания добра и зла. Это познание Сократ осуществляет в процессе бесед. Таким образом, по форме метод Сократа – это беседы, диалоги, в которых он исходит из фактов частной жизни, из конкретных явлений окружающей действительности. Он стремится из рассматриваемого множества справедливых поступков или прекрасных предметов выделить общие черты, им принадлежащие, и на их основе определить, что же представляют собой «справедливость» или «красота» как всеобщие понятия. Иначе говоря, Сократ сравнивает отдельные моральные поступки, выделяет в них общие элементы, анализирует, чтобы обнаружить предшествующие их объяснению противоречивые моменты, и в конечном счете сводит их к высшему единству на основе вычленения каких-то существенных признаков. Таким путем он достигает общего понятия о добре, зле, справедливости, красоте и подобном, т.е. методом его рассуждения является *индукция* (восхождение мысли от частных фактов к общим) и целью – *дефиниция* (определение) понятий.

Пытаясь осмыслить природу добродетели, добра и зла, Сократ приходит к фундаментальному выводу своей философии: всякое зло происходит от незнания. Люди зачастую действуют во вред себе, не зная, что есть подлинное благо. Человеческое несчастье, следовательно, возникает из незнания, а знание выступает как необходимое условие счастья. Иначе и не может быть, поскольку благо одновременно выступает как польза и гарантия счастья. Поэтому невозможно, чтобы кто-либо, зная, что такое добро, поступал вопреки ему. Знание для Сократа – это не только необходимое, но и достаточное условие счастья, т.е., по существу, знание и есть добродетель. «Знать, что такое справедливость, и быть справедливым – это одно и то же», – утверждает Сократ.

Способность быть справедливым для Сократа такое же естественное свойство человеческой натуры, как способность ходить. Действительно, хотя человек от рождения имеет ноги, ходить его учат. И хотя он от рождения, по природе своей, способен совершать справедливые поступки, его надо этому учить. Человек, научившийся справедливости, не совершит несправедливого поступка, как и человек, научившийся ходить, не опустится на четвереньки и не отсечет себе ноги, ссылаясь на то, что ходьба его утомляет. Несправедливый несчастен так же, как и безногий, поскольку не реализует способности, данные ему природой, и является неполноценным человеком, калекой.

Этика Сократа не предполагает существования злой воли, сознательно творимого зла. Человек, творящий зло, действует не по умыслу, а по неведению, поэтому его поступок есть скорее не грех, а заблуждение, а сам он – не

злодей, а невежда. Поэтому добродетели можно и нужно учить, делать ее понятной. Разум есть средство достижения добродетельной и счастливой жизни. Такую позицию можно назвать этическим интеллектуализмом.

Задача философии, согласно Сократу, – помочь человеку возродиться, т.е. обрести подлинные моральные нормы. В беседах и дискуссиях он акцентирует внимание на трех основных человеческих добродетелях: 1) умеренности (знании, как обуздывать страсть); 2) храбрости (знании, как преодолевать опасности); 3) справедливости (знании, как соблюдать законы божественные и человеческие).

Добродетели морали нигде не записаны, не сведены в кодексы и тем не менее обладают гораздо большей распространенностью и долговечностью, чем правовые регламентации и государственные установления. Это свидетельствует о том, считал Сократ, что моральные нормы существуют не по установлению, а следуют из самой природы вещей (или, точнее, из человеческой природы).

То, что моральные добродетели происходят из природы человека, делает их для человека высшими благами. Все же остальное, что привычно почитается за благо: богатство, слава, здоровье и даже жизнь, – в действительности таковым не является. Поэтому человек должен стремиться к высшим благам, пренебрегая опасностью и не страшась смерти. Сократ впервые в истории философии выделяет моральные блага в особую группу, определяя тем самым предмет этики, а характеризуя эти блага как высшие, формулирует этическую концепцию, которая впоследствии получит название «морализма».

Кратко этическая концепция Сократа может быть представлена в виде формулы: знание = добродетель = счастье. Как видим, Сократ приходит к отождествлению знания и добродетели, знания и счастья.

Сократ, как и софисты, цель познания понимал практически, связывая ее с пользой. Однако само представление о пользе было у них совершенно различным. Софисты понимали пользу утилитарно, как достижение почета и богатства. Сократ считал, что высшая польза состоит в обеспечении добродетельной жизни в соответствии с природой человека. Если для софистов вопрос о счастье сводился к вопросу о том, *что иметь человеку*, чтобы быть счастливым, то для Сократа – к вопросу о том, *каким быть человеку*, чтобы быть счастливым.

Всего себя Сократ посвятил реализации своей этической программы. Его жизнь и смерть были практическим воплощением его этической теории.

В заключение необходимо подчеркнуть, что перенос акцента в философствовании с природы на человека означал коренной переворот в развитии мировоззренческой проблематики. С этого времени на передний план выдвинулась проблема отношения человека к миру. Именно с софистов и Сократа в философии впервые, хотя еще не совсем в осознанной форме, начал формироваться основной мировоззренческий вопрос об отношении субъекта к объекту, духа к природе, мышления к бытию. Позже, в философии марксизма, этот вопрос был интерпретирован как основной вопрос философии[1].

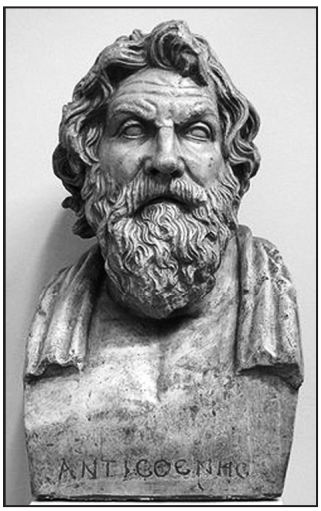
[1] См.: *Радугин, А.А.* Философия / А.А. Радугин. М., 1996. С. 48.

Сократические школы

Под сократическими школами имеют в виду философские школы, которые были созданы мыслителями, более или менее близко стоявшими к Сократу. Характерно, что все эти течения философской мысли очень быстро отошли от учения Сократа и превратились в совершенно обособленные и разнонаправленные системы. Тем не менее им свойственна, несмотря на различия, одна общая черта, которая наблюдается даже в более поздних философских учениях стоиков и эпикурейцев – *эвдемонизм* (взгляды, полагающие счастье, блаженство высшей целью человеческой жизни). Согласно эвдемонизму, главная задача философии – открыть индивидуальный, личный путь к счастью.

Кратко остановимся на рассмотрении двух наиболее интересных сократических школ: кинической и гедонистической.

Школа киников из всех сократических школ ближе всего стоит к учению Сократа. Интересно и весьма запутанно происхождение самого названия школы. По одной версии, последователей школы называли так за их характер: задиристость, постоянное недовольство и готовность «укусить» («кинос» – собака) какой-нибудь презрительной фразой (отсюда и современное «циники»). По другой версии – за собачий, т.е. простой, естественный образ жизни.



Антисфен

Антисфен (ок. 455 – ок. 366 гг. до н.э.) – основатель кинической школы, афинянин, представитель бедноты и выразитель ее взглядов.

От Сократа Антисфен воспринял мысль о том, что высшее благо есть добродетель. Однако он довел эту идею до крайности, считая, что все, помимо добродетели, включая и разум, является совершенно ненужным.

Целью добродетельной жизни, считал Антисфен, может быть лишь спокойствие, основанное на отрешении от всего, что делает человека зависимым: от имущества, наслаждений, искусственных и условных понятий. Поэтому он проповедовал аскетизм, простоту, презрение к большинству нужд и потребностей, пренебрежение к общепринятым социальным нормам, славе и подобному и видел смысл жизни в достижении личной независимости и внутренней свободы. Безразличие к внешним благам есть обретение свободы и счастья – вот программа Антисфена.

Крупнейший ученик и продолжатель дела Антисфена – **Диоген** (ок. 412–323 гг. до н.э.). Диоген родом из Синопы, умер в Коринфе. Диоген Синопский предпринял попытку на практике реализовать философскую программу своего учителя.

Считая, что человеческая жизнь должна быть максимально приближена к естественному состоянию, Диоген проповедует отказ от всех приобретений культуры как противоестественных, отказ от дома и имущества.

Диоген Синопский уже при жизни завоевал себе широкую известность. Рассказывают, как Александр Македонский, удивленный тем, что не видит среди своих почитателей Диогена, сам отправился к нему. Диоген грелся на солнце. «Я – царь Александр Македонский», – сказал Александр. «А я – Диоген-киник», – ответил тот. Александр спросил, не нужно ли ему чего. «Конечно, – ответил Диоген, – посторонись и не заслоняй мне солнце». Пораженный таким равнодушием к царским милостям, Александр воскликнул, отойдя: «Если бы я не был Александром, я желал бы быть Диогеном!»



Диоген

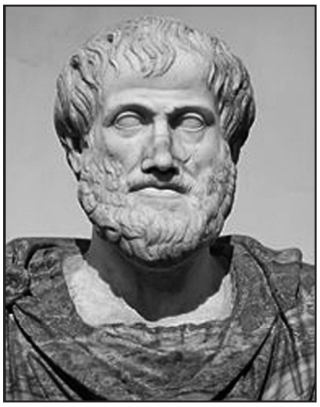
Диоген презрительно относился к людям, не следующим кинизму. Говорят, что он постоянно расхаживал по улицам и базарам с зажженным фонарем («днем с огнем») и на вопрос, что он ищет, отвечал: «Ищу человека».

Киники понимали добро как полную независимость от материальных благ, как способность к самоограничению. Мудрец, говорили они, – это человек, знающий, в чем состоит добро, и он должен ограничиваться удовлетворением лишь естественных потребностей, избегая всяких излишеств. Порок же происходит от глупости и состоит в том, что порочный, или глупец, ищет своего счастья в чем-то другом, кроме себя самого, кроме своей собственной природы. Такой взгляд на порок и добродетель вел к отрицанию всякого комфорта и удовольствий, причем это отрицание порой доходило до абсурда. Киники умышленно довольствовались самой грубой пищей, рваной одеждой (часто это был всего лишь один плащ), землей вместо постели, вели нищенский образ жизни. Бесстыдство видели они не в отсутствии одежды, а в любого рода зависимости.

В дальнейшем идеи киников, правда, в более умеренном варианте, встречаются в философии стоиков, а их практика воспроизводится в образе жизни христианских отшельников и затворников.

Школа киников оставила заметный след в духовной культуре. Исследователь истории философии Т. Гомперц правильно сближал мировоззрение киников с мировоззрением Л.Н. Толстого[1]. Философ приводит выдержку из романа «Война и мир»: Пьера Безухова охватывало «то неопределенное, исключительно русское чувство презрения ко всему условному, искусственному, человеческому, ко всему тому, что считается большинством людей высшим благом мира... Он вдруг почувствовал: мир, и богатство, и власть, и жизнь – все то, что с таким старанием устраивают и берегут люди, – все это ежели и стоит чего-нибудь, то только по тому наслаждению, с которым все это можно бросить». Мотивы кинизма можно встретить и в произведениях французского философа Ж.Ж. Руссо, и в романе польского писателя-фантаста С. Лема «Возвращение со звезд», и в множестве произведений других писателей.

[1] См.: *Гомперц, Т.* Греческие мыслители: в 2 т. / Т. Гомперц. СПб., 1913. Т. 2. С. 110.



Аристипп

Школа киренаиков. Гедонистическая (от греч. hedone – наслаждение, удовольствие), или киренская (Кирена – город на севере Африки), школа была основана учеником Сократа **Аристиппом** (ок. 435 – ок. 355 гг. до н.э.), считавшим наслаждение единственным смыслом жизни. Аристипп – тип мыслителя, прямо противоположный Антисфену. Он первым из учеников Сократа стал, подобно софистам, брать деньги за обучение. Диоген Лаэртский рассказывает, что он умел применяться ко всякому месту, времени или человеку, играя свою роль в соответствии с обстановкой. Он был любимцем сиракузского тирана Дионисия, у которого жил долгое время.

От Сократа и софистов Аристипп принял положение о том, что практическое знание важнее теоретического, но развил его дальше, хотя и в несколько ином направлении, чем киники. Аристипп считал, что основой познания являются ощущения, которые относятся не к внешним предметам, а к состояниям организма человека. Состояний этих известно только два: удовольствие (различной степени) и страдание (тоже различной степени). *Удовольствие*, согласно Аристиппу, выступает как единственное благо, а *страдание* – как единственное зло. Поэтому цель жизни – стремление к благу – есть в сущности стремление к телесным удовольствиям и отвращение от телесного страдания. Телесное удовольствие, по Аристиппу, является единственной целью жизни. Удовольствия не различаются качественно, поэтому нет удовольствий достойных и недостойных, есть только более или менее приятные.

По Аристиппу, наслаждение простирается не на прошлое и будущее, а лишь на настоящее. Только отдельное, заполняющее данный миг удовольствие имеет цену и должно быть предметом стремлений. Так как ни прошлое, ни будущее не принадлежит человеку, то ни раскаяние, ни надежда на будущее, ни страх перед будущим не имеют никакого смысла. Цель жизни – в наслаждении настоящим.

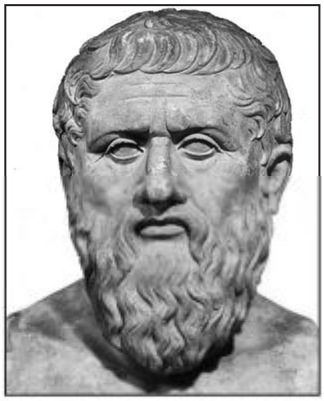
С точки зрения Аристиппа, ценность философии заключается в том, что она учит человека умению наслаждаться надлежащим образом на основе самообладания и понимания. Понимание освобождает человека от предрассудков и учит пользоваться благами жизни наиболее рациональным образом. Мудрец – это человек, умело наслаждающийся жизнью, ценящий телесные наслаждения и духовные радости, но остающийся при этом господином своих желаний. Поэтому философ должен быть одинаково готов и к тому, чтобы воспользоваться удовольствием, если позволяют обстоятельства, и к тому, чтобы с легким сердцем отказаться от недостижимого удовольствия или от удовольствия, удовлетворение которого грозит причинить страдание. Такова гедонистическая программа киренаиков, которую они так же, как и киники, стремились осуществить на практике.

Парадоксально, что эти прямо противоположные программы исходят из одних и тех же источников: из утверждения примата практического знания над теоретическим и из стремления жить в соответствии с «естественной природой» человека.

Гедонистическая школа просуществовала примерно сто лет. Впоследствии некоторые идеи этой школы в смягченной форме проникли в философию Эпикура, строившего свою этику на гедонистической основе.

Зрелая классика. Платон

Сократ явился первым из трех великих философов классического периода. Наиболее выдающимся учеником, последователем и в определенном смысле «систематизатором» его воззрений был Платон. Именно он поднял наследие Сократа на качественно новый уровень.



Платон

Платон (427–347 гг. до н.э.) – сын афинского гражданина, аристократ. Настоящее имя Платона – Аристокл (прозвище «Платон» означает «широкоплечий»). В 20 лет Платон стал учеником Сократа. После его смерти Платон оставил Афины, много путешествовал, был в Египте, где изучал тайные науки жрецов, в Италии, где общался с элеатами и пифагорейцами. Вернувшись в Афины, он основал школу в роще Академоса (Академия). В политической жизни Афин активного участия не принимал, поскольку политике Перикла и Фемистокла не сочувствовал. Платон считал, что их политика, направленная на обогащение города и расширение его границ, не ведет к главной цели – сделать граждан лучше. Платон разработал собственную теорию идеального государства и пытался реализовать ее в Сиракузах, используя свое влияние на наследника, а затем правителя Сиракуз Дионисия Младшего, однако успеха не имел. Платон оставил множество работ, из которых практически все сохранились.

В философской системе Платона можно четко выделить все четыре составляющие философского знания того времени: онтологию (учение о бытии), гносеологию (учение о познании мира), космологию (учение о происхождении и строении Вселенной) и этику (учение о морали). С этическими воззрениями Платона органически связано его учение о политике (учение о государстве). Рассмотрим последовательно каждую составляющую философской системы Платона.

Онтология Платона. Одно из важнейших положений платоновской онтологии состоит в разделении действительности на два мира: мир идей и мир чувственно воспринимаемых вещей. Первичным, «истинно существующим» Платон назвал мир идей. Вторичным, производным от них он назвал все многообразие чувственно воспринимаемого мира. Иначе говоря, в своей философии Платон исходит из того, что существуют, с одной стороны, отдельные вещи, которые воспринимаются чувствами, а с другой – понятия о вещах, которые Платон называет идеями или видами (эйдосами).

Так, органы чувств дают представление об отдельных предметах (деревьях, столах, лошадях и т.д.). Наряду с этим существуют понятия или идеи дерева, стола, лошади. И Платон ставит вопрос, что чему предшествует: предмет идее или идея предмету? Ссылаясь на то, что изготовлению, например, стола предшествует определенный план, замысел, идея, Платон говорит, что идея стола предшествует реальному столу. Эти идеи, которые, согласно Платону, предшествуют вещам, существуют не в человеческой голове, а в некоем особом, потустороннем, неземном мире. Что же касается реальных лошадей, деревьев и т.д., то они как бы копируют, отражают идеи. Таким образом, согласно Платону, не понятия представляют собой изображение природы, а сами природные явления – только тени, бледные отображения понятий, идей, якобы извечно существующих в потустороннем мире в качестве некоего идеального прообраза.

Платон по существу удваивает мир, утверждая, что помимо мира, в котором мы живем и действуем, есть еще один мир, который гораздо совершеннее нашего, поскольку состоит из единых и неизменных сущностей, и в силу этого, пожалуй, более реален, чем наш, хотя и недоступен нашему восприятию. Реальность мира идей Платон рассматривает наподобие реальности моральных норм и математических отношений, которые, хотя и нельзя потрогать руками, представляются куда более единообразными и неизменными, чем самые прочные и тяжелые из чувственно воспринимаемых вещей.

Учение о реальности идей встретило множество возражений современников, однако Платон отнес эти возражения на счет грубости тех, «кто принимает за реальное лишь то, что можно потрогать руками». Во всяком случае, это учение решало давний спор Парменида и Гераклита о том, является ли бытие единым и неизменным или множественным и изменчивым. Платон попросту выделяет два рода бытия: одно – единое и неизменное, воспринимаемое только разумом через понятия, – *бытие идей*, и другое – многообразное и изменчивое, воспринимаемое ощущениями, – *бытие вещей*. Но это еще не конец рассуждений Платона.

Если брать понятие бытия в строгом смысле, приданном ему элеатами, то бытием является лишь то, что не может перестать быть. В этом смысле вещи, поскольку являются изменчивыми, не могут считаться бытием, но лишь становлением, «пребыванием». Единственным подлинным бытием выступают идеи, вещи же по отношению к идеям есть то, что по отношению к вещам есть их тени или отражения на воде – неполные, искаженные, зыбкие. Поэтому конечный вывод Платона таков: нет двух родов бытия, есть только один – бытие идей.

Идея – сущность и причина чувственно воспринимаемых предметов: не было бы ее, не было бы и их (например, не существовало бы идеи человека – не было бы и конкретных людей: Платона или Сократа). Предметы свидетельствуют о присутствии идей. Причем отдельные предметы возникают и разрушаются (люди рождаются и умирают), а виды или идеи сохраняются. Платон рассматривает это сохранение идей как сохранение причины всех вещей. Каждая идея есть как бы первообраз (парадигма) для каждой вещи. А каждая

вещь есть подобие этой идеи. Так, «сама справедливость» или идея справедливости есть первообраз всех справедливых поступков. Каждый отдельный справедливый поступок служит подобием самой справедливости.

Каждая идея, по Платону, представляет собой совершенство, к которому стремятся отдельные предметы. Например, идея красоты или «сама красота» есть совершенная красота. Отдельные предметы (женщина, лошадь, кувшин и т.д.) красивы лишь относительно, они никогда до конца не могут быть совершенны. Идеи Платона составляют как бы иерархию идей, завершаемую верховной идеей, которая есть само добро, сама красота, само совершенство, т.е. идеи образуют, по Платону, систему, подобную пирамиде; на вершине этой пирамиды находится идея блага, которая и есть само добро, сама красота, само совершенство. Идея блага обусловливает познаваемость, существование предметов, от нее они получают свою сущность. Возможно, Платон под этой верховной идеей подразумевал Бога, хотя и не говорил об этом прямо.

Положение об идее блага придает идеализму Платона телеологический характер – характер учения о целесообразности, так как благо объявляется не только верховной причиной бытия, но и целью.

Гносеология Платона. Она опирается на его учение о душе. Душа, согласно Платону, существует раньше телесной природы, в которую она воплощается. Она во многом однородна с идеями. Душа, по Платону, такая же бестелесная сущность, как и идеи, неделимая, невидимая, неосязаемая, бессмертная. До своего вселения в телесную оболочку душа пребывала на небе и созерцала там истинно сущее, соприкасалась с миром идей. Соединившись на земле с телом, душа забывает то, что знала до своего падения на землю. Однако и теперь она хранит память о том, что она когда-то созерцала. Восприятие материальных предметов напоминает душе позабытые ею идеи. Поэтому суть процесса познания, по Платону, состоит в припоминании душой тех идей, которые она уже созерцала.

Каким образом, с точки зрения Платона, осуществляется процесс познания? Платон не мог, как его предшественники, выводить познание из непосредственного столкновения предмета с органами чувств, ведь для Платона действительным предметом познания выступали не вещи, а идеи, с которыми чувства просто не могли столкнуться, поскольку принадлежали к иной природе. Идеи же если и доступны познанию, то только разумному, а не чувственному. «Вещи можно видеть, но не мыслить, – пишет Платон, – идеи же, напротив, можно мыслить, но не видеть»[1]. Поэтому как существует два рода бытия, так существует и два рода познания: *чувственное познание* как познание вещей, служащее для ориентации в несложных бытовых операциях, и *рациональное* (*разумное*) *познание* как познание идей, служащее для постижения истины и решения кардинальных, жизненно важных проблем. Платон разделяет чувственное и рациональное познание, считая их не только различными, но и неравноценными. То, что дает чувственное познание, строго говоря, нельзя назвать даже знанием, и Платон определяет это как мнение в отличие от знания, которое дает разум.

[1] *Платон.* Государство. Сочинения: в 3 т. / Платон. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 314.

Мысль, с точки зрения Платона, возникает вследствие наблюдения, чувственного опыта, но не зависит от него. Человек не может, считает Платон, из опыта вывести, например, понятие равенства, поскольку не существует равных вещей, а есть лишь приблизительно равные, поэтому не понятие равенства опирается на опыт, а, наоборот, опыт опирается на понятие равенства, склоняя человека считать вещи приблизительно равными на том основании, что он имеет идею равенства, т.е. идея равенства выступает как мера по отношению к наблюдаемым вещам и как мера должна предшествовать опыту. Опыт, таким образом, выступает как повод для размышления и уяснения понятия, но при этом не является ни основой, ни материалом для его понятия, выработки.

По Платону, человеческое познание подобно тому, что видят узники, сидящие в пещере спиной к стене. Тени, пробегающие перед ними, – это жалкие проекции людей и вещей, участь большинства людей, придерживающихся установившегося житейского опыта, – пещерное знание теней. Подлинным знанием могут обладать лишь те, кто сумел преодолеть воздействие чувственных вещей, сумел избавить душу от телесного гнета и воспарить в мир вечных идей. По учению Платона такой подход по силам только мудрецам-философам, овладевшим диалектической наукой, которая оперирует чистым, свободным от образности мышлением, постигает истину на пути сопоставления понятий и утверждений, на пути их анализа и синтеза.

Платон видит задачу философии в том, чтобы направлять духовную деятельность человека на абсолютные ценности, на запредельное идеальное бытие. Философия должна стремиться с помощью диалектического метода ставить вопросы и отвечать на них, анализировать и сопоставлять понятия, выделять самое существенное, наиболее общее во всем, что существует, самое важное в человеческой жизни и для человеческой жизни.

Философия, согласно Платону, является совершеннейшей из наук, поскольку предмет ее (идеи) совершенен, а диалектический метод, который она использует, независим от каких бы то ни было поверхностных впечатлений, догм и необоснованных предположений.

Теория Платона о познании как о припоминании послужила исходным пунктом идеалистического априоризма – учения, согласно которому уму присущи врожденные формы и знания, не зависящие от опыта.

Космология Платона. Платон развил учение о творении космоса божеством. Творца мира Платон называет *божественным Демиургом.* Понятие Демиурга у греков, правда, употреблялось в разном значении (ремесленник, скульптор, врач, прорицатель), в том числе и в смысле мирового зодчего. Демиург, бесконечно добрый, создает мир с тем, чтобы добро из мира идей перешло и в чувственно воспринимаемый мир. Для этого он создает мировую душу, с помощью которой формирует четыре стихии: землю, воду, воздух и огонь. Из их смешения образуется телесная природа. Получается мир, имеющий душу, и поэтому живой. Таким образом, порядок и разумность мира обусловлены мировой душой.

Кроме мировой души Платон признавал существование человеческих душ, душ животных и растений. С его точки зрения, душами обладают не только

живые существа, но и все способное к самостоятельному движению, в том числе и планеты. Платон был убежден, что небесные тела – это видимые боги, имеющие тело и душу. Вся Вселенная, содержащая источник движения в себе самой, обладает душой. Платон, таким образом, понимает душу очень широко, как источник всякого движения всякой самодеятельности. Разумная же душа человека является лишь одной из разновидностей этого множества душ, правда, наиболее совершенной.

Совершенство мира есть лишь отраженное совершенство мира идей. Бог (Демиург) творил мир с определенной целью – достичь совершенства. Поэтому за образец был принят совершенный мир идей, по образу и подобию которого был сотворен мир вещей, а совершенство первого отобразилось в последнем. Сотворенный мир стал живым, одухотворенным и разумным, все его части находятся в органическом единстве, составляя целостность.

Мир этот был создан из материи, которая существовала вечно. Поэтому начало мира есть скорее не сотворение его, а построение из уже имеющегося материала, в соответствии с имеющимся планом благодаря активной деятельности бога. Таким образом, мир, по Платону, имеет троякую причину: материю, идею и Божественную волю. Все эти три компонента существовали извечно, но раздельно. Их соединение и привело к построению Богом в соответствии с идеей из бесформенной материи мира, который, будучи реальным, не является вечным, а представляет собой нечто среднее между бытием и небытием, совершенством и несовершенством, идеальным образом и грубой материей.

Демиург стремился сотворить мир максимально приближенным к образцу – к идеям. Несовершенство мира – результат позднейших изменений и разрушений. Тут Платон радикально меняет традиционные взгляды. Если для предшествующих философов совершенство было итогом развития, а мировой процесс – движением от хаоса к порядку, то для Платона, напротив, совершенство – начальное состояние мира, а несовершенство – результат последующих изменений.

Таким образом, получается, что не материя, а душа выступает у Платона основой его философии природы. Именно душа мира дает ему регулярное движение и жизнь, определяет его форму и строение. Такое понимание мира диаметрально противоположно демокритовской атомистике, которая понимает мир как бесконечное множество мельчайших, неодушевленных, а следовательно, не имеющих цели и источника движения атомов, связанных между собой лишь в силу необходимости и только внешним образом. Рассмотрение мира «с позиций морали», предлагающее наличие во всяком действии не только причины, но и цели, воспринятое от Сократа, было распространено Платоном на всю природу и обусловило финалистический характер его концепции мира (финализм – это учение, согласно которому развитие мира идет к заранее заданной конечной цели).

Этика и политика Платона. Онтология, гносеология и космология в учении Платона носят подчиненный, вспомогательный характер. Они выступают в качестве методологической и мировоззренческой базы для обоснования

главной части его учения – нравственно-этической[1]. Платон считает, что условием нравственных поступков является истинное знание. Этим истинным знанием обладает душа. По учению Платона, душа состоит из трех частей: 1) разумной; 2) действующей (волевой); 3) вожделеющей (чувственной). Частям души соответствуют и разные типы добродетели. Если преобладает *разумная часть души*, то людям свойственна мудрость, которая состоит в истинном знании, т.е. в знании идей, а следовательно, в понимании, что служит для возможно большего осуществления добра. Кроме того, мудрость – это и принимаемые разумом решения, направленные только к добру. Люди этого типа наиболее близки к правде, справедливости и умеренности во всем, что касается чувственных наслаждений. Их Платон называл философами, мудрецами. При преобладании *деятельной части души* человек отличается мужеством, отвагой, умением подчинить страсти долгу. Эти качества необходимы прежде всего воину. *Чувственная часть души* обеспечивает добродетель умеренности и самообладания. Люди с душой этого типа должны заниматься физическим трудом, так как они наиболее близки к телесно-физическому миру. Это крестьяне, ремесленники, обеспечивающие материальную жизнь общества.

Если в своих ранних работах Платон следовал Сократу, отождествляя знание и добродетель, то позже он пришел к выводу, что добродетель зависит не только от разума. Выделение трех компонентов души приводит его к мысли о гармоничном единстве трех составляющих и, следовательно, о том, что каждая составляющая участвует в этой гармонии, а потому знание есть лишь часть добродетели.

Добродетель в совокупности представляет собой единство мудрости как части разумной, мужества как части деятельной, самообладания как части чувственной и, кроме того, *справедливости*, которая, связывая воедино все три части, обеспечивает их единство, в рамках которого каждая из частей выполняет свою специальную роль. Эта концепция «четырех добродетелей», разработанная Платоном, сохраняла свое влияние на европейскую культуру в течение столетий.

Блага Платон разделяет на две неравноценные группы: идеальные и материальные. Ценность *идеальных благ* для Платона неизмеримо выше, чем ценность *материальных*. Вначале он вообще не считал материальные блага обладающими какой бы то ни было ценностью. Под влиянием аскетизма пифагорейцев он проповедовал полное отречение от внешних благ, его идеалом был философ, живущий как бы рядом с вещами, не замечающий их, находящийся над ними. Однако впоследствии Платон приходит к более умеренному взгляду. Так, в своем диалоге «Пир» Платон представляет иерархию благ, где высшие, идеальные блага составляют вершину иерархии и цель стремления, а низшие выступают как менее ценные, но тем не менее необходимые, как ступень и средство достижения вершины. Свое учение о благах Платон связывает с учением о любви, которая выступает движущим импульсом, ведущим человека ступень за ступенью к достижению наивысшего блага, т.е. чистого блага (идея блага).

Сама любовь в этом движении развивается и совершенствуется по мере того, как, овладевая предметом одного уровня, она устремляется к предмету другого, высшего уровня. Так, вначале любовь выступает как стремление

[1] См.: *Радугин, А.А.* Философия. С. 57.

к прекрасной вещи, а ее предметом выступает прекрасное тело; по мере овладения предметом выявляется, что существует прекрасное более высокого рода, чем прекрасное тело. Это прекрасные мысли и поступки, обусловленные деятельностью души, в результате чего предметом любви становится прекрасная душа; далее приходит понимание, что прекрасное тело и прекрасная душа лишь частные случаи прекрасного, что помимо этого есть прекрасное как таковое, присутствие которого делает прекрасным и тело, и душу. Это прекрасное является высшим родом прекрасного, потому что и тело, и душа прекрасны благодаря ему, а оно прекрасно само по себе и делает прекрасным все, к чему прикасается. Это прекрасное само по себе и есть идея прекрасного, стремление к которому есть высший род любви.

Так, благодаря любви человек достигает вершины блага, идя от цели реальной к цели идеальной, от блага относительного к благу абсолютному. Человек благодаря любви выходит за те узкие границы, в которых замкнута его материальная жизнь, а его душа становится посредником между миром вещей и идеальным миром чистых сущностей.

Платоновская этика ориентирована на самосовершенствование личности, на создание совершенного общества – государства. Платон государственное начало ставит выше личного. Для него естественным образом жизни человека является не индивидуальная, а общественная жизнь. Поэтому этика Платона органически сочетается с его концепцией государства.

Согласно Платону, целью государства, смыслом его существования является достижение справедливости. Именно для полного развития добродетели справедливости необходимо соединение людей в такое государство, в котором все было бы максимально приспособлено к этой цели. Причем если предшествующие исследователи, софисты например, исходили из данности, т.е. рассматривали вопрос о том, как лучше жить именно в этом, конкретном государстве, Платон в своих «Законах» и «Государстве» создает модель «идеального государства», такого, каким оно должно быть исходя из общей идеи высшего блага. «Государство» Платона можно считать первой утопией.

Идеальное государство должно обладать свойствами, присущими высшему роду бытия, т.е. чертами всеобщности и неизменности. Такое государство, раз возникнув, должно оставаться неизменным навеки, ибо оно будет лучшим из возможных государств.

Государство должно преследовать общую цель, требуя безоговорочного подчинения интересов каждого достижению этой общей цели. Каждый человек должен жить и действовать как часть единого организма, находясь на своем месте и выполняя функцию, предписанную ему. Это государство, устремленное к общему благу, должно опираться на знание, ибо чтобы стремиться к благу, надо его знать. Поэтому власть должна принадлежать разуму, а осуществлять ее должны мудрейшие – философы.

Кроме правителей-философов государству нужны также стражи-воины и ремесленники, изготавливающие необходимые предметы. Каждая из этих групп выполняет свою функцию, и жизнь группы организована так, чтобы сделать выполнение этой функции максимально эффективным, каждая группа или сословие имеет свой жизненный принцип, или добродетель. Части

общественного организма подобны частям человеческой души, поэтому их жизненными принципами выступают добродетели, присущие аналогичным частям души: добродетель правителей – *мудрость*, добродетель воинов – *мужество*, добродетель ремесленников – *самообладание* или *умеренность*. Выполнение каждым сословием своей функции обеспечивает четвертую добродетель – *справедливость*, а стало быть, и гармоничное единство всей системы. Вся же система в целом иерархична, поскольку функции, выполняемые каждым сословием, неравноценны.

Есть еще одна добродетель, которая, по мысли Платона, присуща всем сословиям, – это *мера*. Ничего сверх меры – принцип, общий для большинства греческих философов. Поэтому идеальное государство носит аскетический характер, т.е. каждое сословие располагает только тем, что необходимо для здоровой жизни в соответствии с природой. Два первых сословия – правители и воины – вообще лишены индивидуальной собственности, для ремесленников собственность сохраняется, но также без излишеств. При этом все сословия располагаются в определенной последовательности по степени близости к совершенству: ремесленники, знающие только вещи; воины, сознающие дух; мудрецы-правители, постигшие идею.

Семья в идеальном государстве отсутствует, и все дети являются общими детьми государства. Принадлежность к сословию определяется не рождением, а врожденными способностями к выполнению той или иной функции. Те же, кто не способен войти в одно из трех сословий, подлежат уничтожению. В государстве Платона индивидуальная и социальная жизнь строго регламентирована, установлен жесткий контроль за мыслями и поступками людей. Так, поэты и художники, которые могут представлять опасность для введенного раз и навсегда порядка, изгоняются из государства. Искусство Платон оценивал весьма низко. Он считал его лишь подражанием материальному миру, т.е. неподлинному бытию. А так как чувственно воспринимаемый мир Платон считал подобием мира идей, то искусство для него было лишь подражанием подражанию. Это презрительное отношение Платона к искусству (соответственно к художникам и поэтам) логически вытекало из основных принципов его системы объективного идеализма.

Укреплению идеального государства, по Платону, должна служить строгая система воспитания и образования. Платон предложил такую систему образования и воспитания, которая, по его мнению, обеспечила бы достаточную профессиональную и физическую подготовку всех сословий. Каждому сословию должен соответствовать свой уровень образования. Например, совокупность гимнастики, музыки и математики – это обязательный круг образования, достаточный для стражей. Наиболее способные могли кроме этого обучаться диалектике. Но после овладения диалектикой они переходят в другую профессиональную группу – философов-правителей.

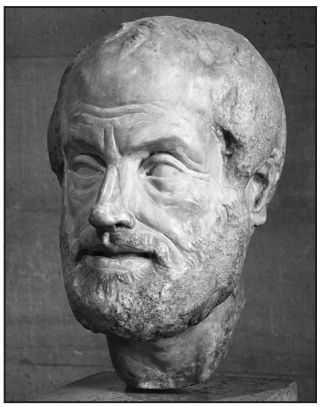
Большое значение в своей системе воспитания Платон придавал благочестию, почитанию божеств. Идеальное государство Платона должно всемерно покровительствовать религии, воспитывать в гражданах благочестие, бороться против неверия и безбожия.

Платоновская теория государства не получила широкого распространения. Его две попытки реализовать ее в Сиракузах не увенчались успехом. Лишь некоторые из его политических идей оказались реализованы в церковной организации средневекового католицизма.

Значение концепции идеального государства Платона состоит в том, что она стала неиссякаемым источником и образцом для создания многочисленных утопических проектов преобразования общества, влияние которых на жизнь людей и судьбу народов оказалось огромным.

Платон – основоположник не только античного, но и мирового идеализма. Его влияние на последующую философскую мысль колоссально. Он самым плодотворным образом обогатил понимание предмета и характера философского знания. Тот, кому достанет времени и сил ознакомиться с творчеством Платона, непременно будет вознагражден. Он получит не только радость от погружения в мир подлинно философской мысли, но и возможность ускоренного личностного развития, интеллектуального и духовного самосовершенствования.

Аристотель как систематизатор древнегреческой философии



Аристотель

Аристотель (384–322 гг. до н.э.) – величайший из древнегреческих философов. Он родился в Стагире, в семье потомственных врачей.

В семнадцатилетнем возрасте Аристотель приехал в Афины и вступил в платоновскую Академию, где провел почти 20 лет, сначала как ученик, а затем как исследователь и учитель. В 343–342 гг. до н.э. Аристотель был приглашен к македонскому двору в качестве воспитателя сына царя Филиппа II Александра. После восшествия Александра на македонский престол Аристотель вернулся в Афины и, подобно Платону, основал там свою школу, которая по месту своего расположения получила название Ликей. Эту школу зачастую называют также перипатетической (от греч. peripatẽtikos – прогуливающийся), так как Аристотель имел обыкновение излагать своим ученикам проблемы философии, вопросы естественных и гуманитарных наук во время прогулок. Руководил своей школой Аристотель с 335 по 323 гг. до н.э., вплоть до смерти Александра Македонского. Смерть Александра вызвала антимакедонское движение в Греции, и Аристотель, известный как учитель великого монарха, вынужден был покинуть Афины и бежать на о. Эвбея, где у него было поместье. Там он вел интенсивную научную работу, но менее чем через год умер.

Аристотель – мыслитель-энциклопедист, оставивший сочинения почти по всем известным в то время отраслям знания. Среди них можно выделить работы непосредственно по философии, которые объединены в один трактат под общим названием «Метафизика», труды по логике, которые также объединены под одним названием «Органон» (сюда относятся работы «Категория»,

«Аналитика», «Топика», «О софистических доказательствах»), по естествознанию («Физика», «О небе», «О душе», «О частях животных», «О происхождении животных»), по этике, эстетике, политике («Политика», «Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Риторика», «Поэтика»).

Аристотель не только был лучшим учеником Платона, но и выступал как наиболее серьезный его оппонент. Против философии Платона Аристотель выдвинул ряд аргументированных, не потерявших по сей день своего значения возражений. Все эти возражения можно свести к двум основным тезисам: 1) идеи, которым Платон приписывал самостоятельное существование, есть фикции, представляющие собой гипостазирование понятий и удвоение вещей; 2) эти фикции бесполезны, поскольку Платон не рассматривает их как действительно связанные с вещами и помогающие понять факты реального мира.

Рассмотрим философские взгляды Аристотеля.

Классификация наук. Обобщая опыт предшествующего развития науки, Аристотель пытался построить единую систему наук, включающую все известные в то время отрасли знания.

Все науки, по Аристотелю, делятся на три больших раздела: 1) *теоретические науки*, где познание ведется только ради него самого; 2) *практические науки*, дающие руководящие идеи для поведения человека и способствующие его нравственному совершенствованию; 3) *науки продуктивные*, или *творческие*, задача которых – производство определенных объектов, достижение пользы и создание прекрасного. По критерию ценности и достоинства выше других стоят науки теоретические, включающие в себя «первую философию», или метафизику, математику и физику. Причем эти науки обладают различной степенью абстракции: наименьшей – физика; большей – математика, к которой Аристотель помимо арифметики и геометрии относит музыку, оптику, а также механику и астрономию; наибольшей – «первая философия», или метафизика.

Четыре определения дает Аристотель «первой философии», или метафизике: 1) исследование первых, высших причин – «начал» сущего; 2) познание «бытия как такового»; 3) знание о субстанции; 4) знание о Боге и субстанции сверхчувственной.

Термин «метафизика» (буквально – то, что после физики) самим Аристотелем не употреблялся. Его стал использовать ученик Аристотеля и систематизатор его произведений Андроник Родосский. Этим термином он назвал то сочинение, которое шло у Аристотеля после «Физики». Сам Аристотель употреблял выражение «первая философия», или «теология», в отличие от второй философии, т.е. физики. По Аристотелю, «первая философия – это наука о реальности-по-ту-сторону-физической»[1]. По существу, это наука об умопостигаемом, т.е. о том, что находится за пределами нашего опыта, за пределами видимой природы.

Согласно Аристотелю, «первая философия», или метафизика (впоследствии этот термин стал употребляться многими как синоним философии вообще), является наиболее возвышенной из наук, поскольку она не связана

[1] *Реале, Дж.* Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. / Дж. Реале, Д. Антисери. СПб., 1994. Т. 1. Античность. С. 139.

с материальными нуждами и не преследует эмпирических или практических целей. Другие же науки, будучи подчиненными этим целям, не могут быть самоценными и свободными. Они обретают свою значимость лишь постольку, поскольку способствуют получению результата в тех или иных областях человеческой деятельности, т.е. поскольку выполняют какую-то служебную роль. Метафизика (философия) никому не служит, поэтому имеет ценность в себе самой и является в высшей мере свободной. Она отвечает лишь на духовные запросы, которые возникают только после удовлетворения физических потребностей. Отсюда ее жажда чистого знания, страсть к истине, удерживающая от лжи.

Практические науки включают в себя: а) этику – науку о нормах поведения человека; 2) экономику; 3) политику.

Продуктивные, или творческие, науки связаны с деятельностью творцов: 1) поэтика – наука о стихосложении; 2) риторика – теория ораторского искусства.

Особое место в аристотелевской классификации наук занимает *логика,* которую он вывел за пределы философии, да и науки вообще, понимая ее не как специальную науку, а как универсальный способ рассуждения, обязательный для всех наук, в том числе и для философии.

Материя и форма. Главным в философском учении Аристотеля является вопрос о материи и форме. Аристотель утверждал, что независимым, или субстанциальным, бытием обладают исключительно отдельные вещи. Это утверждение о самостоятельности единичных вещей представляло собой радикальный разрыв с платоновским идеализмом и выступало одним из центральных положений философии Аристотеля. Наряду с прочим из этого положения следовало и то, что предметом философии является исследование субстанции, т.е. реальных вещей, составляющих в совокупности предметный мир.

Каждая единичная вещь, по Аристотелю, есть сочетание материи и эйдоса (формы). Материю он понимает не как какое-либо конкретное вещество, а как нечто невыраженное, как наполнитель, представляющий собой некую неопределенную основу явлений. ***Материя*** – это возможность бытия и вместе с тем некоторый субстрат. Представим себе любой предмет, например кувшин. Его существование невозможно без глины, материала (материи), из которого он может быть вылеплен. Но сама по себе глина, разумеется, не есть кувшин. Чтобы стать им, она должна быть соединена с формой, структурой, обусловливающими качественную определенность вещи, т.е. материя как глина есть возможность кувшина. Причем, по Аристотелю, ни форма, ни материя сами по себе не есть субстанция, лишь их единство дает субстанцию.

Аристотель полагал обе составляющие субстанции равно необходимыми, но неравноценными. Применительно к отдельному предмету сущностью всегда оказывается форма. В системе Аристотеля форма занимает положение, сходное с идеей Платона, и выражается понятием. Так, понятие кувшина справедливо и тогда, когда из глины он еще не сделан. Когда материя оформлена, то нет материи без формы, равно как формы без материи. Выходит, что ***форма*** – это и сущность отдельного единичного предмета, и то, что охватывается этим понятием.

Однако материей и формой не исчерпывается учение Аристотеля о реальном бытии единичных вещей. Кроме формы, т.е., говоря платоновским языком, идеи кувшина, необходим гончар, мастер – активное деятельное начало, которое Аристотель называет действующей или инструментальной причиной. И наконец, есть еще одна причина – это цель, ради достижения которой создается предмет. Согласно Аристотелю, имеется четыре причины, обусловливающие реальное существование вещи: *материальная причина* – сама материя, субстрат, из которого образуются все тела; *формальная причина*, когда форма активно проявляет себя, образуя сущность; *действующая*, или *производящая, причина*, раскрывающая источник движения и превращения возможности в действительность; *целевая*, или *конечная, причина* как цель движения.

Если рассматривать мир статически, как уже существующий, то первые две причины – материальная и формальная – достаточны для его объяснения. Но если же рассматривать мир с точки зрения его становления, как он возник и почему он изменяется, то необходимо, согласно Аристотелю, включить в канву анализа еще две причины – действующую и целевую.

Итак, всякая вещь есть единство материи и формы. Наряду с этим каждая вещь имеет причинное происхождение и целевое назначение.

При ближайшем рассмотрении вопроса о соотношении указанных начал и причин обнаруживается, что Аристотель явное предпочтение отдает все же форме. Форму он понимает и как силу, производящую предметы, и как активное действующее начало в субстанции. Так, он считает, что становление и развитие каждого предмета выступает как целенаправленное раскрытие черт его качественной определенности как такового, т.е. как движение к форме. Целью развития здесь может быть только соответствие предмета своему понятию, сущности. Отсюда следует, что форма у Аристотеля – это и движущая причина, и внутренняя цель вещи. Формальная, движущая и целевая причины фактически сводятся им к одной причине.

Такая редукция трех оснований вещей (формы, причины и цели) к одной – форме – оказалась возможной благодаря известной модификации Аристотелем самого понятия формы, приданию этому понятию статуса целенаправленно действующей силы, характеристике его как энергии и активности. В результате этого четыре причины разделились на две группы: на материю и формально-движущуюся целевую причину.

Остановимся еще на одном моменте учения Аристотеля о материи и форме. Несмотря на то что им в ряде трудов проводится мысль о невозможности существования материи без формы и формы без материи, он все же ставит вопрос о материи вообще (первоматерии), безотносительно к форме, и вопрос о форме вообще (первоформе), безотносительно к материи, в которой они воплощены. Отвечает он на этот вопрос в том смысле, что есть и первая материя – то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо из других свойств, которыми бывает определено сущее, и форма форм – Божество.

Чтобы понять, почему Аристотель пришел к такому выводу, необходимо рассмотреть его учение о первопричине, или теологию.

Первопричина (***теология***). Мир, согласно Аристотелю, является вечным и единым. Он является вечным, поскольку материя, из которой он состоит, выступая основой и условием развития, сама не может быть обусловлена развитием, а стало быть никогда не возникает, но существует вечно. В этом вечно существующем, но постоянно изменяющемся мире происходит единый процесс постепенного формирования (оформления) материи, реализации того, что в ней потенциально содержится. Этот процесс образует цепь преобразований, все звенья которой связаны воедино причиной и целью.

Поскольку эта цепь не может продолжаться бесконечно, Аристотель ограничивает ее первой причиной, формой форм, которая для своей деятельности не нуждается в наличии никаких других тел, выступает как чистая энергия и чистая деятельность. Она является себе самой причиной («causa sui»), и если бытие всего мира зависимо от нее, то она – бытие независимое.

Первопричина обладает рядом существенных характеристик и может быть описана следующим образом: 1) как бытие абсолютно простое, не состоящее из частей (цельное, монолитное), так как соединение частей должно было бы иметь причину; 2) как бытие неподвижное и неизменное, которое не может ничем быть сдвинуто, поскольку тогда не являлось бы первой причиной, и не может сдвинуть само себя, поскольку является абсолютно простым; 3) как бытие нематериальное, выступающее чистой формой, чистой энергией, так как все материальное изменчиво; 4) как бытие чисто духовное, как разум, поскольку в ином виде невозможно существование нематериальной формы; 5) как бытие единое и единственное, в противном случае не был бы единым мир; 6) как бытие необходимое, поскольку не содержит материи, которая, заключая в себе множество возможностей, составляет основу случайного; 7) как бытие совершенное, поскольку представляет собой чистую форму, разум, энергию.

Как такая причина («неподвижный двигатель»), сама оставаясь неподвижной и неизменной, может привести в движение мир? Все, что подвижно, говорит Аристотель, движется чем-то иным (к примеру, камешек летит от удара трости, трость приведена в движение рукой, рука – человеком). Значит, для объяснения любого движения необходимо прийти к началу, которое по отношению ко всему, что движется, само абсолютно неподвижно, и только поэтому дает движение всему Универсуму. В противном случае имеется движение в бесконечности, что немыслимо.

Но что заставляет первопричину приводить мир в движение? Здесь Аристотель полностью находится на позиции антропоморфизма, т.е. переноса человеческих качеств и свойств на окружающий мир. Первопричина, полагает он, движет миром примерно так, «как любящий влечет к себе влюбленного», как Бог притягивает к себе, двигая к совершенству, и т.д.

Таким образом, мир несовершенный, зависимый и случайный указывает на необходимое, совершенное, независимое, абсолютное бытие. Такой ход рассуждений отличает Аристотеля как от Гераклита, который начинает с физического мира и заканчивает им же, так и от Платона, который начинает

с Абсолюта и так и не снисходит до физического мира. Аристотель начинает с исследования физического мира единичных вещей и восходит к Абсолюту чистой формы, разума, энергии.

В сущности, первопричина, будучи чистой формой – целью, разумом, мыслью, которая мыслит самое себя, есть не что иное, как Бог. Отсюда отождествление Аристотелем первой философии с теологией (учением о Боге).

Конечно, теология Аристотеля весьма специфична. Его Бог – «Бог философов» – безличное и универсальное мировое начало. И тем не менее характеристики, которыми он наделил свою первую причину, в дальнейшем включаются в христианскую догматику как атрибуты Бога.

Учение о душе (психология). В основу своего учения о душе Аристотель кладет понятия формы и материи. Согласно Аристотелю, душа не есть самостоятельная, чисто духовная субстанция, как полагал Платон, но не является и телесной, как считал Демокрит. Душа, по Аристотелю, есть форма или энергия органического тела (по закону строения), следовательно, составляет с телом неразрывное единство: душа не может существовать без тела, а тело не может функционировать без оживляющей его души. Душа есть энергия органического тела, а стало быть является причиной самодвижения живого существа.

Сознание при таком понимании души выступает лишь как одна из ее многочисленных функций, которых существует столько, сколько способностей имеет органическое тело. Эти функции Аристотель располагает в определенном порядке, считая высшими те из них, которые могут осуществляться только на основе низших: так, мышление выше ощущения, а ощущение выше питания и т.д.

В соответствии с иерархичным распределением функций Аристотель выделяет три вида души.

Первая – *растительная душа*, которой обладают растения. Благодаря ей они способны размножаться, осуществлять обмен веществ, расти.

Вторая – *чувственная*, ею наделены животные, отличающиеся от растений тем, что обладают способностью воспринимать формы с помощью ощущений.

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

Мыслящая душа, обеспечивающая функционирование разума, стремится не только к познанию бытия. Ее функцией также является познание добра. Познание добра позволяет направлять волю, которая благодаря этому становится разумной. Отсюда различие, по Аристотелю, творческого разума, познающего бытие, и практического разума, направляющего волю благодаря познанию добра.

Логика и теория познания. Аристотель – признанный создатель формальной (традиционной) логики. Именно в его работах логика берет свое начало как особая наука. Правда, сам создатель еще не дал имя этой науке (слово «логика» было пущено в оборот комментатором его произведений Александром Афродизийским пятьсот лет спустя).

Как уже отмечалось, Аристотель не включает логику ни в одну из выделяемых им групп наук. Его последователи (перипатетики), относя логику к философии, определяли ее не как составную часть последней, а как орудие философского познания. Не случайно трактаты Аристотеля по логике были объединены комментаторами в своде «Органон», т.е. «орудие, инструмент, метод» исследования.

Свое логическое учение Аристотель развивает в тесной связи как с философскими воззрениями (в частности, в области теории познания), так и с изучением природы и общества. Оно было вершиной логико-методологических воззрений древней философии и более 2000 лет определяло дальнейшее развитие логического мышления.

Предмет логики Аристотеля – это естественноисторическое описание уже сложившихся форм мышления. Согласно Аристотелю, логика должна учить, как пользоваться понятиями и суждениями. Понятие – это слово, мысль, отражающая существенные свойства, связи и отношения предметов и явлений. Основная логическая функция понятия – выделение общего, которое достигается посредством отвлечения от всех особенностей отдельных предметов данного класса. Суждение – это объединение понятий, которые выступают как элементы логики. Основанием понятия является *дефиниция*, а основанием суждения – *вывод*.

Суждение состоит из двух понятий, а два суждения, имеющие общее понятие, составляют силлогизм, т.е. дедуктивное умозаключение, в котором из двух высказываний (посылок) следует новое высказывание (заключение, вывод). *Силлогизм* в точном смысле – это совершенный дискурс, т.е. процесс получения нового знания на основе последовательных и ясных рассуждений, где заключение с необходимостью вытекает из предпосылок. В нем три предложения, два из которых – посылки, третье – заключение.

В целом основными элементами логики для Аристотеля выступают дефиниция и вывод.

Иерархия понятий и иерархия суждений в своей совокупности составляют идеальный образ науки, но науки завершенной, а не постоянно развивающейся. Логика Аристотеля в сущности есть логика изложения готового знания, а не логика движения к новому знанию; это скорее логика педагога, чем исследователя.

Говоря о логическом учении Аристотеля, следует подчеркнуть, что ему принадлежит заслуга формулирования по крайней мере двух из четырех законов мышления традиционной логики: закона исключения противоречия и закона исключения третьего. *Закон исключения противоречия* гласит, что при неизменных условиях невозможно, чтобы были одновременно истинными и некоторое высказывание (суждение), и его отрицание, т.е. этот закон указывает, что никакое суждение не может быть одновременно истинным и ложным (А не есть не-А). *Закон исключения третьего* объясняет тот факт, что из двух взаимно противоположных суждений в данных условиях истинным может быть только одно (А или не-А). Законы тождества и достаточного основания у Аристотеля тоже намечены в учении о научном знании как знании доказательном.

Открытия Аристотеля в области логического знания не потеряли своего значения по сегодняшний день.

В определенной связи с логикой Аристотеля находится его учение о категориях. Уже у Платона встречается слово «kategoria», обозначающее у него «высказывание». Аристотель придает этому слову роль философского термина[1]. Категории, по Аристотелю, – высшие роды значений слов, которые выражают наиболее общие стороны и отношения действительности.

Категории образуют вершину иерархической лестницы все более расширяющихся понятий и поэтому могут быть определены как наиболее общие и фундаментальные понятия, отражающие существенные, всеобщие свойства и отношения явлений действительности и познания. Аристотель выделяет 10 категорий: сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание. Они отвечают на вопросы: «что именно есть?», «какое?», «сколько?» и т.д. В другом месте Аристотель или сводит все категории к трем (сущность, свойство, отношение), или же подводит четыре последние категории первого списка под одну – движение. По поводу каждой из рассматриваемых категорий Аристотель формулирует множество ценных идей, которые и поныне привлекают внимание исследователей.

Изучение категорий выходит за пределы чисто логической проблематики. Что такое категории? Формы мысли? Или роды (виды) бытия? Или грамматические формы имени, слова? При ближайшем рассмотрении категории у Аристотеля представляют собой одновременно и то, и другое, и третье. Его учение о категориях есть синтетическая, еще недифференцированная концепция, в которой категории суть одновременно характеристики бытия, логические и грамматические характеристики. Говоря философским языком, аристотелевские категории носят одновременно онтологический и логический характер.

В теории познания отразилось весьма важное отличие философии Аристотеля от философии его учителя Платона. Согласно Платону, разум способен сам по себе обеспечить познание всеобщих принципов, поскольку с них-то и начинается подлинное познание сущностей. Напротив, у Аристотеля одного только разума недостаточно для познания, не менее важную роль в познании играют чувства, обеспечивающие связь разума с предметным миром. Функция разума как раз и состоит в том, что на основе чувственного материала он приходит к познанию существенного, общего в единичных вещах. Разумное знание выступает как цель, а чувственное – как его начало и основание.

Аристотель подчеркивает, что познание всегда имеет характер восприятия, возникает как результат воздействия внешнего предмета на человека (на его чувства – непосредственно, а на его разум – опосредованно). В этом пункте Аристотель отрицает какой бы то ни было мистицизм, утверждая, что никакое вдохновение свыше не может быть основанием познания истины.

---

[1] См.: *Макаров, М.Г.* Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений / М.Г. Макаров. Л., 1982. С. 62.

Познание представлялось Аристотелю развивающимся процессом. Оно развивается от простейших чувственных ступеней к предельно абстрактным. Последовательность его развития можно представить следующим образом: ощущение, представление, опыт, усиленный памятью, искусство, наконец, наука. Наука рассматривается Аристотелем как вершина всего процесса познания, потому что ее содержанием является познание общего. Подлинное, истинное знание, по Аристотелю, всегда есть знание о всеобщем. При этом Аристотель полагал, что реально существующий мир постигается органами чувств лишь частично, так как существует еще и сверхчувственный мир сущностей, доступный только разуму.

Этика. В своей этике Аристотель сосредоточивает внимание на исследовании целей человеческой деятельности. Согласно Аристотелю, цели человеческой деятельности образуют иерархию, в которой низшие цели выступают средствами для достижения высших. Эта непрерывная цепь целей и средств в конечном счете имеет наивысшую цель, которая, не являясь средством для достижения еще более высокой цели, представляет собой конечную цель и высшее благо человеческого существования.

Данная конечная цель и высшее благо – *эвдемония*, что можно несколько вольно перевести как «счастье». Эвдемонизм утверждает, что наивысшим благом является индивидуальное совершенство, которое, согласно общей концепции Аристотеля, есть соответствие своему понятию, высшее развитие сущностных способностей человека. Для человека такой сущностной способностью является разум и активная деятельность. Это означает, что для человека высшим благом является жизнь, осуществляемая как разумная деятельность.

В самом деле, из чего складывается человеческое счастье? Для одних – это удовольствие и наслаждение, но жизнь, растраченная для наслаждений, считает Аристотель, – это рабская жизнь животного. Для других счастье – это почести, слава, успех. Однако все это по большей части есть нечто внешнее, зависящее от тех, кто тебя оценивает. Для третьих счастье состоит в накоплении богатства, что, согласно Аристотелю, является наиболее абсурдной из всех человеческих целей, жизнью вопреки природе, ибо богатство – средство для чего-то другого и как цель смысла не имеет.

Счастье человека состоит в самосовершенствовании, т.е. в разумной деятельности, в человеческой активности, отличающей людей от всех других существ. Не просто жить, ведь и растения живут; не просто чувствовать, ведь и животные на это способны. Активность разума – вот цель, достойная человека.

Достижение эвдемонии в чисто разумной деятельности зависит только от самого человека и не связано с внешними условиями. Но в душе человека есть нечто, чуждое разуму, что ему противоречит и сопротивляется, но что, тем не менее, в нем участвует. В господстве над этой частью души, в умении контролировать свои импульсы и вожделения, вписывать их в канву разумного поведения и состоит «этическая добродетель», достоинство практического поведения. Иначе говоря, жить чистой теорией доступно лишь Богу, а не

человеку. Для человека это скорее идеальная, а не реальная программа. Человек – сложное существо, и все его многосторонние потребности требуют удовлетворения. Каждая из этих потребностей для своего разумного удовлетворения требует выработки особого рода добродетели, т.е. способности к практическому действию, удовлетворяющему ту или иную потребность.

Помимо интеллектуальных потребностей человек обладает еще и телесными потребностями, удовлетворение которых, в отличие от интеллектуальных, не полностью зависит от человека, а требует определенных внешних условий. Поэтому наличие добродетели самой по себе еще не делает человека счастливым, предоставляя только необходимое, но еще недостаточное условие достижения эвдемонии. При ближайшем рассмотрении здесь обнаруживается трудноразрешимое противоречие в существовании человека: он не в состоянии полностью овладеть своим практическим бытием, поскольку это зависит от внешних обстоятельств («везения»), а бытие чисто теоретическое для него недостижимо, поскольку он не может до конца избавиться от страстей, импульсов и чувств, всегда тяготеющих к излишествам.

Задача разума – помочь человеку выбрать точную меру в поведении, найти средний путь между крайностями. Так, например, мужество есть середина между трусостью и безрассудством, щедрость – между скупостью и расточительностью и т.п. Добродетель, таким образом, есть род умеренности, удерживающей от ошибок, к которым влекут страсти. Путь правды и правоты – средний путь. Такова «теория середины», составляющая одну из основных идей аристотелевской этики.

Политика. Аристотель, будучи бóльшим реалистом, чем его учитель Платон, хорошо понимал, что идеальное государство в реальных условиях едва ли достижимо в силу слабости и несовершенства человеческого рода. На многочисленных примерах из истории он видел, что в реальной жизни платоновский принцип жесткого подчинения индивидуального всеобщему может вылиться в самую страшную тиранию. Однако Аристотель, как и Платон, считал государство не просто средством обеспечения безопасности индивидов и регуляции общественной жизни с помощью законов. Высшая цель государства, согласно Аристотелю, состоит в достижении добродетельной жизни, а поскольку добродетель – условие и гарантия счастья, то, соответственно, – жизни счастливой. Не случайно греческий философ определяет человека как общественное животное, наделенное разумом. Человек самой своей природой предназначен к жизни сообща; только в общежитии могут люди формироваться, воспитываться как нравственные существа. Но такое воспитание требует справедливого государства, ибо только подлинная справедливость, наличие хороших законов и их соблюдение совершенствуют человека и способствуют развитию в нем благородных задатков. При этом, по Аристотелю, благая жизнь предполагает не просто материальный достаток (Аристотель был сторонником среднего материального достатка, когда в обществе нет ни бедных, ни слишком богатых людей), но в первую очередь соблюдение справедливости. Справедливость венчает все добродетели, к которым Аристотель относил также благоразумие, великодушие, самоограничение, храбрость, щедрость, правдивость, благожелательность.

Предпосылки государственно-правовых концепций античных философов – признание законности и необходимости рабовладения. И у Платона, и у Аристотеля речь идет о государстве свободных: рабы не считаются гражданами. Люди от природы не равны, считает Аристотель. Тот, кто не в состоянии сам отвечать за свои поступки, не способен стать господином самого себя, не может воспитать в себе умеренность, самоограничение, справедливость и другие добродетели, тот раб по природе и может осуществлять лишь волю другого. Такова, вкратце, концепция государства Аристотеля.

Искусство. Аристотель заложил основы единой теории искусства, охватывающей все его разновидности – от музыки и поэзии до пластики и архитектуры – и трактующей искусство как специфическую форму отображения природы и человека. Он в отличие от Платона не разделял искусство на человеческое, преследующее земные цели, прежде всего наслаждение прекрасным, и искусство, вдохновленное божеством, сообщение высших истин. Он также не искал высшей реальности: за вещами – идеи, за опытом – интуиция, а за обычным искусством – искусство высшее. Напротив, Аристотель стремился к отрицанию всех подобных надстроек своего учителя как иррациональных и нереальных. Все это позволило ему обосновать более реалистический, чем у Платона, взгляд на природу и искусство.

В целом философия Аристотеля есть философия середины, избегающая крайностей систем Демокрита, с одной стороны, и Пифагора и Платона – с другой, признающая, что в каждой из этих крайних систем содержится доля истины.

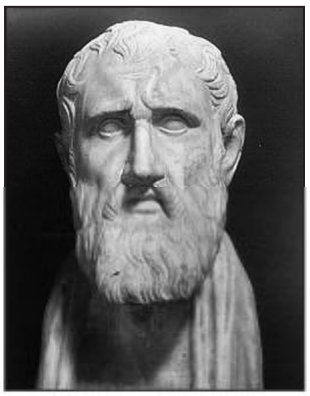
Творчество Аристотеля является вершиной не только античного духа, но и всего древнего мышления, наиболее обширной и в логическом плане наиболее разработанной философской системой. Аристотель подвел итог развитию философской мысли в Древней Греции с ее начала и до Платона включительно, создал дифференцированную систему знания, освоение которой продолжалось около двух тысяч лет.

Древнегреческая философия периода эллинизма

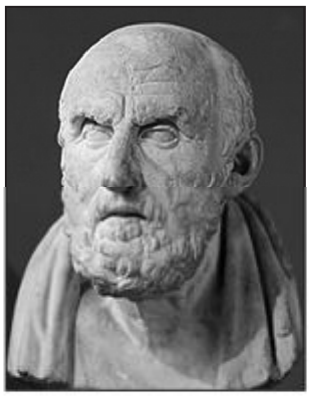
Философские взгляды периода эллинизма отразились в таких школах и течениях, как стоицизм, эпикуреизм, скептицизм, неоплатонизм. Представители этих школ обосновывают не гражданскую активность и добродетель, как это было в учениях Платона и Аристотеля, а личное спасение и невозмутимость души как жизненный идеал отдельного человека. Отсюда – отказ от разработки фундаментальных проблем философии (воспроизведение физических идей Гераклита – стоиками, Демокрита – эпикурейцами и т.д.). В их учениях явно преобладает этическая проблематика, разработка которой направлена в первую очередь на достижение «атараксии» – невозмутимости. Личностная, психологическая сфера интересов становится доминирующей, а философия начинает рассматриваться как средство утешения и наставления в жизни. Такой крен философской мысли в сторону этики был обусловлен нарастающим кризисом общественно-политической организации древнегреческого общества. Что еще оставалось делать в условиях социальной

нестабильности, крушения полиса (а вместе с ним легко обозримого и регулируемого общественного порядка) и нарастания хаоса, неуправляемых социальных конфликтов, политического деспотизма и мелкого тиранства? Правда, пути предлагались разные: следование судьбе и долгу (стоики), стремление к удовольствию (эпикурейцы), воздержание от суждений (скептики).

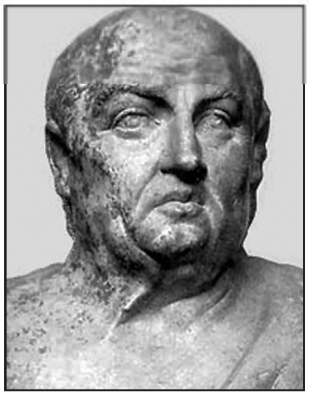
Стоицизм. Стоики – последователи философской школы Стои (школа получила такое название по своему месторасположению). Школа стоиков основана философом **Зеноном Китийским** (ок. 334 – ок. 262 гг. до н.э.) около 300 г. до н.э. Зенон заложил основы стоицизма, но своим завершением и систематизацией стоицизм обязан последователю Зенона **Хрисиппу** (281/277–208/205 гг. до н.э.). В Древнем Риме популярными стоиками были философ **Сенека** (ок. 5 г. до н.э. – 65 г. н.э.), его ученик **Эпиктет** (ок. 50–138) и римский император **Марк Аврелий** (121–180).



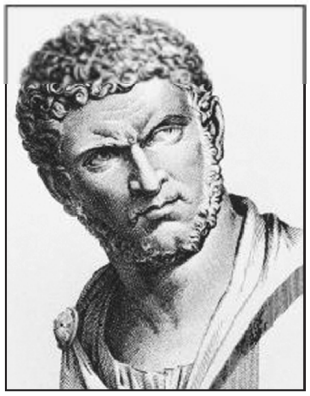
Зенон Китийский



Хрисипп



Сенека



Марк Аврелий

Стоики подчеркивали нравственно-практическую ориентацию философии, призванной, по их мнению, научить человека правильно и достойно жить. При этом они исходили из представления о предопределенности всего существующего. Все события, происходящие в природе и обществе, подчинены строжайшей закономерности, которая выступает как неотвратимая необходимость. Все в мире жестко детерминировано. Бог также подчинен необходи-

мости, точнее, он есть сама необходимость. Отсюда глубокий фатализм (вера в неотвратимость судьбы, предопределение) в мировоззрении стоиков. Человек, согласно им, ничего не может изменить в порядке вещей. Сенека писал, что человек не может изменить строя вещей. Пусть он считает, что все случившееся так и должно было случиться, мужественно перенося удары судьбы.

Но хотя человек и не в состоянии воспрепятствовать ходу вещей и событий, он может выработать надлежащее отношение к ним, их оценку. Оценка вещей и событий, справедливо считают стоики, всегда остается во власти человека, а это самое главное. Человек не может овладеть внешними обстоятельствами, но он может и должен овладеть собой. Счастье человека находится внутри него и не зависит от внешнего хода событий. Человек должен правильно сориентировать себя, закалить свою волю так, чтобы самому противопоставить свою субъективность, свое «Я» потоку событий. Такова этическая программа стоиков.

Овладеть собой – это значит отказаться от тех благ, достижение которых не вполне зависит от человека, т.е. отказаться от внешних благ и стремиться к достижению прежде всего благ внутренних. Иметь все – это значит отказаться от всего, и, кто понял это, является поистине мудрецом.

Считая, что добродетель и только она одна является необходимым и достаточным условием счастья, стоики отождествили счастье с добродетелью и признали ее высшим, а стало быть, и единственным истинным благом.

Однако морализм составляет лишь одну сторону этики стоиков. Другую сторону их этической системы составляет культ природы. Природа, с их точки зрения, разумна, гармонична, божественна. А если это так, то высшим совершенством человека является включение в эту универсальную гармонию, ибо «единому закону подчиняется вся природа, не исключая и человека». Поэтому жизнь в согласии с природой в то же время есть жизнь в соответствии с разумом, она является жизнью добродетельной и свободной, ибо свободная жизнь есть жизнь в соответствии со своей природой.

Жизнь, согласная с природой, разумная, счастливая, добродетельная, свободная – это для стоиков одно и то же. Их идеалом является мудрец, т.е. человек разумный, добродетельный и вследствие этого счастливый, свободный и богатый, поскольку имеет то, что поистине ценно. Противоположностью мудреца является безумец – порочный и несчастный, нуждающийся и несвободный.

Сама добродетель выступает в различных формах, но является по существу единой и неделимой. Мужество, щедрость, справедливость – все это лишь частные формы проявления единой добродетели. Эта добродетель выступает как единое благо, которое является самодовлеющим, поскольку ничего, кроме добродетели, не требуется для счастья и совершенства.

Все, кроме добродетели и ее противоположности – порока, безразлично: богатство, сила, красота и даже здоровье и жизнь. Все это не является необходимым для счастья, и отсутствие этих свойств не может сделать мудрого человека несчастным. Безразличие мудреца к этим внешним ценностям, отсутствие зависти и жажды приобретения делают его свободным.

В то же время безразличные вещи выступают как предметы человеческой деятельности, составляют ее материал. Поэтому, не будучи сами по себе благами, они могут быть использованы как средства достижения добра и зла и в данном смысле приобретают определенную ценность. В связи с этим возникает основа для разумного выбора и формирования правил оперирования безразличными предметами. Стоики разрабатывают иерархию ценностей безразличных вещей: 1) духовные ценности (талант, память, живость воображения и др.); 2) телесные ценности (здоровье, красота, даже сама жизнь); 3) внешние ценности (благородство происхождения, признание, уважение окружающих, богатство). Это ценности, от которых не следует отказываться, пока они не мешают достижению истинной добродетели, но ни в коем случае не следует полагать их в качестве цели (сравните с киниками, которые более радикальны, поскольку отбрасывают все, что не есть истинное благо).

Благо стоики сводят к четырем основным добродетелям, или достоинствам: благоразумию, умеренности, справедливости и мужеству. Зло – противоположный им порок и включает неразумие, необузданность, несправедливость и трусость.

Зло для стоиков есть жизнь вопреки добродетели, природе и разуму. Источником зла являются страсти, которые рассматриваются как влечения, переходящие меру и выходящие из подчинения логосу. Как бегун не может остановиться сразу и проскакивает цель, так влечение может проскочить пределы логоса и превратиться в неразумную страсть.

Основных страстей четыре: вожделение, удовольствие, печаль и страх. Две первые вытекают из стремления к ложному благу, две последние – из отвращения от ложного зла. Модификация этих основных страстей образует множество производных. Так, например, печаль – наихудшая, с точки зрения стоиков, страсть – порождает зависть (печаль от чужого благополучия), ревность (печаль от того, что другой владеет тем, чем ты сам хочешь владеть), недоброжелательность (печаль от того, что другой владеет тем же, что и ты) и др. Страсть должна быть вытеснена разумом, так как врач должен в отношении к больному руководствоваться только разумом, а не состраданием и причинять боль, если этого требует цель. Мудрость должна означать «апатию», т.е. бесстрастность, полное устранение страсти в отличие от «метропатии» Аристотеля, предлагавшего умерить страсть, свести ее к «середине».

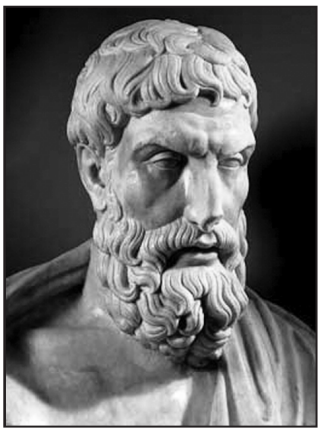
Этика стоиков сурова, но оптимистична. Человек, по их мнению, способен стать свободным. Правда, от него зависит только духовная свобода. Остальное не в его власти и не в его силах. Угнетенный раб, если он стойко, мужественно переносит невзгоды, относится к ним безразлично и равнодушно, может стать духовно свободнее своего господина, являющегося рабом собственности и своих страстей. Истинная свобода заключается лишь во внутренней, духовной независимости человека, и чтобы обрести такую свободу, человек не должен желать того, что не находится в его власти.

Большой интерес представляет этика общественной жизни стоиков. Разумное поведение человека, согласно им, обеспечивает гармонию между индивидом и обществом. Это происходит потому, что разум в системе стоиков выступает не как индивидуальный разум отдельного человека, а как мировое, космическое явление.

Личностные интересы человека, если они разумны, одновременно выступают и как общественные. В то же время человек принадлежит к общественным группам различной степени общности и имеет по отношению к каждой из них определенные обязанности. Эти обязанности охватывают его как ряд все увеличивающихся концентрических окружностей: собственное тело, родственники, товарищи, народ. Самый широкий круг охватывает общечеловеческие обязанности. Отсюда возникают ряд подчиненности менее широких обязанностей более широким и необходимость выполнять частные обязательства в той мере, в которой они не противоречат общим, т.е. в случае необходимости надо подчинять национальное общечеловеческому, родовое – национальному, личное – родовому. Такой «космополитизм» стоиков доходил до требования уничтожить государственные границы, уравнять в правах эллинов и варваров и пр.

Этические воззрения стоицизма оказали огромное влияние на дальнейшее развитие философской мысли. Стоический идеал мудреца как духовно свободного человека, безропотно сносящего удары судьбы, сдерживающего свои страсти, всегда хладнокровного и привыкшего к страданиям, способного к любви и всепрощению, был полностью воспринят христианством.

Эпикуреизм. Эпикуреизм – философское направление, основанное древнегреческим философом **Эпикуром** (341–270 гг. до н.э.), а в римской культуре представленное **Титом Лукрецием Каром** (ок. 99–55 гг. до н.э.). Эпикур создал школу в Афинах, известную под названием «Сад Эпикура». Главное в его учении – этика поведения человека. При этом речь шла об отдельном индивиде, а не об обществе, общественная организация (союз) не является, с точки зрения Эпикура, высшей целью, но только средством достижения благополучия индивида.



Эпикур

Методологической предпосылкой этики в эпикурействе явилась атомистическая натурфилософия Демокрита.

В отличие от стоической эпикурейская этика гедонистична (от греч. hedone – удовольствие); достижению счастья эпикурейство придавало значение главной цели жизни. Счастье Эпикур определяет просто и без затей. Счастье – это непосредственное чувство удовольствия, а несчастье – ощущение страдания. Причем отсутствие страдания уже ощущается как удовольствие, поэтому даже такое состояние человека, когда не происходит ничего хорошего, но и ничего плохого, уже приятно. Сам процесс жизни, жизнь как таковая уже есть радость. Радость естественная и врожденная, которую даже не надо искать, поскольку человек постоянно имеет ее в себе. Было бы тело здорово да душа спокойна, и жизнь будет наслаждением.



Тит Лукреций Кар

Эпикуреизм выливается в своеобразный культ жизни, а эпикурейцы образуют нечто вроде секты почитателей жизни. Жизнь есть единственное благо, которым располагает человек, но это благо преходяще, поскольку человек смертен. Следовательно, необходимо ценить это благо и пользоваться им теперь, ибо его нельзя отложить на потом, на будущее. Таким образом, этическая программа эпикурейцев есть программа текущей минуты. Однако не следует упрощенно представлять эпикурейство как учение, благословляющее удовлетворение низменных инстинктов человека. «Когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, и наслаждение мальчиками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвые рассуждения, исследующие причины всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющие мнения, поселяющие великую тревогу в душе»[1], – поясняет свою позицию Эпикур в «Письме Менокею». Поэтому, хотя и не возбраняется удовлетворение желаний, но подлинное благо достигается в избавлении от страданий, а не в погоне за удовольствиями, и наибольшее наслаждение испытывает тот, кто имеет минимум потребностей.

Действительно длительными и прочными, с точки зрения Эпикура, могут быть только духовные наслаждения и блага: знание, дружба. «Мудрец, питаясь хлебом и водою, состязается в блаженстве с Зевсом». «Блажен тот, кто удаляется от мира без ненависти, прижимает к груди друга и наслаждается с ним». Высшей формой блаженства, по Эпикуру, является состояние полного душевного покоя – невозмутимость, отрешенность от всех проблем этого мира – *атараксия.* В этом смысле атараксия Эпикура родственна буддийской нирване, а его идеал мудрого человека в какой-то мере сродни буддийскому идеалу мудреца. Согласно Эпикуру, разум выступает необходимым условием счастья. Разум нужен, с одной стороны, для обеспечения выбора удовольствий, а с другой – для устранения предрассудков и химер, пугающих человека и разрушающих его счастье. Сильнейший страх порождают представления о всемогущих богах и ожидание смерти. Но, может быть, это пустые страхи? Чтобы выяснить это, следует изучить природу мира (для этого Эпикуру и нужны физические исследования), а чтобы изучить ее, нужно подготовить разум (логику). Таким образом, физика и логика выполняют в системе Эпикура исключительно служебную роль.

Цель физического исследования – успокоить человека, показать, что в природе нет ничего такого, чего стоило бы бояться. Эпикур принимает за основу демокритовское представление о мире. Мир, согласно Эпикуру, сугубо материален, в нем нет ничего помимо материи и пустого пространства. Все изменения в мире происходят в силу необходимости, имеют причину, но не направлены к какой бы то ни было конечной цели.

---

[1] Цит. по: *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. М., 1979. С. 435.

В итоге этических рассуждений Эпикур приходит к выводу: мировой процесс осуществляется согласно естественному закону, не требуя какого-либо вмешательства всемогущих богов. И хотя Эпикур не доходит до полного отрицания богов, он отводит им роль всего лишь зрителей, которых не следует бояться, поскольку их вмешательство в судьбы мира и человека не нужно и невозможно.

Следует подчеркнуть, что натурфилософия Эпикура – высший этап развития атомистического учения Древней Греции. Принимая исходные положения атомистики Демокрита, Эпикур стремится доказать, что признаваемое им учение Демокрита о причинной необходимости всех явлений природы не должно вести к выводам о невозможности для человека свободы. В рамках необходимости должен быть указан и путь к свободе.

Руководимый этой мыслью, Эпикур перерабатывает атомистическую теорию Демокрита. Если у Демокрита движение атомов в пустоте вызывается механической внешней необходимостью, то Эпикур полагает, что движение это обусловлено внутренним свойством атома – его тяжестью, которая наряду с формой, положением и порядком становится важным объективным внутренним определением атома. Вследствие этих своих внутренних особенностей атомы при движении способны самопроизвольно отклоняться на небольшой угол по отношению к первоначальному – прямолинейному пути движения и, таким образом, переходят с прямолинейных путей на криволинейные. Идея о самопроизвольном отклонении атомов – оригинальный вклад Эпикура в атомистику. Именно это самодвижение (отклонение атомов) Эпикур истолковал как необходимое условие свободы человека.

Далее, Эпикур был убежден, что душа, поскольку она является действительной и действующей, должна быть телесной. Она представляет собой тонкую материю, распределенную по всему телу наподобие тепла. Эта телесная душа является смертной, ее бытие прекращается вместе с физической смертью тела. Понявший это избавляется от страха смерти, поскольку смерть не предполагает перспективы страдания. «Смерть ни в коем случае не должна внушать нам страх, поскольку пока мы живем, смерти нет, а после смерти не будет нас!»

Четыре страха беспокоят человека и делают его несчастным: 1) страх невозможности достижения счастья; 2) страх невозможности избежать страдания; 3) страх перед всемогущими богами; 4) страх смерти. Этика Эпикура призвана освободить человека от двух первых, а его физика и психология – от двух последних страхов.

В эпикуровском мире нет высших сил, определяющих судьбу человека. Никто не может помешать ему достичь счастья, но никто и не поможет ему в этом. Следовательно, достижение счастья целиком зависит от самого человека, ему некого благодарить за его достижение и некого проклинать за свои несчастья, кроме самого себя. Человек полностью ответственен за свою судьбу.

Логика, согласно Эпикуру, должна помочь в достижении счастья. Поэтому теория понятий, силлогизмы, выводы, определения и классификация – все, что составляет традиционный предмет логики, Эпикура не интересует. Единственное, что для него важно, – умение различать истину и ложь. Такую

логику Эпикур называл *каноникой* (от греч. kanon – мера, критерий). За основание различения принимается чувственное восприятие. Всякое непосредственное восприятие истинно, даже сон или галлюцинация. Ложь и заблуждение становятся возможными на уровне суждения, которое является связующим звеном между образом и предметом.

Эпикуреизм по существу представляет собой этику, которая признает благо целиком зависящим от человека, сравнительно легко достижимым и состоящим в спокойной и невозмутимой жизни.

Оригинальны суждения Эпикура о потребностях и желаниях людей. Есть три вида желаний: 1) естественные и необходимые для жизни; 2) естественные, но для жизни не необходимые; 3) не необходимые для жизни и неестественные. Мудрец стремится только к первым и воздерживается от остальных. Результат такого воздержания – полная невозмутимость, или безмятежность, которая и есть счастье философа.

Скептицизм. В конце IV в. до н.э. в греческой философии формируется еще одно, менее распространенное по сравнению с предшествующими, философское направление – скептицизм. Его основателем был **Пиррон** из Элиды (ок. 360–270 гг. до н.э.). Он, так же как и Сократ, излагал свои идеи лишь в устной форме и не оставил после себя ни одного произведения. Поэтому сведения об идеях Пиррона черпаем прежде всего из работ его наиболее выдающихся последователей – **Тимона** (ок. 320–230 гг. до н.э.) и **Секста Эмпирика** – древнеримского философа, жившего в III в. н.э.

Пиррон завоевал большую популярность у жителей г. Элиды, которые из уважения к нему освободили всех философов от налогов, а его самого избрали высшим жрецом города.

Согласно Пиррону, философ – это человек, который стремится к счастью. Счастье же может состоять только в невозмутимом спокойствии и в отсутствии страданий. Желающий достигнуть счастья должен ответить на три вопроса: 1) каковы свойства вещей; 2) как должно к ним относиться; 3) какую выгоду получим из нашего к ним отношения.

На первый вопрос невозможно дать никакого ответа: ни о чем нельзя утверждать определенно, что оно существует. Поэтому о любом способе познания нельзя сказать, истинный он или ложный, так как всякому утверждению о любом предмете может быть с равным правом противопоставлено противоречащее ему утверждение.

Из невозможности однозначных утверждений о предметах Пиррон выводил ответ на второй вопрос: истинно философский способ отношения к вещам состоит в воздержании от каких бы то ни было суждений о них. Ответом на второй вопрос определяется, по Пиррону, и ответ на третий вопрос: выгодой, проистекающей из воздержания от всяких суждений, будет невозмутимость, или безмятежность. Именно в ней скептицизм видит высшую ступень возможного для философа блаженства.

Возможность высказать по поводу одного и того же предмета несколько различных, но равно обоснованных суждений составила основание учения равносильности суждений. Ни одно суждение не является логически более

сильным, чем другое, каждому суждению можно противопоставить равносильное, но противоположное суждение.

В дальнейшем, опираясь на учение о равносильности суждений, скептики выработали специальные аргументы, направленные на опровержение всякого суждения и, следовательно, на отрицание возможности познания мира. Эти аргументы назывались «тропами». Их было десять, но все они сводятся к двум:

1) восприятие даже одного и того же предмета зависит от многочисленных условий наблюдения и может быть различным, а следовательно, оно относительно;

2) восприятие даже одного и того же человека зависит от его состояния и также является относительным.

Поскольку у человека нет оснований предпочитать какое-то одно из наблюдений другому, все они равноценны, т.е. равно бессмысленны и не дают такого знания, которое можно было бы считать единственно верным (истинным).

Понятие также не способно дать знание. Понятие относится к качеству предмета и охватывает множество единичных предметов. Но это невозможно, ибо тогда предмет, охватываемый понятием «дерево», должен был бы быть одновременно и каштаном, и платаном, и следовательно, нет ни одного предмета, который соответствовал бы какому-нибудь понятию, и познание через понятия также оказывается невозможным.

Таким образом, ни чувственное восприятие, ни понятийное мышление, ни логические рассуждения не могут обеспечить достоверное знание. Оно недостижимо ни непосредственно, ни опосредованно, поэтому человек обречен иметь дело со множеством противоречивых утверждений, не имея основания для различения истинных суждений и ложных.

Внешний критерий здесь также не поможет. Ибо он должен быть выражен в суждении, которое для своего утверждения потребовало бы своего критерия, и т.д.

А поскольку суждения выступают как основание для действий, то следствием воздержания от суждения является воздержание от действия (атараксия), которое и обеспечивает мудрецу покой и счастье. Но полная атараксия является скорее идеалом, чем реальной программой, ибо невозможно жить в полном бездействии. Поэтому, если уж не удается воздержаться от действия, следует поступать в соответствии с природой и обычаем. Истинного знания нет и не может быть, в лучшем случае оно может быть только правдоподобным, но для практических целей такого знания достаточно. Поэтому задачу познания скептики видели не в установлении истины, а в избавлении от лжи.

Исходя из принципа «ничего не утверждать», подкрепленного «тропами», скептики отвергали любые попытки познания причин и отбрасывали любые доказательства. В отличие от стоической и эпикурейской философии, в которых достижение счастья предполагало познание явлений и законов природы, т.е. познание вещей, философия скептицизма отказывается от этого познания.

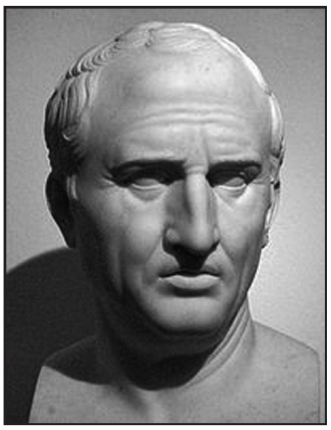
Скептики не создали собственной системы, да и не находили это нужным. Считая всех других философов догматиками, или «утверждающими», они видели свою задачу в критике существующих систем и называли себя воздерживающимися от суждения или «критикующими» (скептиками).

Хотя скептицизм во многом правильно подмечал реальные сложности и противоречия человеческого познания, его основной чертой был, однако, отказ от принципиальной возможности адекватного отражения действительности, т.е. *агностицизм.*

Закат античной философии

Первый век до н.э. породил в развитии философии феномен *эклектизма* (эклектизм – механическое соединение разнородных, часто противоположных принципов, взглядов, теорий и т.д.), стремящийся сочетать в себе наиболее правильные из решений, предлагаемых философами, а также, по возможности, то, в чем они между собой согласны. Свою задачу эклектики видели в том, чтобы отобрать и закрепить то, что им представлялось истинным в различных философских системах, и отбросить ложное. Однако на деле это чаще всего оборачивалось лишь беспринципностью: разнородные системы не могут быть механически объединены, и сведение их противоречивых принципов в одну систему невозможно. Поэтому эклектизм – симптом упадка философского мышления. Он возникает тогда, когда ведущие школы и течения настолько запутались в своих решениях и спорах, что очевидными становятся их внутренние и внешние противоречия, а истина ускользает. Именно этим характеризовалась философия в I в. до н.э.

Эклектизм базировался на различных системах классической и эллинистической философии. Но особую роль в его развитии сыграли платоновские и пифагорейские мотивы, способствующие в конце концов перерождению античных философских учений в религиозно-философский синкретизм[1].



Марк Туллий Цицерон

Наиболее выдающихся мастеров эклектизма дал Рим – крупнейший центр распространения эллинистической философии. Здесь эклектический подход был характерен для известного римского оратора, писателя и политического деятеля **Марка Туллия Цицерона** (106–43 гг. до н.э.), **Марка Теренция Варрона** (116–27 гг. до н.э.), **Квинтона Секстия** (родился около 70 г. до н.э.).

Так, Цицерон в своих произведениях изложил и сопоставил то, что, как он считал, должен знать каждый образованный римлянин. Заслуга Цицерона состояла в том, что благодаря ему до нас дошел ряд учений греческих философов, о которых без него мы знали бы гораздо меньше. Сознательная цель Цицерона состояла в том, чтобы извлечь из сочинений древнегреческих философов то, что ему казалось лучшим, т.е. истину.

А вообще Рим долгое время испытывал неприязнь к философии. Так, в начале II в. до н.э. распоряжением сената все философы были изгнаны из Рима. Но несмотря на это, римская молодежь продолжала ездить в Грецию за

[1] См.: *Богомолов, А.С.* Античная философия / А.С. Богомолов. М., 1985. С. 311.

философским образованием, и постепенно философские школы вновь возвращаются в Рим. Наиболее благоприятную почву находит в Риме школа стоиков. Их философия становится популярной и даже модной. Стоиками были Марк Порций Катон Младший, географ Страбон и создатель юриспруденции Квинт Муций Сцевола Авгур, философией занимались императоры Октавиан Август, Траян, Антонин Пий, а Марк Аврелий, как уже отмечалось, был одним из выдающихся представителей позднего стоицизма. Но в целом римская философия была пронизана дилетантизмом. Было множество философствующих, но ни одного философа. Все они занимались философией не ради ее самой, а скорее ради тех практических плодов, которые она могла дать, – счастья и покоя. Рим не создал своей школы, не включил в содержание философии новых идей и, по существу, ограничился эклектичным соединением идей греческой философии.

Важным центром распространения эллинистической философии явилась и Александрия. Александрия наследует и развивает ту сторону философского наследия Греции, которая связана с развитием естествознания и частных наук. Александрийский мусейон был (даже по нашим масштабам) гигантским научным институтом, содержащимся на средства государства. Он объединял первоклассных ученых, имел превосходную библиотеку (700 тыс. томов), богатейшие зоологические и ботанические коллекции, астрономические обсерватории. Но собственно философские исследования отходят в Александрии на второй план, вытесняясь стремлением к накоплению фактов, к подробному описанию и коллекционированию. Александрия воспитывает тип ученого-эрудита, много знающего, но не обладающего смелостью мысли. Несколько позже этот город станет местом формирования религиозной философии.

Последней вспышкой философии языческого античного мира явился неоплатонизм. ***Неоплатонизм*** как продолжение и развитие учения великого Платона наибольшее распространение получил опять-таки в Риме и Александрии. Он вобрал в себя множество элементов религиозности и мифологичности, заимствованных на Востоке, развивался на фоне поднимающегося христианства. А поэтому некоторые стороны его учения будут рассмотрены в следующем разделе в связи с анализом христианской религиозной философии.

В целом античная языческая философия пыталась сохранить себя до 529 г. н.э. – года, когда император Юстиниан официально запретил философам-язычникам занимать публичные здания, а это значит – иметь школы и преподавать. 529 год н.э. – последняя страница в блестящей истории античной философии.

В заключение следует подчеркнуть, что философия пронизывала всю духовную жизнь античного общества, она была интегральным фактором античной культуры. Богатство античного философского мышления, постановка проблем и их решение были источником, из которого черпала идеи философская мысль всего человечества в течение многих столетий.

Особенно большое, всепроникающее влияние античная философия оказала на европейскую мысль как в ее западном, так и восточном варианте. Можно утверждать, что античная философия лежит у истоков двух, хотя и сходных,

но вместе с тем весьма специфичных философских традиций в христианском мире – западноевропейской и славяно-русской.

Западноевропейская философия сформировалась под влиянием духовной культуры Западной Римской империи. Кроме того, на развитие латинского Средневековья огромное влияние оказали арабы, познакомившие западные страны со многими произведениями древнегреческих философов и ученых.

Славяно-русское направление европейской философии связано с эллинистическим Востоком, а точнее говоря, с так называемым византизмом, особым типом духовной культуры, сформировавшимся в Восточной Римской империи между VII–IX вв., с Великой Моравией (миссия солунских братьев, золотой век Симеона) и др. Из этих источников были восприняты знания, накопленные наукой и философией античной Греции. Таким образом, к античной философии восходят две крупнейшие интеллектуально-духовные традиции, существующие по настоящее время, – западноевропейская и славяно-русская[1].

В античной философии выкристаллизовались практически все главные философские проблемы, решение которых стало задачей последующей истории мысли. Именно поэтому изучение философских учений античности имеет такое большое культурное и общеобразовательное значение.

Глава 3. ФИЛОСОФИЯ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Характерные особенности средневековой философии

Философия средних веков – самый продолжительный период в развитии мировой философской мысли. Невозможно строго определить его временные рамки. Наиболее обоснованно ограничение рассматриваемого периода II–XIV вв. Но сразу бросается в глаза то обстоятельство, что эти границы не совпадают с привычной датировкой начала западноевропейского Средневековья – V в. Дело в том, что средневековый способ философствования возник несколько раньше – еще в условиях античного общества. Однако этому не стоит удивляться: хронологические обстоятельства – всего лишь внешняя канва весьма своеобразной по содержанию средневековой философии, и нет жесткой обусловленности данного способа миропонимания со стороны структуры общества. Оно складывалось под влиянием множества разнородных факторов. Их комплексное воздействие и привело к формированию сначала в Римской империи, а затем и на арабском Востоке особого способа осмысления действительности, на анализе которого и будет сосредоточено наше внимание.

Невозможно понять сущность средневековой философии без учета того, что ее питали два источника: *идеи античных мыслителей* и *установки монотеистической религии*. От античности она восприняла направленность мысли на постижение первоначал бытия, но под влиянием религиозных догматов

[1] См. подробнее: *Стрельченко, В.И.* К вопросу о реальности русской философской традиции / В.И. Стрельченко // Традиции отечественной философии: материалы выступлений и тезисов докладов на межвузовской научной конференции. Гродно: в 2 ч. 1991. Ч. 1. С. 39–44.

происходит неожиданная метаморфоза: Космос вдруг перестает восприниматься как подлинное бытие, что было присуще античной философии, и формируется представление о наличии надприродного начала, которое отождествляется с Богом и признается подлинным бытием. В центре философского анализа явлений оказывается идея потустороннего существования. Показательно перемещение средневековой христианской философией субстанции из материальной основы мира в надприродную сферу. Таким образом, Бог оказывается абсолютным началом и основой единства всего сущего. В то же время природа понимается как косное множество вещей, созданных Богом.

Средневековая европейская философия явилась теоретическим ответом на новую социокультурную ситуацию, которая сложилась в границах Римской империи начала I тысячелетия. Возникшая там христианская религия быстро наращивала свое влияние на духовную жизнь людей и довольно скоро заняла господствующее положение в общественном сознании. Это не было случайностью.

Римская империя с ее развитыми традициями античной духовной культуры переживала большие трудности. Многонациональное государство сотрясали освободительные войны. Жестокая и продолжительная борьба была навязана империи варварскими народами. В результате могущественная некогда держава слабеет и распадается на части. Ее земли заселяются варварами. Постепенно приходят в упадок города, свертывается торговля и заметно снижается общий уровень духовной жизни.

Старая цивилизация прекращала свое существование. Развернувшиеся на ее просторах драматические события создали реальную угрозу окончательного разрушения культуры. Разграбленная и обессиленная Европа жаждала мира и покоя. Идеалы языческой культуры с ее племенными богами и утонченной философией, которая была труднодоступна для необразованного варвара, не могли обеспечить устойчивость общества. Некоторое взаимопонимание народов и относительная устойчивость социальной жизни были достигнуты на основе принципов христианской веры. По мнению В. Виндельбанда – известного исследователя историко-философского процесса, – «результаты деятельности греческого духа погибли бы безвозвратно, если бы при крушении старого мира не возникла новая духовная сила, перед которой преклонились сыны Севера и которая твердой рукой сумела спасти для будущего культурные завоевания античного мира... Чего не могли сделать ни государство, ни наука, то сделала религия»[1].

Христианство провозглашает равенство всех верующих перед Богом независимо от их этнического или социального положения. Космополитизм и некоторый демократизм первоначального христианства очень способствовали широкому распространению веры и духовному единению людей в условиях социальных потрясений. *Религиозные представления* становятся основой философского мировоззрения и существенным компонентом массового сознания.

---

[1] *Виндельбанд, В.* История философии / В. Виндельбанд. Киев, 1997. С. 221.

Любопытно, что первые христиане порой очень решительно выступали против античной философии. Они видели большую разницу между религиозным и философским мировоззрением. Но потом теологи (от греч. theos – Бог + logos – учение) все чаще начинают обращаться к философским аргументам. Чтобы основательно утвердиться в духовной жизни общества, религии было явно недостаточно одной опоры на обыденное сознание. Так складывалась новая форма философского видения реальности. А пересечение двух традиций – христианско-религиозной и антично-философской – придало средневековой философии необычный колорит.

Философское мышление утоляло интеллектуальную жажду средневекового человека, который оказался в сложнейших исторических условиях, его желание постичь смысл своего бытия и определить отношение к затронутым религией, но не проясненным ею предельным явлениям жизни – рождению и смерти, чувству вины и ответственности, моральной распущенности и спасению. Естественно, это требовало соответствующей интеллектуальной подготовки. Вскоре при монастырях и соборах возникли школы. Во время варварских нашествий они нередко сберегали произведения античных авторов от уничтожения. Здесь осуществлялись и переводы древних произведений на латинский язык.

Для сохранения и развития культуры было очень важно, что ученики таких школ приобщались к различным областям знаний. Их образование имело две ступени. Первая называлась *тривиум.* На этой ступени ученики овладевали грамматикой, риторикой и логикой. Вторая называлась *квадриум.* Здесь уже излагались арифметика, геометрия, астрономия и теория музыки. Все вместе это составляло семь свободных искусств. Так далекие, казалось бы, от повседневных забот задачи теоретического обоснования глубинных структур человеческого существования инициировали развитие рационального сознания вообще.

Специфика средневековой философии. Современного читателя философия Средневековья привлекает прежде всего впервые сформулированными ею вопросами о свойствах человеческой души и внутренних стимулах поступков человека, о смысле жизни и смерти и т.п. Н.А. Бердяев вполне обоснованно утверждал, что средневековая Европа выработала духовную энергию, которая после будет использована для возвеличения человека и овладения природой[1].

Облик средневековой философии и ее уникальность определяются следующими основными чертами: теоцентризмом, сотериологией, креационизмом, провиденциализмом и откровением. Все они выступали как коренные принципы истолкования смысложизненных вопросов и выполняли функцию руководящих установок при практических действиях.

Принцип теоцентризма требовал признать исходной точкой философского анализа мира сверхприродное самодостаточное и абсолютно совершенное начало, или Бога. Оно понималось как бестелесная форма, представляющая всю полноту добра. Интересно, что философское осмысление идеи Бога неизбежно выводило к проблеме бытия как такового. Философы уделяли самое

[1] См.: *Бердяев, Н.А.* Смысл истории / Н.А. Бердяев. М., 1979. С. 9.

пристальное внимание категориям субстанции, существования, качества, свойства и т.д. С помощью этих понятий они стремились осмыслить и истолковать сущность бытия. Сегодня продолжают пользоваться многими категориями, которые были введены средневековыми авторами.

Идея Бога снимала трудноразрешимые проблемы конечного источника движения и качественного разнообразия сущего. На религиозной основе философами была создана целостная картина мироздания, которая отличалась одной примечательной особенностью: ее основой были не физические законы, а ценностные представления. В зависимости от близости к Богу сущее имело разную ценность. Дальше всего от Бога находится материя. Над нею возвышаются другие слои относительного бытия: минералы, растения, животные, люди и ангелы. По-разному ценились небесный и земной миры, сакральные и профанные места. Время также делилось на обычное и священное. Так, места, где расположены храмы, наделялись особенно высокой значимостью. Эта же закономерность касалась и праздничных дней. Принятая картина мира по существу представляла собой систему благ, которые служили земными ориентирами деятельности средневекового человека.

Однако такая картина мира имела ряд существенных недостатков. Главный из них – ее статичность. Мир выглядел каким-то застывшим образованием, где каждой вещи было наперед определено ее место. Философия зафиксировала в этой картине мира важное противоречие христианской культуры, противопоставившей человека как наиболее совершенное творение остальной природе, которой была отведена служебная роль. Драма такого подхода разыгралась уже в наше время, когда природа не выдержала наступления человека и начала разрушаться.

Огромное воздействие на жизнедеятельность верующих оказывал *принцип сотериологии* (от лат. soter – спаситель). Важно то, что на его основе человек начинал осознавать свою субъективность. Ведь как богоподобное существо он обладает волей и разумом. Но было очевидно, что одновременно человек есть телесное создание, а посему является бренным и нуждается в спасении. Таким образом, смысл жизни виделся в освобождении людей от влияния всего того, что умаляет их высокую природу, несет зло и подвержено тлену. В ходе спасения происходит приобщение человека к Богу: суть спасения виделась в возвышении человеческой духовности. Этот принцип открывал возможность для самостоятельных действий людей, основанных на собственной мотивации поступков и осознанном выборе.

Признание Бога основой бытия вынуждало сделать следующий шаг, объявив его творцом всего сущего. Этим объясняется появление в философии такого принципа, как *креационизм* (от лат. creatio – творение). Согласно данному принципу, все явления предметного мира оказывались относительными и несамостоятельными. Абсолютный Бог создал их из ничего. Возникшие таким образом вещи меняются, стареют, стремясь вновь стать ничем.

Как творец Бог в скрытом, неразвернутом виде содержит в себе все возможное. С этой идеей связан *провиденциализм* (от лат. providentia – предвидение). Принятая логика рассуждений подводила к выводу о предопределенности

событий. В этом принципе хорошо просматривается налет фатализма, некоей изначальной заданности природных процессов и человеческих судеб. В то же время провиденциализм вызывал живой интерес к проблеме взаимосвязи бытия и мышления. Если события носят необходимый характер, то можно ли постичь скрытую за внешними случайными явлениями непреложность и неотвратимость происходящих процессов?

Следующая черта средневековой философии предстает в форме *принципа откровения*, который гласит: невозможно постичь надприродного Бога земными средствами. Его сущность обнаруживается только сверхъестественным способом с помощью веры. Истину можно найти как откровение в священных книгах.

Принцип откровения как культурное явление нельзя оценивать однозначно. Безусловно, он препятствовал исследованию природы, особенно опытного познания. Но одновременно он поощрял развитие экзегетики (от греч. exeggetikos – разъясняющий) – особой интеллектуальной техники, направленной на прояснение аутентичного смысла письменных текстов.

Нетрудно понять, какое большое значение средневековая философия придавала феномену веры и принципу откровения. Очевидно, этим объясняется ее склонность к ретроспекции и обращение к традиционным источникам знаний. Наиболее ценным произведением считалась Библия. Оценка достоинства идей осуществлялась по такой схеме: «Чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее»[1]. Задачей философов было раскрыть смысл и правильно истолковать содержание священных книг. Особенно высоким авторитетом пользовались работы основателей церкви, ее «отцов». Суждения же самого философа не имели большого значения. Вполне логично поэтому сложилось отрицательное отношение к новаторству: его рассматривали как признак суетной гордыни.

Средневековая философия освободила человека от космической заданности его бытия, которая пронизывала античное мировоззрение. Повышенное внимание к субъективным свойствам индивида постепенно подводило к представлению о «внутреннем» человеке. Это был значительный шаг к осознанию людьми своей самостоятельности и свободы. Он стал важной предпосылкой становления человека как подлинного субъекта творческой деятельности.

В развитии средневековой философии выделяют три этапа: апологетику (II–III вв.), патристику (IV–V вв.), схоластику (VI–XIV вв.).

Главным признаком *апологетики* было выдвижение и теоретическое осмысление идей, содержание которых связано с библейскими сюжетами, и формирование на этой основе новой традиции религиозно-философского мышления. Этап заканчивается 325 г., когда состоялся Никейский собор, на котором был принят Символ веры.

Патристика (от лат. pater – отец) была связана с деятельностью основателей христианской церкви. Она выработала специфический стиль мышления, выдвинула основные проблемы, присущие средневековой философии, и ввела в оборот новые понятия. Кроме того, патристика сформировала символический менталитет, сущность которого в иносказательном толковании

[1] *Майоров, Г.Г.* Формирование средневековой философии / Г.Г. Майоров. М., 1979. С. 9.

священных текстов и представлении, по которому любое явление содержит в себе помимо того, что человек в нем непосредственно замечает, еще некий тайный и высший смысл.

Схоластика (от лат. schola – школа) ориентировалась на рациональное истолкование религиозных идей и систематизацию выдвигаемых положений. Это своего рода школьная философия, которая преподавалась в церковных учебных заведениях и средневековых университетах.

Весьма показательно, что на протяжении всего развития средневековой философии параллельно с рациональным анализом проблем существовала *мистика*, которая стремилась установить прямые отношения с Богом. Мистическая философия строилась как рефлексия над трансперсональным религиозным опытом индивида.

Необходимо отметить, что долгое время европейская средневековая философия развивалась преимущественно на основе собственных традиций. Но в период поздней схоластики большое влияние на нее оказала ближневосточная философская мысль.

Итак, существенным компонентом средневековой философии стал анализ феноменов религиозного сознания. Она утвердила новый взгляд на место человека в мире. Можно с уверенностью сказать, что без анализа философской культуры Средневековья невозможно понять дальнейшее развитие европейской мысли.

Апологетика

В момент появления христианской идеологии для нее не нашлось свободной интеллектуальной ниши. Эта идеология была вынуждена утверждать свое право на существование в жесткой конкуренции с развитой и утонченной античной философией. Непросто складывались их отношения – от резкой конфронтации до использования некоторых идей античных мыслителей в качестве интеллектуального инструментария. Вместе с тем для поздней античности становится характерным движение философии навстречу религии, сакрализация содержания некоторых философских теорий.

Родиной христианской религиозной философии был город Александрия – крупнейший центр эллинистической культуры. Местные власти отличались большой толерантностью. Они поощряли развитие не только греческой, но также египетской и ближневосточной культур, которые здесь издревле существовали. Неудивительно, что интеллектуальная жизнь Александрии стала напоминать бурлящий котел, в котором смешивались различные вероучения – гностицизм и манихейство, иудаизм и христианство, сплавляясь воедино с философскими учениями пифагорейцев, стоиков и неоплатоников. Образованные эллины проявляют значительный интерес к иудейскому духовному наследию. Ими предпринимаются попытки осмыслить религиозно-мифологические предания Библии в понятиях греческой философии. В то же время возникла острая потребность оправдать разумом религиозные суждения. В этих целях применяется аллегорическое толкование текстов Священного Писания, т.е. *метод экзегетики.*

Много сделал для становления религиозной философии **Филон Александрийский** (ок. 25 г. до н.э. – ок. 50 г. н.э.). Он стал великим мастером экзегетики. Филон в целом правильно судил, что за внешней формой мифа или исторического предания скрывается глубокий духовный смысл. Одним из важных условий проникновения в тайну Ветхого Завета служит, по его мнению, основательная научная и философская подготовка. Филон был первым философом, для которого идея Бога стала главным объектом анализа. Античные категории Единого, Мирового ума и Мировой души он передает в определениях ветхозаветных текстов. Результатом оказывается превращение Единого в личностного Бога, Мирового ума – в Логос, или слово, а Мировой души – в сотворенный мир. Впервые в учении Филона Бог приобрел личностные качества, а Логос стал посредником между творцом и вещественной действительностью.

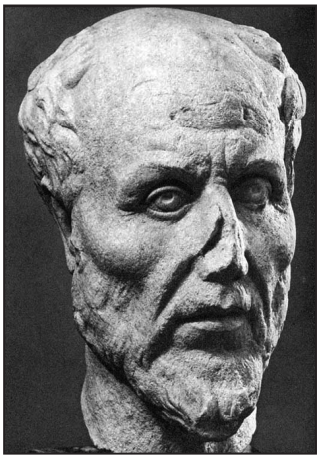
Спустя столетие после деятельности Филона Александрийского достигает расцвета *учение гностиков* (от греч. gnosis – знания). Сторонники гностицизма пытались дать философское обоснование христианскому вероучению. Ядром их мировоззрения была мысль о раздвоенности всего сущего на свет и тьму, на добро и зло. Носителем света и добра является дух, а все злое и темное зависит от материи.

Гностиков живо интересует фундаментальная проблема: откуда в мире зло? Стоит заметить, что в христианском мировоззрении она играет исключительно важную роль. Чтобы решить проблему, гностики допускают существование двух богов: Бог-творец и Бог-спаситель. Первый создает из несовершенной по своей сущности материи телесный мир. Второй выступает гарантом и спасителем человечества. Считалось, что спасение невозможно без собственных усилий человека, а это предполагает возвышение духа над плотью. Гностическое понимание зла и разрабатываемая данным течением идея спасения несомненно повлияли на становление христианской философии.

Близким к гностицизму было *манихейство* (от имени персидского проповедника Мани, или Манихеуса), которое возникло в III в. Оно опиралось на идеи древней персидской религии зороастризма, где также царила мысль об извечной борьбе света и тьмы. Но противоположность этих двух начал в манихействе достигает крайнего выражения. Материя вечна, согласно данному учению, и представляет собой неистребимую тьму. Если свет есть Божественное начало, то тьма имеет дьявольскую природу. Они непримиримы, и борьба их неизбежна. Мысль о принципиальной неискоренимости зла оказалась неприемлемой для церкви, манихейство было объявлено ересью.

Самые ранние попытки собственно *христианского философствования* относятся ко II в. Его содержание определялось не только духовным потенциалом этого вероисповедания, но в немалой степени зависело от общего контекста сложившейся социально-культурной ситуации. Суровые условия становления раннего христианства вынуждали его бороться за свое сохранение. Вот почему первые христианские философы получили название ***апологетов*** (от греч. apologetikas – защищаюсь). Они стремились убедить властителей и образованных людей в оправданности христианского вероисповедания. Делалось это в форме философской рефлексии над идеями, что высказаны в Библии и Евангелиях. В этом им существенно помогал уже накопленный опыт религиозно-философского мышления.

Апологеты выбирали разные направления интеллектуальной деятельности: одни вступали в полемику с язычниками, другие – с еретиками, одни выражали приверженность эллинской духовной культуре, другие были ее одержимыми критиками. Интересно, однако, то, что даже противники античной философии пользовались некоторыми ее идеями и методами, чтобы утвердить свои взгляды.



Плотин

Наиболее значительное влияние на формирование патристики оказал *неоплатонизм*. Основатель школы ***Плотин*** (ок. 203–270) систематизировал и трансформировал учение Платона. Он использовал также некоторые идеи Аристотеля и стоиков.

В качестве субстанциальной первоосновы сущего Плотин, как и Платон, признавал Единое. Но в отличие от своего предшественника он выносит Единое за пределы мира. Единое ни от чего не зависит. Оно самодостаточно, т.е. является абсолютным. Единое не тронуто временем и пребывает в вечности. Положительными его характеристиками выступают благо и свет.

Интересно объяснение Плотином отношений Единого с миром. Знаменитый эллин пользуется для этого понятием *эманации* (от лат. emanatio – истечение), которую понимает как излучение Единым всего возможного бытия. Так осуществляется умножение реальности. Процесс сопровождается деградацией каждого последующего слоя сущего. Первым отблеском Единого оказывается возникающий Мировой ум, который уже является множественным: в нем содержатся различные идеи. Ум обладает двойственной природой. В отношении к Единому он предстает нерасчлененным целостным образованием, но в отношении к своим идеям он оказывается внутренне расчлененным и множественным. Размышляя над своим содержанием, Ум тем самым творит идеи. Дальнейшая эманация порождает Мировую душу, которая уже существует во времени. Она соединяет сверхчувственный и вещественный миры. Сама Душа бестелесна. Ее связь с Единым опосредована Умом. Отраженные в Душе идеи приобретают характер родовых и видовых форм, служащих образцами, по которым формируются конкретные чувственно воспринимаемые предметы. С помощью идей-форм Душа управляет Космосом. Она является источником происходящего в мире движения. Продолжение эманации генерирует явления природного мира. У природы также две стороны. Лучшая ее часть напрямую связана с Мировой душой и представлена бесконечным множеством исходных образцов, которые выступают в функции «семян» вещей. Другая же ее часть определяется материей, которая признается полной противоположностью Единого. Материя есть тьма и зло. А так как материя не самостоятельна, то и зло не равномощно добру. Оно означает лишь нехватку последнего.

Плотин полагал, что процесс деградации сущего, связанный с нисхождением Единого, вполне можно преодолеть. Многое, в принципе, способно восходить к Единому, в ходе чего преодолевается разобщенность явлений. Особенно

рельефно устремленность к благу проявляется в поступках человека. Если безнравственное поведение удаляет от Единого, то добродетельный образ жизни, напротив, приближает к нему.

Итак, новации неоплатоников были достаточно благосклонно приняты христианскими мыслителями. Особенно притягательной выглядела идея генерации сущего Единым. Только в соответствии с традицией Священного предания она приобретает в работах религиозных философов форму творения мира супранатуральным Богом из ничего. Но отношение к тезису о безличном характере Единого у них однозначно критическое, что вполне понятно – ведь его аналог, христианский Бог, обладает индивидуально-личностными качествами.

Процесс становления христианской философии представляет большой интерес потому, что он демонстрирует столкновение двух форм общественного сознания, которые передают разные типы миропонимания. Догматизм религии и свободный поиск истины философией несовместимы, как лед и пламя. Между тем встреча двух форм мировоззрения дала неожиданный результат в виде теоцентрической философии. В многочисленных трудах христианского теолога, философа, филолога **Оригена Александрийского** (185–254) уже делается попытка привести в систему знания, основанные на идее Бога. Ориген первый в христианской литературе высказал мысль о нематериальности и бесконечности Бога. Как единое самостоятельное бытие Бог есть *монада* (от греч. monas – единица), а как абсолютно простое начало всего он является *генадой* (от греч. genes – рождающий). Под влиянием неоплатоновского учения об эманации Ориген считает Бога-сына и Бога-духа отдельными этапами излучения Бога-отца. Если Бог-отец находится за пределами материального бытия, то Христос принадлежит этому миру и является Логосом, т.е. разумной силой. Бог-сын есть отблеск Бога-отца, он посредник между относительным земным существованием и абсолютным внематериальным бытием. Трансцендентный Бог творит мир через своего сына Христа. Процесс творения вечен, как и сам Бог. Каждый созданный мир ограничен в пространстве и времени.

Становление христианской философии происходило тогда, когда наблюдалось глубокое разочарование в интеллектуализме античной культуры. Основанные на разуме философемы уже не могли стать средством разрешения жизненных коллизий. Естественно, в патристике все больший вес набирает иррационализм.

Категория веры, которая отражает внерациональный способ постижения действительности, становится одной из центральных в христианской философии. Христианский теолог и писатель **Тертуллиан** (ок. 160 – после 220) замечает, что когда мудрость мира выглядит безумием перед напором жизненных проблем, тогда нужно развязывать узлы коллизий другим способом: то, что признавалось безумием, должно стать мудростью. Тертуллиан подводит итог подобным рассуждениям знаменитым афоризмом: «Верую, потому что абсурдно». Несмотря на весь антиинтеллектуализм Тертуллиана, он правильно понимал: за тем, что порой кажется человеку абсурдным, может скрываться великая тайна.

Первый основательный анализ отношений между верой и знаниями осуществил **Климент Александрийский** (ок. 150 – ок. 219). Он избегает распространенных тогда суждений, выраженных в альтернативе: либо вера есть самостоятельное явление, что делает ненужными любые знания, либо существуют какие-то особые знания, которые исключают всякую веру. Климент отстаивал равную необходимость того и другого.

Знания, согласно Клименту, имеют высокую ценность. Они помогают понять вещи, раскрывают взаимоотношение людей с Богом и миром. Но знания не существуют помимо веры. Элементы веры всегда присутствуют в знаниях. Их можно найти в исходных аксиомах, интуитивных суждениях, научных допущениях и т.д. Климент убежден, что существует неделимое единство знаний и веры. Вера без знаний – как фундамент без дома. Но у нее свои преимущества: вера – нечто вроде свернутых знаний, которые человек получает как дар, когда доказательства излишни. Кроме того, вера доступна всем, чего не скажешь о знаниях.

Разумеется, исследование апологетами веры преследовало прежде всего цель оправдать религиозное мировоззрение. Без веры все рассуждения о потустороннем мире становятся очень проблематичными. Важно, однако, что была создана традиция изучения внерациональных форм постижения действительности и высказаны глубокие суждения относительно места феномена веры в духовной культуре общества.

Таким образом, начальный этап средневековой философии отличают следующие особенности:

- переоценка ценностей античного общества;
- разработка теоретического миропонимания, смысловым центром которого была идея Бога;
- постановка проблемы веры как необходимого элемента культуры.

Созданный апологетами синкретический религиозно-философский стиль мышления будет доминировать в течение всего средневекового периода истории. О них сохранится память как о мыслителях, отстоявших в исключительно тяжелых условиях социально-культурных перемен право философии на существование.

Патристика. Августин Аврелий

После Никейского собора складываются классические образцы средневековой философии. Именно на этапе патристики были выработаны те представления о Боге и мире, человеке и обществе, познании и вере, которые на многие века определили стиль европейского мышления. Формирование средневековой философской парадигмы прежде всего связано с творчеством Афанасия Великого, Григория Назианзина, Григория Нисского и Августина Аврелия, прозванного Блаженным.

Особенно колоритной и масштабной фигурой среди разработчиков стержневых идей христианской философии, безусловно, является **Августин Аврелий** (354–430). Родился он в г. Тогасте в Северной Африке, в семье римского



Августин Аврелий (Блаженный)

патриция. Творческий путь Августина представляет собой сложную духовную эволюцию. Вначале он разделяет языческие взгляды на мир, затем пытается найти истину в манихействе, но разочаровывается и становится скептиком. Стремление к духовной устойчивости обусловило продолжительное увлечение Августина неоплатонизмом. Наконец, уже в зрелом возрасте он принимает христианство и делается его ревностным сторонником. Современники характеризуют его как непоколебимого борца с идейными противниками христианства.

Однако переход на позиции христианского мировоззрения вовсе не означал для Августина отказ от античной культуры – он всегда был ее утонченным ценителем. Величайшей находкой Августина стала идея развития, неведомая античным авторам.

Бог и мир. Предметом устойчивого интереса Августина является бытие. Он согласен с неоплатониками в том, что подлинное бытие должно отличаться неизменностью, самотождественностью и вечностью. Но если у Плотина – это Единое, которое господствует над миром, то у Августина – это Бог. Поскольку всегда равное себе бытие абсолютно и неизменно, постольку оно существует вне времени. О Боге нельзя сказать «раньше» или «позже». Он всегда пребывает в «теперь». Такое бытие является простым и неделимым. Здесь отсутствует нечто возможное, а представлено только актуальное, наличное.

Августин разделяет взгляд Аристотеля, согласно которому материя есть «чистая» возможность. На этом основании он делает вывод о том, что действительно сущее, т.е. Бог, нематериально. Более того, оно не только вне времени, но и вне пространства. Тем самым обеспечивается повсеместное присутствие Бога. Нематериальное бытие не может быть упорядочено определенным образом. По необходимости оно оказывается «чистой» формой. Как абсолютное бытие Бог выступает в качестве субстанции, что служит источником любого Другого относительного бытия.

Текучие, изменчивые вещи коренным образом отличаются от неизменного бытия своей сложностью. Августин признает их также субстанциями: ведь они являются субъектами своих свойств. Только их субстанциальность уже относительна. Все изменяющиеся субстанции состоят из формы и материи. Внутренняя форма обеспечивает единство вещи. Через форму вещи приобщаются к неизменному бытию.

Августин убежден в объективности природы. Характерной ее особенностью он считает существование во времени. А коль так, то это не самодостаточное бытие. Мир должен иметь внешнюю производящую причину, которая содержится в вечной субстанции. Как самодостаточная субстанция Бог находится вне фатального круга перемен. Актом свободной воли он творит мир. И материя, и форма создаются им из ничего. Вот почему печать ничтожности заметна на всех вещах.

Августин придерживается мысли, что все вещи и явления были созданы Богом сразу в виде неких «семян» и внедрены в материю. Как женщина, которая ждет ребенка, материя вынашивает в себе зародыши будущих вещей. Каждое явление развивается из зерна естественным путем, когда наступает соответствующая пора.

Большой интерес вызывал у Августина вопрос о взаимной согласованности природных явлений и о целесообразности действительности. Только сегодня, в век компьютерных технологий, осознана его поистине бездонная глубина. Сам Августин в соответствии с принятой традицией рассуждал так: гармоничная связь всего, что происходит в природе, обусловлена взаимным соответствием божественных идей, на основе которых создан мир. Хотя эта проблема далеко не решена христианским философом, сама ее постановка уже является значительным достижением.

Августин совсем иначе рассматривает проблему времени, нежели его предшественники. Во-первых, время для него есть мера существования преходящих вещей. Во-вторых, у времени выделяется субъективный аспект. Человек всегда фиксирует только настоящее. Между тем прошлое есть лишь свойство памяти человека, а будущее – это его надежда. В-третьих, Августин отказывается от господствовавших тогда представлений о циклическом движении времени. Однозначно циклическое истолкование этого феномена ничего не дает для познания истории событий. Реальное время необратимо, поэтому история никогда полностью не повторяется, она имеет линейный характер. Эта замечательная идея создала необходимые условия для осмысления открытости бытия, уникальности каждого события и неисчерпаемого разнообразия мира, который беспрерывно обновляется.

Человек и общество. Творчество Августина современному читателю интересно тем, что он не просто рассуждал о Боге, Космосе и истории общества. Философ настойчиво пытался понять судьбоносные для людей, или экзистенциальные, проблемы: сущность человека, смысл жизни, состояние счастья, роль совести и т.д. Христианский мыслитель недоумевает по поводу того, что «люди идут дивиться горным высотам, морским волнам, речным просторам, океану, объемлющему землю, круговращению звезд, а себя самих оставляют в стороне»[1].

Августин замечает, что человек сам для себя является большим вопросом и далеко не всегда осознает, что он такое. Философ выделил и описал ряд присущих человеку особенностей, связанных с определением индивидом своего отношения к действительности, мотивацией им действий и выбором поступка. Единство таких черт стало основой для введения понятия «внутренний человек», которого не было в античной философии.

Человек состоит из тела и души. Созданная Богом, как и тело, душа в отличие от него бессмертна. Она должна заботиться о теле. Единство души и тела придает человеку особый статус в мировой иерархии. Он вмещает в себя все возможности остального мира: способность чувствовать, двигаться, мыслить. Кроме того, он умеет пользоваться природными явлениями.

---

[1] *Августин.* Исповедь / Августин. М., 1992. С. 269, 270.

Августин видит, что жизнь людей пронизана множеством разнонаправленных чувств – любви и ненависти, надежды и разочарования, вины и уверенности. Так он сталкивается с фундаментальной проблемой добра и зла. Философ решает ее с антиманихейской позиции. У зла нет своей причины. Оно возникает там, где вещи лишены полноты бытия. Абсолютное зло – это ничто. А основой морального зла служит несовершенство человеческого разума и воли. Распущенность воли и неспособность разума подчинить себе порочные страсти – вот путь к злым поступкам. Свобода воли открывает дверь злу, но она же позволяет избежать его.

Августин вводит в философию понятие любви, которую понимает как человеческое проявление космической силы, что влечет вещи к их естественным местам. Поступки человека обусловлены тем, что он любит. Как известно, человека отличает осознанное отношение к тому, что вызывает симпатию, потому он и отвечает за свое поведение. В результате происходит удивительная метаморфоза, и уже от него зависит, кого и что любить.

В теории Августина любовь оказывается тесно связанной с волей. Последняя рассматривается как осмысленное отношение к собственным склонностям. Счастья достигает тот, чьи цели отвечают высокому предназначению человека.

Нельзя не отметить одно серьезное противоречие, которое содержит учение Августина о человеке. С одной стороны, он признает за каждым человеком свободу воли. Правда, философ понимает ее своеобразно. Свободная воля для него есть переживание людьми собственной независимости. Можно согласиться, что это действительно важная составляющая свободной воли, однако последняя не сводится к переживаниям. С другой стороны, проводится мысль о том, что самостоятельно, без Божьей благодати человек не может спастись от груза неверных поступков, которые его делают грешником. Бог произвольно выбирает для спасения отдельных людей. Получается, что судьба каждого человека предопределена.

Августин первым взглянул на историю как на процесс совместных действий людей, отметил ее объективность и закономерность. Вот почему его считают основателем философии истории. Большое преимущество августиновской концепции исторического процесса в том, что при всей уникальности социальных событий она делает историю предсказуемой. Надо только помнить о религиозной основе его теории. Религиозный акцент заметен уже в ее главном положении: история выглядит, как стрела, выпущенная из лука, – у нее своя траектория, где имеются начало и конец. Начало – это создание Богом человека, конец – это Страшный суд. Действительная необратимость истории осмысливается Августином через события религиозного предания.

Примечательно, что этого философа интересует не столько хронология истории, сколько ее логика. Он полагает, что у истории есть смысл. Ее цель – повсеместное утверждение христианства. В границах главной цели каждая эпоха выполняет свое назначение. История в целом осуществляет испытательную, освободительную и спасительную миссии.

Августин категорически заявляет, что в идеале общество должно служить людям – эта мысль сохраняет высокую актуальность по сей день. Такое общество строится на основе духовных связей. Но реальное общество часто деформирует свою основу: отношения в нем устанавливаются не на базе единых идеалов, а с использованием принуждения. Разрываемые эгоизмом и враждой семья, различные сообщества и государство тянутся к интеграции и единству. Гармоничную совместную жизнь можно создать на основе мира, который должен стать высшим идеалом общества.

Познание и вера. Размышляя о сущности Бога, природы и человека, Августин оказывается перед проблемой познания и веры. Он хорошо понимает, как велико значение веры в жизни людей, и выделяет такие ее типы, как *доверие*, *уверенность*, *приверженность* и *достоверность*. Доверие философ противопоставляет не познанию, а пониманию. Вера существует раньше понимания, считает Августин. Ученик сначала просто доверяет словам учителя и только потом начинает понимать их смысл. Вера нужна, чтобы понимать. Религиозная вера, с его точки зрения, не противостоит разуму, только она направлена на Бога. В ходе познания вера оправдывается знаниями и превращается из слепой в зрячую, т.е. рационально обоснованную.

Августин различает *чувственное* и *рациональное познание*, отмечая, что они связаны между собой, но выполняют разные функции. Чувства только фиксируют воздействие вещей. Причем человек активно участвует в познавательном процессе. Ощущение является определенной реакцией души на воздействие вещи. Чувства, таким образом, выступают в качестве вестников внешнего мира. У разума иная задача: он осуществляет логический анализ чувственных данных – сопоставляет их, оценивает и делает выводы. В результате совместного действия чувств и разума человек получает знания о предметах.

Августин также допускал, что разум в силу принципа подобия вступает в прямой контакт с духовными явлениями, обнаруживая их сущность. Здесь очевидна дань мистической традиции религиозного мышления.

Творчество блестящего мыслителя Августина Аврелия заняло видное место в разработке парадигмы европейской средневековой философии. Г.Г. Майоров видит миссию Августина в такой трактовке платонизма, которая сделала это учение ценным для церковной идеологии[1]. Но дело не только в этом. Августин разработал новую концепцию, объясняющую характер существования человека в мире и затрагивающую основные блоки предметного поля философии: бытие, человеческая судьба, познание. Существенными его достижениями являются:

- специальный анализ внутреннего мира человека и выделение судьбоносных элементов его существования;
- обоснование активной роли человека в познании мира;
- идея развития общества.

Несмотря на определенные противоречия собственного мировоззрения и отсутствие строгой теоретической системы, Августин сделал значительный шаг в развитии философского сознания.

---

[1] См.: *Майоров, Г.Г.* Формирование средневековой философии. С. 209.

Ранняя схоластика

Начиная с V в. в Римской империи зарождаются феодальные отношения. Церковь становится крупным землевладельцем и влиятельным социальным институтом. Она поддерживает организационно, но прежде всего идеологически феодальный строй. Центр культурной жизни перемещается в церковные школы и монастыри. Среди изучаемых в них предметов была и философия. Этим объясняется ее название «схоластика», или «школьная философия». Период с VI по X в. был временем ее становления. Его можно обозначить как *раннюю схоластику*.

Чем же отличалась схоластика от патристики? На этапе патристики решалась задача создания из положений Священного Писания в симбиозе с идеями античных мыслителей религиозно-философского учения о мире и месте в нем человека. Между тем как схоласты занимались приведением в порядок таких знаний, стремились сделать их доступными рядовому человеку того времени.

К тому времени в Западной Европе были утрачены многие ценные произведения античных авторов, а те, что удалось сохранить, стали труднодоступными из-за слабого владения греческим языком. Обычно античное духовное наследие воспринималось опосредованно через патристику и в значительной мере оказывалось искаженным. Появляются некритические имитации работ отцов церкви, при этом нередко упрощается и огрубляется содержание их трудов. Особое внимание мыслителей начинает привлекать трактовка и передача идей Священного Писания, исследование возможностей Слова, интерес к проблемам логики и языка.

Повышенное внимание к проблемам языка и мышления вызвало любопытную аберрацию (от лат. aberratio – отклонение от нормы) иносказательного толкования текстов, присущего патристике: неожиданно оно обернулось символическим пониманием самой природы. Обычной становится мысль, что окружающие нас вещи и происходящие события – это своеобразные проявления Божьей мудрости. Бог пользуется ими, чтобы обратиться к людям и сказать им: жизнь муравья есть поучение лентяю, а пламя свидетельствует об устремлении души ввысь.

Наиболее колоритной фигурой среди мыслителей этого периода был **Иоанн Скот Эриугена** (810–877), который в зрелые годы жил при дворе французского короля Карла Лысого. Этот философ хорошо знал греческий и латинский языки – последний становится в то время языком образования и науки, что открывало ему доступ к первоисточникам античной философии и патристики. Его теоретические воззрения выходили далеко за пределы церковной традиции. Неудивительно, что церковь не раз осуждала работы Эриугены. А папа Гонорий III даже распорядился сжечь его книгу «О разделении природы». Смелые мысли философа не нравились недоброжелателям-консерваторам. В споре с ним они не нашли лучшего аргумента, как физически ликвидировать философа. Эриугена был заколот монахами, которые словно в насмешку использовали для убийства острые инструменты для письма.

Чем же так взбудоражил общественную мысль этот неугомонный исследователь? Эриугена высказывает свежие и глубокие суждения по основным вопросам, которые волновали тогда интеллектуальную элиту: о возможностях разума, о сущности Бога и его взаимоотношениях с природой, о специфике бытия человека. Эриугена не соглашается с принижением разума. Между откровением и разумом нет противоречия, заявляет философ. Сильнейшим орудием разума является диалектика – под ней тогда понимали логику, которая позволяет раскрывать содержание природных явлений.

В оправдании высокой роли разума Эриугена порой даже теряет чувство меры и онтологизирует сами понятия, т.е. приписывает им реальное существование. Это имело одно любопытное следствие: Эриугена начал отождествлять телесные вещи с их мысленными характеристиками – величиной, формой, весом, плотностью и т.п. Затем он делает необычное заключение, что материальность тел является иллюзорной.

Эриугена создает оригинальный образ Бога. Его Бог – это не личность (именно такое толкование не принимали церковные иерархи). Бог понимается очень абстрактно. Он представляет собой определенные этапы в мировом процессе трансформации бытия, поочередно выступая как его начало, середина и конец. Здесь Эриугена вводит принципиально новый для монотеистического мировоззрения элемент. Бог уже не признается однозначно в качестве сверхприродной реальности. Размывается былой дуализм единого Бога и многообразной природы. Новая модель допускает их взаимное циклическое движение навстречу друг другу. А процесс творения принимает беспрерывный характер. Таким образом, Эриугена выдвинул оригинальную концепцию строения мира, которая представляет собой разновидность *пантеизма* (от греч. pan – все и Theos – Бог).

Нельзя не отметить еще одну существенную черту этой модели реальности. Статическая картина мира уступает в ней место динамической. Бытие рассматривается здесь как единая целостная система, которая функционирует в определенном ритме.

Не менее удивительным для того времени является и учение Эриугены о человеке. Философ настойчиво стремится обосновать и продемонстрировать ценность человека, доказать его особую, исключительно высокую роль в мироздании. Вопреки распространенным тогда представлениям о никчемности и мизерности человека он утверждает, что жизнь человека имеет значение для судьбы всего Космоса. Нормальным является состояние общности человека с окружающей его действительностью. Как микрокосм человек концентрирует в себе наиболее существенные черты остального мира. Коль Бог как исходное начало имеет вневременную сущность, то он не вмешивается в повседневные дела людей, которые существуют во времени, а предопределяет только общую их направленность к добру и свободным действиям. В итоге каждый человек обретает чудесную возможность самостоятельно оценивать вещи, события, поступки и строить свою судьбу.

Итак, эволюция средневековой философской мысли на данном этапе осуществлялась на фоне снижения общего уровня духовной культуры общества.

Существенное влияние на стиль философского мышления оказывала новая система образования, которая строилась на фундаменте религиозно-мировоззренческих представлений. В условиях доминирования церкви в системе социальных институтов философское развитие идет в русле ориентиров, задаваемых теологией. К достижениям философии этого периода следует отнести:

- исследование способа выражения мысли в слове;
- анализ логических средств описания необходимых связей между явлениями;
- постановку проблемы универсалий;
- определение гносеологического статуса символа;
- попытку создать динамическую картину мира.

Арабоязычная философия средних веков

Ближневосточные страны достигли в средние века достаточно высокого уровня развития своей культуры. До конца XII в. государства Восточного Средиземноморья опережали Западную Европу по многим показателям духовной жизни. Хорошо известны успехи ученых этого региона в медицинской практике, географических исследованиях, развитии математики и астрономии. Очень важно, что здесь не было, как на европейском Западе, перерыва в духовной эволюции общества: через Византию Восток сохранил историческую связь с античностью. На Ближнем Востоке сформировалась весьма своеобразная философия, во многом отличная от европейской. Одной из ее предпосылок также было религиозное мировоззрение. Религия ислама, которая здесь возникла, в определенном смысле более строга в отстаивании монотеизма, нежели христианство. Большую роль в развитии философии ближневосточных стран сыграл и арабский язык, который в то время стал языком литературы и науки в этом регионе. Им пользовались ученые разных национальностей.

Знаменитым арабским философом был **аль-Фараби** (870–950). Он родился в г. Фараби на территории современного Казахстана. В Багдаде, столице халифата, аль-Фараби получил блестящее образование, а значительную часть жизни провел в Сирии.



Аль-Фараби

Аль-Фараби выделялся разносторонностью своих интересов: он был хорошим врачом, отличным музыкантом, преподавал риторику. Но главной его заслугой стало создание широкой системы философии – она охватывала наиболее важные сферы отношений человека с миром.

Аль-Фараби рассматривает философию как специальную отрасль совокупных знаний. Ее задача – исследовать коренные вопросы бытия, выявлять его основополагающие факторы. Аль-Фараби делит бытие на две части: вещи, существование которых нуждается во внешних причинах, и вещи, существование которых определяется собственной природой. Первый

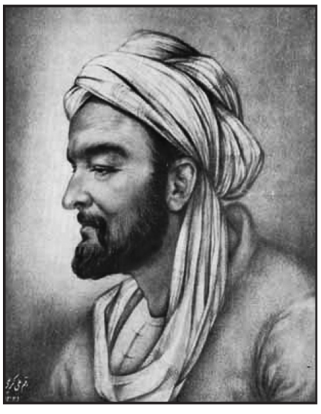
вид связан со случайными обстоятельствами, меж тем как второй носит необходимый характер и присущ только Богу.

В теории аль-Фараби Бог предстает в качестве некоего Абсолюта. Он бестелесен, един, неделим и лишен противоположностей. К нему не подходят личностные характеристики. Философ приписывает первосущему только жизнь, волю и всемогущество.

Какое же место в созданной аль-Фараби картине мира занимает человек? Сущность человека, согласно мыслителю, в том, что у него есть душа, которая совершенно отличается от тела. Несмотря на это, душа зависит от тела. Вместе с тем она сама направляет действия тела. Душа обладает такими способностями, как ощущение, понимание, чувство красоты и совершенства.

Аль-Фараби был уверен, что главной целью человеческой деятельности является счастье. Необходимыми условиями его достижения выступают воля, свобода и знания. Именно они позволяют сделать осмысленный выбор. Философ понимал значение социально-культурных факторов для человеческого счастья. Он справедливо отмечал, что счастье возможно только при совместной деятельности людей. Арабский мыслитель при этом указывал на противоречие между ограниченными способностями отдельных людей и беспредельностью их потребностей. Он делает правильный вывод, что общество позволяет преодолевать данное противоречие. Аль-Фараби обращает внимание на важное значение для общего дела разграничения функций, выполняемых отдельными социальными группами. Восточный философ обосновывает положение, согласно которому взаимодополнительность различных функций обеспечивает устойчивость социального целого.

Крупным ближневосточным философом Средневековья является **Абу Али ибн Сина** (980–1037), более известный в Европе под латинизированным именем **Авиценна.** Родился он недалеко от Бухары в семье знатного сановника. Авиценна был исключительно способным учеником. В десять лет он чуть ли не наизусть знал Коран, легко ориентировался в мусульманском праве, имел большой успех в изучении математики, физики, логики. Предметом особого увлечения будущего философа была «Метафизика» Аристотеля. По его собственным словам, он перечитал это произведение около сорока раз. Значительное место в жизни Авиценны занимала медицина. Он стал блестящим врачом и выдающимся теоретиком медицины. Еще семнадцатилетним юношей Авиценна избавил от тяжелого телесного недуга эмира Бухары, который уже прощался с жизнью.



Абу Али ибн Сина (Авиценна)

Фундаментальный труд знаменитого ученого «Канон медицины» много веков служил наставлением для практикующих врачей. Свои философские воззрения Авиценна изложил в многочисленных книгах, наиболее известной из которых является «Книга спасения», состоящая из 18 томов. За разностороннюю глубокую и плодотворную научную деятельность Авиценну прозвали «Князем ученых».

Мыслителя живо интересовали проблемы познания. Он различает чувственное и рациональное познание. Помимо них Авиценна выделяет еще интуицию как непосредственное видение истины. Последующее развитие философии и науки, однако, не подтвердило отрыва интуиции от иных познавательных способностей людей, характерного для учения Авиценны. Как сын своего времени Авиценна не был лишен мистических представлений. Это выразилось в суждении, что святые и пророки способны непосредственно созерцать истину.

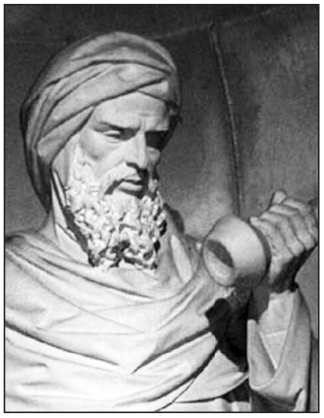
Авиценна оптимистически оценивал возможности человека постигать мир. Следом за Аристотелем он придает большое значение при изучении мира теории взаимоотношения материи и формы. Индивидуальность вещей философ связывает с материальным субстратом, а в форме видит общую сторону явлений. Реально форма существует как общее, но представленное в единичных вещах. Затем в виде абстрактных понятий она переходит в сознание человека. Ученый допускал, что наиболее близкая к земле космическая сфера обладает деятельным разумом, порождающим идеальные формы, которые являются чем-то вроде генетического кода. Укореняясь в материи, они обусловливают возникновение конкретных вещей.

Как ученый с богатой естественнонаучной базой Авиценна стремится к объективному истолкованию природных явлений. В этих целях он предлагает в границах религиозной доктрины философское объяснение независимости материальных процессов от сверхприродного начала. Ближневосточный мыслитель – сторонник концепции, согласно которой бытие делится на абсолютно необходимое, каковым является Бог, и возможное, которое образуют единичные вещи. Необходимость существования таких вещей относительна. Важнейшей отличительной особенностью абсолютного бытия является совпадение сущности и существования – эта мысль окажет в дальнейшем сильнейшее влияние на развитие христианской философии. У абсолютного бытия нет потребности в чем-то ином для поддержания своего существования. Иначе в сфере единичных вещей. Сущность каждой из них зависит от других вещей, с которыми она взаимодействует. Сквозная связь вещей и явлений образует бесконечную цепь причинности. Исследуя причинные отношения, люди раскрывают подлинную природу вещей.

Как же соотносятся между собой абсолютное и относительное бытие? Чтобы разъяснить этот вопрос, Авиценна обращается к теории эманации неоплатоников, но вносит в нее принципиально новые элементы, отличающие его концепцию как от неоплатонизма, так и от христианства. Во-первых, действия Бога рассматриваются как безличный спонтанный процесс, который подчиняется определенным законам. Очевидно, эта концепция исключает фатальную заданность событий, а для человека предусматривает возможность познавать законы бытия. Во-вторых, ученый высказывает чрезвычайно смелую и необычную для религиозного философа мысль: материя существует за пределами эманации. Она совечна Богу. Материя, таким образом, оказывается универсальной возможностью. Ни одна вещь не способна возникнуть без нее. В этой концепции отчетливо просматривается материалистическая тенденция – крайне

редкое для средневековой философии явление. Здесь ограничиваются действия Бога, а природные процессы подчиняются своим законам, которые человек в состоянии постичь и которыми можно пользоваться.

Знаменитый философ не обошел и проблему человека. Он отмечает, что человеческая душа выполняет функции роста, движения и мышления. Специфика человека определяется двумя главными силами его души – созерцательной, которая познает, и практической, которая обеспечивает движение тела. С познанием мира и совершенствованием на этой основе человека арабский мыслитель связывал смысл жизни.



Ибн Рушд (Аверроэс)

Большую известность в средневековом арабском мире приобрело имя философа **Ибн Рушда** (1126–1198) (латинизированный вариант – **Аверроэс**). Он родился в Кордове, городе на территории Испании, который был тогда столицей Кордовского халифата. Аверроэс – глубокий мыслитель, в творчестве которого широко представлены материалистические элементы. Он осознает, что *философия является самостоятельной формой объяснения действительности*, и пытается доказать ее независимость от теологии. Вместе с тем он полагает, что у философии и религии есть общие элементы. Обе формы сознания, отмечает мыслитель, судят о первой и высшей причине всего сущего, а значит, носят мировоззренческий характер. Но они и существенно разнятся, ибо обладают особыми способами трактовки бытия. Философия ориентируется на строго логическое обоснование идей, между тем как религия опирается на образное описание мира, представленное в текстах священных книг.

Аверроэс предлагает непривычное решение стержневого для средневекового мировоззрения вопроса: мир создан или существует извечно? Философ подвергает суровой критике идею творения мира. *Материя самостоятельна по отношению к Богу*, заявляет он. *Она – главный источник и носитель всех природных процессов и перемен.* Предметная действительность, как и Бог, существует вечно. Они представляют собой разные формы бытия, которые максимально удалены друг от друга. В отличие от природы Бог воплощает абсолютную устойчивость, ему не свойственны никакие перемены, и он не может творить изменчивые вещи.

Бог Аверроэса лишен антропоморфных черт, его сущность сводится к функциям перводвигателя и первопричины. Несомненно, здесь сказалось большое влияние Аристотеля. В отношениях с миром Бог выполняет задачу пробуждения тех форм, которые изначально содержались в материи. В результате формы из потенциального состояния переходят в актуальное существование. Причем Бог осуществляет такой переход не прямо, а с помощью особых интеллигибельных образований, которые находятся в постоянном движении. Легко заметить, что учение Аверроэса рельефно очерчивает контуры пантеистической картины мира.

Арабский философ развивает также положение Аристотеля о том, что душа человека связана с телом, как форма с материей. Поскольку душа всегда принадлежит конкретному телу и определяет именно его психические процессы, постольку она распадается со смертью тела – исчезает конкретная связь чувственных образов, памяти и страстей. Однако с чувственными образами мыслитель связывает только пассивный разум, наряду с которым он признает существование еще и активного. Последний носит *надындивидуальный характер* и является вечным. После смерти тела он присоединяется к безличному космическому интеллекту. Философ приближается к осмыслению социокультурного характера сознания, но делает это пока еще в неадекватной форме. Нетрудно обнаружить также онтологизацию им теоретической способности человеческого разума.

Аверроэс проявляет немалый интерес к проблеме человеческой свободы. Он подвергает убедительной критике два крайних взгляда – божественной предопределенности поведения людей и полной независимости их воли. Философ доказывает, что действия людей не могут быть заданы внешними силами, даже божественными. Повседневная жизнь убеждает: человек – не камень, от которого ничего не зависит. Но неправомерен и противоположный взгляд, будто человеческая воля совершенно свободна. Люди вынуждены считаться со сложившимися обстоятельствами, их часто подводит и собственный темперамент. Аверроэс уверен, что истина находится где-то между этими крайностями.

Ряд безусловно заслуживающих внимания суждений высказывает философ о социальной жизни людей. Его концепция общества носит *органистический характер.* Пытливый ум исследователя фиксирует, что от рождения у людей разные способности. Данный факт он считает предпосылкой социальной дифференциации. Разделение функций признается им благотворным фактором для полноценного функционирования человеческого сообщества. Философ близко подошел к осмыслению большого значения социального структурирования, разграничения общественных функций, роли права и ответственности властей перед народом. Но в его взглядах на общество еще много наивных суждений и утопических иллюзий.

Ближневосточная философия Средневековья дала миру ряд ярких, самобытных мыслителей. Они сберегли творческие достижения античных авторов и переосмыслили их в соответствии с новыми социально-историческими условиями. Обоснование ими идей самостоятельности философии, автономного существования вещей по законам природы, внутренней мотивации человеческих действий, разворачивающихся в определенных внешних условиях, высказанная необходимость учитывать достижения естествознания при разработке философских теорий, наконец, пантеистическое видение мира окажут большое влияние на развитие мировой философии, в том числе и на дальнейшую эволюцию христианского философского мышления. С конца XII в. инициатива в развитии философии переходит с Ближнего Востока в Западную Европу.

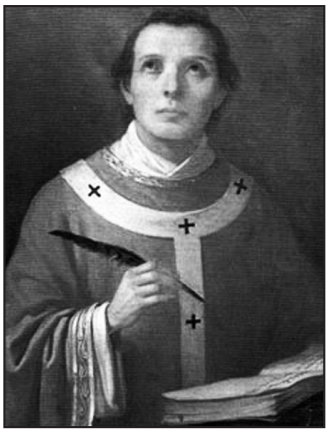
Расцвет и закат схоластики

В начале II тысячелетия происходят серьезные сдвиги в социальной и духовной жизни западноевропейского общества, во многом стимулировавшиеся переходом христианской средневековой философии к новому этапу эволюции. Именно в это время схоластика оформляется концептуально, закрепляясь в философских трудах и обретая дисциплинарный статус в системе образования. К факторам, которые существенно активизировали духовные процессы, следует отнести рост средневековых городов, появление ремесленных цехов и выделение состоятельного класса бюргеров. Государственное управление, хозяйственная деятельность, решения социальных проблем нуждались в правовых, технических и медицинских знаниях. Большую роль в развитии духовной жизни вообще и философии в частности начинают играть университеты, появление которых относится именно к тому времени. Наряду с теологией там преподавали целый ряд светских дисциплин. С университетской деятельностью связано формирование сообщества ученых. Высокую ценность в обществе приобретают аристократизм мыслей и поступков, утонченность чувств и рафинированность вкуса[1].

С конца XI в. христианская Европа вступает в затяжную войну с мусульманской Азией. Крестовые походы на Восток познакомили европейцев с иной культурой и вернули некогда утраченные познания в античной философии – арабские ученые хорошо знали античных авторов.

Для этого периода характерно переключение деятельности философов с сотворения новой картины мира на ее интерпретацию, с формирования особого стиля мышления на его активное использование. Сильный акцент делается на рационализации философского знания – одной из ведущих проблем становится проблема понятийного оформления идей.

Крупнейшим представителем высокой схоластики является **Ансельм Кентерберийский** (1033–1109). Его усилия были направлены на реализацию основной цели схоластической философии: *оправдание вероисповедальных формул средствами человеческого разума.* Ансельм разработал характерную для схоластики литературную форму. Его мировоззрение – рационализированный вариант августинизма.



Ансельм Кентерберийский

Стиль схоластического мышления опирался на *умозрительное рассуждение* с использованием абстрактных понятий, что порой уводило в сторону от решения реальных проблем. Тогда интеллектуальный потенциал уходил на бесплодные споры вроде того, может ли всемогущий Бог создать камень, который сам не сумеет поднять? Бесплодное теоретизирование вызывало отрицательную реакцию среди самих

[1] См.: *Реале, Дж.* Средневековье / Дж. Реале, Д. Антисери // Западная философия от истоков до наших дней: в 2 т. СПб., 1995. Т. 2. С. 88.

философов. Иоанн Солсберийский иронизировал, что в таком случае становится неразрешимым вопрос, то ли рука человека ведет свинью на базар, то ли веревка, которую держит та же рука.

Философы понимают: чтобы повысить точность мышления и избежать бессодержательных суждений, необходимо знать, как осуществляется процесс мышления. Их внимание привлекают общие понятия – универсалии. Внешним поводом для развертывания дискуссии стал догмат о божественной троице – Бог един или троичен? Всестороннему обсуждению подвергается вопрос о соотношении общего и единичного, а также как существует общее – в единичном или самостоятельно? Тот, кто считал, что общее существует в действительности, стал называться *реалистом* (от лат. realis – вещественный, действительный). К реалистам принадлежал Ансельм Кентерберийский, о котором уже шла речь, Гийом из Шампо и др. Те же, кто думал, что общее существует не в действительности, а лишь в сознании человека, создали противоположное направление – *номинализм* (от лат. nomen – имя, наименование). Номиналистами были Беренгар Турский, Иоанн Росцелин, Пьер Абеляр и др.

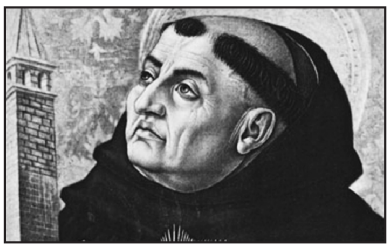
Именно реализм стал базой для придания понятиям бытийственного статуса. Так, Ансельм, который был крайним реалистом, развивал мысль о том, что общее предшествует чувственно воспринимаемым вещам. Оно извечно существует в форме идей, которыми владеет Бог. Нетрудно заметить, что реализм сближается с платонизмом. Делается вывод, что, раскрывая общее понятие, человек постигает сущность вещей, которые в соответствии с доктриной созданы на основе общих идей. Реализм ориентировал на понятийное осмысление действительности, но недооценивал роль опыта.

Номиналисты думали, что носителем общего является слово или понятие, представленное в слове. Значит, существует только то, что можно воспринять, а затем представить. Но разве можно представить человека вообще или дом как таковой? Абеляр, например, полагает, что общее содержится в предметах только потенциально, а актуальное существование оно обретает в понятиях через логическую операцию отвлечения сходных признаков, а также в соответствующих словах. Номинализм упрощал действительную роль общего. Вместе с тем он стимулировал разработку логики и ориентировал на опытное исследование явлений, что положительно влияло на изучение природы.

Несмотря на видимые успехи схоластики, некоторые обстоятельства все заметнее сдерживали развитие философии. Все еще оставались неизвестными многие произведения античных авторов. А популярное в интеллектуальной среде августианство уже не полностью отвечало требованиям анализа смысложизненных вопросов. Кроме того, ощущалась большая нужда в выдвижении эффективных методов исследования природы. Очевидной становилась необходимость создания новой философской парадигмы.

В XIII в. схоластика достигает своей зрелости, чему способствует ряд обстоятельств: открытие первых университетов, рост образованности населения, знакомство с работами Аристотеля и других античных авторов, доступ к произведениям философов и исследователей природы Ближнего Востока. Все это побуждало к уходу от доктринального мышления и сеяло семена свободомыслия.

В таких условиях церковь пыталась сделать аристотелизм пригодным для религии. Лучше всего это удалось **Фоме Аквинскому** (1225–1274) (**Фома Аквинат**), который стал крупнейшим в истории схоластики философом. Усилия в этом направлении приводят к смене господствующей философской парадигмы *августианства* на *томизм* (от лат. Thomas – Фома).



Фома Аквинский

Фома был сыном графа. Родился он недалеко от небольшого итальянского городка Аквино. Ребенком воспитывался в монастыре Монтекассино. Несколько лет Фома изучал в Неаполитанском университете свободные искусства. Затем семнадцатилетний юноша становится монахом доминиканского ордена и продолжает образование в Парижском университете.

Получив фундаментальную подготовку, Фома Аквинский по заданию Рима принимается за переработку аристотелизма в духе христианско-католического вероисповедания. «Ангельский доктор» – такой титул ему дали за мягкость характера – проявляет колоссальную работоспособность. Хотя ему не хватало собственных идей, он осуществил грандиозный религиозно-философский синтез.

Теоретическая позиция Фомы отличается большой гибкостью. Прежде всего это проявилось в *декларации двух истин.* Суть ее в следующем. Наука и философия выводят истины из опыта и разума, тогда как религия находит их в откровении. Но здесь же наблюдается и попытка приподнять теологию над философией. Так, по крайней мере, это выглядит, когда утверждается превосходство веры над знанием. Аргументами служат ссылки на чудеса и высказывание о том, что разум склонен ошибаться, а вера опирается на абсолютную правдивость Бога. Вера носит сверхразумный характер, между тем как научные и философские знания – всего лишь несовершенное ее проявление. В конечном случае рассуждения о гармонии веры и разума сводятся к подчинению познания вере, а философия объявляется служанкой теологии.

Познание признается объективным по содержанию. Но оно не охватывает все бытие. Фома Аквинский убеждает, что только вере доступны такие таинства, как триединство Бога. А вот бытие Бога, рассуждает он, вполне можно доказать косвенно с помощью разума. Сам Фома пользуется для этого доказательствами космологического типа, при которых мысль движется от природного бытия к Богу. Основа доказательств взята у Аристотеля. Фома Аквинский наполняет их креационистским содержанием, подчеркивает бесконечность Бога и конечность мира, чего не было у греческого философа. Сущность доказательств сводится к пяти пунктам: Бог – это перводвигатель, исходная деятельная причина, абсолютная необходимость, самая высокая степень совершенства, наконец, существо, которое направляет все вещи и события к определенной цели.

Больше всего аристотелизм просматривается в теории бытия Фомы Аквината. Понятно, у Аристотеля берется только то, что отвечает религиозной доктрине. Фома Аквинский создает *иерархический образ мира.* Нижний слой

бытия оказывается самым широким. Он представляет собой неорганическую природу. Выше надстраиваются иные слои, которые охватывают растения, животных и людей. Вершиной всего сущего является Бог.

В картине мира Фомы Аквинского аристотелизм переплетается с платонизмом. Философ, в частности, отмечает, что существование Бога есть прямой результат его сущности. В остальном мире иначе: сущность индивидуального бытия зависит от сверхприродной реальности. Причем сущность – это очень важно – не выражает всего отдельного, в котором содержание определяется материей. Сущность конкретизируется через форму, которая указывает на общее содержание вещи. Каждая единичная субстанция представляет собой специфическую связь материи и формы, ведущей стороной такого единства является форма.

Учение Аристотеля Фома Аквинский использует для подкрепления идеи творения. Материя рассматривается им как возможность появления конкретных вещей. В действительность она переходит через активную деятельность формы, которая имеет целеполагающий характер. Если материя – это предельная пассивность и универсальная потенциальность, то Бог – это высочайшая активность и предельная актуальность.

Понимая, что нельзя отрицать необходимость объективного исследования природных явлений, Аквинат проводит мысль о том, что конкретные вещи отнюдь не являются результатом непосредственного божественного влияния. Имеются естественные причины, которые носят инструментальный характер. Они открываются через опыт и разум. Бог также пользуется естественными причинами как средствами. Он действует адекватно природе самих вещей. Бог не может, например, нарушить закон противоречия и даже превратить человека в осла. Тем не менее Бог беспрерывно управляет миром, пусть и с помощью инструментальных причин. Таким образом, «ангельский доктор» распространяет Божественное предвидение и предопределение на все вещи и события, но несколько ограничивает их признанием непреложного действия законов – это *смягченный фатализм* (от лат. fatalis – роковой).

Важное место в мировой иерархии отводится Аквинатом человеку – своеобразной субстанции, которая представляет собой двуединство тела и души. Тело – вовсе не темница души, возражает Фома неоплатоникам, а ее необходимое дополнение. Душа распределена по всему телу. У каждого человека она уникальна, ибо создана Богом специально для него. Она соразмерна телу. Наделенный душою человек обладает разумом и волей. Он способен осознавать действительность и осуществлять самостоятельные поступки.

Теория познания Аристотеля открывала путь к опытному исследованию природы. Это привлекает Фому Аквинского. Он пытается совместить теорию познания с теологической доктриной. Полученный гибрид можно обозначить как *спекулятивный эмпиризм.* Нижний уровень познания Фома отводит внешним чувствам, которые обнаруживают признаки индивидуальных вещей. Полученный материал далее обрабатывается внутренними чувствами – памятью, воображением и пр. На этом уровне в первоначальном хаосе исходных данных устанавливается пространственно-временной порядок. Затем

материал подвергается обработке разума. Это уже более высокий уровень познания. Здесь происходит отвлечение от малозначительных индивидуальных черт вещей и выявление их видовых и родовых форм. А зависимость теории познания от религиозного мировоззрения приводит Аквината к мысли, что разум владеет некоторыми доопытными принципами, которые укоренены Богом.

Фома развивает идею промежуточного положения человека в Космосе – между животными и ангелами. На этот счет он высказывает ряд достаточно глубоких суждений. Тело соединяет людей с природой, и существование человека возможно, если только удовлетворяются определенные естественные потребности. Основой земной деятельности людей выступает воля. Каждый человек вполне естественно стремится к счастью. А чтобы его достичь, необходимо владеть определенными знаниями, умениями и навыками.

Но у человека есть еще и небесное предназначение – это путь к Богу. Здесь Фома Аквинский ставит проблему нравственных регулятивов человеческих поступков. Он знает, что невозможно одолеть этот путь, если не опираться на высшие ценности. Это вполне возможно – ведь люди обладают свободной волей. Очевидно, признание относительной самостоятельности людей означало некоторое ограничение в целом фаталистической концепции Аквината.

Интересные замечания находим у Фомы и относительно общественной жизни людей. Так, он отмечает, что их совместная деятельность имеет определенный порядок, который выражен в разных правах. Философ выделяет три разновидности прав – вечное, естественное и человеческое право. Первое связано с принципами божественного управления миром. Второе присуще всем живым существам, и его законы неизменны. Третье существует только в обществе. Законы этого права все время меняются. Подчинение праву – необходимое условие гражданской деятельности. Государство, считает Фома Аквинский, необходимо, чтобы обеспечивать общее благоденствие. Общественный строй требует представленности в нем разных сословий. Глава государства, по убеждению философа, обязан создать должные условия для сохранения и поддержания добродетельной жизни граждан. Когда же власть используется им в личных интересах, тогда народ имеет право на восстание и свержение тирана.

В 1323 г. Фома был объявлен святым. Его учение постепенно стало официальной доктриной католической церкви. Томизм оказывает значительное влияние и на современное общественное сознание католических стран.

Поиски иного образа философии. Поздняя схоластика. Духовная жизнь средневековой Европы не была однообразной. Находилось немало сторонников разных еретических движений. Особенно мощным в этот период было движение катаров. Серьезная оппозиция томизму сложилась в университетах. Отличительной чертой новых течений была тенденция более тесно увязывать общий философский анализ с исследованием частных проблем.

Нарастание в обществе критического духа заметно ослабляло позиции схоластики. Внутри самой средневековой философии нашлись силы, ратующие за ее преодоление, что, впрочем, не должно удивлять – философское сознание по своей сущности не терпит застоя. Поиски нового образа философии повернули вектор теоретического анализа в сторону светского осмысления явлений, предвосхищая эпоху Возрождения.



Роджер Бэкон

Расшатыванию схоластического мышления весьма способствовала деятельность **Роджера Бэкона** (1210–1294). Непривычным было его свободное отношение к любым авторитетам. Он оспаривал многие положения популярного тогда томизма. «Удивительным доктором» называли его современники. Бэкон владел несколькими языками, был искусным исследователем природы и способным математиком.

«Удивительный доктор» – новатор опытного исследования природы, которому он придавал большое значение. Здесь он сделал серьезные успехи. Бэкон – автор закона отражения и преломления света. Им высказана мысль, что можно построить повозки, корабли и летательные аппараты, которые будут двигаться сами. Имелись и другие научные открытия и необычные прозрения. Натурфилософские изыскания исподволь подтачивали спекулятивно-созерцательный, отвлеченный от многоцветного бытия природы и общества схоластический способ описания и объяснения мира. Неслучайно эксперименты Бэкона вызвали подозрение у консервативного руководства церкви. Ему было запрещено продолжать опыты, описывать их и передавать другим.

Позиции схоластики подрывались также нетрадиционным видением предмета философии. Так, **Иоанн Дунс Скот** (ок. 1265–1308) не соглашается с Фомой Аквинским относительно служебной роли философии. Согласно его пониманию, философия – теоретическая дисциплина. Она постигает мир разумом, а теология оперирует практическими знаниями, связанными прежде всего с моральными принципами.

Радикальную позицию в разведении философии и теологии занял **Уильям Оккам** (ок. 1290–1350). Строго выверенная аргументация и большая гибкость понятий принесли ему славу непобедимого полемиста. Оккам завершил оформление теории двух истин – веры и знаний. Им обосновывается мысль, что взращенная на вере теология и построенная на знаниях философия опираются на специфические для каждой из них законы. Таким образом, философия оказывается нейтральной по отношению к теологии.

Оккам был последовательным приверженцем номинализма, из которого следовало, что основу знаний составляет единичный опыт, а он ничего не сообщает о сущности Бога. Номинализм Оккама раздвигал горизонты познания. Знаменитый мастер спора решительно разрушал явную склонность схоластов к псевдообобщениям, порождавшим пустые понятия. «Не умножай сущностей без крайней надобности», – призывал философ. Этот афоризм точно выразил метод, который получил наименование «бритва Оккама». Ее острое лезвие отсекало чисто словесную ученость, освобождая от бессодержательных понятий.

Схоластика как особый этап развития средневековой философии дала ряд новых для эволюции европейской мысли результатов:

- произошло самоопределение философии. В ней увидели такую форму знаний, которая опирается на разум, между тем как теология предпочитает веру;

• осуществились систематизация и упорядочение философских знаний;

• был достигнут синтез аристотелизма и ряда других положений античной философии с догматами христианства;

• на завершающей стадии средневековой культуры начались самоотрицание схоластики и идейная подготовка прорыва к секуляризованному миропониманию.

Мистика в средневековой христианской философии

Своеобразной реакцией на рационализацию средневековой европейской философии явился ***мистицизм*** (от греч. mystikos – таинственный, сокровенный). Его суть состояла прежде всего в *дуалистическом видении мира*. «До сих пор античность не знала принципиального противопоставления нематериальности и материальности. В христианстве впервые прорисовалась альтернативность этих двух понятий»[1]. Существование «сверхприродного» Бога – духовно, тогда как бытие природы – материально. Между Богом и природой разверзнута непреодолимая пропасть. Поэтому запредельное Божество всегда есть великая тайна, недоступная ни чувственному восприятию, ни разумному истолкованию. Отсюда вторая важнейшая черта мистицизма – допущение возможности непосредственного сверхопытного и сверхразумного постижения Бога.

Мистицизм, как и рационализм, пронизывает всю историю средневековой философии. Любопытно, что при всей взаимной оппозиционности направлений каждое из них нуждалось в другом. Дело в том, что, согласно господствующей христианской парадигме, активность разума задается мистической целью – раскрыть потустороннюю миру божественную сущность, а мистическое учение, между тем, пользуется логикой, чтобы обосновать и доступно выразить свое содержание. Странный, на первый взгляд, симбиоз разума и мистики, присущий европейской средневековой философии, объясняется ее происхождением из двух разнородных источников – античного теоретического наследия, где доминировал рационализм, и Священного Писания, тексты которого вобрали в себя спонтанно складывающийся опыт религиозной жизни, существенным моментом которого было общение с божественным Абсолютом.

Следует отметить, что мистицизм средневековой европейской философии формировался в условиях очень большой институциализации церкви. Естественно, приоритет получали коллективные формы духовной практики типа литургии. Строгая организация церковной жизни порождала потребность в канонизации вероучения и его изложении в общепринятых формулировках. Так возник Символ веры, а христианское учение было сильно догматизировано. Все это затрудняло развитие индивидуального опыта. Вот откуда двойственное отношение церковных деятелей того времени к мистике. Хотя она

[1] *Туровский, М.Б.* Средневековая философия / М.Б. Туровский // Философские науки. 1997. № 3–4. С. 157.

солидно представлена в системообразующих постулатах средневековой европейской философии, ее же объявляют ересью, стоит только чуть отойти от канонизированных положений. Здесь коренится и разгадка удивительной антиномичности христианской культуры, где Бог противопоставляется миру, человек – природе, разум – персональному духовному опыту, а вера – разуму.

Отправными пунктами формирования мистического направления в средневековой европейской философии послужили принцип откровения и учение неоплатоников об экстазе. Откровение понимается как прямое созерцание Бога, который нисходит к человеку, просветляя до самоочевидности собственную природу. Для человека, предельно сосредоточенного на божественном бытии, возможен выход за границу собственной индивидуальности и растворение персонального сознания в Боге.

Краеугольные камни в развитии мистической традиции средневековой религиозной философии в Европе заложил **Псевдо-Дионисий** (V в.). Отталкиваясь от положения о запредельности Бога миру, он неожиданно делает вывод, что Бог есть мрак и ничто. Именно поэтому он бесконечен и представляет собой всю полноту бытия. Меж тем сотворенные вещи как нечто определенное конечны и ограничены. Вполне понятно, что сущность Бога оказывается неизреченной, а сам он безымянен. Бог недоступен никаким логическим средствам. Но соприкоснуться с ним можно с помощью мистики.

Написанные Псевдо-Дионисием «Ареопагитики» стали основой практики *духовного делания*, цель которой – богопознание и *обожение* человеческого естества. Ключом к решению этих задач служит пламенная любовь к Богу. Технология духовного делания получила развитие в греко-византийском варианте христианства под названием ***исихазм***. Термин этот греческого происхождения. Он означает безмолвие, покой. Весьма показательна его смысловая близость к санскритскому понятию «нирвана», занимающему центральное положение в индуизме и буддизме и означающему угасание, прекращение.

Исихазм ориентирует на индивидуальное преодоление пути к Богу, что вполне понятно. Ведь речь идет о живой эмпирической практике, которая невозможна без активизации персонального сознания. Духовное делание включает следующий ряд взаимосвязанных операций: 1) сосредоточенная «умная молитва»; 2) «низведение» ума в сердце; 3) созерцание световых эффектов; 4) психологическая регуляция (задержки дыхания, подчиненные определенному ритму; принятие специфических поз, сосредоточение внимания на некоторых участках тела). Конечная цель исихии – переживание своего единства с божественным Абсолютом.

В контексте новейших исследований теории самоорганизации систем интересно высказанное приверженцами исихазма положение о *синергизме*, т.е. совместном действии человеческой воли и божественной благодати, души и тела. Только совместные усилия, согласно такой концепции, ведут к спасению. Мысль удивительно созвучна современным представлениям о соучастии разнородных элементов в становлении и функционировании различных целостных образований – термодинамического процесса, биосистемы, города и т.п.

В римско-латинском варианте христианства сложились два мистических течения – ортодоксальное и еретическо-пантеистическое. Наиболее известным представителем первого был **Бернард Клервоский** (1091–1153). Бернард основал монастырь, где стал аббатом. Его именем назван орден бернардинцев. Этот мыслитель прославился как пламенный оратор, который бескомпромиссно отстаивал идею теократии.



Бернард Клервоский

Ортодоксальный мистицизм остается верным основному догмату христианства о трансцендентности Бога. Бернард Клервоский подчеркивает ничтожность человека, удаленного от Бога, его уязвимость и слабость. Такой человек не более чем «лампада на ветру» – говорил Клервоский. Однако у человека есть надежда на спасение. Для этого не следует уповать на разум. Рационально построенному действию Бернард противопоставляет искусство всей жизни, которая является целостным процессом.

Спасение, по Бернарду Клервоскому, предполагает интимное общение с Богом. Оно невозможно, если в сердце нет беззаветной любви к Творцу. Через смирение, отказываясь от эгоистических желаний и мыслей, люди освобождаются от зла и приближаются к встрече с Богом. Однако слияние души с божественным Абсолютом не происходит. Она лишь уподобляется Богу. Да и причиной возвышения индивида служат не его собственные усилия, а божественная благодать.

К разработке ***еретическо-пантеистической линии мистицизма*** была причастна такая колоритная фигура, как **Иоганн Экхарт** (1260–1327). За разносторонние знания и глубокую ученость его называли Майстером. После смерти некоторые важные положения его учения были объявлены еретическими.

Существенная черта учения Экхарта – обезличивание Бога и его отождествление с природой. На теории этого философа явственно видна печать *пантеизма.* Он был убежден, что Бог присутствует в каждой вещи, хотя они этого не осознают. Только человеку дано понять присутствие Бога в своей душе. Экхарт многократно подчеркивает тождество Божества с глубинными структурами человеческого духа.

Совершенно очевиден решительный уход Экхарта от ортодоксальной доктрины, провозглашающей надмирность Бога. Мыслитель перерабатывает идеи неоплатоников и Дионисия Ареопагита. Он различает понятие Божества и Бога. Как бездонный Абсолют Божество есть Ничто. К нему неприменимы любые мыслимые свойства. Его можно рассматривать лишь как непостижимую праоснову сущего. Это некая универсальная творческая активность. Первым результатом творчества является Бог. Божество предстает в качестве Бога только относительно сотворенной им души.

В отличие от Бернарда Клервоского Иоганн Экхарт высоко ценит разум, видя в нем наиболее значимую часть духа. Философ предпринимает попытку

рационализировать трансперсональный опыт, выразить его в языке. Глубинная связь между человеческой душой и Богом, полагает он, открывает возможности для постижения божественной природы. Обычного познания, которое пользуется образами и понятиями, для этого недостаточно. Оно ограничивается описаниями Бога как личности, но безличный божественный Абсолют остается скрытым. Постижение Божества доступно как результат (плод) мистической интуиции.

Учение Экхарта примечательно еще и тем, что оно субъективизировало религиозность, смещая ее в сторону трансперсонального опыта индивида. В результате обесценивались внешние ее проявления, укорененные в институциональных структурах церкви. А это открывало более широкие возможности для идивидуального творчества. Экхарт не сомневался, что каждый верующий должен идти к Богу своей дорогой.

Философия Майстера Экхарта возвеличивала человека, обосновывая уникальность и высокое достоинство его души. Особое внимание обращалось на строй мыслей и чувств индивида как на основу внутренней мотивации поступков. Таким образом, человек оказывался как инициатором, так и судьей совершаемых им же действий. Неудивительно, что Иоганн Экхарт высказывает необычную для ортодоксального христианства мысль о способности человека самостоятельно соединиться с Богом.

Учение Экхарта оказало значительное воздействие на духовную жизнь Средневековья и на развитие немецкой философии. В частности, его влияние проявилось в реформаторской деятельности Мартина Лютера, воззрениях Томаса Мюнцера, философии Николая Кузанского.

Мистическое направление в средневековой европейской философии образовало альтернативу рационализму. Оно показало ограниченность дискурсивного познания и обогатило представление о человеческой духовности. В частности, было начато исследование трансперсонального опыта, к которому приковано внимание и современной науки. Важным достижением мистической философии была мысль о свободе человека.

Проделанный экскурс в историю средневековой философии показывает, что она представляет собой уникальный тип теоретического мировоззрения, сущность которого состоит в рефлексии над феноменами религиозного сознания. Ее развитие – процесс очень противоречивый. На своем долгом пути она изведала и выдающиеся открытия, и досадные заблуждения. Достоянием мировой культуры стали высказанные ее лучшими представителями идеи об определенной направленности исторического времени, структурной упорядоченности человеческого духа и пр. Следы ее влияния хорошо заметны и в современном мире. Они – в менталитете многих, причем уже не только европейских, народов. «Все мы – европейцы и американцы – принадлежим к культуре, сложившейся под влиянием христианства в значительно большей степени, нежели под влиянием чего-либо еще»[1].

---

[1] *Лобковиц, Н.* Христианство и культура / Н. Лобковиц // Вопросы философии. 1993. № 3. С. 71.

Раздел II

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ

Глава 4. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Общая характеристика эпохи Возрождения

Эпоха Возрождения охватывает период с XIV по XVI в. Этот период, ознаменованный выдающимися достижениями материальной и духовной культуры, представляет собой великий мировой переворот, неизвестный никакому иному этапу развития предшествующей человеческой истории. В эпоху Возрождения появились титаны мысли, чувства и дела, величайшие творцы, поэты, художники, философы, которые стремились все переосмыслить, творчески перевоссоздать и изменить. Без этой эпохи совершенно невозможно представить себе последующее культурное развитие человечества.

Возрождение (по-французски – *Ренессанс*) началось в Италии, прошло ряд этапов в своем развитии и постепенно (к XVI в.) превратилось в общеевропейское явление.

Эта новая эпоха осознает себя как возрождение античной культуры, античного образа жизни, способа мышления и чувствования, откуда идет и само название «Возрождение». В действительности, однако, возрожденческий человек и возрожденческая культура и философия существенно отличаются от античной, представляют собой сущностно новое явление. Хотя Возрождение в лице своих выдающихся деятелей демонстративно подчеркивало свою связь с античностью и противопоставляло себя Средневековью, оно тем не менее возникло как итог развития средневековой культуры, а поэтому несло в себе такие черты, которые не были присущи античности.

Эпоха Возрождения порождена целым рядом глубочайших изменений в социально-экономической и духовной жизни Западной Европы. Усложнение и дифференциация производственной деятельности в ренессансной Италии (а затем и в других европейских странах) вместе с большим ростом числа лиц, профессией которых становится умственный труд, во многом предопределили характер этих изменений. Кризис сословного строя, становление новых форм деятельности и повышение в связи с этим роли индивидуального труда закономерно сопровождались тем, что наиболее способные сыновья купцов, торговцев, предпринимателей, представителей знати, реже – сыновья ремесленников и крестьян в соответствии со своими склонностями становились художниками, архитекторами, врачами, скульпторами, поэтами, писателями, учеными и философами.

Если в средневековом обществе были очень сильны корпоративные связи между людьми и поэтому даже известные люди выступали, как правило, в качестве представителей той корпорации, той системы, к которой они принадлежали, то в эпоху Возрождения, напротив, индивид приобретает гораздо большую самостоятельность, претендует на автономию. Он все чаще представляет не тот или иной цех или союз, но самого себя, получает возможность включаться в самые различные социальные общности и корпорации. Человек становится суверенной личностью именно благодаря тому, что он уже жестко не привязан к той или иной конкретной социальной структуре, не сращен с нею, а способен гибко строить свои отношения с другими людьми, погружаясь в различные социальные общности, а часто – в различные культурные традиции. Отсюда вырастает самосознание человека и его новая общественная позиция: ориентация на свою независимость и самоутверждение, на собственные силы и талант и т.д. В противоположность средневековому человеку, который мог реализовываться только через принадлежность к некоторой социальной целостности (коллективности), который зачастую с рождения был закреплен за определенным местом в кастово-сословной системе и которому лишь предстояло усвоить определенный тип профессиональных навыков, продолжая эстафету традиций, и соответственно проблема личной свободы которого либо вообще не ставилась, либо уходила на второй и третий план в иерархии ценностей, индивид эпохи Возрождения склонен был все свои заслуги приписывать не Богу, не корпорации или еще кому-нибудь и чему-нибудь, а самому себе лично.

Если в центре внимания античности была природно-космическая жизнь, а в средние века доминантой культурного процесса являлся Бог и связанная с ним идея спасения, то в эпоху Возрождения в центре внимания оказывается человек. Возрождение – это эпоха бурного развития индивидуалистических страстей и стихийного самоутверждения человеческой личности, абсолютизации человеческого разума и его стремления к непрерывному прогрессу. Поэтому мировоззрение этого периода можно охарактеризовать как *антропоцентрическое* в отличие от космоцентрического мировоззрения античности и теоцентрического Средневековья.

Антропоцентрический характер мировоззрения эпохи Возрождения заключается в том, что человек объявляется центральным звеном всей цепи космического бытия. Конечно, своего рода антропоцентризм был свойственен и средневековому сознанию. Но там речь шла о проблеме грехопадения и искупления; мир был создан для человека, а человек являлся высшим творением Бога на земле; однако человек рассматривался не сам по себе, а в своих отношениях с Богом, в своем отношении к греху и вечному спасению, недостижимому собственными силами. Для Возрождения же человек не просто чье-то творение или природное существо, он творец самого себя, своей собственной жизни, судьбы, и этим он отличается от всех живых существ. Он господин над всей природой и уже не нуждается в Божественной благодати для своего спасения; он сам себе голова. Интересно в этой связи рассуждение

одного из выдающихся мыслителей XV в. **Джованни Пико делла Мирандола** (1463–1494) в его знаменитой «Речи о достоинстве человека». Сотворив человека и «поставив его в центр мира», Бог, согласно этому философу, обратился к нему с такими словами: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю»[1].



Джованни Пико делла Мирандола

Неудивительно поэтому, что эпоха Возрождения дала миру целую плеяду выдающихся индивидуальностей, титанов земного самоутверждения, обладавших ярким темпераментом, всесторонней образованностью, выделявшихся среди других людей своей волей, целеустремленностью, огромной энергией. Ренессанс был эпохой, «которая нуждалась в титанах и которая породила титанов»[2].

Разносторонность – вот идеал возрожденческого человека. Последний стремился испытать себя не только во всех сферах и областях материального и духовного производства, но и во всевозможных жизненных проявлениях и ситуациях. Стремлению стать уникальным мастером – художником, поэтом, философом, ученым и т.д. – содействует общая атмосфера, окружающая талантливых, одаренных людей чуть ли не религиозным поклонением: их чтут теперь так, как в античности героев, а в средние века – святых.

Таким образом, в эпоху Возрождения человеческая личность, своеобразие и уникальность каждого индивида приобрели невиданную ранее ценность и значимость. Ни в античности, ни в средние века не было такого жгучего интереса к человеческому существу во всем многообразии его проявлений. С антропоцентрической установкой, кстати сказать, связан и характерный для Возрождения культ красоты. Не случайно как раз живопись, изображающая прежде всего прекрасное человеческое лицо и человеческое тело, выступает в тот период главенствующим видом искусства, а фигура художника-творца становится как бы символом эпохи. У великих художников – Сандро Боттичелли, Леонардо да Винчи, Рафаэля Санти – мировосприятие Ренессанса получает свое наивысшее выражение.

Выдающихся деятелей Возрождения впоследствии стали именовать *гуманистами*. Это связано с возникновением в XIV в. гуманистического движения, которое происходило параллельно с развитием поздней схоластической философии. Подчеркивая значение образованности и таланта как важнейших проявлений и показателей человечности, самоценности человеческой личности,

---

[1] История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. М., 1962–1970. Т. 1. С. 507.

[2] См.: *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. М., 1961. Т. 20. С. 346.

ее выдвижения и возвеличения, гуманизм стал примерно с середины XV в. настолько влиятельным идейным течением, что гуманистические кружки возникали не только в наиболее развитых, но и в периферийных городах тогдашней Италии. Гуманистическое движение, положившее начало формированию светской интеллигенции, в основном носило антисакральный характер, не было связано с интересами церкви.

Вместе с тем эпоха Ренессанса таила в себе сложные противоречия, которые характеризовались глубоким антиномизмом. То богатое развитие индивидуальности в XIV–XVI вв., о котором говорилось, весьма часто, а точнее постоянно, сопровождалось крайностями дикого, порой звериного индивидуализма. Вырвавшаяся на свободу человеческая индивидуальность, ощутившая свою самостоятельность и независимость не только от церковных институтов и церковных авторитетов, но и вообще от всяких абсолютов, включая и высший Абсолют в лице Бога, – эта уже ничем не сдерживаемая индивидуальность могла проявлять себя каким угодно способом и в каком угодно направлении, быть благородной, возвышенной или низменной, циничной. Иначе говоря, утверждение стихийно-человеческого индивидуализма и связанных с ним величайших достижений культуры эпохи Ренессанса, титанизм и благородный гуманизм данной эпохи имели и свою обратную сторону.

В современной философской литературе обратная сторона возрожденческого титанизма наиболее аргументированно и глубоко раскрыта выдающимся русским исследователем А.Ф. Лосевым в его фундаментальном труде «Эстетика Возрождения», где, говоря о действительно прекрасных и действительно человеческих формах возрожденческого индивидуализма, он отмечает: «Вся эта красота Ренессанса была подлинной реальностью, преуменьшать которую могут только либо невежды, либо сознательно реакционные историки. Тем не менее... этот красивый Ренессанс и его небывало тонкая человечность в искусстве, науке, религии, морали и психологии, весь этот Ренессанс имел и свою обратную сторону, игнорирование которой в настоящее время тоже является либо невежеством и неосведомленностью в фактах, либо сознательной лакировкой истории...»[1]. Исследователь подчеркивает, что титанизм в эпоху Ренессанса был явлением слишком стихийным, чтобы проявлять себя только строго и безукоризненно, только принципиально красиво и исключительно целесообразно. Та же самая титаническая сила имела в эпоху Ренессанса и свою отрицательную сторону, свое уродливое проявление. Оно было связано именно с принципиальным индивидуализмом, который не мог не приводить к безграничному человеческому самоутверждению и, следовательно, к самооправданию в неимоверных страстях, пороках и совершенно беззастенчивых преступлениях. Пороки и преступления были во все эпохи человеческой истории, были они и в средние века. Но тогда люди грешили против своей совести и после совершения греха каялись в нем. В эпоху Ренессанса все стало иначе. Люди совершали самые страшные преступления и никоим образом в них не раскаивались, потому что «последним критерием для человеческого поведения считалась тогда сама же изолированно чувствующая

[1] *Лосев, А.Ф.* Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. М., 1978. С. 135.

себя личность». При этом А.Ф. Лосев самым подробным образом описывает множество примеров коварства, вероломства, убийства из-за угла, невероятной мстительности и жестокости, авантюризма и разгула страстей, своеволия и распущенности, которыми прославилась эпоха Возрождения.

Все это заставляет вспомнить слова выдающегося русского писателя Ф.М. Достоевского о том, что если Бога нет, то все дозволено. Откровенный антропоцентризм, рациональная гордыня, отказ от всяких абсолютов, имеющих власть над человеком, опасны для самого человека, таят в себе зерна разрушения и самоуничтожения.

В связи с этим необходимо акцентировать внимание еще на одном обстоятельстве: духовность – не только рациональный и эстетический уровень бытия. Можно быть ученым и извергом, художником и злодеем. Вопрос о возможности совмещения творчества и нравственной ущербности был поставлен еще А.С. Пушкиным. Теперь вряд ли кто-либо будет сомневаться в том, что эти вещи (интеллектуально-художественное творчество и злодейство) могут сосуществовать. Духовность – это прежде всего нравственность, этический уровень бытия. К сожалению, нравственное измерение духовности эпохи Возрождения было выражено не столь блестяще и великолепно, как ее интеллектуальные и художественные достижения.

По-видимому, европейская культура, по преимуществу оставаясь еще феодальной, была в тот период не готова к встрече с неожиданно вырвавшимся наружу стихийным индивидуализмом, оказалась не в состоянии безболезненно ассимилировать все последствия произошедшей тогда в интеллектуальных кругах *мировоззренческой, ценностной революции.* Последняя, упразднив Бога как основной регулятивный принцип и возложив многие его традиционные функции на отдельного, изолированного индивида, не смогла на первых порах выработать сдерживающие человеческий эгоцентризм нормативные рамки и регулирующие механизмы, упорядочить на основе новых ценностей общественную и частную жизнь людей. Для того чтобы это произошло, потребовался длинный ряд десятилетий борьбы и смуты. В реальности теоретически оформившиеся в период раннего и среднего Возрождения новые мировоззренческие ценности и ориентиры получили свое идеологическое закрепление на уровне массового сознания и стали в той или иной мере устойчивыми регуляторами человеческого поведения только после целой серии религиозных войн и Реформации. Если точнее, это произошло лишь с утверждением протестантизма, протестантской этики, сориентировавшей население ряда западноевропейских стран на новое, характерное уже для буржуазного общества отношение к природе, труду, собственности, богатству, на новое понимание обязанностей человека по отношению к другим людям, общине и т.д. На практике, для того чтобы все это стало возможным, чтобы, наконец, сформировался некий прообраз того, что сейчас принято называть «правовым государством», потребовалось пролить реки крови (в Германии, по некоторым данным, за весь период религиозной Реформации – этой «буржуазной революции № 1» – погибло около двух третей населения). Впрочем, вопрос о религиозной Реформации и протестантизме как новой религии – религии капиталистической общественной формации – будет рассмотрен в соответствующем разделе.

В целом эпоха Возрождения представляет собой весьма сложное и противоречивое явление. Ее нужно рассматривать во всех ее проявлениях, избегая однозначных, односторонне позитивных или односторонне негативных оценок.

Основные черты ренессансной философии

Пришедшая на смену многовековому господству схоластики философия эпохи Возрождения явилась своеобразным этапом в зарождении и развитии новой европейской философии – наиболее богатым и идейно насыщенным периодом в истории мирового философского развития.

Новая философия в своем развитии прошла три этапа:

- *этап зарождения* – период, хронологически совпадающий с эпохой Возрождения (заложены важнейшие предпосылки формирования новой антропоцентрической философской парадигмы. Новая философия в это время развивается еще не вполне самостоятельно, поскольку, несмотря на все свои серьезные достижения и оригинальные идеи, имеет много общего с античной и средневековой философской традицией);
- *этап расцвета* (XVII в.) – период, когда создаются основные системы философии Нового времени, собственный стиль философского мышления, отличный не только от средневекового, но и от античного;
- *этап Просвещения* (XVIII в.) – период основных идей философии Нового времени (идеи выходят за пределы круга профессионалов, получают широкое распространение, ложатся в основу политических программ, приобретая определенное практическое значение. Вместе с тем этот этап в своем завершении характеризуется и критицизмом в отношении ранее разработанных доктрин, причем этот критицизм возникает как из теоретического осмысления, так и из попыток практического применения доктрин новой философии).

В настоящем разделе кратко коснемся лишь философской мысли эпохи Возрождения. Назовем некоторые наиболее характерные особенности философии Возрождения.

1. В эпоху Ренессанса философия вновь сосредоточивает свое внимание на изучении окружающей природы, реального мира, в котором живет и действует человек. Однако в понимании природы так же, как и в трактовке человека, возрожденческая философия имеет свою специфику, которой не знала античная мысль. Эта специфика выражается прежде всего в том, что природа начинает трактоваться пантеистически. Суть пантеистической интерпретации окружающей действительности состоит в отождествлении Бога с его творениями. Христианский Бог при таком подходе сливается с природой, как бы растворяется в ней и тем самым утрачивает свой внеприродный, трансцендентный характер, практически перестает быть какой-то отдельной, высшей инстанцией. Бог философии Возрождения – уже не Бог ортодоксальной религии, не Бог средневековой теологии. Он сам по себе не имеет свободы, не творит мир «из ничего», а является «совечным» миру, сливается с законами естественной необходимости. А природа из творения Бога, его служанки

превращается в самостоятельное начало, как бы приравнивается к Богу. Объективно пантеизм был направлен против религиозного мировоззрения и поэтому вызывал гнев у католических иерархов и неоднократно осуждался церковью.

2. Возрожденческая философия базировалась на неоплатонизме, на неоплатонической методологии и схематике. У неоплатоников натурфилософия Возрождения заимствовала понятие мировой души, которое настойчиво отвергалось ортодоксально настроенными религиозными авторитетами как языческое. Ренессансные философы все чаще ставят это понятие на место трансцендентного христианского Бога. С его помощью натурфилософы эпохи Возрождения стремились устранить идею творения: мировая душа представала как органически присущая (имманентная) самой природе внутренняя сила, благодаря которой природа обретает самостоятельность и не нуждается больше в потустороннем начале. При таком подходе понятие Бога сохранялось лишь формально, но не содержательно.

3. Философия эпохи Возрождения теснейшим образом связана с развитием современного ей естествознания, великими географическими открытиями, с достижениями естественных наук, особенно с выдвинутой Коперником новой космологией.

4. Мыслители эпохи Возрождения характеризуются стремлением к практической науке, способной улучшить жизнь, а знание понимают как силу, с помощью которой человек может подчинить себе природу. Отсюда – две интенции (от лат. intentio – стремление) в развитии натурфилософии эпохи Возрождения: стремление к теоретическому познанию природы и к практическому овладению ею. На деле стремление к быстрому и полному господству над природой порождает наряду с естествознанием расцвет многочисленных «тайных» наук и учений. Магия, алхимия, астрология характерны для Возрождения так же, как математика, механика и астрономия. Соответственно этому можно выделить два основных направления во взглядах на природу – теоретическое и магическое. Так, например, наиболее видный представитель магического направления **Парацельс** (1493–1541) полагал, что природа представляет собой живое целое, пронизанное магическими силами, которые находят свое проявление не только в живых организмах, но и в неодушевленных стихиях. По его мнению, в каждой части природы, в основе всех вещей и существ находится некое одушевленное начало – архей – своего рода ключ к природе. Отыскавший его получает неограниченную власть над природой, возможность трансформировать вещи и т.д. Магико-алхимическое понимание природы Парацельсом отличается активистским духом, стремлением управлять природой с помощью тайных, оккультных сил. Магическая линия особенно характерна для возрожденческой культуры Северной Европы.

5. Философия Ренессанса на место прежнего убеждения о надындивидуальном характере истины выдвигает мысль о том, что каждый человек, опираясь на естественные способности, может и имеет право утверждать истину. Авторитеты утрачивают свое прежнее значение, вырабатывается индивидуалистический

стиль изложения научных знаний, и это вполне согласуется с основным лозунгом Ренессанса о свободе и автономии личности. В этом, как и во всем остальном, находил свое выражение главный принцип философии эпохи Возрождения – принцип радикального антропоцентризма.

6. Философию эпохи Возрождения отличают простота мысли, полемический тон и направленность. Мыслители этой эпохи стремятся противопоставить отвлеченным, умозрительным построениям схоластов «естественную логику», опирающуюся на здравый смысл, радикально порвать с книжной ученостью прошлого. При этом они не отдают себе отчета в том, что проблематика, которая находилась в центре их внимания, все еще в значительной мере сходна с той, которую пытались решать схоласты позднего Средневековья.

7. Равно как искусство эпохи Возрождения философично, философия этой эпохи эстетична. Это обусловлено в первую очередь общей антропоцентрической направленностью ренессансной культуры, стремящейся художественно, поэтично воспеть красоту и силу человека, придать ему статус Богочеловека. В соответствии с общей атмосферой эпохи философия Возрождения сориентирована на теоретическое обоснование уникальности, красоты человеческой личности, ее права на творчество, свободу и развитие.

Философия Возрождения дала новый тип мышления, отличающийся от мышления Средневековья, устремленного к надприродному. Философы Ренессанса считали достойным внимания лишь то, что разум может постичь своими собственными силами, не прибегая к содействию высших сил. Такой подход распространялся также на мораль, право, политику и даже религию.

В целом философия Возрождения была направлена против теоцентризма, догматизма и схоластики. Поэтому она выступала, во-первых, как философия природы и человека; во-вторых, как философия, избегающая догм, ищущая пути познания того, что можно познать, и избегающая пустых рассуждений о том, чего познать нельзя; в-третьих, как философия, опирающаяся на опыт.

Можно выделить несколько основных направлений внутри самой философии Возрождения: философия итальянского Возрождения, берущая начало во Флоренции XV в. и сосредоточившая свое внимание на проблемах природы и человека, например Дж. Бруно; философия северного Возрождения, получившая развитие несколько позже во Франции, Германии, Англии и Нидерландах и сосредоточившая внимание на проблемах теории познания, а также теории государства и права. В свою очередь, в философии северного Возрождения можно выделить следующие направления: скептическое, развивающееся во Франции и представленное Мишелем Монтенем; мистическое, развивающееся в Германии и представленное Якобом Бёме; эмпирическое, развивающееся в Англии и представленное Фрэнсисом Бэконом.

Для более полного уяснения высказанных положений кратко остановимся на основных, наиболее типичных философских концепциях и учениях эпохи Возрождения.

Пантеизм Николая Кузанского



Николай Кузанский

Николай Кузанский (1401–1464) – один из самых глубоких философов эпохи Возрождения. Он родился в Германии, в местечке Куза (отсюда – Кузанец), в семье зажиточного крестьянина. Возможно, как ни один другой философ этой эпохи, Кузанец соединил в своих произведениях и в своей деятельности культуру Средневековья и стремительно наступавшую культуру гуманизма. С одной стороны, он – весьма деятельный иерарх католической церкви, кардинал, с другой – активный участник возрожденческого гуманистического движения.

В отличие от подавляющего большинства современных ему итальянских гуманистов Николай Кузанский глубоко интересовался вопросами математики и естествознания. Вне этих интересов нельзя понять и оценить его философскую доктрину.

Как мыслитель переходной эпохи, эпохи Средневековья, трансформирующегося в Возрождение, Кузанец демонстрирует в своих произведениях различные, нередко весьма противоречивые стороны и грани этой эпохи.

Мировоззрение эпохи Возрождения с присущим ему прославлением производительной деятельности человека в философской доктрине Кузанца отразилось в уподоблении божественного творчества искусству скульптора, живописца, горшечника, токаря, кузнеца, ткача, стеклодува. Как бы ни оговаривал при этом философ принципиальные различия творчества внеприродного Творца и творчества его «твари», творчество созданное Божественным словом, приравнивалось им к сделанному умом и руками человека.

Центральной проблемой философии Николая Кузанского является проблема соотношения Бога и мира. Но его теоцентризм представляет собой явление новое и совершенно чуждое всей традиции католического богословия. Самоуверенному схоластическому знанию о Боге и мире Кузанец противопоставляет концепцию «ученого незнания», давшего имя его первому и важнейшему философскому труду «Об ученом незнании» (1440), в котором утверждается мысль о невозможности выразить полноту познания в терминах схоластической формальной логики, о сложности и противоречивости самого процесса познания. Понимание Бога в его труде свидетельствует не столько о религиозном, сколько о философском подходе к проблеме Бога и мира. Бог трактуется им как бесконечное единое начало и вместе с тем как скрытая сущность всего мира. В действительности это означало отход от религиозной персонификации Бога и упрощение антропоморфных представлений о нем.

Бог, рассматриваемый Кузанцем в полном отвлечении от мира конечных вещей как несоизмеримое с ним и величайшее начало бытия, получает наименование Абсолютного максимума, или Абсолюта. Бог есть единое и единственное начало, в нем – все, он – высший предел. Он – максимум, так как он то, более чего ничего не может быть, но так как он не может быть и менее того, что он есть, то он может быть поименован и минимумом.

Николай Кузанский, таким образом, открыл принцип совпадения противоположностей – максимума и минимума. Чтобы сделать более наглядным этот принцип, Кузанец обращается к математике, указывая на то, что при увеличении радиуса круга до бесконечности окружность превращается в бесконечную прямую. У такого максимального круга диаметр становится тождественным окружности, более того, с окружностью совпадает не только диаметр, но и центр, а тем самым точка (минимум) и бесконечная прямая (максимум) представляют собой одно и то же.

Совпадение противоположностей является важнейшим методологическим принципом философии Николая Кузанского, что делает его одним из родоначальников новоевропейской диалектики.

В более поздних сочинениях Кузанец применяет для наименования Бога понятия «неиное» и «бытие-возможность». В качестве «неиного» Бог «есть для всего принцип бытия и познания». Определение Бога как «неиного» приводит к категорическому выводу о том, что «Бог есть все во всем и в то же время ничто из всего». Понимание Бога как «бытия-возможности» исходит из того, что только один Бог есть то, чем он может быть, т.е. заключает в себе возможность бытия и в то же время всю полноту вечной актуализации бытия.

Казалось бы, такое определение Бога имеет целью показать несоизмеримость Бога и мира, творца и творения. Однако именно так трактуемый Кузанцем Бог выявляется не в его потусторонности миру, а в его неразрывном единстве с миром. Стало быть, философ отвергает дуалистическую трактовку мира и Бога. Мир, с его точки зрения, содержится в Боге, Бог охватывает собой весь мир. Такой подход Николая Кузанского к интерпретации соотношения Бога и мира вполне соответствует позиции пантеизма, которая, как уже отмечалось, была характерной чертой его и всей философии эпохи Возрождения.

Для характеристики процесса перехода от Бога к миру Кузанец избегает понятия единовременного акта творения из ничего и употребляет термин «развертывание». Бог есть все, но он «есть все в свернутом виде». Созданный Богом мир, «все, что создано и будет создано, развертывается из того, в чем оно существует в свернутом виде». Если Бог «есть все во всем», но «в свернутом виде», то это же «все», будучи «развернуто», существуя «в развернутом виде в мирской твари», «есть мир»[1].

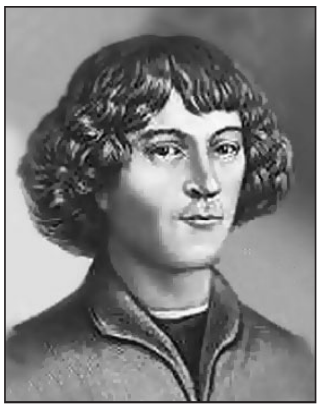
В учении о развертывании углубляется и конкретизируется важнейшая мысль Николая Кузанского о «совпадении противоположностей» в бытии мира и Бога, его диалектический подход к объяснению действительности.

Большой интерес представляет и космология Николая Кузанского, которая имеет как философское, так и научное обоснование. Им был выдвинут ряд плодотворных идей, в частности о движении Земли, о том, что небесные тела движутся не по правильным окружностям (как известно, вплоть до открытий Кеплера представление о правильных окружностях лежало в основе всех астрономических теорий). Космология Кузанца вела к признанию материального единства земной и небесной субстанций: и Земля, и другие небесные тела признавались одинаково благородными и достойными.

---

[1] *Кузанский, Н.* Избранные философские сочинения / Н. Кузанский. М., 1937. С. 119.

Надо сказать, что космологические идеи Кузанца противоречат аристотелевской физике, основанной на различении высшего – надлунного и низшего – подлунного миров. Кузанец разрушает конечный Космос античной и средневековой науки, в центре которого находится неподвижная Земля. Тем самым он подготавливает коперниковскую революцию в астрономии, устранившую геоцентризм аристотелевско-птолемеевской картины мира. Вслед за Николаем Кузанским великий польский астроном **Николай Коперник** (1473–1543) пользуется принципом относительности и на нем основывает новую астрономическую систему – гелиоцентрическую систему мира – одно из поистине выдающихся научных наблюдений и открытий того времени.



Николай Коперник

Антропология Николая Кузанского теснейшим образом связана с его пантеистической трактовкой мира. Гармония мира, согласно ему, находит свое выражение и в человеке – величайшем из божественных творений, в существе, которому дано познать Бога и созданный им мир. Природа человека заключает в себе умственную и чувственную природу и стягивает в себе всю Вселенную: она есть микрокосм, малый мир, как с полным основанием называли ее еще древние греки.

Характерное для всего сущего совпадение противоположностей находит свое выражение и в человеческой природе. Соотношение «свернутого» в Боге максимума и «развернутой» и «разворачивающейся» Вселенной отражается и в малом мире человеческой природы. «Она такова, – сказано в «Ученом незнании», – что, будучи возведена в соединение с максимальностью, становится полнотой всех всеобщих и отдельных совершенств таким образом, что в человечестве все возведено “в высшую степень”»[1].

Однако эта полнота совершенства может быть свойственна лишь человеческой природе в целом, а не отдельному человеку. В отдельном человеке человеческая сущность проявляется только ограниченно. Человек, поднявшийся до соединения с максимальностью, «был бы человеком так же, как и Богом, и Богом так же, как человеком...», он может мыслиться только в качестве Богочеловека. Подобное соединение божественной и человеческой природы возможно лишь в Сыне Божьем, Богочеловеке – Христе. Так учение Кузанца о человеке сливается с его христологией.

Христология Николая Кузанского неразрывно связана с его учением о «свертывании и развертывании» божественного начала, о совпадении противоположностей – бесконечного максимума и конечной природы – с пантеистическими тенденциями его философии[2].

Говоря о человеке, философ подчеркивает, что путь к обожествлению человека не в мистическом, пассивном созерцании мира, а в творческой деятельности разума. Уподобление человека Богу осуществимо на путях познания.

---

[1] *Кузанский, Н.* Избранные философские сочинения. С. 29.

[2] См.: *Горфдикель, А.Х.* Философия эпохи Возрождения / А.Х. Горфдикель. М., 1980. С. 63.

Но свою способность к познанию человек может «развернуть» только при соприкосновении с миром природы – этой божественной книгой, в которой Бог раскрыл себя человеческому знанию.

Познание у Николая Кузанского выступает не как поиск вечной, неизменной, самостоятельно существующей истины, а как преодоление незнания по тому или иному конкретному вопросу. Он требовал от познания точности, а идеал науки видел в математике. Хотя сам Николай Кузанский являлся иерархом церкви, а его работы часто шли в русле схоластики, комплекс проблем, которые он ставил, и способ разрешения этих проблем, который он предлагал, позволяют считать его возрожденческим философом.

Идеи Николая Кузанского оказали определяющее воздействие на развитие философии Джордано Бруно, развившего и передавшего философии Нового времени глубочайшую диалектику философа-кардинала, выявившего заложенную в ней тенденцию, враждебную не только схоластике, но и теологии.

Множественность миров Джордано Бруно



Джордано Бруно

Джордано Бруно (1548–1600) родился в г. Нола под Неаполем. Будучи монахом-доминиканцем, изучал античную и средневековую философию, основательно был знаком с работами Николая Кузанского и Николая Коперника. Он также хорошо знал и труды итальянского натурфилософа **Бернардино Телезио** (1509–1588), в частности его книгу «О природе вещей согласно ее собственным началам» (1565), в которой тот стремился создать новую картину мира, свободную не только от авторитета теологии и схоластики, но и от книжной учености гуманистов. За свои философские взгляды (особенно за теорию множественности миров) Бруно был привлечен к суду инквизиции. Его ссылка на теорию двойной истины[1] не была принята во внимание. Бескомпромиссно отказавшись отречься от своих убеждений, был приговорен к смерти и сожжен в 1600 г. на площади Цветов в Риме. Источники донесли до нас гордые слова измученного заключением философа: «Быть может, вы с большим страхом произносите этот приговор, чем я его выслушиваю!» Личность и подвижническая жизнь Бруно, его искренность и неотступное служение истине стали легендой, предметом многочисленных философских, научно-популярных и художественных осмыслений и изображений. Бруно не только открыто порывает с теоцентрической концепцией устройства мира, но и идет значительно дальше Коперника – своего знаменитого предшественника. Из гелиоцентрической системы последнего он сделал вывод о том, что Солнечная

[1] *Двойная истина* – термин, обозначающий учение о разделении философских и богословских истин, по которому истинное в философии может быть ложным в теологии и наоборот.

система – лишь одна из бесчисленного множества других подобных систем, что звезды имеют ту же природу, что и Солнце, поэтому каждая звезда есть центр иного, не схожего с нашим мира.

В своей книге «О бесконечности, Вселенной и мирах» он пишет, что существуют бесчисленные солнца, бесконечные земли, которые кружатся вокруг своих солнц, подобно тому, как наши семь планет кружатся вокруг нашего Солнца. Движущаяся вокруг своей оси и вокруг Солнца Земля – лишь ничтожная пылинка в неограниченных просторах Вселенной. Таким образом, Бруно порывает с прежней традицией, предполагающей конечность мира, и утверждает, что мир бесконечен. Земля, по его мнению, не может быть центром мироздания, потому что в бесконечном мире вообще нет ни центра, ни границы. В бесконечности теряется разница между точкой и телом, между большим и меньшим, между центром и периферией, между понятиями «верх» и «низ» и т.д. Все это применимо лишь к ограниченным, отдельным и временным системам, но не к бесконечной Вселенной.

Бруно провозглашает мир однородным во всех направлениях. Одни и те же законы, считал он, господствуют во всех частях Вселенной, одним и тем же правилам подчинено существование и движение всех вещей. Результат такого подхода – полная дискредитация средневековой космологии, опирающейся на идею центра мира и концентрических сфер, окружающих его, утрата всякого смысла противопоставления возвышенного и низменного, небесного и земного. Вертикальная иерархия совершенств, на которую опирались средневековая теология, космология, этика, да и все мировоззрение человека того времени, теперь оказалась окончательно обессмысленной и подорванной. Кроме того, из учения Бруно о бесконечности мира с непреложностью вытекала уж совсем еретическая мысль о его несотворимости и неуничтожимости. Вселенная бесконечна не только в пространстве, но и во времени, поэтому все разговоры о ее сотворении – сущий вздор.

Восхищаясь высотой духа и героической жизнью Бруно, все же необходимо хотя бы в какой-то степени понять его судей и палачей, разобраться в направленности их мыслей и мотивах их действий. Нужно представить, какое потрясение, какую травму сознанию человека того времени должно было нанести учение о том, что Земля – всего лишь ничтожная песчинка, затерянная среди других таких же песчинок в бесконечном космическом пространстве без конца и начала, что уже нет более у человека ни неподвижной тверди под ногами, ни вожделенного голубого неба над головой, а стало быть, нет ни Творца, ни Спасителя, ни милости, ни надежды. Трудно было тогда со всем этим согласиться и все это принять. В сущности, это была фундаментальная обида, нанесенная человеку той поры развивающимся научным познанием. Думается, что именно эта обида воспламенила костер на площади Цветов Вечного города, унося жизнь одного из самых глубоких и мужественных людей той исторической эпохи. Что ж, наука всегда начинается с разрушения иллюзорного всезнания, при этом, как правило, не имея возможности сполна компенсировать горечь от понесенной утраты, потери прежней, хотя и ложной, веры. Прав современный автор А. Якимович, когда он в своей статье

«Четырежды обиженный в поисках самого себя», ссылаясь на З. Фрейда, перечисляет три фундаментальные «обиды», с которыми пришлось смириться человеку. Первой из этих обид как раз и явилась выдвинутая учеными и философами Ренессанса новая космология, опровергшая мысль о центральном положении Земли в мироздании. «Второй удар был нанесен дарвиновской теорией происхождения видов: пришлось привыкнуть к мысли, что мы вроде обезьян. И, наконец, третий неприятный сюрприз – это (по Фрейду) новая психологическая наука XX в. и ее недвусмысленный вывод: сознание, мысль, разум в человеке не преобладают»[1].

Далее А. Якимович пишет, что сейчас наступает эпоха четвертой обиды. Эта четвертая обида является результатом крушения традиционной для Западной Европы веры в прогресс, в безграничные возможности человеческого разума. «Снова отбирают любимую игрушку – веру в то, что люди способны построить рациональный миропорядок, разумеется, вокруг самих себя и со своим суверенным Разумом в центре»[2].

С изложенным трудно не согласиться. Можно было бы даже в подтверждение этих высказываний сослаться не только на рассуждения Фрейда и его последователей о глубоком и непреодолимом противоречии между цивилизацией и человеческим счастьем, но и на мысли выдающегося немецкого социолога XX в. М. Вебера о наступающей эре «расколдованного мира», мира искусственных, механических систем, подавляющих человеческое в человеке. Более того, сейчас даже имеет смысл говорить о «пятой обиде» человека. Речь идет о кибернетике и открываемой ею перспективе создания аппаратов искусственного разума, которые, кажется, тоже покушаются на честь и достоинство человека.

Что тут можно сказать? Остается лишь подтвердить тот известный факт, что на этой Земле ничего людям не дается без потерь, что за всякие достижения и успехи им порой приходится платить непомерно высокую цену. Такова, к сожалению, неизбывная драма человеческого познания и жизни.

Возвращаясь к рассмотрению учения Бруно, подчеркнем, что в целом его натурфилософия может быть охарактеризована как радикальный пантеизм, граничащий с материализмом и пронизанный диалектикой. Бог у Бруно совпадает, полностью отождествляется с миром. Философ видит Бога в бесконечной способности природы все создавать и всем становиться, в неодолимых и нерушимых законах природы. Бруно, таким образом, стремится осмыслить идею Бога в свете новейших научных достижений. Вслед за Кузанцем он считает, что существующие в мире противоположности сходятся, совпадают. Совпадая друг с другом, они не могут быть не чем иным, как абсолютным тождеством. Бог и есть это абсолютное тождество, мировое целое, которое существует везде и нигде. А значит, неразумно искать источник движения мира за пределами самого этого мира. В действительности источник движения мира содержится в самом мире, во всех его частях, в материи. Мир движется,

[1] *Якимович, А.* Четырежды обиженный в поисках самого себя / А. Якимович // Независимая газета. 1992. 16 мая.

[2] Там же.

согласно Бруно, посредством самодвижения, и не просто движется, но непрерывно рождается, становится как множественное из единого.

Природа в понимании Бруно фактически приобретает полную самостоятельность, а Бог мыслится как синоним ее единства. Соответственно вещи и явления природы – не символы «сокрытого Бога», а самостоятельные и полноценные реальности, в мире которых живет и действует человек. Именно максимальное приближение Бога к природе и человеку, многочисленные отождествления Бога то с природой, то с ее различными конкретными проявлениями и процессами, а иногда и прямо с материей делают пантеизм Бруно не только натуралистическим, но и материалистическим.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что наряду с признанием существования материальной субстанции как первоматерии, как активного начала Бруно также допускал и существование духовного субстрата – мировой души, присущей всем вещам без исключения. Мировая душа мыслится им как внутренний движущий принцип конкретных вещей и всего мира, который определяет их целостность, гармонию и целесообразность. Важно то, что Бруно вовсе не противопоставляет мировую душу и материально-телесное начало, а мыслит их как единое целое, полагая, что существует единая субстанция, в которой телесное и духовное, материальное и идеальное, космическое и земное совпадают. Такой взгляд на единство материальной и духовной субстанции позволяет ему в конечном счете сделать вывод о том, что бессознательное творчество материи (природы) имеет своим внутренним движущим источником не божественное могущество, а универсальную мировую душу. В свою очередь, идея одушевленной, живой Вселенной приводит его не только к убеждению о населенности бесчисленных миров, о существовании различных, отличных от земных форм чувственной и разумной жизни в неограниченных просторах Универсума, но и к мысли о совершенстве мира. Мир совершенен именно потому, что представляет собой органическую целостность, выступает как живой организм и, соответственно, развивается по законам жизни. Хотя отдельные части и конкретные проявления мира могут быть далеки от совершенства, в целом он совершенен. Подобно тому, как отдельные цвета, употребляемые художником, составляют гармонию и создают совершенное произведение, мир, хотя он и состоит из отдельных несовершенных вещей, составляет гармонию и совершенство. Мир един и совершенен и вследствие этого прекрасен – вот итог рассуждений философа.

Таковы основные следствия и проявления космического органицизма, гилозоизма[1] и панпсихизма[2] философского учения Бруно.

Философия Бруно, пронизанная фантастическими образами, выступает как наполовину наука и наполовину поэзия, что вообще характерно для эпохи Возрождения. Тем не менее его философия явилась существенным шагом

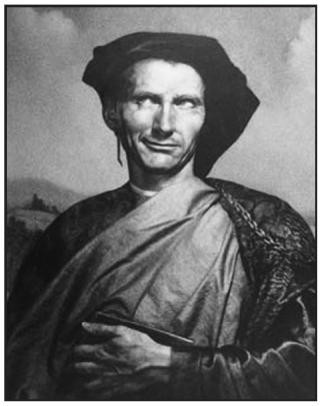
---

[1] *Гилозоизм* (от греч. hylẽ – материя и zõe – жизнь) – философская концепция, основным принципом которой является одушевление сущего, доходящее до утверждения о способности всех объектов чувствовать и даже мыслить.

[2] *Панпсихизм* (от греч. pan – все и psychẽ – душа) – идеалистическое философское представление о всеобщей одушевленности природы.

к иному типу мировоззрения – мировосприятию Нового времени. Она оказала непосредственное влияние на формирование взглядов Г. Галилея и Т. Кампанеллы, а в дальнейшем на естественнонаучные и философские воззрения И. Ньютона, Б. Спинозы, Г.В. Лейбница. Своей жизнью и смертью Бруно продемонстрировал тот героический энтузиазм, который «...ничего не боится и из любви к Божественному (истинному) презирает другие удовольствия и совсем не думает о жизни»[1].

Политический реализм Никколо Макиавелли



Никколо Макиавелли

Никколо Макиавелли (1469–1527) – один из наиболее крупных социально-политических мыслителей эпохи Возрождения. Без него трудно до конца понять и оценить специфику и характер духовной атмосферы Ренессанса. С Макиавелли начинается новая эпоха политического мышления. В его лице политическая мысль стремится отделиться от других областей знания, стать автономной и превратиться в самостоятельную науку. Во главу угла своего учения он выдвигает концепцию добродетели государя и жесткого реализма в политике.

Наблюдая всевозможные проявления интенсивно формирующегося в его время буржуазного индивидуализма, в своем понимании природы человека, Макиавелли приходит к весьма пессимистическим выводам. Он с горечью отмечает, что люди неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, их отпугивает опасность и влечет нажива. Самый могущественный, с его точки зрения, стимул человеческих действий – это эгоизм, материальный интерес. Люди, писал он, скорее забудут смерть отца, чем лишение имущества. Таким образом, Макиавелли абсолютизирует наблюдаемые им среди некоторых слоев итальянских горожан черты эгоцентризма и индивидуализма, распространяет их на всех людей не только своей страны и эпохи, но и на людей всех эпох и государств.

Неискоренимый эгоизм человека и потребность его обуздания обусловливают необходимость государства. Изначальное зло человеческой природы, полагает Макиавелли, с необходимостью требует учреждения государственной организации как внешней силы, способной поставить ему более или менее жесткие пределы, свести его проявления к допустимой норме. При этом, в противоположность средневековому миросозерцанию, все воспитательные и контролирующие функции он отводит именно государству, государственным учреждениям и власти, а не церкви. Отсюда его признание государства высшим достижением человеческого духа, а служение государству – целью, смыслом и счастьем человеческой жизни.

---

[1] *Бруно, Дж.* О героическом энтузиазме / Дж. Бруно. М., 1953. С. 54.

Макиавелли прославился своим трактатом «Князь» (или «Монарх», «Государь»), в котором он выдвинул и обосновал идеал правителя, сочетающего в своей личности «качества льва, способного расправиться с любым из врагов, и лисицы, способной провести самого изощренного хитреца», государя, не останавливающегося ради достижения своих целей ни перед какими жестокостями, вероломствами, клятвопреступлениями, обманами и убийствами. Образцом такого типа правителя послужил для Макиавелли крайне развращенный и жесточайше настроенный в отношении всех людей вплоть до принципиального аморализма и нигилизма Цезарь Борджиа, зверства которого сделали его имя нарицательным.

Характерный для Макиавелли подход, отделяющий политику от всякой морали и человеческой нравственности, впоследствии получил название *макиавеллизма*. Не следует, однако, отождествлять самого Макиавелли с макиавеллизмом. Макиавелли по своим внутренним убеждениям был сторонником умеренного демократического и республиканского строя, но считал, что такой строй возможен только в будущем. Что же касается тогдашнего фактического положения Италии, то ввиду ее раздробленности и хаотического состояния Макиавелли требовал установления жесточайшей государственной власти и беспощадного правления деспотического государства с целью приведения Италии в упорядоченное состояние. Как патриот он мечтал об изгнании из Италии захватчиков – испанцев и французов, верил в справедливое будущее. Но предложенные им методы были жестокими и античеловечными. Безусловно, во взглядах Макиавелли нашла свое отражение противоречивая, богатая крайностями эпоха, в которую он жил и творил. Он был сыном своего времени. Макиавеллизм – все тот же возрожденческий титанизм, но титанизм, освобожденный не только от христианской морали вообще, но даже и от гуманизма.

Религиозная Реформация и «дух капитализма»

Глубинные изменения в социально-политической и культурной жизни, произошедшие в эпоху Возрождения, самым непосредственным образом отразились и в религиозной жизни. Прежде всего они нашли свое выражение в различных религиозных движениях и религиозной Реформации, развернувшихся в Европе XVI в. Религиозная Реформация, начавшаяся в Германии в виде широкого общественного движения, в конце концов привела к становлению протестантизма – совершенно новой религии, выкроенной по мерке буржуазных отношений. Утверждение этой религии стало выражением и формой разрешения противоречий между католицизмом как специфически феодальной разновидностью религиозности и формирующимся буржуазным обществом.

Религиозная Реформация явилась продуктом все того же необычайно развитого возрожденческого свободомыслия. Ее непосредственными выразителями и выдающимися идеологами выступили **Мартин Лютер** (1483–1546), **Жан Кальвин** (1509–1569), **Ульрих Цвингли** (1484–1531), **Томас Мюнцер** (1490–1525). Последний возглавлял народное течение Реформации, соединявшее



Мартин Лютер

требование упразднения католической церкви с борьбой за уничтожение феодальной эксплуатации, за установление равенства.

Идеологи Реформации выдвинули тезисы, в которых фактически отрицалась необходимость католической церкви с ее иерархией и духовенством (об оправдании одной верой, без посреднической роли духовенства в спасении верующего; о том, что каждый человек сам находит путь к Богу, священник же может быть только советчиком в поисках этого пути и др.). Они рассматривали спасение человека как исключительно Божью благодать и проповедовали учение о предопределении, согласно которому любой человек изначально предназначен Богом для рая или ада. Причем человеку никакими усилиями не дано изменить уготованную ему судьбу. В лучшем случае он может только определить, узнать свою участь по некоторым знакам, посылаемым Богом. Кроме того, единственным источником религиозной истины они провозглашали Священное Писание, требовали «дешевой церкви», отрицали ее права на земное богатство и т.д. Под идейным знаменем Реформации происходили крестьянская война 1524–1526 гг. в Германии, Нидерландская и Английская буржуазные революции.

Влияние протестантизма на жизнь стран Западной Европы (прежде всего Германии, Англии, Франции, Нидерландов) огромно. Дело в том, что протестантская религия явилась наиболее адекватно приспособленной к частнокапиталистическому способу производства, к предпринимательской экономике, основанной на принципе получения максимальной прибыли. В отличие от католицизма, для которого было характерно отношение к ростовщичеству и предпринимательству как к чему-то греховному (этим отчасти объясняется тот факт, что в католических странах предприниматели и финансисты по преимуществу выдвигались из нехристианской среды, были инородцами, поскольку они могли не считаться с нормами морали этих стран), протестантизм, напротив, всячески поощрял накопительство, культ денег, ростовщичество и частное предпринимательство. Поэтому неудивительно то, что своего наивысшего расцвета капитализм достиг именно в протестантских странах (Англия, Германия), тогда как Испания и Италия, где сохранялся католицизм, отходят в XVII–XVIII вв. на задний план, отстают в своем развитии.

На место морали правоверного католика, в соответствии с которой «никому не дозволено выдумывать, изобретать или применять что-то новое, но каждый должен следовать велениям гражданской и братской любви к своему ближнему» (так, с целью умерить конкуренцию и вражду между людьми, говорилось, например, в цеховой грамоте г. Торна от 1523 г.), протестантизм ставит догмат об избранности. Согласно последнему только тот человек может рассчитывать на милость Бога, богоизбранность, который смог достичь жизненного успеха (как правило, в виде накопленных материальных богатств

и больших сумм денег). Накопленный капитал – это и есть знак божественной избранности человека. Короче говоря, протестантизм всячески поощрял культ денег, а достоинство человека измерял суммой накопленного капитала.

Видимо, имеет под собой серьезную почву точка зрения выдающегося западноевропейского социолога XX в. М. Вебера о том, что протестантское учение об избранности явилось психологической основой «духа капитализма», стало духовным фундаментом формирования и развития капиталистического способа производства[1].

Фрэнсис Бэкон: от Ренессанса – к философии Нового времени

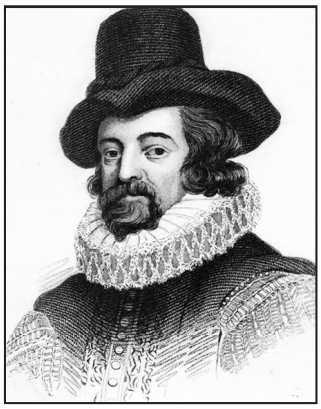
Ф. Бэкон был мыслителем и деятелем позднего Ренессанса, еще не до конца отошедшим от магических представлений мыслителей той эпохи, их веры в различные мифы и астрологию. Вместе с тем Бэкон сформулировал важнейшие принципы, свойственные философии Нового времени, усиленно разрабатывал методологию научного познания, стал пророком и предтечей эмпирических (опытных) методов в науке. Его творчество, таким образом, носит переходный от ренессансного философствования к философской проблематике Нового времени характер или, если воспользоваться термином, введенным А.Ф. Лосевым для характеристики не совсем типичных для ренессансной культуры явлений, оно представляет собой «модифицированный Ренессанс»[2]. Главное в философии Бэкона – это учение о могуществе человека. Бэкон мечтал не просто о разработке эффективных методов научного познания окружающего мира, о развитии опытного естествознания, не просто о человеческом прогрессе, но о таком состоянии человека, когда он сумеет научно-техническими средствами создавать и преобразовывать всю природу наподобие Бога. Ему мало было знать реальные свойства вещей. В каждой вещи он находил такую таинственную силу, знание которой могло бы создавать вещи, превращать их одна в другую. И в этом смысле, несмотря на все свои достижения, созвучные философии Нового времени, Бэкон продолжал линию Ренессанса, был прямым наследником его антропоцентризма, причем антропоцентризма, возвеличивающего могущество человека и его власть над миром, но отнюдь не свободного от магии и оккультизма.

Именно эти особенности творчества Бэкона дают основания отнести его философское учение к позднему Ренессансу и соответственно рассматривать его в разделе, посвященном философии эпохи Возрождения.

Фрэнсис Бэкон (1561–1626) родился в Лондоне. Он происходил из знатного рода, принадлежащего к так называемому новому дворянству, учился в Кембриджском университете, достиг высоких государственных чинов. В 1618 г. Бэкон занял высший административный пост, став лорд-канцлером Англии и получив титул барона Веруламского. Однако в 1621 г. он был привлечен к суду за взятки, осужден, лишен всех званий и должностей. Вскоре

[1] См.: *Вебер, М.* Избранные произведения / М. Вебер. М., 1991.

[2] *Лосев, А.Ф.* Эстетика Возрождения / А.Ф. Лосев. М., 1978. С. 613.



Фрэнсис Бэкон

Бэкон был помилован королем, но на государственную службу не вернулся, а занялся научной деятельностью, поставив перед собой гигантскую задачу «великого восстановления наук». Наиболее известна его работа «Новый Органон наук» (1620). Другие философские произведения Бэкона не были им закончены. Из их числа следует назвать его очень интересную утопию «Новая Атлантида», опубликованную посмертно (1627).

Классификация наук. Принимаясь за свое «великое восстановление наук», Бэкон начинает с наведения порядка в той области, в которой собирается работать, – в классификации наук. Бэкон понимает науку в духе Возрождения чрезвычайно широко, включая в ее состав даже поэзию. Свою классификацию он осуществляет на психологической основе, в соответствии с главными свойствами души: памятью, воображением (фантазией) и разумом. Таким образом, выделяются три рода наук: 1) исторические науки, опирающиеся на память и дающие описание единичных фактов (естественная история, функция которой – описание многочисленных фактов природы, и гражданская история, которая объясняет явления человеческого общества); 2) науки, опирающиеся на воображение, это прежде всего поэзия; 3) философские науки, опирающиеся на разум и дающие познание всеобщего в природе, человеке и Боге. Наука, познающая Бога, – теология – выходит за пределы собственно философии. А то, что остается, подразделяется на философию природы, которая, в свою очередь, делится на спекулятивную (познающую закон) и оперативную (практически использующую его); философию человека, подразделяющуюся на антропологию как учение об отдельном человеке и политику как учение о человеческом обществе. Антропология, в свою очередь, делится на науку о теле и науку о душе, а наука о душе – на логику как науку о познании и этику как науку о воле, устремленной к благу.

Практические цели науки. В период античности и Средневековья основной целью научной деятельности была выработка общего представления о мире и месте человека в нем. Объяснительная, мировоззренческая функция науки является в тот период самодовлеющей. Задача познания мира с целью его изменения тогда не ставилась. Утилитарно-практические, экономические проблемы, как правило, не находились в центре внимания античной и средневековой мысли. Наука еще не знала всепоглощающей страсти к переделке природы, к ее преобразованию и господству над ней. Взгляд на природу как на кучу строительного материала, из которого можно делать все, что заблагорассудится человеку, принципиально чужд античному и средневековому мировоззрению. Природный мир совершенен и гармоничен, поэтому абсурдна сама идея его преобразования. Античному человеку важно понять эту гармонию Вселенной, чтобы стать совершенным самому. В его мироощущении природа рассматривалась как храм, как нечто прекрасное и возвышенное,

поэтому считалось само собой разумеющимся, что познавать природу необходимо не для того, чтобы властвовать над ней, а для того, чтобы наслаждаться ее красотой и гармонией, чтобы найти свое место в мире и ориентироваться в нем. В Средневековье, хотя и по другим причинам, всякая мысль о возможности конструктивного вмешательства в природные процессы, об их искусственном (техническом) воспроизведении (пересотворении) человеком в собственных целях рассматривалась как еретическая. Тогда знания нужны были для того, чтобы постичь Бога и посредством этого достичь освобождения от мира, спастись.

Бэкон же, последовательно проводя линию антропоцентризма и развивая идею человека как властелина мира, выдвигает на передний план инструментально-практические функции человеческого познания. Знать нужно для того, чтобы, опираясь на знание, изменить мир, привести его в соответствие со стремлениями человека. Знание дает человеку силу в его борьбе с природой – вот суть его взгляда. По Бэкону, человек может столько, сколько знает.

Бэкон обосновал тезис «Знание – сила» и показал, что, познавая природу, прислушиваясь к ней, объясняя ее с помощью науки, человек получает возможность господствовать над ней. Значение науки в том и состоит, что она учит человека повиноваться природе для того, чтобы уверенно повелевать ею. Поэтому из всех наук он выше всего ценил естественные, а главную их задачу видел в изобретениях, благодаря которым человек получает новую силу и богатство. После полутора тысячелетий господства «чистой» науки это был существенно новый момент. В античности знание впервые начало отделяться от умения, теория от практики; в Средневековье это разделение достигает своего максимума. Практическое умение выступает как нечто низменное, недостойное внимания мудреца. Возрождение вновь сближает эти разошедшиеся было области человеческой деятельности. Бэкон идет дальше: он, как никто другой до него, возвеличивает практические цели науки, требуя при этом кардинальных изменений в арсенале ее средств. Книжная наука Средневековья ориентирована на то, чтобы победить противника в диспуте, считает Бэкон, а поэтому бесполезна в борьбе с таким серьезным противником, каким является природа. Недостаточно созерцать природу, чтобы понять ее, нужно активно задавать ей вопросы и «вырывать» ответы. Таким методом принуждения природы к ответам на вопросы человека выступает экспериментальный метод. Бэкон, стало быть, впервые рассматривает эксперимент как сознательно используемый метод познания.

Идея о том, что наука может существенно влиять на развитие техники и производства, оказалась удивительно созвучной духу Нового времени. Нарождающееся буржуазное общество с его деятельным, энергичным, предприимчивым характером, с его практицизмом обнаружило в возникающем опытном естествознании глубоко родственные черты. Капитализм толкнул науку в сторону практической, материально-производственной, технической ориентации, к превращению ее в действенного агента производства. В результате всего этого возник новый, неизвестный ранее тип взаимодействия человека с природой – тип агрессивно-потребительского отношения к природе.

Учение о методе: критика силлогизма и теория индукции. Центральное место в философии Бэкона занимает учение о методе. Наука, чтобы осуществить свои практически преобразующие цели, считает он, должна опираться на надежный метод исследования окружающей природы. Верно выбранный метод – величайшая преобразующая сила, поскольку ориентирует в нужном направлении теоретическую и практическую деятельность человека, делает ее максимально полезной и эффективной. Указывая кратчайший путь к познанию истины, к новым изобретениям и открытиям, метод увеличивает власть человека над миром, делает его господином природы. Каким же конкретно тогда должен быть метод познания, чтобы соответствовать своему назначению?

Бэкон категорично утверждает, что дедуктивно-силлогический метод, которым традиционно, начиная с Аристотеля, пользовалась прежняя наука, должен быть, несмотря на всю его логическую точность и стройность, отброшен как бесполезный. Будучи ориентирован на логический вывод частных положений из заранее имеющихся общих мыслей или посылок, данный метод не может привести к получению нового знания. Это происходит потому, что все выводимые подобным образом частные положения или утверждения не выходят за границы исходной общей посылки, мысли. Значит, необходимо, отрекшись от прежней традиции, создать новый метод, который позволит заново отстроить здание науки в целом. Таким методом, по глубокому убеждению Бэкона, может быть только *опытно-индуктивный метод*, суть которого – в постепенном образовании общих понятий, в логическом выводе общих положений из каких-либо частных утверждений, фактов. Этот метод позволяет получать новое знание, поскольку он основывается на изучении реальных явлений и фактов окружающей действительности. Пользуясь им, ученый идет в своих исследованиях от наблюдения единичных фактов и простейших умозаключений к самым широким обобщениям, от данных чувственного опыта к разумному знанию. Его задача не в том, чтобы умозрительно предвосхитить факты, а в том, чтобы их истолковывать на основе наблюдения, анализа, сравнения и эксперимента. Индукция, таким образом, у Бэкона должна заменить силлогизм, выводящий частное знание из заранее имеющегося общего. Только так разум перестанет плодить произвольные субъективные образы и начнет равномерно подниматься по ступеням обобщения, постоянно опираясь на верное руководство опыта и сверяя с ним каждый свой шаг. При этом Бэкон порицал как бездумных эмпириков, которые, подобно муравью, тащат в одну кучу все случайно попавшееся на их пути, так и умозрительных догматиков (схоластов прежде всего), которые, подобно пауку, стремятся из самих себя сплести паутину знания. Ученый должен работать, подобно пчеле, которая не только не собирает все подряд, но и обрабатывает собранное, создавая из собранной с цветов пыльцы новый продукт – мед.

В целом предложенный Бэконом метод предусматривает последовательное прохождение ряда этапов исследования: 1) наблюдение фактов; 2) систематизация и классификация фактов; 3) отсечение ненужных фактов; 4) разложение явления на составные части; 5) проверка фактов на опыте; 6) обобщение фактов. Иначе говоря, в процессе наблюдения исследователь собирает факты, с помощью экспериментов их проверяет, затем делает обобщающие выводы.

Для того времени такой подход к познанию мира был принципиально новаторским. Не случайно в противоположность дедуктивно-силлогической методологии, опирающейся на логические произведения Аристотеля, получившие в Средневековье греческое название «Органон», Бэкон свое главное произведение, утверждающее эмпирико-индуктивную методологию, назвал «Новый Органон».

Следует, однако, подчеркнуть, что, критикуя дедуктивный метод и разрабатывая метод индукции, философ неоправданно противопоставляет эти методы. В действительности оба метода не исключают, а дополняют друг друга и в равной мере необходимы в процессе познания.

Очищение человеческого сознания от «идолов» (призраков). Развивая свое учение о методе, Бэкон пришел к выводу, что разуму, для того чтобы он не отрывался от фактических данных, нужны скорее не крылья, а свинцовые гири. Дело в том, что человеческий разум имеет склонность к природе вещей примешивать свою собственную природу, отображая эти вещи, подобно кривому зеркалу, в искаженном и искривленном виде, т.е. хотя природа и познаваема, на пути познания имеется много препятствий, заблуждений, вытекающих из особенностей человеческого разума. В связи с этим Бэкон разрабатывает специальную методику, позволяющую избежать заблуждений или, как он их называет, идолов. Бэкон различает четыре вида заблуждений – четыре вида идолов (ложных образов), или призраков: идолы рода, идолы пещеры, идолы рынка (площади), идолы театра.

Идолы рода – заблуждения, свойственные всем людям, поскольку являются следствием ограниченности человеческого ума и органов чувств. К ним относится, например, склонность к антропоморфизму (перенос человеческих качеств и свойств на окружающий мир). Свое выражение призраки рода находят в телеологическом истолковании природы, т.е. в приписывании природе не свойственных ей конечных целей. Сюда следует отнести и свойственные человеческому уму стремления к обобщениям, не обоснованным достаточным количеством фактов, и склонность к вере. К тому же вера у людей обычно сильнее, чем доказанность того, во что они верят. Идолы рода самые устойчивые. Полностью искоренить их невозможно, но можно нейтрализовать, сведя к минимуму их вредоносное действие.

Идолы пещеры – индивидуальные заблуждения, происходящие от того, что каждый человек имеет свой внутренний субъективный мир («свою пещеру»), сужающий его поле зрения. Другой человек также смотрит на окружающую действительность со своей субъективной точки зрения, через призму своей «пещеры» и т.д. Идолы пещеры вытекают из прирожденных свойств индивида, его образования, воспитания и т.п.

Идолы рынка – заблуждения, возникающие из неточности языка. Человек свое знание выражает в слове, а оно не всегда достаточно точно и однозначно соответствует действительно существующему предмету. Люди часто в одни и те же слова вкладывают различное понимание, что ведет к безрезультатным, пустым спорам и затрудняет познание вещей.

Идолы театра – это, с одной стороны, гипостазирование, т.е. наделение самостоятельным бытием какого-либо отвлеченного понятия, свойства, идеи (например, «числа» в пифагореизме или когда героя литературного произведения принимают за реальную личность), а с другой – вера в ложные авторитеты, в частности вера в абсолютную истинность устаревших философских систем, которые в силу своей искусственности напоминают театральное представление. Такого рода поклонение оборачивается предвзятым отношением к действительности и мешает верному отражению реальности.

Чтобы избежать этих заблуждений, необходимо строго руководствоваться предлагаемым Бэконом экспериментально-индуктивным методом. При этом эксперимент устраняет заблуждения чувств (призраки рода и пещеры), а индукция устраняет заблуждения разума (призраки рынка и театра). Иначе невозможно устранить элемент случайности и произвольности в процессе познания.

Метод эксперимента и научно-технический утопизм. Естественнонаучный эксперимент, методика проведения которого усиленно разрабатывалась Бэконом с целью замены чистого созерцания целенаправленным наблюдением исследуемого явления в специально созданных и многократно воспроизводимых условиях, как бы задает идеал человеческому отношению к природе. Это отношение можно было бы назвать проектно-конструктивным. В эксперименте создаются такие условия, когда субъект может контролировать все факторы, влияющие на протекание исследуемых процессов, и соответственно точно предсказать результаты того или иного действия. В принципе этот идеал допускает возможность полного контроля над природными процессами. Однако последовательное внедрение в практику экспериментального метода исследования создает соблазн не ограничивать сферу действия эксперимента только природными процессами, а распространить его на общественную и индивидуальную жизнь людей, т.е. на мир в целом. Не случайно Бэкон выступил родоначальником научно-технического утопизма. В своей утопии «Новая Атлантида» он впервые в западноевропейской мысли изложил проект государственной организации науки. Причем прерогативу «Дома Соломона» (научно-технического центра утопического общества) составляют не только организация и планирование научных исследований и технических изобретений, но и распоряжение производством и природными ресурсами страны, внедрение в хозяйство и быт достижений науки и техники. Бэконовский «Дом Соломона» послужил прообразом научных обществ и академий.

Утопический проект Бэкона заключает в себе две радикальные посылки. Первая – уверенность во всесилии человека, в его безграничных возможностях, некий вид титанизма, непосредственно унаследованный от гуманистов Возрождения[1]. Вторая – предположение о чрезвычайной пластичности мира,

[1] Как известно, такие крупные деятели эпохи Возрождения, как *Томас Мор* (1478–1535) и *Томмазо Кампанелла* (1568–1639), явились авторами знаменитых утопий: «Золотая книга, столь же полезная, как и забавная о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия» (1516) и «Город Солнца» (1602). Причем Мор дал миру термин «утопия», который впоследствии стал использоваться для обозначения всевозможных проектов и моделей воображаемого идеального общества, страны, государства. Утопии Мора и Кампанеллы были ответной реакцией гуманистической философской мысли на трагические противоречия эпохи Возрождения, в частности, на ужасы «первоначального накопления капитала».

его подверженности внешним воздействиям, допустимости произвольной переделки мира и человека.

«Новая Атлантида» Бэкона представляет собой хороший пример абсолютизации научного разума. В ней весьма рельефно наблюдается смещение акцентов с веры на разум как гарант построения совершенного общества (что в достаточной степени было характерно для утопий Мора и Кампанеллы), а также на науку и технику, способные решить как технические, так и социальные проблемы. В целом утопизм воспринял и значительно усилил заложенное гуманизмом эпохи Возрождения понимание человека как существа, открытого для рационального совершенствования. Правда, в утопизме центр тяжести все больше смещался от личности – субъекта самосовершенствования – к обществу как объекту совершенствования и средству преобразования личности, т.е. начинала превалировать социоцентрическая ориентация.

Итак, Бэкон сформулировал программу развития эмпирической науки в противовес априорно-спекулятивной науке Средневековья. Однако, несмотря на то что его программа была крайне радикальной в лозунгах, в деталях она еще оставалась компромиссной, связанной с традицией в большей степени, чем полагал он сам. В своем стремлении овладеть природным и социальным миром Бэкон не раз демонстрировал готовность обратиться к магии. Недаром он «практическую» часть науки делит на механику и магию. Под магией он, правда, понимает умение воздействовать на материю путем знания ее скрытых и таинственных форм, которое возникает в условиях точного эмпирического, чувственного и вполне индуктивного исследования реальных вещей окружающего мира. Его магия носит научно-технический характер, представляет собой достижение чудес научно-техническим путем. Бэкон фактически предвосхитил будущее научно-техническое могущество человека не только XVII и XVIII в., но и последующих эпох, поскольку он мечтал о том, как определенного рода лучи будут проникать сквозь любую непроницаемую среду, как самолеты будут двигаться со скоростью, превышающей скорость распространения звука, как танковый бой будет развивать такую силу огня и производить такой шум, в сравнении с которым самая большая гроза в атмосфере покажется наивным ребячеством[1].

Программа развития эмпирической (опытной) науки, сформулированная Бэконом, получила развитие в трудах его многочисленных последователей.

Прежде чем перейти к следующему параграфу, посвященному рассмотрению исторической судьбы духовного наследия эпохи Возрождения, отметим, что мы коснулись лишь самых типичных мыслителей эпохи Возрождения, оставив при этом без внимания множество других известных имен. Так, не стали предметом анализа блестящие произведения нидерландского мыслителя **Эразма Роттердамского** (1469–1536) – неоспоримого властителя дум гуманистически мыслящей европейской интеллигенции той поры, а также проблемы гуманистической антропологии, поднятые в знаменитых «Опытах» французского мыслителя **Мишеля Монтеня** (1533–1592), идеи мистического пантеизма **Якоба Бёме** (1575–1624), концепция общественного договора **Гуго**

[1] См.: *Лосев, А.Ф.* Эстетика Возрождения. С. 492.

Гроция (1583–1645), которая составила основу практически всех теорий государства и права, выдвинутых впоследствии философией Нового времени, включая политическую программу Великой французской революции и ряда других философских учений и концепций того времени.

Историческое значение эпохи Возрождения

Два с половиной столетия Возрождения знаменуют собой разрыв со средневековой традицией и переход к Новому времени. Однако было бы неверно сводить роль философии этой эпохи только к разрушению или изживанию средневековой схоластики. Мыслителями XIV–XVI вв. была создана своя картина мира и человека, глубоко отличная от средневековой.

В эпоху Возрождения на смену учению о сакральной структуре мироздания, о противопоставлении бесконечности Бога конечности мира, вечности – временному и тленному бытию приходит новое представление об однородности физического пространства вечной и бесконечной Вселенной. В новом физическом Космосе нет разделения на тленную землю и нетленную небесную субстанцию. Мыслители Возрождения перестают делить мир на конечный замкнутый материальный мир и окружающую его нематериальную бесконечность. Конечное предстает как проявление бесконечного, мир земной и мир человеческий вписываются в бесчисленное множество миров в беспредельном пространстве. Вечность из атрибута божества превращается в атрибут бесконечной Вселенной, а антитеза вечного и временного утрачивает прежний смысл: всякое данное мгновение и есть проявление и осуществление вечно текущего бытия[1].

Упразднение иерархической картины мира приводит и к включению человека в общий природный ряд, в котором он если и обожествляется, то уже наравне со всей отождествляемой с Божественным первоначалом природой.

Именно этим отличается гуманистический антропоцентризм от средневекового. Обожествление человека означает не только его возвышение, но и взрыв, слом иерархии бытия.

Возрожденческая философия упраздняет статическую гармонию мира и заменяет ее новой, динамической, в которой неподвижность не является основой совершенства, а движение и изменчивость рассматриваются как коренные особенности мироустройства и условия его красоты. Выстроенная таким образом картина мира послужила главнейшей предпосылкой перехода к новому экспериментально-математическому естествознанию, к эпохе классической механики и новой философии XVII в.

Можно однозначно утверждать, что в эпоху Возрождения свершилась мировоззренческая революция, которая подточила устои повсеместно господствовавшего традиционного общества[2] и выдвинула принципиально новую

[1] См.: *Горфдикель, А.А.* Философия эпохи Возрождения. С. 345.

[2] Традиционное общество характеризуется медленными изменениями во всех сферах человеческой деятельности, глубокой приверженностью к однажды сформировавшимся обычаям и традициям, постоянным воспроизведением сложившихся социальных структур и образа жизни.

систему ценностно-мировоззренческих установок и ориентиров, ставшую духовной основой формирования иного, неизвестного ранее цивилизационного типа развития человечества – техногенной цивилизации. Последние столетия человеческой истории определялись именно прогрессом этой цивилизации, которая активно завоевывала себе все новые и новые пространства земного шара.

О каких, собственно, ценностных установках и мировоззренческих ориентирах идет речь?

Из многих *изменений*, имевших место в сознании человека возрожденческой эпохи, отметим самые главные.

1. Возникновение идеи преобразования и подчинения человеком окружающей действительности. В соответствии с этой идеей индивид понимается как активное, деятельное существо. Он уже не просто имеет право, а может и должен творчески перевоссоздать на основе своего разума противостоящую ему природную среду, подчинять ее своей власти. Причем деятельностно-активный идеал отношения человека к природе постепенно распространяется и на всю среду социальных отношений, которые тоже могут и должны быть целенаправленно преобразованы.

Ничего подобного предшествующие стадии развития человечества не знали. В традиционных обществах деятельностное отношение к миру понималось и оценивалось с принципиально иных позиций. Здесь принципу преобразующего деяния противостоял принцип невмешательства в протекание природных процессов, ориентировавший человека на приспособление к внешним природным условиям. Соблюдение данного принципа в условиях аграрной цивилизации имело большой смысл, поскольку от этого прямо зависели результаты земледельческого труда. Вместе с тем принцип невмешательства оказывал значительное влияние на способ включения индивида в социальные структуры, в общественную жизнь. Он выражал установку на адаптацию к сложившейся социальной среде, исключал стремление к ее целенаправленному преобразованию, требовал самоконтроля и самодисциплины индивида, включавшегося в ту или иную среду, общественную группу (касту, сословие и т.д.).

Начавшая формироваться в эпоху Возрождения идея преобразования и покорения мира становится доминантой всего развития западноевропейской цивилизации вплоть до наших дней, выступает как важнейшая составляющая смыслового содержания, определившего само существование и эволюцию техногенных обществ.

2. С ценностной установкой на преобразующую деятельность тесно связано и возникающее в эпоху Возрождения понимание природы как упорядоченной и закономерно устроенной системы, познав которую человек способен получить власть над внешними объектами и процессами, поставить их под свой контроль. Здесь пафос перевоссоздания мира порождал особое отношение к идеям господства, силы и власти. Сама преобразующая деятельность начинает расцениваться как процесс, обеспечивающий власть человека над предметом, господство над внешними обстоятельствами, которые человек призван подчинить себе.

3. Следующей важнейшей составляющей в интересующей нас ценностной системе координат является особая ценность рационально-научного взгляда на мир. Научное отношение к миру с нарастающей силой (особенно в XVII в.) стало рассматриваться как базисное для преобразования окружающей действительности. Оно создавало уверенность в том, что человек способен разумно устроить свою природную и социальную среду. Можно даже говорить о формировании нового типа рациональности, включающего в себя наряду с научной рациональностью рациональность экономическую, цель которой – получение максимальной прибыли и накопление наибольшего количества материальных благ, и рациональность политическую, ориентирующую господствующие силы общества на разработку и внедрение в жизнь эффективных политических технологий, и т.п.

4. Важнейшей чертой мировоззрения людей эпохи Ренессанса явилось формирование положительной установки на «новое», отношение ко всякого рода новшествам как к чему-то желательному, ожидаемому и полезному. «Новое» стало рассматриваться как высшая ценность. Отсюда наличие в культуре этой эпохи ярко выраженного слоя инноваций, которые взламывают и перестраивают сложившуюся культурную традицию. Традиционное же общество, напротив, характеризовалось настороженным отношением к инновациям и резким изменениям. Человек этого общества наделяет «новое» отрицательной оценкой и воспринимает всякие резкие изменения как разрушение, видит в них нарушение сложившегося порядка и стабильности, опасность хаоса и развала. Рассмотрение ренессансным человеком «нового» как высшей ценности послужило одной из значимых предпосылок формирования в Западной Европе чрезвычайно динамического общества, в котором радикальные изменения даже на протяжении жизни одного-двух поколений стали обычным делом.

5. Значительным изменением в общественном сознании в эпоху Возрождения явилась существенная переоценка значимости временного фактора. Если в большинстве традиционных обществ время понималось и переживалось как циклическое, а золотой век относился не к будущему, а к прошлому, в котором жили герои и мудрецы, положившие начало традиции, то в рассматриваемую эпоху время начинает переживаться как необратимое движение от прошлого через настоящее в будущее. Не случайно первые механические часы, созданные еще в XIII в., устанавливаются на башнях итальянских городов в последующих веках. Они били каждый час. В конце XV в. были изобретены часы переносного типа. В новых условиях время стало восприниматься все более дифференцированно, приобретая все большую ценность. Новое отношение ко времени не только стало одним из важнейших показателей возрастания личностного начала в жизни возрожденческих городов, но и ознаменовало собой формирование и распространение в сознании широкого круга людей идеи необратимого прогресса, движения вперед, прогрессивно-поступательного развития во всех сферах жизнедеятельности людей. Напомним, что эта идея никогда не была доминирующей в предшествовавших Ренессансу культурах.

Все эти мировоззренческие установки и ориентиры конкретизировались и получили развитие в целом ряде других ценностей и менталитетов техногенной цивилизации[1].

Во избежание упрощения и излишней схематизации рассматриваемого вопроса следует подчеркнуть, что некоторые предпосылки формирования техногенной цивилизации имели место и в достижениях культуры античности и Средневековья. В античности наблюдался процесс становления рационалистического подхода к объяснению и пониманию действительности, приобретения опыта демократической регуляции социальных отношений, а в средние века утверждалось особое понимание человека как созданного по образу и подобию Бога, культ человека-Бога (Христа), а также трактовка человеческого разума как малой копии разума Божественного, способной в силу этого уяснить тайну творения, понять Божественный промысел, реализованный в мире, и т.д. Однако действительный «смысловой код» техногенной цивилизации сформировался именно в эпоху Возрождения, и именно с эпохи Возрождения началось победоносное шествие этой цивилизации по планете.

Экспансия техногенной цивилизации сопровождалась ее постоянным столкновением с традиционными обществами. Одни из них, несмотря на свою уникальность и неповторимую культуру, были уничтожены или поглощены техногенной цивилизацией. Другие, испытав на себе давление западной технологии, пошли по пути частичного заимствования, но пути сохранили некоторые традиционные черты, превратившись в своего рода гибридные образования. Третьи стали или продолжают становиться всего лишь сырьевыми придатками, рынками дешевой рабочей силы, территориями для размещения вредных производств и отходов технологически развитых стран Западной Европы и Северной Америки.

Потрясающие воображение успехи западной цивилизации в технико-технологических достижениях, в материальном производстве, в обеспечении населения огромным количеством неизвестных ранее потребительских товаров и услуг, ее победоносное шествие по всему земному шару порождали представление, что именно она и является магистральным путем развития человечества. Еще несколько десятилетий назад мало кто предполагал, что тот путь, на который начиная с эпохи Возрождения вступило человечество, является тупиковым, что дальнейшее развитие техногенной цивилизации окажется опасным для выживания человека как биологического вида, грозит людям неизвестными ранее испытаниями и бедами.

Сейчас многие с тревогой заговорили о будущем человеческой цивилизации, о переживаемом ею кризисе. Но при этом далеко не все задумываются о том, что корни этого кризиса (антропологического, экологического, демографического и т.д.) таятся в глубинах европейской истории, что наиболее существенные предпосылки того тупика, в который сейчас попало человечество, были заложены именно в эпоху Возрождения. В эту эпоху, как уже было

[1] Более подробную и весьма содержательную характеристику особенностей техногенной цивилизации см.: *Степин, В.С.* Философия и образы будущего / В.С. Степин // Вопросы философии. 1994. № 6.

показано, начинает пробивать себе дорогу эгоистический антропоцентризм в понимании окружающей действительности, ставящий человека в центр мироздания, объявляющий его «царем природы», «покорителем вселенной», «венцом творения». Эта интенция (направленность сознания, мышления на какой-либо предмет, намерение, цель), впервые рельефно обнаружившаяся в период Ренессанса, затем, пройдя через Реформацию, эпоху Просвещения и промышленных революций, окончательно утвердилась в западноевропейском мировоззрении, культуре и науке.

Популярный в Советском Союзе 1930-х гг. лозунг о том, что мы не можем ждать милостей от природы, а должны взять ее богатства, – прямой результат того направления развития человеческой мысли и общества, социально-психологического и философского отношения к окружающему миру, которое начало стремительное шествие по Европе в эпоху Возрождения. Только во второй половине XX в. человечество по-настоящему осознало, как опасны возрастающее самомнение человека, его рациональная гордыня. И это самомнение, преклонение перед разумом не убывает, а растет по мере роста могущества машин.

Возьмите учебники по естественным наукам. Какой пафос определяет их стилистику, а отчасти и методику подачи материала? В основном восторг перед разумом человека, сумевшего проникнуть в тайны природы и покорить ее. Зато совсем отсутствует восторг перед гармонией, красотой природы, на фоне которых достижения человеческого разума – ничтожная малость, т.е. человек с детства воспитывается в сознании своего могущества и исключительности. Неудивительно, что экологические проблемы чаще всего рассматриваются с точки зрения угрозы существованию человека, а не с точки зрения отношения к живой природе.

А социальные проблемы? Ряд особенностей тоталитарных режимов, в том числе и того, который возник в СССР, своим происхождением обязаны идее возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, стремлению рационально перестроить социальную жизнь, подчинить движение общества заранее заданной «разумной» цели. Вероятность такого рода поворота событий, как справедливо отмечает российский философ В.А. Лекторский, «была заложена в том понимании освобождения человека от внешней зависимости, которое отождествляло это освобождение с овладением, контролем и управлением внешними процессами»[1]. Подобный подход в своем историческом развитии неизбежно вел к идее безграничной переделки социальной реальности, к установке на проектирование и конструирование новой общественной жизни и нового человека (с помощью генной инженерии, например), к технократическо-утопическим проектам и моделям. На практике то, что мыслилось как способ освобождения и гуманизации действительности, не могло не обернуться новым порабощением – порабощением созданной самим человеком инструментальной системой.

[1] *Лекторский, В.А.* Идеалы и реальность гуманизма / В.А. Лекторский // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 27.

По-видимому, прав академик Н.Н. Моисеев, когда говорит, что хотя человек и вносит в эволюционный процесс самоорганизации целенаправляющее начало, но как элемент системы он в процессе ее эволюции получил лишь ограниченные средства познания, а поэтому эволюционный процесс в целом остается непредсказуемым[1]. Действительно, опыт истории свидетельствует о том, что все крупномасштабные попытки волевого, разумного, рационального преобразования социального мира заканчивались трагически, противоположно целям.

Человечество уже не может продолжать свое развитие по моделям, заложенным в культурных матрицах техногенной цивилизации. Как справедливо пишет западноевропейский исследователь И. Веллерстайн, сегодня «снова наблюдается конец исторической системы, аналогичный концу феодальной системы 500–600 лет тому назад»[2]. При этом он подчеркивает, что, несмотря на глубокую укорененность того мировоззрения, которое сформировалось в эпоху Возрождения и Нового времени, наша историческая система, вероятно, не продержится более 50 лет. Другое дело, пока не ясно, что будет представлять собой по своей структуре и содержанию новая историческая система, которая придет на смену нынешней.

Сейчас человечество напряженно ищет иные пути своего социокультурного развития. Этот поиск осуществляется в различных областях человеческой культуры – в философии, искусстве, религии, науке. Речь идет о необходимости новой мировоззренческой, ценностной революции, равной по значению и масштабам той, которая произошла в эпоху Возрождения, но принципиально отличной от нее по своему содержанию. Задача этой революции – утвердить новые ценности, новую мировоззренческую систему координат, которая призвана обеспечить стратегию выживания человечества. Нужны пересмотр идеалов, ориентированных на силовое преобразование окружающего мира, выработка новых общезначимых ценностей, нового понимания перспектив человечества.

Прежде всего становятся необходимыми и неизбежными определенные ограничения некоторых видов человеческой деятельности, потенциально содержащих в себе опасность катастрофических последствий. Нужна также и новая сознательность, назначение которой будет состоять в том, чтобы вовремя подключить волю и разум к стихийному органическому процессу развития мира, не ломая этот процесс, помогая ему устранять преграды на своем пути, препятствуя деструктивным устремлениям отдельных лиц и групп и т.д. При такой сознательности каждое решение будет определяться реальной ситуацией, а точнее тем, что из этой ситуации можно извлечь для человека – для его выживания, здоровья и счастья. Только с учетом этих важнейших ценностных установок должен осуществляться поиск мировоззренческих ориентиров будущего.

Сегодня, когда человечество вплотную подошло к возможности разного рода катастроф (антропологической, демографической, экологической и т.д.),

---

[1] См.: *Моисеев, Н.Н.* Вернадский и современность / Н.Н. Моисеев // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 6.

[2] *Веллерстайн, И.* Социальное изменение вечно? Ничто никогда не изменится? / И. Веллерстайн // Социологические исследования. 1997. № 1. С. 20.

когда предельно ясны все страшные последствия утопических претензий на тоталитарное управление социальными процессами, судьба гуманистического идеала связана с отказом от идеи овладения, подавления и господства. Гуманистическому измерению сегодня соответствует не идеал антропоцентризма (человек – царь природы, венец творения и т.д.) и социоцентризма (установка на отрыв социума от Космоса, на разрушение целостности бытия, принижение и омертвение природы), а осознание того, что человек – союзник природы, ее собеседник, сотворец. Этот идеал представляет собой *коэволюцию* – совместную эволюцию человека и окружающей его природной и социальной среды, установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными и социальными процессами, с другим человеком, с ценностями иной культуры и т.д.

Было бы, конечно, большим заблуждением считать, что агрессивно-потребительское, эгоистическое отношение к природе порождено только научными методами познания мира и эгоистическим антропоцентризмом, сформировавшимся в эпоху Возрождения. Разумеется, не открытия Коперника, Бруно, Галилея, Бэкона и Декарта сами по себе породили антропоцентризм. Тем более нельзя обвинять в этом выдающихся гуманистов и рядовых деятелей эпохи Ренессанса. Например, никакому предпринимателю и купцу даже той эпохи не снились те мрачные бездны, которые в дальнейшем обнаружились в связи с господством технологической буржуазно-капиталистической формации. В те времена никто и не предполагал, что на путях частнособственнического предпринимательского индивидуализма, ориентированного на получение максимальной прибыли, Европа, а вместе с нею и все человечество зайдут в нечеловеческий тупик и кризис[1]. Речь идет лишь об определенном духовном базисе, духовных предпосылках деятельности человека, от которых во многом зависит его видение мира, окружающей действительности. А духовный базис, самочувствие человека и общества, господствовавшее в эпоху Возрождения, повлияли на цивилизационный процесс таким образом, что научные открытия приобрели однобокое технократическое развитие, истолкование и применение. Они проникли в гуманитарные области, сферу мышления, философию.

Непосредственной наследницей философии Ренессанса, продолжившей те его тенденции, которые содействовали утверждению нового цивилизационного пути развития человечества, выступила европейская философия XVII–XVIII вв., представленная целой плеядой выдающихся мыслителей и естествоиспытателей.

Глава 5. ЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVII ВЕКА

XVII век открывает следующий период в развитии философии, который принято называть философией Нового времени. Если говорить об истории человечества в целом, включая историю развития общества, культуры, науки,

[1] См.: *Лосев, А.Ф.* Эстетика Возрождения. С. 68.

экономики и других областей общественного развития, то период Нового времени простирается вплоть до XX в., переходя в постиндустриальную эпоху, эпоху постмодерна, глобализации и т.д.

Начавшийся еще в эпоху Возрождения процесс разложения феодального общества расширяется и углубляется в XVII в. Буржуазные революции в Нидерландах, Англии порождают изменения не только в экономике, политике и социальных отношениях, но и меняют сознание людей. Важнейшим фактором такого изменения человеческого сознания оказывается наука, и прежде всего экспериментально-математическое естествознание, которое как раз в XVII в. переживает период своего становления: не случайно XVII век обычно называют эпохой научной революции, когда происходит становление и оформление многих наук, отпочковавшихся от философии. Физика, химия, биология, математика и другие дисциплины превращаются в самостоятельные научные отрасли.

Сдвиги в образе жизни, системе ценностей, духовном мироощущении нашли отражение в проблематике и стиле философии этой эпохи. Философия должна была осознать смысл и масштаб происходящих перемен и в соответствии с духом времени ввести современников в новый мир, характеризующийся новым положением человека в его отношении к природе, обществу, самому себе и Богу.

Эпоха выдвигает новые задачи и обусловливает новые приоритеты философского поиска. В центре философии оказываются теория познания, философия науки. Философы ищут истинный метод познания и мышления, который, будучи применимым во всех науках, по их мнению, должен привести к абсолютной истине. Основу такого метода видят в чувственном опыте, выдвигая идею несомненности эмпирического индуктивного знания (последователи Ф. Бэкона – Т. Гоббс и Дж. Локк), или в интеллекте, дающем логическое дедуктивно-математическое знание (Р. Декарт, Н. Мальбранш, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц).

XVII век – это время оформления той философской традиции, которая положила начало классической философии, идеи и стилистика мышления которой определили характер почти трехсотлетнего периода развития западной мысли.

Мыслительная культура классики была пронизана: 1) мировоззренческой рациональностью, понимаемой как общезначимость жизненно существенных смыслоопределений, которые поддаются реалистическому выражению (примером могут служить математика и операции формальной логики); 2) оптимистическим чувством присутствия естественного порядка, гармоничного в своем осуществлении и рационально постижимого в познании. Гармония и упорядоченность мироустройства признавались классикой достойным предметом философской деятельности, а создание картины мира – ее несомненной естественной целью[1].

[1] См.: История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997. С. 52.

Характерной чертой новоевропейской культуры является и ее своеобразное отношение к историко-философской традиции. Был провозглашен отказ от всякой традиции вне зависимости от ее содержания, источника и способа существования. Критически негативное отношение к прежней философии, мотивированное ссылками на ее практическую неспособность выработать единую достоверную истину, выразилось в стремлении мыслителей Нового времени отказаться от опоры на авторитеты и выстроить здание новой философии на фундаменте самозаконодательствующего «естественного разума» исходя из принципа субъективной достоверности[1]. Очищение человеческого разума от всего привнесенного извне и некритически воспринятого должно было стать необходимым предварительным условием достоверного знания.

Большинство мыслителей XVII в. также были убеждены в громадных практических возможностях всеобщего и достоверного (научного) знания и рассматривали его применение как необходимое и достаточное условие господства человека над природой и оптимального устройства общества. В своем гносеологическом оптимизме они надеялись, что истинное знание само по себе в состоянии обеспечить благополучие людей, а потому методическое культивирование познающего разума представлялось им главным средством как научного познания, так и общего совершенствования человека и общества.

В программе совершенствования разума был еще один аспект, связанный с проекцией истинного знания в область моральной философии и практического поведения человека. Данная проекция, от Р. Декарта до Г. Гегеля, за немногими исключениями, приобрела форму рационалистической трактовки взаимодействия разума и чувств, что выразилось в возвеличивании разума и в принижении роли чувственной стороны деятельности человека. Аффекты объявлялись неполноценными, рудиментарными измерениями природы человека, а познающий разум призван был регулировать эмоционально-волевую сферу жизни. Разум полагался главным средством обретения индивидуальной свободы, прежде всего в отношении собственных чувств, а в перспективе и практического действия.

Программа культивирования разума стала доминирующим направлением в философии XVII в., причем она интерпретировалась преимущественно как теоретико-познавательная, гносеологическая и лишь затем как прагматическая в широком смысле этого слова.

Рене Декарт как родоначальник «новой философии»

Наиболее крупную роль в становлении и развитии философии нового типа сыграл французский философ **Рене Декарт** (1596–1650). Его философская система не только отрицала схоластическое мышление, но и содержала позитивную программу, опирающуюся на собственный метод, чем во многом определила восходящее развитие философской мысли Европы на последующие триста лет.

---

[1] См.: Философия культуры. Становление и развитие / под ред. М.С. Кагана, Ю.В. Перова, В.В. Прозерского, Э.П. Юровской. СПб., 1998. С. 33.

Декарт родился во Франции в дворянской семье, учился в иезуитском коллеже Ла-Флеш. Незаурядные математические способности сделали его гениальным математиком.



Рене Декарт

Наиболее выдающиеся из его философских трудов – это работы, посвященные методологической проблематике: «Правила для руководства ума» (1628–1629), где Декарт излагает методологию научного познания; «Рассуждения о методе» (1637) – введение к его трактату о геометрии; «Размышления о первой философии» (1640), где он углубляет некоторые аспекты своей методологии и одновременно придает ей более глубокое философское обоснование; «Первоначала философии» (1644) – самое объемное его произведение, свод общефилософских, методологических и конкретно-научных принципов картезианства (латинизированная форма имени Декарт (cartesius) – направление в философии, теоретическим источником которого являются идеи Декарта), задуманный как учебное пособие.

Декарт был одним из тех мыслителей, которые тесно связывали развитие научного мышления с общими философскими принципами. Он интенсивно занимался экспериментальными науками (в современном смысле слова), внес большой вклад в формирование оптики. Декарт открыл закон преломления светового луча на границе двух различных сред. Точная формулировка этого закона позволила усовершенствовать оптические приборы, которые стали играть огромную роль в астрономии и навигации (а вскоре и в микроскопии). В рамках занятий оптикой он изучал и анатомию человеческого глаза.

К числу научных открытий Декарта можно отнести и идею условного рефлекса, сыгравшую фундаментальную роль в становлении и развитии психологической мысли.

Весьма важное место он занимает и в истории развития математики. Декарт сыграл решающую роль в становлении современной алгебры: он ввел буквенные символы, обозначил последними буквами латинского алфавита (x, y, z) переменные величины, сделал общепринятым современное обозначение степеней, заложил основы теории уравнений. Сказанным далеко не исчерпывается область научных достижений и открытий Декарта. Последним большим произведением Декарта является «Страсти души» (1649), посвященное этической проблематике.

Занятия Декарта наукой объясняют тот факт, что в формировании его философской системы важную роль сыграл способ мышления современного ему естествознания.

Новое, что приносит естествознание, – это прежде всего способ понимания мира и самого процесса познания. Естествознание XVI–XVII вв. еще не формулирует эти новые принципы познания с достаточной степенью общности. Оно скорее реализует их непосредственно в процессе овладения своим предметом. Если философия Бэкона является только предвестником нового естествознания, то в философии Декарта уже закладываются его достаточно

общие, философски разработанные основания. Философия Декарта представляет собой цельный и рационально обоснованный образ мира, не только соответствующий актуальному состоянию естествознания, но и определяющий направление его развития. Одновременно она вносит в развитие самого философского мышления основополагающие изменения, которые Г. Гегель характеризовал следующими словами: «Декарт направил философию в совершенно новое направление, которым начинается новый период философии... Он исходил из требования, что мысль должна начинать с самой себя. Все предшествующее философствование, в частности то, которое исходило из авторитета церкви, было, начиная с этого времени, отвергнуто»[1].

Предмет философии и картезианская концепция науки. Выяснение того, что такое философия, Декарт начинает с самой обычной ее трактовки: «... слово философия означает занятие мудростью и... под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также совершенное знание всего, что может познать человек; это же знание, которое направляет нашу жизнь, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах»[2].

По мнению мыслителя, «философия ...одна только отличает нас от дикарей и варваров, и ...каждый народ тем более цивилизован и образован, чем лучше в нем философствуют»[3].

Сущность философии, в понимании Декарта, наиболее четко определена в его «Первоначалах философии»: «Вся философия подобна дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви, исходящие из этого ствола, – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике. Подобно тому как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов ветвей, так и особая полезность философии зависит от ее частей, которые могут быть изучены только под конец»[4].

Подлинная философия должна быть единой как в своей теоретической части, так и с точки зрения метода. Образ дерева, по мысли Декарта, подчеркивает данный тезис: следствия должны вытекать из общих для них дедуктивных посылок, так как все науки настолько связаны между собой, что легче изучать их все сразу.

Идеал единства научного знания подчеркивался Декартом неоднократно. Наука должна быть стройной логической структурой, основанной на математических средствах. Главный принцип классификации наук состоит в порядке, которому следуют в целях лучшего усвоения материала, причем этот порядок отображает и этапы развития природы: физика должна следовать за логикой и математикой, после нее идет этика, т.е. наука об обществе.

Декарт считал, что практически наиболее полезными являются конкретные науки, вырастающие на самом верху дерева познания. Его концепция науки означала преодоление созерцательного отношения к знанию, которое было

---

[1] *Гегель, Г.* Лекции по истории философии / Г. Гегель // Сочинения: в 14 т. М.; Л., 1935. Т. 2. С. 257.

[2] *Декарт, Р.* Первоначала философии / Р. Декарт // Сочинения: в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 301.

[3] Там же. С. 302.

[4] Там же. С. 309.

свойственно схоластике. Однако Декарт не связывал истинность научного знания с его непосредственной полезностью. Полезность науки он связывал с глубиной постижения «великой книги мира». Теологии, откровению и авторитету религиозных авторов философ противопоставляет силу разумного мышления и понятийного усмотрения сущности вещей. Всей своей философии Декарт стремился придать ясный облик, чтобы одни ее тезисы самым бесспорным образом вытекали из других.

Основной, собственно философской наукой, по Декарту, является метафизика, которая в его трактовке испытала сильнейшее воздействие научных изысканий мыслителя и его методологии. Философ высоко ценил метафизику. Он не был согласен с пренебрежительным отношением к ней, проявляемым многими естествоиспытателями, загипнотизированными успехами математического естествознания. Много позже эти сциентические тенденции, отвергнутые Декартом, разовьются в позитивизм.

Метафизика является первой частью философии. Ее предметом выступает исследование «начал познания»: объяснение главных атрибутов Бога, нематериальности души, а равно и всех остальных ясных и простейших понятий, которыми обладает человек. Иначе говоря, Декарт считает, что философия (метафизика) – это познание «истины по ее первопричинам». Философствовать – значит, исследовать первые причины, именуемые первоначалами, применять способность мышления к исследованию «нематериальных», т.е. «метафизических вещей».

Перед Декартом встала фундаментальная проблема, с чего начать построение здания философско-научного знания. Как философ и как творец математики нового времени, убежденный, что познание природных закономерностей есть познание отношений, фиксируемых методами математики, он пришел к выводу, что отправным пунктом анализа должно служить рассмотрение метода. Но поскольку философия начинается с метафизики, все знание должно быть выведено из первоначал, любое исследование должно начинаться с их определения.

По мнению Декарта, «для этих первоначал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и очевидны, чтобы ...человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них...»[1].

Методическое сомнение и рационалистический метод. Правила метода. Первую и исходную определенность и достоверность всякой философии Декарт видит в определенности и достоверности сознания – мышления. Требование это должно исходить из мышления как такового. Смысл данного требования Декарт выражает словами: «во всем должно сомневаться», ибо сомнение и есть абсолютное начало. Таким образом, как говорит Г. Гегель, первым условием всей декартовой философии является «отвержение всех определений».

Декартово сомнение и отвержение всех определений исходит не из предпосылки о невозможности этих определений. Принцип Декарта – это не античный скепсис, для него сомнение – не цель, а средство, его скепсис носит

[1] *Декарт, Р.* Первоначала философии. Т. 1. С. 301.

методологический характер, рушит мнимые достоверности, чтобы найти единственную первичную достоверность. Первичная достоверность должна стать краеугольным камнем всей конструкции познания человека. Первичная достоверность не может быть чувственной очевидностью (как и для Ф. Бэкона). Декарт считал, что сущность вещей воспринимается не посредством ощущений, но с помощью разума. Иногда он называл ощущения (чувственное познание) даже помехой познанию, так как чувства порою обманывают человека. Нельзя также основывать достоверность познания на авторитетах, ибо возникает вопрос о достоверности этих авторитетов. Декарту нужна такая достоверность, которая должна быть исходной предпосылкой, и поэтому сама не может опираться на другие предпосылки. Такую достоверность он находит в мыслящем «Я» – в сознании, в его внутренней очевидности.

Тезис Декарта таков: все сомнительно (Бог, небо, тела), но несомненен факт сомнения. Нельзя сказать, что человек не существует, если он мыслит и сомневается. То, что сомневается, мыслит. Значит, существует нечто мыслящее, т.е. субъект, «Я». Итак, «я мыслю, следовательно, существую» (cogito ergo sum). Согласно Декарту, в самом акте сомневающейся мысли уже заложена несомненность существования. Мышлению отвечает (для самого мыслящего «Я») особая, неустранимая достоверность, заключающаяся в непосредственной данности и открытости мысли для самой себя.

Cogito Декарта может оцениваться по-разному. Например, Г.В. Лейбниц считал, что cogito есть истина мысли и вопрос о бытии «Я» решается только путем истолкования этой мысли, поэтому утверждение о существовании субъекта неправомерно. Философ П. Гассенди упрекал Декарта в неправильности вывода о существовании субъекта только из его мышления. Это серьезные возражения, ибо Декарт заранее постулировал, что мышление есть данность личности, т.е. в известной степени вывод о существовании субъекта, сделанный из абсолютно непосредственного cogito, беспредпосылочен. Однако вывод Декарта связан с развитием естествознания, точнее, с развитием математических конструкций. Математика, в которой основой является идеальная конструкция, считалась наукой, достигающей своих истин с высокой степенью достоверности. Декарт подчеркивал: достоверность математики заключается в том, что по сравнению с другими науками она более зависит от мыслящего «Я» и менее от внешней реальности. Итак, Декарт пришел к выводу, что методологический скепсис обнаруживает в качестве определенных и достоверных истин одно несомненное утверждение – о самом существовании познающего мышления. Для метафизики (для всего знания) было найдено положение, истинность которого не вызывает сомнений. В этом и состоит первое «начало» метафизики.

Однако достоверность мысли недостаточна для познания. Только обладая истинным методом, возможно, по Декарту, «добиваться познания всего», освободившись перед этим от заблуждений схоластики и схоластической силлогистики, мешающих познанию. Философ с этой целью разрабатывает специальное учение о методе, которое он резюмирует в следующих четырех правилах.

Первое правило метода Декарта требует принимать за истинное все то, что воспринимается в очень ясном и отчетливом виде и не дает повода к какому-либо сомнению, т.е. вполне самоочевидно. Перед нами указание на интуицию как на исходный элемент познания и рационалистический критерий истины. Это lumen naturale (естественный свет) в его чистом виде. Такое правило имеет гносеологический характер, оно является выражением методологического скептицизма Декарта и формулируется следующим образом: никогда не принимать любую вещь за истинную, если ты ее не познал как истинную с очевидностью.

Второе правило метода Декарта предполагает делить каждую сложную вещь ради успеха ее изучения на более простые составляющие, дабы затем устремить внимание на эти простые, т.е. не подлежащие дальнейшему делению умом, части. Декарт требовал разделять и каждый из вопросов, которые следует изучать, на столько частей, сколько необходимо, чтобы лучше разрешить эти вопросы. По его мысли, «анализ» должен был открыть исходные элементы знания, всеобщие и поэтому наиболее простые аксиомы, предельно общие характеристики вещей, которые впоследствии могут служить началом дедукции.

Третье правило метода – в познании мыслью следует идти от элементарных и доступных вещей к вещам более сложным и трудным для понимания. Такой путь мысли является рационалистической дедукцией.

Четвертое правило метода ориентирует на достижение полноты знания, на то, чтобы совершать везде такие полные расчеты и такие полные обзоры, чтобы быть уверенным в том, что ничего не пропущено.

Правила Декарта имели исключительное значение для развития философии и науки Нового времени. Условия «очевидности» и «интуитивной ясности» исходных утверждений научной теории являются одной из основных характеристик и современного научного познания.

В отличие от Ф. Бэкона, который считал индукцию (в современных терминах – «эмпирическую индукцию») основным методом получения истинных (и практически полезных) фактов, Декарт таким методом считает рациональную дедукцию. Формулирует он этот метод в прямой противоположности к созерцательной и спекулятивной средневековой схоластической философии.

Врожденные идеи и проблема Бога. Вторым основоположением метафизики Декарта является признание существования Бога. Каким образом идея Бога была введена в пространство теоретической рефлексии Декарта?

Формула Декарта «cogito ergo sum» выступает у него в роли одной из врожденных идей наряду с такими идеями, как существование понятий числа, длительности, структуры тел, фактов сознания, свободы воли, некоторых аксиом естествознания, бытия Бога. К такому выводу Декарта вели убеждение рационалиста о невозможности вывести всеобщее и необходимое знание из чувственного опыта и стремление обеспечить интуицию материалом для построения содержательного знания так, чтобы она сохраняла полную самодостаточность.

Однако, считая свою формулу основой рационализма, Декарт не предвидел, что cogito содержит возможность солипсистского замыкания сознания. Философ же хотел прийти не к солипсизму[1], а к твердому знанию природы, и потому нуждался в доказательстве достоверности человеческих познаний о внешнем мире. Ради получения этого доказательства он пытается предварительно увериться в бытии Бога как необходимого, по его мнению, посредствующего звена между «Я» и природой.

Для чего нужен Бог философу?

1. Бог – гарант существования мира, его познания, гарант истинности познания.

2. Бог в состоянии вселить в души людей как существ несовершенных мысль о существовании всесовершенного существа. Осознать свое несовершенство люди могут постольку, поскольку есть «точка отсчета» в образе Бога как высшего совершенства.

Идеи Декарта о Боге не являются новыми, он опирается в своих рассуждениях на онтологическое доказательство Божественного бытия (от идеи о Боге к реальному существованию Бога). Его дедуктивный ход мыслей в данном случае очень некорректен с точки зрения правомерности перехода от мыслимости Бога человеком к реальному существованию Бога, что является нарушением правил метода самого Декарта. Сам Декарт это, видимо, чувствовал и пытался бытие Бога подкрепить врожденной идеей свободной воли, которую он понимал как активное утверждение и отрицание в мыслях, осуществляемое волей человека. Воля – это «порыв» человеческого мышления.

Роль Бога в системе взглядов философа чисто вспомогательная – это средство, с помощью которого ученый и его «Я» обращены к природе и ее познанию. Кроме того, в своих воззрениях Декарт стоит на позициях деизма: после сотворения мира и его законов Бог предоставил мир «своему течению». Дальнейшая функция Бога – быть гарантом законов сохранения природы, истинности познания и неизменности уже полученных истин.

Деистический Бог потребовался Декарту для того, чтобы избежать солипсизма, ибо логически внешний мир из cogito не выводим; объяснить сохранение мира, а позже – и происхождение мыслящих людей. Вся система аргументации Декарта делает вполне понятной его мысль о существовании врожденных идей в качестве одного из основоположений рационалистической теории познания. Именно врожденным характером идей объясняется сам эффект ясности и отчетливости, действенности интеллектуальной интуиции, присущей человеческому уму. Углубляясь в него, человек оказывается способным познавать сотворенные Богом вещи.

Дуализм Декарта. Учение о субстанциях. Для того чтобы объяснить природу и структуру мира, Декарт ввел понятие *телесной субстанции*, которая безраздельно господствует во всем Универсуме. Определяя субстанцию как

[1] *Солипсизм* (от лат. solus – единственный и ipse – сам) – философское учение, согласно которому реальны только человек и его сознание, а объективный мир существует лишь в сознании индивида.

то, что не нуждается ни в чем другом для своего существования, Декарт подчеркивает всеобщность материального начала в природе. По мысли Декарта, материальной субстанции присущи определенные всеобщие неизменные свойства: объемность и протяженность, которые он называл простыми элементами материи. Из этих элементов логически вытекают следующие свойства: фигура, величина, расположение, порядок частей, их количество, делимость, длительность, перемещение. Таким образом, Декарт геометризовал материальную субстанцию, т.е. фактически свел ее к протяженности, хотя эта идея имела и рациональное зерно: здесь содержалась мысль о связи материи и пространства, а поскольку, по мысли философа, протяженность не может быть чем-либо ограничена, материальная Вселенная беспредельна.

Если материальный мир беспределен, то всякое движение тел возможно только как относительное взаимосмещение их. А поскольку все свойства материальных частиц сводимы к их взаимным расположениям, это приводит к разнообразию в движениях частей систем и конгломератов. В свою очередь, все движения и изменения в мире – суть следствия внешних причин (нажимов и толчков). Отводя роль первопричины Богу, Декарт называет законы перемещения «вторыми причинами» материального мира.

В связи с вышеизложенными идеями Декарта иногда называют родоначальником механицизма (позиция, в силу которой все многообразие мира объясняется пространственными перемещениями частиц вещества, которым приписывается минимальное количество свойств геометрического и физического порядка).

На основании учения о материальной субстанции Декарт сформулировал свою знаменитую космогоническую гипотезу – первую в Новое время попытку постичь происхождение Универсума и показать развитие мира во времени. Бог создал материю, сообщил ей первоначальный толчок, затем ее развитие происходит в соответствии с теми закономерностями механики, которые были известны Декарту. Сообщая материи первоначальный толчок, импульс движения, Бог сообщает его в определенном количестве, т.е. во Вселенной сохраняется столько движения, сколько его было вложено при творении.

В XVIII в. к идее развития Декарта примкнули многие прогрессивные умы, в том числе и И. Кант, но постепенно ее узкомеханистическая реализация все же утрачивала сторонников. Однако в XX в. его физика вновь стала вызывать интерес: в ней нашли предвосхищение идеи бесконечной делимости материального континуума, неисчерпаемости всеобщих связей и др.

Принципы своей философии Декарт распространил и на объяснение жизнедеятельности животных организмов. Философ открыл механизм ответных реакций живых организмов на факты раздражения их органов чувств (по современной терминологии – безусловно-рефлекторных реакций).

На этой основе Декарт сближает понимание животных с пониманием человека, однако он видит и принципиальное их различие. Оно выявляется, во-первых, в способности человека к целесообразным действиям в любых ситуациях, а это свидетельствует о наличии в человеке разума, во-вторых, в наличии речи. Эти отличия объясняются действием особого свойства человека – наличия разумной души.

Философ утверждает, что в человеке находятся две «конечные», «сотворенные», резко отличающиеся друг от друга субстанции, из которых одна телесная, а другая мыслящая, духовная. Мышление есть атрибут и сущность духовной субстанции, и поскольку главные атрибуты обеих субстанций (у материальной – протяженность) различны, их сущности несовместимы друг с другом и находятся во взаимоисключающем отношении. Для их гармоничного взаимодействия требуется апелляция к функции Бога.

Однако Декарт не мог строго придерживаться своей дуалистической схемы взаимонезависимых субстанций. Приходилось косвенно признавать их взаимодействие. Душа, по Декарту, нуждается в определенном месте обитания (теле), а тело человека и нервные процессы в нем тесно связаны.

Учение о страстях души и этика Декарта. Исследование страстей было предметом последней работы Декарта «Страсти души». В этой работе он пришел к выводу о том, что существует два вида страстей – страдательные и активные.

Страдательные состояния, или страсти, в его теории рассматриваются как результат взаимодействия с предметами окружающего мира и отождествляются с чувственным познанием. Это ощущения, восприятия, представления, чувства и т.д., которые не исходят из самой души, а привносятся извне и лишь осознаются ею в таком виде, т.е. эти страсти души навязываются, она их не может изменить.

Активные состояния Декарт отождествлял с желаниями, которые исходят непосредственно от души и зависят только от нее. Основное назначение или функцию страстей Декарт видит в том, что они побуждают душу человека желать того, к чему эти страсти подготавливают его тело; так, чувство страха вызывает желание бежать, а чувство отваги – бороться. Страсти приучают душу желать признанного природой полезным и никогда не менять своего желания. В то же время активные страсти могут заставить человека совершать поступки, диктуемые разумом и не связанные с удовлетворением биологически целесообразных желаний. Таким образом, эти страсти представляют собой источник и волевого, и инстинктивного, стремящегося к самосохранению, поведения. Они также отождествляются человеком со стремлениями и аффектами, которые зависят не только от души, но и от тела и служат связующим звеном между ними.

Единственным местом, где душа соединяется с телом, является у человека шишковидная железа (гипофиз). Воздействие души на протекание рефлекса заключается в том, что своим желанием она заставляет колебаться железу, чтобы вызвать нужное действие (поведение), которое соответствует этому желанию. Тем самым душа изменяет направление рефлекса, делая поведение волевым и целенаправленным.

Теория страстей служит у Декарта мостом, соединяющим его учение о душе и учение о нравственности. Декарт считал этику «высочайшей» наукой, которая предполагает полное знание других наук и является последней ступенью к высшей мудрости. Поэтому можно считать закономерным обращение к этической проблематике именно в его последней работе. Выделяя шесть

первичных страстей – удивление, любовь, ненависть, желание, радость и печаль, Декарт считал все остальные страсти производными от них либо их разновидностями.

Он подчеркивал, что возникновение и проявление страстей не зависит от непосредственных волевых усилий и желаний человека. Но душа, какой бы слабой она ни была, в состоянии косвенно повлиять на страсти. Так, чтобы подавить в себе страх и проявить храбрость, человеку недостаточно иметь одно только желание. Но воля может сдержать те движения тела, которые способна вызвать страсть (например, помешать бегству при страхе). Однако, как считал Декарт, «силы души» без познания истины недостаточно. Поэтому между приступами страха воля и разум принимают меры к тому, чтобы понять причину страха и сделать его новый приступ менее опасным. Вместо того чтобы побеждать одну страсть другой, что было бы только мнимой свободой, а в действительности обозначало бы постоянное рабство, душа должна бороться со страстями собственным оружием, т.е. твердыми правилами, основанными на верном понимании добра и зла. Воля побеждает аффекты ясным и отчетливым знанием, которое показывает, какое обманчивое значение получают вещи при страстном возбуждении, открывая настоящую суть окружающих предметов. Цель человеческих стремлений, по Декарту, состоит в покое совести, достигаемом только решением воли жить добродетельно, в согласии с самим собой. Мудрость в том, чтобы выполнять то, что признано за лучшее, добродетель – в твердости, а грех – в непостоянстве.

Центральная идея этики Декарта – господство над человеческими страстями, и рекомендуемые им средства борьбы со страстями во многом перекликаются с нравственным учением стоиков. Однако Декарт в отличие от стоиков не считал страсти как таковые злом и предостерегал лишь от их крайностей и неправильного применения. Важным различием в их позициях было и то, что само познание у Декарта становилось нравственной деятельностью, а истина и добро – тождественными понятиями. Одна и та же душа познает сначала истину, свободно избегая опрометчивых суждений, чтобы затем в нравственном поведении действовать согласно с ней.

Значение Декарта для развития современной науки и философии огромно. Кроме того, что он утвердил «новые принципы философии», способствовал развитию ряда специальных научных дисциплин – математики, аналитической геометрии, оптики. Его идеи, относящиеся к области естественных наук, повлияли на развитие как философского, так и естественнонаучного мышления.

Начиная с Декарта, новая ориентация философской мысли, в которой центральное место занимают мысль и сам человек, обретает классически ясный характер. Философия Декарта наиболее чутко отреагировала на изменения в мировоззрении человека Нового времени и выразила дух эпохи. Философ сделал мысль бытием, а творцом мысли объявил человека. Бытие стало субъективным: оно трансформировалось в человекоразмерное бытие, определяемое человеческими способностями[1]. Человек, его сознание, его потребности стали восприниматься как единственное несомненное и подлинное в мире.

[1] См.: Философия / под ред. В.П. Кохановского. Ростов н/Д, 1995. С. 137–140.

Человек в статусе субъекта познания становится центральной фигурой картин мироздания и мировоззрения. Таким образом, Декарт отразил фундаментальные мировоззренческие сдвиги, которые позже М. Хайдеггер назвал «онтологическим нигилизмом». Начиная с Декарта мировоззрение Нового времени строилось на уверенности человека в своей автономии, в своей способности изменять и преобразовывать мир согласно принципам мышления. Разумом стали оправдывать идеалы общественного развития и разумность истории. Постепенно доверие к разуму становится всеобщим и за ним признается право на законодательство во всех сферах жизни.

Картезианство во Франции XVII в. Б. Паскаль. Н. Мальбранш

Не будет преувеличением сказать, что Р. Декарт стал самым влиятельным мыслителем XVII в. Несмотря на то что его произведения были внесены в папский «Индекс запрещенных книг», философские идеи Декарта получили широкое распространение не только во Франции, но и в других странах Западной Европы, прежде всего в Нидерландах.

Рационалистический метод Декарта получил своеобразное преломление в трудах таких выдающихся мыслителей, как Б. Паскаль и Б. Спиноза. Его метафизика породила весьма влиятельное в XVII в. идеалистическое течение в философии, получившее название *окказионализм* (от лат. occasio – повод, случай). Оно представлено несколькими достаточно крупными мыслителями в Нидерландах, Германии и Франции.



Блез Паскаль

Блез Паскаль (1623–1662) – французский математик и физик, религиозный философ. С ранних лет обнаружил необыкновенные способности к математике. В шестнадцать лет он написал трактат о конических сечениях, поразивший Декарта зрелостью мысли и принесший гениальному юноше всеобщее признание ученых мира. В восемнадцать лет Паскаль сконструировал первую счетную машину, а немного позже заложил основы теории вероятности, предвосхитил некоторые идеи дифференциального исчисления, создал гидростатику как науку. Таким образом, первоначально Паскаль выступил как один из творцов науки Нового времени. Однако позже ситуация резко изменилась. В 1654 г. тридцатилетний Паскаль пережил духовный кризис, внезапное мистическое озарение, религиозное обращение, которое побудило его оставить свет и удалиться в янсенистский монастырь Пор-Рояль. Немалое значение в этом событии, кардинально повлиявшем на всю его жизнь, имел произошедший незадолго до того несчастный случай: когда Паскаль проезжал через мост в Париже, лошади вдруг понесли и свалились в воду, но постромки неожиданно оборвались и карета удержалась на самом краю моста.

Потеряв интерес к своей чрезвычайно плодотворной деятельности в области частных наук, разочаровавшись в них, Паскаль обратился к религиозным проблемам и философской антропологии, к учению о человеке. Свои философские взгляды, хотя и фрагментарно, но в целом достаточно развернуто, он изложил в главной своей работе «Мысли», посмертно изданной в 1669 г. в виде афоризмов, представляющих собой наброски к незавершенному полемическому труду.

На философском поприще Паскаль выступил как последователь Декарта. Однако в силу охватившего его религиозно-мистического настроения зрелый Паскаль существенно пересмотрел философские взгляды своего учителя. Преобладающее значение для него приобретают те моменты в учении Декарта, которые так или иначе сближали декартовскую философию с мировоззрением Августина. То, что для самого Декарта было второстепенным, лишь внешне сближающим его с Августином, для Паскаля становится решающим. В итоге в своих «Мыслях» он приходит к выводам, существенным образом отличающимся от декартовских. В целом мировоззрение Паскаля представляло собой весьма оригинальное явление, не укладывавшееся в рамки господствовавших тогда философских представлений.

Паскаль приходит к выводу, что все частные науки – механика, математика, геометрия и т.д. – не могут помочь людям в решении их жизненно важных проблем, поскольку они, во-первых, не способны привести к познанию бесконечности, а во-вторых, они бессильны в обеспечении правильного понимания и решения этических и религиозных вопросов. Паскаль с прискорбием убеждается в том, что чистый интеллект не способен помочь в нравственном выборе, в достижении спасения души, в преодолении трагизма человеческой жизни. Поэтому он, не отказываясь в целом от рационализма Декарта, переносит центр своего внимания с интеллектуальной жизни на нравственно-религиозные аспекты человеческого бытия, начинает интерпретировать всякую науку как «безумие и пустоту». При этом рационально понимаемая Паскалем несостоятельность интеллекта в решении чисто человеческих проблем переживается им как глубочайшая личная трагедия, круто меняющая всю его жизнь.

Гносеологическую позицию Паскаля в целом можно охарактеризовать как антивозрожденческую. В противоположность оптимизму философов эпохи Возрождения французский мыслитель впадает в крайний пессимизм, вызванный неверием в возможности человеческого разума и ужасом перед бесконечностью Вселенной. Ужасное и полнейшее неведение – так определяет свое состояние сам Паскаль. Человеку в философии Паскаля неведомо, кем он послан в мир, что такое мир, что такое душа, тело, чувства и т.п. Подлинный трагизм этой ситуации состоит в способности человека «размышлять обо всем и о самом себе» без малейшей надежды на получение какого-либо целостного и достоверного знания как о себе, так и о мире. Человек в учении Паскаля испытывает ужас, осознавая безбрежность Вселенной: он не в силах объяснить, почему помещен в то или иное время и место; временная и пространственная конечность индивидуума контрастирует с «бесконечностями» мира,

заключающими его в себя как атом. Паскаль уподобляет человеческий удел судьбе тени, которая тоже живет в этом мире только мгновение и никогда больше в него не возвращается. Человек не знает ни того, откуда он пришел, ни того, куда ему предстоит уйти. Единственное достоверное знание – неизбежность смерти, но сама смерть, по словам Паскаля, все равно остается «тем, что я больше всего не знаю». Во многом вопреки своим предшественникам и современникам французский философ характеризует положение человека в мире как «полное ничтожности, мрака, слабости».

Если современные Паскалю философы и естествоиспытатели возлагали на разум огромные надежды, ожидая от него и только от него ответа на все волнующие человека вопросы, решения всех встающих перед человеком проблем, то Паскаль, напротив, приходит к выводу, что разум, несмотря на все свое совершенство, если и может что-либо сделать для человека, так это раскрыть перед ним необъятную бездну бесконечности, показать ему трагизм и хрупкость его существования, его бессилие и затерянность. Таким образом, в философии Паскаля мышление, интеллект, разум из силы человека превращаются в его слабость, в способ обнаружения беспомощности человека перед лицом бесконечности. Нужно лишь для того быть мыслителем, философом и математиком, считает Паскаль, чтобы убедиться, что наука не может дать человеку счастья и покоя. Что же тогда остается человеку? Ответ один: полностью отдаться воле Бога. Нужно быть геометром, пирронистом и покорным христианином – такова мысль Паскаля.

Коль скоро разум как самая совершенная способность человека оказывается бессильным помочь ему в отыскании твердой опоры в жизни, то остается полагаться только на милосердие Бога и жить верой.

Здесь, однако, следует заметить, что вера Паскаля не похожа на рационализированную веру христианской схоластики и выступает как крайне иррациональный вариант христианского мистицизма. При этом интересно то, что иррационализм Паскаля следует как раз из крайне рационалистического ожидания раскрытия всех тайн мира с помощью разума.

Говоря о несоизмеримости человека и Вселенной, Паскаль подчеркивает, что удел человека трагичен. Согласно ему, человек живет на грани двух бездн: «бездны бесконечности и бездны небытия», и не дано ему постичь конец сущего и его начало (ибо «будучи небытием, мы не способны понять начало начал... будучи бытием кратковременным, не способны охватить бесконечность»). Не только мир, но и сам человек для самого себя – непостижимая тайна. Что такое человек? Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, среднее между всем и ничем. Ему не известна ни причина, породившая его, ни цель, предназначенная ему в жизни. Разум оказывается бессильным в объяснении причины и в указании цели. Но, может быть, рассуждает далее Паскаль, есть высшее существо, породившее нас и предназначившее нам цель? Религия утверждает, что есть. Насколько это утверждение обосновано? Никак не обосновано, в него предлагается просто верить. Но поверить – значит, построить свою жизнь в соответствии с правилами христианской морали. Рискнуть или не стоит? Отказаться от участия

в игре я не могу, поскольку я уже родился. Так как же быть? Взвесим выигрыш и проигрыш, ставя на то, что Бог есть, если вы выиграете, то выиграете все, если проиграете, то не потеряете ничего. Поэтому не колеблясь ставьте на то, что Бог есть.

Этот аргумент, выдвинутый Паскалем в пользу религиозной веры, известен как «ставка Паскаля». Он не доказывает бытие Бога, определяя с точки зрения математической теории игр степень риска в случае той или иной ставки. Даже если Бога и нет, следует вести себя так, как если бы он был. Если вы ошибаетесь, проигрыш невелик, если же Бог все-таки есть, то выигрыш существенен. Так, Паскаль-математик доводами от разума обосновывает позицию Паскаля-мистика. Любопытно, что та же аргументация, которая порождает высочайший оптимизм Дж. Бруно, приводит Паскаля к крайнему разочарованию и пессимизму. В сущности, «ставка Паскаля» выступает как «свидетельство о бедности», которую разум выдает самому себе.

Вместе с тем Паскаль считает, что в самом ничтожестве человека заключена возможность его величия. Человек – всего лишь тростник, слабейшее из творений природы, но он – тростник мыслящий. Величие и достоинство человека в отличие от всего остального – в его мысли, в способности ощутить собственные границы, осознать свою слабость, ничтожество и трагический удел. Величие человека тем и велико, что он сознает свое ничтожество. Дерево своего ничтожества не осознает... Человек чувствует себя ничтожным, ибо понимает, что он ничтожен; этим он и велик. Человек, подчеркивает Паскаль, не ангел и не животное. Тщетно некоторые пытаются погасить в себе страсти, чтобы приблизиться к ангелам. Другие же хотят отказаться от разума и уподобиться тупым животным – еще более позорная участь. В действительности человек находится между двумя противоположными полюсами – он занимает срединную точку в мире. Но срединная точка, которую он занимает, неустойчива, она каждую секунду уходит из-под ног, и перед нами поэтому всегда разверзается бездна. «Что за химера человек ... какое чудовище, какой хаос, какое вместилище противоречий, какое чудо ... судья всех вещей и бессмысленный червь земли, обладатель истины и клоака неуверенности и заблуждений, слава и отброс мироздания»[1]. Такова парадоксальная логика рассуждений Паскаля.

Место Паскаля в истории философии определяется тем, что это первый мыслитель, который, пройдя через опыт механистического рационализма XVII в., со всей остротой поставил вопрос о границах научности, указывая при этом на то, что доводы сердца превосходят доводы разума, и говоря о трагичности и хрупкости человека, о человеческой тоске, беспокойстве, непостоянстве и т.д. Паскаль во многом предвосхищает иррационалистическую тенденцию в философии, прежде всего тенденцию иррационализма в философии экзистенциализма, особенно в его религиозном варианте. Его сосредоточенность на философско-антропологической проблематике в значительной степени предвосхищает религиозно-философские взгляды таких крупных мыслителей, как С. Кьеркегор и Ф.М. Достоевский.

---

[1] *Паскаль, Б.* Мысли / Б. Паскаль // Библиотека всемирной литературы: в 200 т. М., 1974. Т. 42. С. 109, 186.



Николя Мальбранш

Николя Мальбранш (1638–1715) родился и жил в Париже. В 1664 г. он принял сан священника. После знакомства с сочинением Р. Декарта «Трактат о человеке» Мальбранш заинтересовался философией. Разрабатывая собственную философскую систему, он стремился сочетать картезианство с августинианской традицией христианской философии. В своих работах «Разыскание истины» (1675) и «Беседы о метафизике и религии» (1688) Мальбранш обосновывает абсолютное разграничение протяженной материи и мыслящего духа. Он считал, что эти две субстанции не могут сами по себе воздействовать друг на друга в силу различия их природы. Связь между мыслящей и протяженной субстанциями, или между материей и духом, осуществляется исключительно при участии Бога. Только по причине изменений в материи Бог производит соответствующие изменения в душе, и наоборот, только по случаю изменений в душе он же производит соответствующие изменения в материи. Ни материя, ни душа не способны ни к воздействию, ни к какому бы то ни было изменению самих себя. Все, что происходит, происходит исключительно в результате действия Бога. В этом состоит суть окказионализма.

Субстанции, как мыслящая, так и протяженная, будучи сотворенными бытием, не способны к самодеятельности; данной способностью, по мнению Мальбранша, обладает лишь тот, кто сотворил эти субстанции, – Бог. Он сотворил их, и только он способен внести в них изменение. Отсюда мысль Мальбранша о том, что естественной причинности вообще не существует. То, что человек часто принимает за естественную причинность, на самом деле есть акт творения: быть причиной какой-либо вещи – значит, сотворить, создать ее. Поэтому признание за материей и мыслящим духом способности быть причинными для Мальбранша равнозначно отказу от христианской идеи единого Бога-творца.

Стремление возвеличить Бога пронизывает и учение Мальбранша о познании. Главное для него в теории познания – дать ответ на вопрос, откуда происходят представления о вещах, если они не могут быть ни результатом воздействия на душу протяженных тел, ни результатом самодеятельности души. Источником этих представлений для Мальбранша опять-таки выступает Бог. Только в Боге существующие и ему же принадлежащие вечные и неизменные, наподобие идей Платона или вечных истин Августина, идеальные образы вещей могут быть объектом познания. Вещи же, поскольку они никакой связи с духом без посредничества Бога не имеют, сами по себе предметом познания выступать не способны.

Мальбранш различал четыре пути познания соответственно его объектам: 1) через посредство самих вещей (познание бытия Бога); 2) через идеальные образы (идеи) вещей (познание материальных тел); 3) через внутреннее чувство (познание собственной души); 4) через предположения или аналогии (познание душ других людей и чистых духов). Ясное и отчетливое знание

человек может иметь только о материальных телах, лишь в этой области применимы декартовские правила метода. Знания человека о своей душе, о душах других людей и о Боге смутны и неопределенны – это область веры, а не разума.

Мальбранш лишает протяженную субстанцию какой бы то ни было самостоятельности, полностью подчиняя ее Богу. При этом Бог, хотя и призван выступать как посредник между протяженной и мыслящей субстанциями, сам явно ближе к субстанции мыслящей. Бог Мальбранша ответственен за все происходящее в мире: он и в добром, и в злом, и в возвышенном, и в низменном – везде. Но такой подход при ближайшем рассмотрении оказывается ни чем иным, как пантеизмом, причем пантеизмом мистическим, а не натуралистическим, ибо не столько Бог низведен до мира, сколько мир погружен в Бога.

Главный смысл философского учения Мальбранша состоял в подчинении науки и возникшего на ее основе рационализма Декарта интересам защиты религии. Однако сам способ защиты религиозной веры, избранный Мальбраншем, и в особенности пантеистический крен, допущенный при этом, привели к тому, что его сочинения были включены в папский «Индекс запрещенных книг»[1].

Учение о субстанции и рационалистическая гносеология Бенедикта Спинозы

Обратимся к изучению философских идей наиболее выдающегося последователя рационализма Декарта – Бенедикта Спинозы, у которого рационалистическая методология явилась основой новой системы метафизики, оказавшей существенное влияние на последующее развитие западноевропейской философии.

Бенедикт (Барух) Спиноза (1632–1677) родился в Амстердаме, происходил из еврейской семьи, которая в Голландии нашла убежище от религиозных преследований. Под влиянием идей Декарта Спиноза изучил естественные науки и математику. Его привлекал способ мышления, характерный для математики, в частности для геометрии. В своих работах «Принципы философии Картезия, изложенные геометрическим методом», «Трактат об усовершенствовании разума», «Этика» (1675) и других он однозначно присоединился к картезианскому рационализму и «геометрическому методу» как основным принципам рассуждений.



Бенедикт (Барух) Спиноза

Основные идеи философии Спинозы изложены в его главном труде «Этика». Г. Гегель характеризует

[1] Подробнее о философии Мальбранша см.: *Соколов, В.В.* Европейская философия XV–XVII веков / В.В. Соколов. М., 1984. С. 270–273.

философию Спинозы как «объективизацию философии Декарта в форме абсолютной истины»[1]. На формирование философских воззрений Спинозы оказывали влияние и другие представители тогдашней новой философии – Т. Гоббс, а также, в частности, в связи с пантеизмом, Дж. Бруно.

«Этика» написана на основе «геометрического» способа изложения. Каждая часть труда начинается с дефиниций, в которых определяются основные понятия. И хотя этот метод широко используется в математике и логике, применение его в философии не является вполне адекватным.

После дефиниций идут аксиомы. Они содержат очевидные, интуитивно ясные идеи, которые не требуют никакого обоснования или доказательства. Далее следуют утверждения, которые выводятся из дефиниций и аксиом, поэтому каждое из них сопровождается доказательством. После этого «строго точного» постижения проблематики в каждой части идут замечания (примечания). В них, собственно, Спиноза и излагает свои философские идеи. Эти примечания часто способствуют большему пониманию сути его философии, чем предшествующая система дефиниций и утверждений.

О методике изложения материала в философии Спинозы Гегель говорил: «Она (его философия) весьма проста и легко понятна; трудность состоит при этом частично в ограниченности метода, при помощи которого Спиноза излагает свои идеи, и в сужении восприятия»[2]. Этот метод Спиноза выбрал под влиянием развития точного мышления в тогдашнем естествознании.

В центре философских построений Спинозы, начиная с первого его произведения, были вопросы этики, о чем свидетельствует и название главного его труда. Метафизику философ считал введением в разработанную им этическую доктрину. Однако доля тех вопросов, которые сам Спиноза в духе многовековой философской традиции назвал метафизическими, оказалась столь значительной, что именно они стали главным содержанием его доктрины. Это было подтверждено и последующим развитием историко-философского знания. Для Спинозы метафизика заключала в себе как онтологию (сам этот термин, еще не известный мыслителю, появился, однако, именно в XVII в. как частично синонимичный термину «метафизика»), так и гносеологию.

Учение о субстанции. Атрибуты и модусы субстанции. В основу философской системы Спиноза положил *учение о единой и единственной субстанции*. Его учение о единственной субстанции дается в первой части «Этики», названной «О Боге». Бог Спинозы – это Бог-субстанция. Кроме Бога, не существует никакой другой субстанции. Спиноза отождествляет Бога с субстанцией, они сливаются у него в одно понятие (в этом и состоит его пантеизм). Бог не стоит над природой, не является творцом вне природы, он находится прямо в ней как ее имманентная причина. Спиноза, таким образом, отвергает личного Бога и понимает его как универсальную причину мира, причем своеобразно трактуемую. В этих идеях и содержится ядро пантеизма Спинозы.

---

[1] *Гегель, Г.* Лекции по истории философии: в 14 т. / Г. Гегель. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 284.

[2] Там же.

Какими свойствами обладает эта «всемирная» субстанция? Философ приписывает ей следующие свойства:

- существование;
- самостоятельность (она представляет собой causa sui, т.е. причину самой себя);
- бесконечность (в логико-онтологическом смысле, т.е. субстанция вездесуща в пространственном и вечна в темпоральном отношении, и в этом проявляются ее совершенство и могущество).

Будучи causa sui, первопричиной всего существующего, субстанция логически первичнее всех своих состояний. Именно это и послужило основанием для того, чтобы назвать субстанцию Богом. Идея Бога как субстанции отрицает какое бы то ни было творение природы сверхприродным Богом. Спиноза считал: «В природе нет творения, а только порождение»[1].

Множество его современников справедливо расценивали позицию Спинозы как атеизм. Но сам философ в духе пантеистической традиции трактовал Бога-субстанцию как природу (единое понятие Бога-субстанции он отождествлял и с природой), порождающую или производящую (natura naturans), а мир единичных вещей – как природу, порожденную или произведенную (natura naturata).

Вышеприведенные свойства субстанции существенны и фундаментальны. Однако кроме них субстанция обладает и такими характеристиками, которые призваны объяснить самые главные качественные различия единичных вещей. Таких решающих *атрибутов* (свойств) Спиноза признает два (хотя он считал, что их гораздо больше, но люди признают только два) – это протяженность и мышление.

Протяженность, пространственность означает для Спинозы, так же как и для Декарта, материальность. Она – источник многообразия вещей. В трактовке другого атрибута – *мышления* – Спиноза отошел от взглядов Декарта, и в этом сказалась оригинальность его концепции. Именно из этой трактовки вытекает знаменитый панлогизм[2] системы Спинозы. Благодаря тому что мышление трактуется мыслителем как атрибут субстанции, познаваемость мира предстает не просто как гносеологический факт, но и как онтологический принцип, согласно которому интеллигибельная, познаваемая сторона всех предметов и явлений природы существует не менее объективно, чем сами предметы и явления. Происходит отождествление связей идеальных, логических и связей материальных, вещественных.

Впоследствии принцип панлогизма нашел свое наиболее яркое воплощение в учении Гегеля о тождестве мышления и бытия. В то же время Спиноза в своем учении о субстанции преодолел противоречие дуализма Декарта. Протяженность и мышление, которые у Декарта являются субстанциями сами по себе, у Спинозы соединяются. Тем самым в отличие от Декарта он становится на точку зрения философского монизма, признающего единое первоначало мира.

---

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения: в 2 т. / Б. Спиноза. М., 1957. Т. 1. С. 84.

[2] *Панлогизм* – идеалистическое воззрение, полагающее основой всего разум (*логос*) и видящее в мире осуществление разума.

Философ считал, что субстанция и ее атрибуты имеют характер бесконечности. Но вокруг нас – мир многообразных вещей и процессов. Для их описания Спиноза, используя средневековую философскую традицию, применяет понятие *модус*. То, что характеризуется модусами (единичные вещи), имеет в отличие от субстанции и ее атрибутов существование, основанное на внешней причине. Это существование, конечно, изменчиво, подвижно в рамках пространства и времени. Между модусами существуют внешние связи и взаимодействие.

Из понятия субстанции вытекали *антителеологические взгляды* философа. Телеологию он рассматривал в двух вариантах:

1) трансцендентную, которая трактует развитие окружающего мира с помощью целей, заданных этому миру внеприродным духовным началом;

2) имманентную, которая рассматривает цели как силы, органически присущие природным вещам и процессам.

Эти разновидности телеологии способны только исказить представления о подлинной связи причины и действия. Субстанция, по мысли Спинозы, характеризуется внутренней необходимостью своего существования. В мире (в сфере субстанции) не происходит ничего случайно. Все имеет свою причину (кроме самой субстанции). Все является причиной чего-нибудь. Таким образом, детерминизм Спинозы – механистический (любые причины – это причины внешнего порядка).

Спиноза являлся сторонником детерминизма даже в области, в которой для Декарта и предшествующей философии господство детерминизма заканчивалось, т.е. в области аффектов и поведения на основе этих аффектов (чувств). Аффекты, с точки зрения Спинозы, возникают в результате воздействия внешних предметов на тело человека.

Проблемы гносеологии. Центральным положением теории познания голландского мыслителя является знаменитая седьмая теорема второй части «Этики»: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»[1]. Содержание данной теоремы очень емкое: кроме констатации всеобщей познаваемости (без чего невозможна никакая наука и никакая философия) Спиноза четко формулирует свою гносеологическую позицию как рационалистическую.

С содержательной стороны рационализм мыслителя проявляется в представленной им трактовке процесса познания. *Первая ступень знаний* (*низшая*) – знание, которое опирается на чувственное представление. Такое познание субъективно, недоказуемо, смутно и недостоверно. С его помощью можно получить лишь неполное и поверхностное знание о единичных вещах. Основу данного знания составляет смутный и беспорядочный опыт. Этот опыт охватывает определенную сферу человеческой жизни, поскольку без такого опыта не может обойтись ни один человек. Однако теоретическая ценность истин опытного знания невелика, поскольку опыт не обладает всеобщностью и необходимостью. Этот уровень познания дает людям лишь неадекватные идеи, ограниченную истину.

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 407.

Вторая ступень познания – ступень рассудка или разума. Деятельность рассудка связана с оперированием общими понятиями. Данные понятия отражают, по мнению Спинозы, объективные свойства самих вещей, они не носят субъективно-индивидуальный характер. Общими понятиями являются прежде всего математические понятия. На их формирование опыт не оказывает никакого влияния. Они даны сознанию человека изначально, a priori, т.е. до всякого опыта. Здесь у Спинозы, так же как и у Декарта, вновь сталкиваемся с теорией врожденных идей. И Декарт, и Спиноза в отличие от Ф. Бэкона подчеркивают прежде всего логическую природу идей. Рациональный вид познания, с точки зрения Спинозы, – это дедуктивный способ выведения истины из исходных посылок.

Третьей (наивысшей) ступенью познания – вершиной достоверного знания – является интуиция. Спиноза вслед за Декартом придает интуиции интеллектуальный оттенок. По своему происхождению и функционированию интуиция связана с дедуктивным способом познания. У Спинозы интуитивное суждение по своей сути является аналитическим суждением, в котором предикат (логическое сказуемое) раскрывает признаки объекта. Данная трактовка расширяла понятие интеллектуальной интуиции, так как у Декарта под интуитивным суждением понималось такое простое и отчетливое суждение, которое само по себе не оставляло сомнения в истинности мыслимого. Спиноза считал, что интуитивные суждения абсолютно бесспорны, они не зависят от эмпирических обобщений и спасают от всякого субъективизма. Они сами по себе содержат критерий истинности, и «как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи»[1].

Другая особенность трактовки интуиции Спинозой состоит в понимании интуиции как формы целостного знания, постигающего всю мировую связь причин и следствий. Свойства разума, интеллекта заключаются, по его мнению, в способности к образованию двоякого рода идей. Некоторые идеи он образует абсолютно, а некоторые выводит из других идей. Последние – идеи количества, которые всегда ограничены и зависят от влияния чувственных идей. Творческая же суть человеческого духа с наибольшей силой проявляется тогда, когда он полностью действует из собственных глубин. Именно в такой момент он рождает самую верховную из всех своих идей – идею актуальной, завершенной, раз и навсегда данной бесконечности.

Вслед за Декартом Спиноза рассматривает эту идею как самую яркую и отчетливую. Ясность ее интуитивна, ибо она не требует для своего определения никакой другой общей идеи. Эта главная идея кладет начало всем другим идеям и составляет самый глубокий фундамент достоверного знания. Отталкиваясь от нее, можно постичь «всю природу, как она реально существует в себе»[2].

Идея актуальной бесконечности тождественна в системе Спинозы идее Бога. Приоритет интуитивно постигаемой идеи актуальной бесконечности

---

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 440.

[2] Там же. С. 168.

означает признание и первенства Бога как последней основы бытия, и истинности как субстанции мира. Таким образом, гносеология Спинозы является логическим фундаментом его метафизики.

Этика Спинозы. Этическая проблематика в философии Спинозы рассматривается в тесной связи с пониманием мыслителем субстанции (Бога). В центре его внимания находится вопрос свободы. Спиноза считал, что в субстанции необходимость и свобода тождественны: Бог (субстанция) свободен, ибо все, что он совершает, исходит из его собственной необходимости. Отсюда Спиноза делает вывод, что в природе (а в нее входит и человек) господствует детерминизм, т.е. необходимость.

Человек, однако, согласно Спинозе, – модус особого вида. Для него характерна протяженность, как и для других тел, но в то же самое время ему присуще и мышление, т.е. разум. Человеческая воля ограничена, хотя многие убеждены в том, что их воля свободна и все их поступки зависят от их собственного соизволения. Спиноза считает, что люди обычно осознают свои желания, не понимая причин, их вызывающих. Отсюда их убеждение в свободе своей воли. Спиноза утверждает, что свободы воли как таковой нет, ибо нет самой воли как особой способности человеческой души. С позиции сугубого рационализма автора «Этики», «воля и разум... – одно и то же»[1].

Поведение человека находится под влиянием инстинкта самосохранения (влечение человека к поддержанию своего существования) и вытекающих из него аффектов, основными из которых являются радость, печаль и желание. Именно к этим аффектам Спиноза сводит всю бесконечно сложную эмоциональную жизнь человека.

Автор «Этики» подчеркивает огромную власть аффектов над людьми. Заполняя у большинства людей все сознание, аффекты подавляют их действительно сознательные стремления и действия, связанные с высшей ступенью познания. Бессилие человека перед лицом своих аффектов, в которых выражается не столько его сила, сколько слабость, зависимость от цепи мировой детерминации, Спиноза назвал рабством. Он писал: «...мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе»[2].

Однако вывод о скованности человеческой деятельности аффектами – это не окончательный вывод Спинозы о свободе. Если четвертая часть «Этики» называется «О человеческом рабстве или силах аффектов», то ее пятая, заключительная часть озаглавлена «О могуществе разума или человеческой свободе».

Отрицание свободы человеческой воли сочетается у Спинозы с утверждением возможности человеческой свободы. Так как человек, по мнению философа, – разумное существо, то размеры его свободы определяются степенью разумного познания. Свобода и необходимость, по Спинозе, не противоположные понятия. Противоположностью необходимости, согласно Спинозе, является не свобода, а произвол.

---

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 447.

[2] Там же. С. 506.

Проблема человеческой свободы состоит, таким образом, в освобождении от влияния аффектов, в ясном и точном познании цепи мировой детерминации. Так, Спиноза приходит к пониманию свободы как познанной необходимости. С одной стороны, здесь речь идет о познании субстанции как источника и причины всего существующего, а с другой стороны – о познании аффектов с целью добиться господства над ними.

Спинозовское учение о свободе носило ярко выраженную этическую окраску. Свои основные этические идеи философ не санкционировал Богом как высшим источником моральных норм и ценностей. Не отрицая значения Библии как источника нравственных правил, автор «Этики» и «Богословско-политического трактата» вместе с тем подчеркивал, что они могут быть независимо от нее «доказаны из общих понятий»[1]. «Свободные люди», руководствующиеся разумом, живут только по такой морали.

Спиноза призывал к реалистическому рассмотрению человеческой природы. Всякий, кто стремится разработать не абстрактные и ханжеские теории морали, а действенную моральную доктрину, должен «не осмеивать человеческие поступки, не огорчаться ими и не клясть их, а познавать»[2].

«Рычагом и нервом» всех человеческих поступков Спиноза считал «расчет выгоды», ибо в обществе люди руководствуются прежде всего собственными интересами. Добро представляет собой в сущности ту или иную пользу и является разновидностью удовольствия, а зло – конкретный вред, приводящий к неудовольствию. В этом плане Спиноза опирался на эпикурейскую мораль и подчеркивал значение удовольствий и наслаждений для нормальной человеческой жизни, однако он отвергал вульгарный гедонизм, т.е. стремление к наслаждению ради него самого.

В его идеях сквозит и стоическая традиция. В соответствии с ней сформулирована заключительная теорема «Этики»: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель»[3]. В этих словах виден идеал свободного человека, в котором наиболее полно проявляется человеческая природа, ибо ее сущность сконцентрирована в разуме.

В конечном же счете для Спинозы разумная жизнь человека, жизнь в согласии с разумом, являлась синонимом добродетельной жизни, т.е. он нравственную деятельность растворял в деятельности познания, при этом нравственность вытекала из человеческой природы и не являлась продуктом свободы.

Таким образом, согласно Спинозе, *нравственность* есть внутренняя сущность человека, обусловленная его познавательной, разумной деятельностью. Поэтому мыслитель призывал воспитывать людей таким образом, чтобы они жили в согласии с разумом. Идеалом для Спинозы был мудрец, свободный человек, который достигает душевного удовлетворения в бесконечном процессе познания себя, природы и вещей. Этот путь достижения мудрости труден, считал Спиноза, поэтому он доступен только избранным.

---

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 106.

[2] Там же. С. 288.

[3] Там же. С. 617.

Социально-политические воззрения. С этикой Спинозы тесно связаны его социально-политические взгляды, содержащиеся в «Богословско-политическом трактате». Он, как и Т. Гоббс, исходит из естественного состояния общества, которое понимает как период, когда преобладает не разум, а закон природы. Этот закон ведет каждого человека к тому, чтобы он заботился лишь о своем личном успехе и своих потребностях, вытекающих из его природы и инстинкта самосохранения.

Общество и государство возникают для того, чтобы люди могли обеспечить свою собственную безопасность, а также взаимную помощь (общественный договор). Однако выход из естественного состояния Спиноза связывал не только с заключением общественного договора. Он считал, что в этом процессе сыграло свою роль и разделение труда между людьми в силу разнообразия их потребностей и различия способностей. Эгоизм людей, всегда преследующих свои личные материальные интересы, является фактором перехода в гражданское состояние и не может вести к распаду общественных связей.

Спиноза согласен с Гоббсом в различении основных форм государства (демократия, аристократия и монархия), но не признает ни абсолютную, ни конституционную монархию. Наилучшей формой государства он считает демократию, т.е. ту, в которой все граждане участвуют в управлении. В согласии со своей этикой он требует, чтобы государство было устроено разумно. Но людей нужно вести так, чтобы им представлялось, что они не ведомы, а живут по своей воле и решают свои дела совсем свободно; чтобы они были удерживаемы в определенных рамках лишь любовью к свободе, стремлением увеличивать благополучие и надеждой на достижение почетных государственных должностей.

У Спинозы государство есть республика, обязанная обеспечить гражданам всю полноту их естественных прав, развитие их способностей и просвещение, свободу мысли, совести и слова. «Цель государства в действительности есть свобода»[1] и создание условий, позволяющих «каждого освободить от страха, дабы он жил в безопасности, насколько это возможно»[2]. Границы же свободы полагаются только уровнем развития знаний, которых всегда хватит на всех. Таким образом, обосновать свободу человека и указать пути ее достижения – вот цель рассуждений философа.

Судьбы спинозизма. Влияние великого голландского мыслителя на философов последующего поколения было значительным и многообразным. Его мысли о субстанции, ее атрибутах и модусах, его монизм и пантеизм находились в центре дискуссий и споров. Спиноза объявлялся то эталоном атеизма, то философом, который произвел величайшую религиозную революцию.

В 80-е гг. XVIII в. философия Спинозы встретила восторженный прием в Германии, где его идеями увлекались Г.Э. Лессинг, И.В. Гете, И. Гердер. Своим пантеизмом он подготовил почву для философии Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. В философии Спинозы находили элементы материализма и диалектики К. Маркс и Ф. Энгельс.

---

[1] *Спиноза, Б.* Избранные произведения. Т. 1. С. 261.

[2] Там же. С. 260.

Принципы рационалистической методологии Готфрида Вильгельма Лейбница



Готфрид Вильгельм Лейбниц

В истории философии не так уж много примеров сочетания в деятельности и произведениях одного и того же лица эпохальных научных открытий и глубочайших философских идей, составляющих узловой пункт историко-философского процесса. Среди таких мыслителей выделяется грандиозная фигура немецкого философа и ученого **Готфрида Вильгельма Лейбница** (1646–1716).

Родился мыслитель в Лейпциге в семье профессора морали местного университета. В годы учебы в Лейпцигском университете Лейбниц сочетал изучение юриспруденции с занятиями логикой и математикой. Заканчивая философский факультет, он защитил «Диссертацию о комбинаторном искусстве», в которой изложил идеи будущей математической логики.

Философ много занимался юридически законодательной работой, например вопросами упорядочения права Майнцского государства, вопросами экономики. Своими статьями по проблемам истории способствовал преодолению описательного и эмпирического характера тогдашней историографии, выступал с публицистическими произведениями политического и богословского характера. Лейбниц ратовал за объединение христианских церквей.

Занимался он и вопросами организации научного труда: разработал проект прусской королевской Академии наук, которая была основана по его предложению, план организации Академии наук в Санкт-Петербурге, который был реализован уже после его смерти, в 1725 г., неоднократно встречался с русским царем Петром I.

В философии Лейбница отразились почти все философские интенции его времени. Он был знаком с философией Р. Декарта, Б. Спинозы, с философскими трудами представителей сенсуалистической и эмпирически ориентированной английской философии, в частности с работами Дж. Локка.

К главным философским произведениям, написанным Лейбницем, относятся: «Рассуждения о метафизике» (1686), «Новые опыты о человеческом разуме» (1705), «Теодицея» (1710), которую он считал своим основным произведением, «Монадология» (1714, издана только в XIX в.). Впоследствии французский философ Д. Дидро писал в своей знаменитой «Энциклопедии», что для Германии Лейбниц стал тем, чем для Древней Греции были Платон, Аристотель и Архимед вместе взятые.

Лейбниц разработал своеобразную историко-философскую концепцию, в рамках которой он пришел к выводу, что различные философские учения нельзя считать лишь совокупностью заблуждений, как это сделали многие философы, начиная с древности. В одном из писем Лейбниц писал: «Большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются

в том, что они отрицают»[1]. Он считал, что необходимая сторона любой значительной философской доктрины – критическое усвоение идей и учений прошлого и современности.

Лейбницу принадлежит и попытка классификации философских учений: он одним из первых начал применять термины «материалисты» (для характеристики философских направлений, восходящих к Эпикуру) и «идеалисты» (для характеристики тех философов, идеи которых восходят к Платону). Сам философ считал, что его доктрина преодолевает односторонность обоих этих направлений, хотя иногда демонстрировал свою приверженность традиции Платона.

Ядром любой философии Лейбниц считал метафизику как сугубо умозрительную ее часть, необходимую для обоснования всякого знания, в особенности научного. Несмотря на то что успехи научного знания и его тесная связь с математикой и экспериментом в его время породили у многих философов и ученых пренебрежение к метафизике как к бесплодному умозрению, Лейбниц считал, что метафизика необходима, ибо она – наиболее глубокая разновидность знаний. Необходимость метафизики обосновывается степенью обобщенности человеческих знаний. Философ отмечал: «Существуют три степени понятий, или идей: обыденные, математические и метафизические понятия»[2]. Научное знание не отменяет метафизику, оно даже предполагает ее: «Хотя все частные явления могут быть объяснены математически... тем не менее общие начала телесной природы и самой механики носят... метафизический характер»[3].

Лейбниц не просто защищает метафизику от тех, кто видит свет только в математических изучениях. Он указывает, что в действительности «люди на каждом шагу пользуются метафизическими терминами и обольщаются мыслью, что понимают то, что научились только произносить»[4]. Следовательно, от метафизики, в сущности, не может освободиться ни один человек (хотя пользуются ею, конечно, в самой различной степени).

Все дело, однако, в том, чтó это за метафизика. Лейбниц считал устаревшими и неудовлетворительными многие положения метафизических учений как прошлого, так и современности: «В этой области еще более, чем в самой математике, нужны ясность и достоверность, ибо математические истины в самих себе несут свою проверку и подтверждение, в метафизике же мы лишены этого преимущества»[5]. Она должна быть перестроена в соответствии с новыми открытиями в области естествознания и равным образом в соответствии с теми методологическими познавательными принципами, которые Лейбниц считал единственно истинными.

Лейбниц во многом изменил рационалистическую методологию Декарта. Дальнейшее проникновение в методы математического естествознания, логические изыскания самого мыслителя делали такое изменение неизбежным.

---

[1] *Лейбниц, Г.В.* Сочинения: в 4 т. / Г.В. Лейбниц. М., 1982, 1983. Т. 1. С. 531.

[2] Там же. Т. 2. С. 211.

[3] Там же. Т. 1. С. 144.

[4] Там же. С. 245.

[5] Там же. С. 421.

По сравнению с Декартом у Лейбница возрастает аналитический компонент рационалистической методологии, которая им более четко осмысливается и более тесно увязывается с положениями логики.

Ядром рационалистической методологии является понимание интуиции как исходного основания всякого знания. С точки зрения Декарта, интуиция сводилась к «ясному и внимательному уму», не оставляющему никакого сомнения в своей истинности в силу самой этой ясности. Однако в этих положениях заключалась определенная доля субъективизма вследствие неопределенности того, что следует считать «ясным и отчетливым». Согласно же Лейбницу, интуитивные истины – это те первичные истины, которые основываются на законе тождества. Их выражают аналитические суждения, в которых предикат только раскрывает признаки, уже заключенные в понятии субъекта, но становящиеся очевидными в понятии предиката. Этот логический механизм освобождает интуитивные истины от всякого субъективизма.

К интуитивным истинам тесно примыкают и даже выводятся из них математические истины, которые основываются на логическом законе противоречия, демонстрирующем, что в математических истинах связь субъекта и предиката является необходимой, ибо ничто противоположное такой связи мыслить невозможно. В силу этого математические истины, в достижении которых интуиция перерастает в дедукцию, легко сводимы к математическим суждениям. Такие истины присущи самому разуму, с опытом они совершенно не связаны и уже в силу этого выступают как истины необходимые, вечные.

Для научного осмысления сферы человеческого опыта, без которого немыслимы, по мнению философа, ни наука, ни сама жизнь, необходимо применение *закона достаточного основания.* Лейбниц первым сформулировал данный закон и признал его важнейшим. Согласно этому закону, все существующее и происходящее существует и происходит на основании чего-нибудь. Ученый, исследующий данные опыта, обязан раскрыть зависимость тех или иных фактов от других и в результате своего исследования установить определенные правила. Такое познание в отношении своей всеобщности не достигает статуса вечных и необходимых истин логико-математического типа. Истины факта, достигаемые в таком познании, носят более или менее случайный характер. В этом их недостаток, но в то же время и достоинство – они шире вечных истин. На этом основании можно сделать вывод: рационалистический метод Лейбница менее априористичен, чем метод Декарта, ибо в нем большую роль играет опытное начало.

Однако вечные истины невозможно мерить случайными истинами и тем более сводить первые ко вторым. Напротив, теоретическая ценность истин разума прямо пропорциональна той степени аналитичности, которая здесь возможна. И поскольку полная аналитичность достигается только в одноименных суждениях, основывающихся на законе тождества, именно в сведении к ним Лейбниц видел идеал всякой теории. На путь такого сведения всегда встает ученый, исследующий сложнейшие связи, которые существуют в необъятной сфере случайных истин. Но бесконечная сложность условий, существующих в этой сфере, никогда не позволяет завершить анализ и довести его

до конца. Будучи не в силах довести анализ до самых первых, совершенно необходимых истин, ученый ограничивается тем, что доводит его до более или менее общих положений.

Закон достаточного основания, который выступает как закон эмпирического исследования, вместе с тем носит рационалистический характер, так как имеет и второй аспект: под фактами можно понимать не только предметы и события внешнего опыта, но и мысли самого субъекта, в особенности те или иные его суждения. В этом втором смысле закон достаточного основания иногда называют законом достаточного обоснования, ибо ни одно из заключений не должно быть произвольным, лишь строго обоснованные заключения могут быть признаны истинными.

Для методологии Лейбница, как и для рационализма его эпохи вообще, весьма характерно, что упомянутые аспекты данного закона различались слабо. Анализ фактов и событий внешнего мира, с одной стороны, и анализ самих мыслей с точки зрения их обоснованности – с другой, обычно отождествлялись, что приводило и к отождествлению реальной причины того или иного события с логическим обоснованием соответствующей ему мысли. Эта важнейшая особенность рационалистической методологии века Лейбница определяется термином *панлогизм.*

Для построения своей философской системы Лейбниц сформулировал также ряд принципов (их совокупность выступает как метод). Он рассматривал их как средство созидания всего философского знания. Характер взаимоотношений принципов, их соподчинение, сам метод построения и его связь с методологией до настоящего времени вызывают большие споры.

Рассмотрим принципы, предложенные Лейбницем.

1. *Принцип всеобщих различий.* Лейбниц не был согласен ни с атомистической картиной мира, в которой элементы действительности – однородные и бесструктурные частицы, ни со схематикой монистического идеализма. Он утверждал, что в мире все неповторимо, любые вещи и процессы уникальны.

2. *Принцип тождества.* Согласно ему, две вещи, у которых все свойства первой присущи второй, а все свойства второй присущи первой, абсолютно тождественны, т.е. представляют собой одну и ту же вещь. Данный принцип является обоснованием первого принципа и обеспечивает его всеобщность – любые две вещи нетождественны, а тождественность их означает совпадение в одну вещь. По утверждению философа, мир есть совокупность тождественных, но различных между собой вещей.

3. *Принцип непрерывности.* Определяет характер различий между вещами. Согласно этому принципу, вещи восходят вверх по ступеням совершенства, и поэтому в мире господствует «бесконечная тонкость вещей» и бесконечное число переходных ступеней между вещами. Этот принцип означает временную и содержательную «взаимность» вещей.

4. *Принцип монадности,* или *дискретности.* Лежит в основе индивидуализации объектов действительности. Мир – это мир качественно неповторимых и неисчерпаемых объектов.

5. *Принцип полноты.* Означает, что мир содержит в себе полноту возможных в нем вещей, движений, свойств и возможностей их проявления и развития и в этом смысле «совершенен».

6. *Принцип всеобщего совершенства.* Вытекает из пятого принципа.

Для подкрепления своих принципов Лейбниц использует законы формальной логики: закон противоречия, который обеспечивает действие первого и четвертого принципов; закон тождества, который подводит к принципу тождества неразличимых вещей; закон достаточного основания, который доказывает истинность второго принципа.

7. *Принцип всеобщей связи.* Объясняет существование в мире всеобщей упорядоченности, взаимосвязи всего со всем.

8. *Принцип максимума и минимума.* Его суть состоит в том, что все в мире приходит к максимальным результатам с помощью минимума средств, «природа щедра в своих результатах и бережлива в применяемых ею причинах».

Система данных принципов и составляет метод Лейбница, причем она является открытой, допускает присоединение новых принципов.

Основные категории метафизики Лейбница. Основными категориями метафизики Лейбница являются категория Бога и категория субстанции. Мыслитель часто цитировал слова Ф. Бэкона о том, что только легкие глотки́ философии удаляют нас от Бога, а более глубокие снова приводят в объятия религии.

Понятие Бога (первая категория) у Лейбница употребляется в различных контекстах и носит многозначный характер. Философ отвергал пантеистическое истолкование Бога, его позиция носила деистический характер, и в этой связи он стремился рассматривать христианство как «естественную религию», не противоречащую разуму.

Бог мыслится философом как внеприродное, но одновременно весьма абстрактное существо, которое включает три традиционных атрибута: «могущество... знание... волю»[1]. Лейбниц, в отличие от христианской креационистской позиции, которая абсолютизировала первый и третий атрибуты, делал упор на интеллект Бога, считал, что определяющий атрибут – знание. Он именует Бога Надмировым Разумом. Бог, по Лейбницу, реализует чистое познание, которое не в силах осуществить человеческий дух, поскольку последний отягчен чувственностью и большая часть его истин – это случайные истины факта. Так как Бог обладает абсолютным и доскональным знанием, он способен творить вещи и законы, которые в них «вложены».

Вторая категория метафизики Лейбница – *субстанция.* Философ отвергает понятие субстанции и в дуалистическом декартовском, и в монистическом спинозовском понимании. Понятие субстанции, с его точки зрения, вносит в мир явлений принцип единства и гармонии, а сам принцип умопостигаем и бестелесен. Понятие субстанции включает бесконечное богатство отношений к другим вещам. Каждая из них, в свою очередь, трактуется как индивидуальная субстанция, поэтому взгляд Лейбница на субстанцию приобретает плюралистический характер. Субстанция выступает у него духовной единицей

[1] *Лейбниц, Г.В.* Сочинения. Т. 1. С. 244.

бытия и обозначается греческим термином *монада*. Поэтому метафизику Лейбница нередко именуют монадологией. Монады абсолютно просты, лишены частей. В отличие от геометрических точек, мыслимых пространственно, они метафизические, непространственные точки.

Субстанций бесконечное множество, они имеют духовный нематериальный характер и являются носителями силы. Так как каждая монада – это субстанция, т.е. самостоятельная единица бытия, она способна к активности и деятельности. Лейбниц характеризует монады как простые субстанции, которые являются причинами самих себя и, следовательно, не зависят от других. Если бы они были сложными, они всегда зависели бы от простых.

Из простоты монад вытекает их свойство не изменяться в своей внутренней определенности под влиянием других монад. Каждая монада представляет собой некий мир сам по себе. При этом, однако, она отражает в себе весь мировой порядок. Единственное отношение, которое существует между монадами, – это единство и гармония.

Следующая характерная черта монад заключается в том, что каждая монада имеет свою определенность (является носителем определенных качеств), которой она отличается от всех остальных.

По степени развития Лейбниц различает монады трех видов:

- низшая форма (монады низшей ступени) – характеризуется перцепцией (пассивной способностью восприятия). Такие монады способны образовывать неясные представления;
- монады второго вида – уже способны иметь ощущения и более ясные представления (монады-души);
- монады третьего вида – способны к апперцепции, т.е. наделены сознанием (монады-духи).

Поскольку монады непространственны, они постигаемы лишь разумом. Чувственно же воспринимаемые тела различаются согласно тому, из каких монад они состоят. Тела, содержащие лишь монады низшей ступени, – это тела физические. Тела, в которых монады способны к ощущениям и представлениям, являются биологическими объектами. Человек представляет собой такую совокупность монад, в которой организующую роль играют монады, наделенные сознанием.

Образование совокупностей монад не является случайным, ибо оно предопределено «предустановленной гармонией». Каждая из монад, будучи индивидуальной и бестелесной, замкнутой в себе (Лейбниц считал, что они «лишены окон»), является в то же время «живым зеркалом Универсума».

В деятельности всех бесчисленных монад существует величайшая согласованность, итог которой составляет гармония Универсума. Источником такой согласованности, с точки зрения Лейбница, может быть только Божественная мудрость, ибо, творя монады, Бог их так «запрограммировал», что результатом их не зависимой друг от друга деятельности стал закономерный Универсум. Таким образом, «предустановленная гармония» выражает все закономерности природно-человеческого мира после его возникновения.

Но монады запрограммированы не только на гармонию, в каждой из них потенциально заключена и возможность развития. Этим Лейбниц объясняет тот факт, что все монады постепенно изменяются и развиваются. В этой связи философ различает два основных типа причин развития.

1. Причины, вызывающие изменения в телах (соединения монад), он определяет как причины «действующие». Действие этих причин понимается в духе механистического детерминизма.

2. Причины, которые определяют развитие отдельных монад, т.е. внутренние причины их развития, Лейбниц определяет как целевые или финальные, причины (причины соответствия). Именно эти причины выявляют любую целостность.

Целостность, мыслимая в масштабах всего мира, делает его не статичным, а динамичным. Первичная сила целесообразно действующих монад превращает мир в единую цепь все более высоких, совершенных образований. Вершины непрерывного совершенствования мир достигает в познающем человеческом духе. Так, Лейбниц проводит в своей метафизике идею развития. Понятие «развитие» у Лейбница – это, собственно, первая идея универсальности развития в истории философии Нового времени.

Учение о душе. Говоря о том, что вся природа – это своего рода россыпь духовных единиц, Лейбниц тем самым отвергал мнение, согласно которому психическое есть сознательное, т.е. постигаемое, благодаря способности субъекта сосредоточиться на своем «Я». Тем самым психические явления и их представленность на уровне сознания были разделены. Представление о психическом расширялось, так как в его сферу включалось не только сознание, но и бессознательное.

Душа в теории Лейбница – это тоже монада, которая отличается более отчетливым восприятием и сознанием. Человеческая душа обладает способностью к апперцепции, т.е. обладает способностью к сознанию и самосознанию. Поскольку монады отличаются друг от друга по своим свойствам и не существует двух совершенно тождественных монад, то и души людей отличаются друг от друга, делая каждого человека уникальным и неповторимым. Обладая способностью внутреннего самоопределения, монада всегда остается неизменной и независимой, замкнутой единицей, которая, по определению Лейбница, «не имеет окон». Это положение, с точки зрения мыслителя, доказывало невозможность внешнего влияния человека, в том числе и со стороны другого лица. Оно стало одним из самых дискутируемых в ходе развития философии, поскольку такое понимание сущности личности не объясняет роль культуры в ее саморазвитии, роль другой личности в формировании самосознания и мировоззрения человека. Представители феноменологии и частично экзистенциализма, вспоминая эту мысль Лейбница, доказывали, что отсутствие «окон» характерно именно для процесса личностного самоопределения, развития, экзистенции, которая является замкнутой и не поддается воздействию. Если в работах западных философов идея Лейбница сопоставлялась с замкнутым пространством, «одиночными клетками», из которых человек стремится выйти к другим людям, к культуре, то в русской философии

(Н.О. Лосский, С.Л. Франк) эта проблема разрешалась с помощью интуиции. Именно интуитивное познание, озарение является тем механизмом, который распахивает «окна души – монады», раскрывая ее навстречу другим душам и абсолютной истине.

Вместе с тем и сам Лейбниц не отрицал связь монады с окружающей действительностью, говоря о том, что она представляет собой «живое зеркало Вселенной». Основой этой связи является восприятие, которое активно и субъективно, так как каждой монаде присуще стремление (активность) и индивидуальность. Одной из важнейших идей Лейбница было положение о том, что субъективность познания есть результат не пассивного усвоения материала, но активного его постижения. Поэтому собственная точка зрения естественна для человеческих понятий и не противоречит их истинности, как это считали большинство философов, начиная с Демокрита.

Лейбниц утверждал, что каждый человек воспринимает окружающий мир по-своему, исходя из своих собственных представлений и опыта. Не существует первичных и вторичных качеств предметов, о которых учили Демокрит и Дж. Локк, так как даже на начальной стадии познания человек не может пассивно воспринимать сигналы окружающей действительности. Получаемый в результате такого восприятия образ окружающего мира включает в себя как свои собственные свойства, так и свойства, привнесенные субъектом, и их невозможно различить. Таким образом, каждый человек создает свою картину мира, но вместе с тем эти представления по сути своей тождественны и в отражении главных свойств и качеств окружающей действительности совпадают. Это позволило сделать Лейбницу вывод о принципиальной познаваемости мира.

Душа-монада обладает единством и целостностью, организуя по этому принципу всю психическую жизнь человека. Лейбниц описывал ее как непрерывный процесс, охватывающий сознательное и бессознательное (введение понятия бессознательного – его величайшая заслуга). Используя достижения в области математики, Лейбниц представлял сознание не в виде суммы элементов, а в виде интеграла.

Обращаясь к проблеме взаимосвязи души и тела, мыслитель подверг критике взгляды Р. Декарта о возможности воздействия души на тело. Лейбниц считал, что душа и тело совершенно не зависят друг от друга и функционируют по разным законам, хотя и действуют так, что создается впечатление их взаимосвязи. Объясняется это не законами природы, а божественной мудростью. Она проявилась в «предустановленной гармонии» между психическим и физическим. Обе сущности – душа и тело – совершают свою работу в силу собственного внутреннего устройства. Но так как они запущены в движение с величайшей точностью, складывается впечатление их зависимости друг от друга. Они подобны паре часов, которые в любых условиях неизменно показывают одно и то же время, хотя и движутся независимо. Впоследствии идея «предустановленной гармонии» получила в философии сознания и психологии название *психофизический параллелизм.*

Теория познания Лейбница. В разработке своих основных принципов теории познания Лейбниц во многом следовал Р. Декарту, хотя и подвергал критике его теорию врожденных идей. Он отвергал положение, согласно которому существует заранее данное понятие или идея как таковая. Разум, по Лейбницу, располагает лишь врожденными принципами, т.е. тенденциями или зародышами, обладающими способностью развиваться до осознания идей. Лейбниц не отвергает и чувственного познания, и опыта в процессе познания. Он принимает главный тезис сенсуализма о том, что «нет ничего в разуме, чего бы не было в чувствах», но дополняет этот тезис существенной оговоркой: «кроме самого разума», т.е. врожденной способности к мышлению и образованию понятий.

Чувственное познание выступает у философа как предпосылка рационального познания. Разумное познание раскрывает действительное, необходимое и существенное в мире, тогда как чувственное – случайное и эмпирическое. Отсюда вытекает и концепция двух ступеней истины Лейбница. Чувственное познание может дать лишь эмпирические истины. Заключения, которые вытекают из этих знаний, также имеют эмпирический характер. Эти истины всегда касаются лишь единичных явлений. *Рациональное* же *познание*, напротив, дает истины общие и необходимые. Здесь необходимость Лейбниц понимает в логическом аспекте. Этот вид истины не может быть установлен на основании чувственного познания или индукции.

В различении двух аспектов истины Лейбниц в значительной мере понимает проблематику истины факта и истины аналитической так, как ее понимает современная логика.

Проблема свободы и теодицея. Подобно Т. Гоббсу и Б. Спинозе Лейбниц отказался от понятия свободной воли. Человеческая воля всегда детерминирована, по мысли философа, как внешними, так и внутренними причинами. Поэтому если невозможна свободная воля, то возможна свобода, которую он понимал как «свободу действий» человека и которую необходимо мыслить в единстве с необходимостью.

Человеческая деятельность вплетена во все разновидности необходимости (Лейбниц различал ряд видов необходимости), и поэтому свобода человека может быть так или иначе ограниченной или – при отсутствии выбора для него – просто невозможной. Выбор осуществляет сам человек, и только «духи» как высшие монады способны к свободе.

Чтобы достичь свободы, человек с помощью своего разума должен преодолеть воздействие страстей, и тогда разум может «детерминироваться к лучшему – это значит быть наиболее свободным». Акт человеческой свободы всегда индивидуален, он зависит и от выбора мотивов человеческих поступков.

Гарантом человеческой свободы выступает у Лейбница и Бог в образе доброго и заботливого патера, отечески опекающего своих чад – духов. Бог ведет все человечество ко все большему совершенству и свободе.

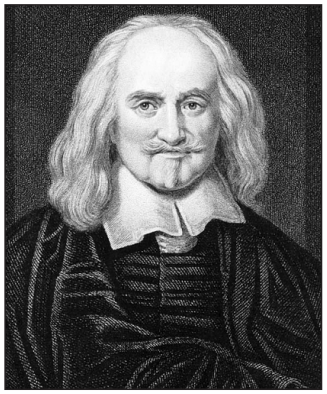
«*Предустановленная гармония*» служила основой оптимизма философа и применительно к человеку и его социальной жизни выступала как *теодицея* (богооправдание). С этим термином Лейбница связана фундаментальная проблема христианской теологии, заключающаяся в необходимости оправдать Бога перед лицом того зла, которое царит в человеческом мире.

Лейбниц считал, что зло в мире неизбежно, ибо ограничена сама человеческая природа, и в то же время зло – необходимое условие мировой гармонии. Недостатки, несовершенство, существование зла – необходимые компоненты и условия гармонии мира как целого. Мыслитель был убежден, что по мере расширения кругозора человека в пространстве и времени зло будет становиться все более незначительным: «К довершению красоты и общего совершенства божественных творений надо признать, что во всей Вселенной совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру. Так, цивилизация с каждым днем охватывает все большую и большую часть нашей земли. И хотя видно, что некоторые ее части дичают или же разрушаются и подавляются, но это надо понимать так, как мы... интерпретировали несчастья, т.е. что эти разрушения и падения способствуют достижению более высокой цели, вроде того, как мы извлекаем известную пользу из самой потери»[1].

Данные идеи содержались в его трактате «Теодицея», который был в свое время очень популярен, поскольку Лейбниц оптимистически обосновывал широко известную и ныне истину «Все к лучшему в этом лучшем из миров» (или «Этот мир является наисовершеннейшим из миров»).

Судьба философского наследия Лейбница. Философские идеи Лейбница представляют собой вершину европейской рационалистической философии. Их воздействие на развитие философской мысли в Европе было весьма значительным, особенно в XVIII в. Наибольшим оно было в Германии, где до появления философской доктрины И. Канта господствовала лейбницианско-вольфовская философская школа (Х. Вольф – один из учеников Лейбница). Упрощенные и даже несколько вульгаризованные (по сравнению с аутентичной метафизикой самого Лейбница) философские принципы этой школы составляли основной предмет преподавания философии и в русских духовных учебных заведениях XIX в. Кроме того, расцвет немецкой диалектики, в особенности у Ф. Шеллинга, а затем и у Г. Гегеля, тоже не был возможен без творческого усвоения ряда принципов лейбницианства.

Философские воззрения Т. Гоббса и П. Гассенди



Томас Гоббс

В XVII в. в Англии приобрел известность государствовед и философ **Томас Гоббс** (1588–1679). Он родился в семье сельского священника. Окончил Оксфордский университет. Получив ученую степень бакалавра искусств и право чтения лекций по логике, молодой Гоббс не захотел академической карьеры, поскольку за время учебы проникся критическим духом к университетскому образованию. Позже этот критицизм сделал из Гоббса горячего поборника образовательных реформ и секуляризации английских университетов. Однако жизнь Гоббса все же была связана

[1] *Лейбниц, Г.В.* Сочинения. Т. 1. С. 283–290.

с педагогической деятельностью: долгое время он работал воспитателем в графском семействе, близком к королевскому роду.

Бурные социально-политические события, развернувшиеся в Англии в конце XVI–XVII в. (кризис абсолютизма, гражданская война, установление республики, диктатура О. Кромвеля, реставрация Стюартов и т.д.), оказали значительное влияние на мировоззрение философа: центральное место в его трудах отведено социальной и политической тематике. Достаточно сказать, что первое свое философское произведение, написанное в весьма зрелом возрасте (52 года), Гоббс посвятил проблеме гражданственности. Оно так и называется «О гражданине». Будучи третьей частью трилогии «Начала философии», работа «О гражданине» выходит в свет первой. Две другие части («О теле» и «О человеке») издаются позднее. Большой социальной направленностью отличается и последующая работа Гоббса «Левиафан», а также одно из поздних произведений, изданное после смерти мыслителя, – «Бегемот, или Долгий парламент».

Анализ социально-политических взглядов Гоббса позволяет говорить о нем как о предтече идеологии либерализма, получившей свое распространение в Европе конца XVII–XVIII в. и значительно влияющей на современность. В силу этого имеет смысл рассмотреть их подробно.

Одним из важнейших для философа являлся вопрос о происхождении человеческого общества. Гоббс отвергает идею Аристотеля о том, что человек – существо общественное: «Если внимательно рассмотреть причины, по которым люди соединяются вместе и бывают рады обществу друг друга, то легко обнаружится, что это происходит только в силу случайных обстоятельств, а не по природе вещей»[1]. Тем не менее, несмотря на утверждение о роли случая в объединении людей, Гоббс все же выделяет некоторые «природные основания» данного процесса, в частности *стремление к выгоде*, *пользе* и *взаимный страх*: «по природе своей мы ищем не друзей, а почета и выгод, которых можем от них получить»; «каждое объединение образуется ради пользы и славы, т.е. ради любви к себе, а не к другим»[2].

Указанные характеристики человеческой природы наиболее полно, согласно Гоббсу, проявлялись в так называемом естественном состоянии, в котором первоначально находились все люди. В «естественном состоянии» господствуют полная свобода и абсолютное право («право на все»). Однако эти абсолютное право и абсолютная свобода вступают в противоречие с заложенным в человеке чувством самосохранения, поскольку, реализуя свое абсолютное право, каждый человек стремится завладеть чем-нибудь, что является предметом вожделения другого человека. В неизбежном столкновении возникает ситуация притязаний на жизнь, причем как с одной, так и с другой стороны. Стремясь защитить свою жизнь и при этом завладеть желаемым, человек вступает в войну с себе подобными: «Естественным состоянием людей, до того, как они объединились в общество, была война всех против всех»[3].

---

[1] *Гоббс, Т.* О гражданине / Т. Гоббс // Избранные произведения: в 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 299, 300.

[2] Там же. С. 300, 301.

[3] Там же. С. 307.

Таким образом, в первоначальном, естественном состоянии люди были врагами друг другу. (Homo homini lupus est. – Человек человеку волк.) В этой постоянной войне никто не был гарантирован от поражения, а потому продолжение рода, как и вообще жизнь, становятся проблематичными. Понимая это, люди готовы отказаться от абсолютного права, ограничив его некоторыми обязанностями и, договорившись, передать часть своей свободы одному лицу (монарху) или группе лиц, которые бы следили за соблюдением установленных норм общежития.

Так, вследствие конвенции (договора) возникает государство, внутри которого наступает мир. Гоббс называет государство особым механизмом, машиной, «искусственным телом», которое создано человеком для сохранения своей жизни. Государство он сравнивает с механическим чудовищем Левиафаном, обладающим страшной силой, способным защитить не только частные интересы, но и интересы больших групп людей. Государство, согласно Гоббсу, должно заботиться о гражданах, об их благополучии, о счастье и процветании народа, защищать от внешних врагов, поддерживать мир и порядок внутри общества. Однако что касается межгосударственных отношений, то эти отношения остаются на уровне соперничества и вражды, поскольку «они не подчинены никакой общей власти, и неустойчивый мир между ними вскоре нарушается»[1]. Другими словами, различные государства как бы пребывают в том состоянии войны всех против всех, в котором были люди до установления государственной власти.

Здесь хотелось бы, конечно, отметить, во-первых, что лежащий в основе философии Гоббса натуралистический постулат об эгоистически ориентированном индивидууме – «естественном человеке», спонтанно стремящемся к свободе и благополучию, противоречит концепциям антропогенеза (происхождения человека), доказавшим, что человеческая личность формируется в обществе. К примеру, феномен Маугли-человека, жившего в волчьей стае, но действовавшего как человек, не более чем фантазия Р. Киплинга. В действительности надолго выпавшие в силу разных обстоятельств из общества людей человеческие индивиды так никогда и не становятся полноценными людьми-личностями, если это произошло в младенчестве. Таким образом, интересы и потребности личности – это продукт культуры, а не природы. Во-вторых, те знания о человеке, которые дает современная наука, свидетельствуют о том, что благополучие и свобода – не всегда коррелирующие между собой феномены. Наделенные полной свободой личности не всегда распоряжаются ею так, как того требует их благополучие. Не все люди выдерживают бремя свободы, предпочитая различные виды социального покровительства. Более того, есть целые пласты «слабых слоев общества» (дети, старики, матери, имеющие малолетних детей и т.д.), нуждающиеся в поддержке общества, попечительстве, а не в абсолютной свободе, которая составляла бы для них непосильную ношу, обрекающую даже на смерть. Словом, Гоббс не столько создал универсальную модель общественного устройства, сколько выступил, если можно так выразиться, певцом эпохи и отразил в своих воззрениях ту

[1] *Гоббс, Т.* О гражданине / Т. Гоббс // Избранные произведения: в 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 3.

реальность, которая была характерна для западноевропейской культуры XVI–XVII вв. Это ситуация внутренних и внешних неурядиц: бурные и жестокие события в Англии того времени и кровопролитные, почти беспрерывные войны между европейскими государствами (достаточно назвать хотя бы Тридцатилетнюю войну (1618–1648)).

В 1655 г. выходит в свет сочинение Гоббса «О теле», представляющее собой первую часть его философской системы. В духе своего времени в качестве идеала для построения исследования он выбирает математику, пытаясь строить свои рассуждения так же логично, как и математические дисциплины.

В теории познания Гоббс развивает линию эмпирической бэконовской философии, выступает последовательным *сенсуалистом* и утверждает, что все знания происходят из ощущений и только из них. Однако и для разума находится работа: на основе полученных данных от органов чувств разум производит новые знания. Поэтому, согласно Гоббсу, знание бывает двух видов: чувственное и рациональное. Истина достигается на основе *рационального знания*, которое есть необходимое, всеобщее и достоверное (как, например, математика). *Чувственное знание* не совсем достоверно, поскольку в его основе лежат два элемента: реальный и воображаемый. Реальный элемент – это физиологическая реакция тела на раздражение. Воображаемый – то, что представляется в ошибочных восприятиях (снах, галлюцинациях и т.п.). В результате ощущений в уме возникают представления, которые являются следом, оставленным в душе угасшими ощущениями. Тем не менее окончательно ощущения не угасают, они сохраняются в памяти, откуда могут при необходимости быть извлечены рассудком в ходе рассудочной деятельности, оформленной в виде мысленной речи. Таким образом, чтобы постичь, как действует рассудок, необходимо проанализировать слова, их смысл и логическую связь. Поэтому для познания важнейшее место занимает проблема речи. «Без способности речи у людей не было бы ни государства, ни общества, ни договора, ни мира», – полагает Гоббс[1].

Для исследования слов мыслитель предварительно изучает теорию знаков вообще. Знак, по Гоббсу, это то, что нечто обозначает. Один из видов знаков – слово. Благодаря открытию возможности заменять вещи словами человечество значительно шагнуло вперед на пути развития культуры и общества. Размышляя о значении слов, Гоббс выступает с *позиций номинализма*: всякое всеобщее имя или слово как таковое не существует – оно существует только как знак в уме человека. Определенность слов (их аудиальное оформление и смысловая наполненность) достигается посредством взаимоотношений между людьми. Другими словами, язык так же, как и государство, возникает на основе конвенции (договора).

Поскольку слова существуют как знаки вещей и возникают в результате договоренности между людьми, то любое знание формулируется всегда в языковой форме – в форме связи между словами, высказываниями, умозаключениями и т.д. Отсюда следует, что истинными могут быть только высказывания, а не сами предметы или явления. Здесь Гоббс приходит к формулировке

[1] *Гоббс, Т.* О речи / Т. Гоббс // Избранные произведения: в 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 22.

проблемы истины, не совпадающей с аристотелевской трактовкой: критерием истинности выступает не противоречивость суждения, а несоответствие знаний действительности, как того требует классическая теория истины. Как видим, математический подход к решению философских проблем сыграл свою роль: именно в математике критерием истинности является логичность и непротиворечивость ее высказываний. Соответствует или не соответствует математическое высказывание материальной действительности – для математики это не имеет значения, лишено смысла. Впоследствии такие воззрения оформились в *когерентную концепцию истины*.

Что касается религиозных воззрений Гоббса, то они могут быть выражены понятием *деизма* (Бог создал мир, определил в нем некоторые законы, но в дальнейшем не вмешивается в дела земного мира и людей). Данная позиция совпадает со взглядами современных Гоббсу философов (Дж. Локк и др.). Сам себя он воспринимает как добропорядочного христианина и, несмотря на нетрадиционный – гносеологически-практический – подход к христианству (оно есть учение, которое позволяет избегать суеверий и удерживать общество в состоянии общественного договора), не собирался выступать против официальной религии.

Последние годы жизни Гоббса проходят в интенсивной литературной работе. Несмотря на преклонный возраст, он пишет книгу по истории церкви, а также приступает к переводу на английский язык поэм Гомера.

Умер Гоббс на 92-м году жизни. На мраморной плите на могиле философа была сделана надпись на латинском языке: «Достойный муж, широко известный благодаря своей учености на родине и на чужбине». Через три года Оксфордский университет составил своеобразный индекс «злонамеренных сочинений», подлежащих сожжению. В этот список были включены произведения Гоббса «Левиафан» и «О гражданине». Вскоре они были сожжены вместе с другими запрещенными сочинениями. Так знаменитый английский университет распорядился трудами своего бывшего воспитанника.

Другой, не менее известный мыслитель, своими рассуждениями предваривший окончательное оформление в Европе *механистического подхода* в решении философских проблем, – француз **Пьер Гассенди** (1592–1655). Он был знаком с трудами Гоббса, однако не во всем его взгляды совпадают с воззрениями известного англичанина.



Пьер Гассенди

Родился Гассенди в многодетной крестьянской семье в небольшой деревушке неподалеку от провансальского городка Динь. С раннего детства проявились большие способности Пьера. Он рано начал читать, успешно прошел курс обучения в школе, а затем в колледже Диня, где и продолжил свою деятельность как преподаватель. Получив ученую степень доктора теологии в Авиньонском университете (1614) и сан священника (1616), Гассенди утверждается в родном колледже в качестве профессора. С этого момента его педагогическая деятельность и церковное служение

тесно переплетены: в разные годы жизни он выступал то священнослужителем, то профессором. Неизменными оставались лишь его научные интересы: на протяжении всей своей жизни Гассенди вел активную научно-исследовательскую работу не только как философ, но и как астроном, математик, физик. Скончался мыслитель, внесший значительный вклад в развитие французской культуры, в Париже, где и был похоронен.

Как и полагается наследнику идей эпохи Возрождения, Гассенди в своих работах обращался преимущественно к трудам античных мыслителей, развивая взгляды одних (Эпикур), критикуя и не соглашаясь с мнением других (Аристотель). Схоластическая средневековая философия вызывала у французского мыслителя чувство отрицания: он последовательно оспаривает ее методы и постулаты. Названия основных произведений Гассенди наглядно демонстрируют это. Так, фундаментальный труд мыслителя, содержащий несколько разделов, посвященных наиболее значимым для него проблемам (логике, физике и этике), озаглавлен «Свод философии Эпикура». Это позволяет современным исследователям философского наследия Гассенди называть его не иначе как *неоэпикурейцем.*

Структура философской системы Гассенди трехчастна: первый раздел посвящен гносеологической проблематике (проблема познаваемости мира, методология, учение об истине и ее критериях, средствах обретения); второй раздел составляет учение о природе вещей («физика»), третий раздел посвящен проблемам этики.

Что касается решения основного вопроса гносеологии о том, познает ли человек мир, Гассенди отвечает на него уклончиво: пока не познан, но это может со временем осуществиться, что позволяет рассматривать его позицию в целом как *скептицизм.* Фундаментом гносеологической концепции мыслителя является *сенсуализм*: Гассенди, также как и Дж. Локк[1], полагает, что нет ничего в разуме, чего ранее не было в чувстве. «Известно, во-первых, что всякое наше познание есть познание чувственное, или происходящее от чувств; потому бесспорно также, что мы можем составить суждение о какой-либо вещи только тогда, когда нам о ней что-либо говорят чувства»[2].

Разработанные Гассенди каноны «непосредственного восприятия вещей» (на основе чувств и ощущений): «Чувство никогда не обманывает», «Истинно то мнение, которое подтверждается или не опровергается очевидностью чувства», «Ложно то мнение, которое опровергается либо не подтверждается очевидностью чувства» и другие являются в его системе гносеологически первичными.

Собственно логические каноны (основные положения, которыми руководствуется рассудок в размышлениях) следуют за ними, что указывает на особое положение чувств в системе Гассенди – это высший уровень познания.

---

[1] Справедливости ради стоит отметить, что многие современные как отечественные (Б.Э. Быховский), так и зарубежные (Ж. Куароль) исследователи полагают, что основоположником *сенсуализма* не только во французской, но и в общеевропейской философии был не Дж. Локк (который хорошо знал труды французского мыслителя, но никогда на них не ссылался), а Гассенди.

[2] *Гассенди, П.* Сочинения: в 2 т. / П. Гассенди. М., 1966. Т. 2. С. 341, 342.

Интересно, что, несмотря на явно сенсуалистические предпочтения в теории познания, Гассенди решает проблему соотношения воспринимающего субъекта и объекта восприятия в не свойственной сенсуалистам его времени манере. Субъект восприятия – это не tabula rasa (чистая доска, на которую воздействует объект), но активное начало. Субъект обладает определенной структурой, свойствами и т.д., которые и определяют характер восприятия. «Разве не общеизвестно, что всякое восприятие зависит от воспринимающего? Как может случиться, что при таком различии воспринимающих органов образ одной и той же вещи не был воспринят... по-разному, не был видоизменен сообразно различию в их строении, не принял бы надлежащую форму, не получил своеобразную окраску и как бы отметку?»[1].

Люди обладают пятью органами чувств, что и создает определенный образ окружающего мира. Если бы они имели их больше (шесть, восемь и т.д.), причем иначе устроенными, то и мир вокруг казался бы иным, рассуждает Гассенди. Отсюда следует, что «всякую вещь можно считать такой, какой она кому-нибудь представляется, но нельзя говорить, что она таковая от природы»[2].

Тем не менее ошибочность восприятия мира связана не с ощущениями, полученными с помощью органов чувств («Чувство никого не обманывает, из чего следует, что всякое ощущение и всякое восприятие, представление являются истинными»[3]), но с суждениями, оценками полученных чувств. Таким образом, разум – посредник между воспринимаемым миром и чувствами, который может приводить как к истинным, так и к ложным выводам. Для постижения истины необходим синтез рационального и чувственного способов постижения действительности, но первичным источником и критерием остается опыт, полученный посредством чувств.

В своих обширных трудах по природоведению, собранных под названием «Физика, или Учение о природе», Гассенди уделяет особое внимание проблеме первоначала бытия. Здесь он продолжает линию атомистов, восходящую к Левкиппу и Демокриту: «Атомы потому представляют собой первоначала, или первичную материю вещей, что они есть то первичное и простейшее, из чего образуется все, что возникает, а также то последнее и простейшее, на что распадается все, что погибает»[4]. Атомам присущи такие качества, как плотность, масса, величина, форма, тяготение. Атомы активны и подвижны, благодаря чему материя обладает движением. При этом движение мыслится Гассенди лишь механистически: «Под движением я понимаю лишь переход с места на место»[5]. Диалектику перехода количества в качество, возможность – в действительность философ отвергает.

Значительное внимание в работах Гассенди уделено анализу физиологических оснований психической жизни человека: памяти, восприятию и т.д. Центральное положение в душе человека занимает, согласно Гассенди, мозг.

---

[1] *Гассенди, П.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 345, 346.

[2] Там же. С. 357.

[3] Там же. С. 342.

[4] Там же. С. 163.

[5] Там же. С. 304, 305.

Органы чувств лишь обслуживают мозг, который и есть «материальная душа». Он чувствует, ощущает, регулирует все функции организма. Как видим, психофизиология французского философа отличается от классического эпикуреизма, согласно которому чувственные образы – это миниатюрные копии, излучаемые вещами и проникающие в органы чувств.

Завершающей частью философской системы Гассенди выступает этика, или философия нравов. Она, по мнению мыслителя, является главной частью философии, поскольку способствует достижению цели жизни. А цель жизни, полагает философ, – это счастье: «Счастье прежде всего называют конечной целью, т.е. величайшим, конечным и высшим благом. Благом называется вообще все то, что возбуждает к себе влечение»[1]. Различают два вида блага – высшее, которое нельзя ни усилить, ни умалить, и достигнуть которого невозможно во всей его полноте, и подчиненное, которое допускает ту или иную степень удовлетворенности. Здесь видны некие параллели в построении рассуждений о логике и об этике, которые свойственны Гассенди. Подобно тому как недостижима абсолютная истина, недостижимо и абсолютное счастье. Оно всегда относительно, поскольку рядом всегда идет страдание, избавиться от которого полностью невозможно. Но так же, как цель познания заключается в стремлении по возможности максимально овладеть истиной, так и смысл жизни есть стремление к предельному счастью, полному избавлению от страданий. Здесь Гассенди близок философии Эпикура: для него понятия «благо», «счастье», «удовольствие» – однопорядковые величины. Он пишет: «Удовольствие и счастье, таким образом, следует считать как равными по своему значению, так и тождественными по существу»[2].

Однако рассуждая о содержательном наполнении этих понятий, Гассенди указывает на то, что нельзя отождествлять удовольствие со сладостными раздражениями, к которым стремятся гуляки, утопающие в роскоши люди и т.п. Главное счастье для человека – в отсутствии страданий и невозмутимости духовного мира.

Для Гассенди философия счастья – это философия здоровья тела и духа. Для борьбы с телесными болезнями существует медицина, для борьбы с духовными есть философия. Лекарства, указываемые философией, – это добродетели. Однако они не имеют своим истоком ни этику Моисеевых скрижалей, ни Нагорную проповедь Христа. Этику Гассенди называют языческой, ибо ее средоточие – земной мир. Не к спасению души для вечной жизни нужно стремиться человеку, а к избавлению от страданий в настоящем. Поэтому идеи поста, лишений, мученичества, освященные в христианстве, чужды французскому философу.

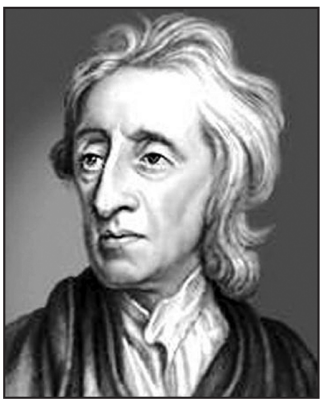
В раздел, посвященный морали и нравственности, включено у Гассенди учение о государстве и праве. В своих воззрениях на человека и общество он поддерживает скорее Аристотеля, нежели Гоббса. Человек для него –

[1] *Гассенди, П.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 167.

[2] Там же. С. 312.

общественное животное, а общество не есть нечто возникшее – оно изначально для людей, общественного договора не существует. Что касается права, здесь мыслитель выделяет два его вида: первичное – «естественное» и вторичное – выраженное в законодательстве. Причем Гассенди указывает на несовершенство вторичного права: «Иногда бывает так, что в обществе предписывается в качестве справедливого и правомерного нечто такое, что не служит общественному благу»[1]; и не всегда то, что является законным, является справедливым. Таким образом, философ показывает, что проблемы общества и человека неотделимы от вопросов нравственности: блага, добра, зла, справедливости. И только в этом контексте они могут иметь свое положительное решение.

Эмпирическая гносеология Джона Локка



Джон Локк

Джон Локк (1632–1704) – один из наиболее видных представителей эмпирической линии в английской философии, врач по образованию, крупный политический деятель. Главным философским произведением Локка является «Опыт о человеческом разумении» (1690), в котором он дает системное изложение своих гносеологических и онтологических воззрений. Среди социально-философских и политических работ Локка основополагающей является работа «Два трактата о государственном правлении» (1690), где он обосновывает свое понимание общественного устройства. Значительную роль в развитии философии сыграли и его «Письма о веротерпимости» (1692), которые явились реакцией мыслителя на политическую ситуацию в Англии того времени.

Предмет философии. Неприятие схоластической умозрительности, стремление к приобретению инструментально эффективных знаний рождало у ведущих мыслителей XVII в. все усугубляющийся интерес к идеям сенсуализма и эмпиризма. Ф. Бэкон, Т. Гоббс, П. Гассенди были непосредственными предшественниками Локка. Автор «Опыта о человеческом разумении» довел сенсуализм до наивысшего развития и трансформировал его в доктрину эмпиризма, принципиально противопоставив ее позиции рационализма.

С именем Локка связано смещение философской проблематики в область гносеологии, что, в свою очередь, связанно с возрастанием роли методологических идей. Это объяснялось интенсивностью научного прогресса в рассматриваемую эпоху, изменением роли человека, его индивидуальных интересов, личностного сознания в складывающемся новом и динамичном обществе.

Важнейшим аспектом гносеологизации философии является ориентация мыслителя на сужение и специализацию знаний как на важнейшую предпосылку их эффективности. Локк указывал: надо «знать не все, а то, что важно

[1] *Гассенди, П.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 312.

для нашего поведения». Отвергая схоластическое «всезнание», философ видел путь к повышению достоверности знания не столько в его математизации, сколько в ориентации на опыт.

В начале своего главного труда Локк отметил трудность поставленной им гносеологической задачи, ибо «разумение, подобно глазу, дает нам возможность видеть и воспринимать все остальные вещи, не воспринимая самого себя: необходимы искусство и труд, чтобы поставить его на некотором отдалении и сделать его собственным объектом»[1]. Учитывая это обстоятельство, свою гносеологическую программу философ сформулировал следующим образом: исследование происхождения, достоверности и объема человеческого познания вместе с основаниями и степенями веры, мнений и убежденности. Сужение эпистемологической задачи, ее максимальное приближение к интересам человека исходят из убеждения, что «знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности». Бэконовский лозунг «Знание – сила», ориентированный на природу, теперь направляется в сторону человека, в глубины его сознания. В этом проявляется гносеологическая установка философии Локка.

Гносеология Локка. Для гносеологических воззрений философа характерно подчеркивание роли чувственно постигаемой эмпирии: общее и истину человек получает из опыта.

Локк продолжает и углубляет ту линию в гносеологии, которую до него проводили Т. Гоббс и П. Гассенди, т.е. свою концепцию знания он основывает на главном принципе сенсуализма – «нет ничего в уме, чего прежде не было бы в ощущениях». Этот выбор мыслителя предполагал полное неприятие альтернативной рационалистической позиции, связанной с признанием существования врожденных идей, априорности и внеопытности по крайней мере основных знаний.

Для преодоления представлений о врожденности знаний автор «Опыта...» выдвигает радикальный принцип: «Указать путь, каким мы приходим ко всякому знанию, достаточно для доказательства того, что оно не врожденно»[2]. Раскрытие этого пути Локк осуществляет в основном на психологическом материале: он обращается к фактам детской психологии, патопсихологии и психологии «диких» народов, живших на недавно открытых землях. По Локку, существуют целые народы, не имеющие понятия о Боге, а такие категории, как дети и идиоты, не имеют понятия о законах логики. Как тогда объяснить якобы врожденный характер этих идей? Ослабляя свой тезис о врожденности части идей до признания лишь возможности обнаружить в душе их содержание, сторонники рационализма доводят этот тезис до нелепости, ибо такой возможности существования отвечают все идеи ума. Локк считает, что все без исключения идеи, общие принципы, которые объявляются врожденными, «так же мало рождаются вместе с нами, как искусства и науки»[3].

---

[1] *Локк, Дж.* Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Избранные философские произведения: в 2 т. М., 1960. Т. 1. С. 71.

[2] Там же. С. 124.

[3] Там же. С. 128.

В своем отрицании врожденности идей Локк не останавливается и перед тем, чтобы, по примеру П. Гассенди, отрицать врожденность идеи Бога, внеопытную данность этой идеи, которая Р. Декарту и Б. Спинозе представлялась очевидной. Он указывает на атеистов, отрицающих всякое существование Бога, и на целые народы, не знакомые с монотеистической идеей единого и единственного Бога. По убеждению Локка, если рушится врожденность этой верховной идеи, то это означает крушение мысли и о всякой иной врожденности.

Отвергнув всякую врожденность внеопытных идей, Локк приходит к утверждению, согласно которому человеческая душа в самом начале своей жизни представляет собой то, что традиционно обозначалось латинским выражением tabula rasa – «белая бумага без всяких знаков и идей»[1]. Человеческая душа может быть, таким образом, уподоблена чистому листу бумаги (чистой доске), письмена на которой способен оставить лишь опыт. Поэтому опыт закономерно должен стать главным предметом философского исследования.

Жизненный опыт, заполняющий такой «лист» все новыми и новыми письменами, Локк называет *внешним опытом*. В нем выражено воздействие внешних по отношению к человеку вещей и обстоятельств на его органы чувств. Фундаментальный термин «сенсуализм» применим именно к этой важнейшей разновидности опыта. Однако в соответствии со своей гносеологической программой о необходимости исследования происхождения, достоверности и объема человеческого познания он обращает внимание и на изучение внутреннего мира самого человека. Ближайшим философским стимулом этого для английского мыслителя стали произведения Р. Декарта. Английский философ стремился трактовать и внутренний, познавательный мир человека как некий глубинный опыт, не просто переживаемый, но и познаваемый. Поэтому он именовал *внутренний опыт* человека внутренним чувством или размышлением.

Две эти разновидности опыта объясняют, по Локку, происхождение и функционирование всех идей. Идеи внешнего опыта человек получает посредством органов чувств. Но люди имеют идеи не только о свойствах предметов внешнего мира, они могут иметь их и «о своей собственной деятельности внутри себя»[2]. Эту деятельность человеческого ума философ и называет размышлением, рефлексией. Введение понятия внутреннего опыта дало основание историкам философии характеризовать позицию Локка как эмпирическую. Следует при этом иметь в виду отличие преимущественно методологического эмпиризма Ф. Бэкона, ориентированного на познание внешнего мира, от гносеологического эмпиризма Локка, направленного главным образом на самого человека.

Соотношение двух разновидностей опыта в концепции мыслителя таит в себе значительную трудность: хотя внутренний опыт и зависит от внешнего, Локк считает, что внутренний опыт представляет собой устойчивую и самостоятельную сферу, которая в принципе способна функционировать независимо от внешнего опыта.

---

[1] *Локк, Дж.* Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. С. 129.

[2] Там же.

Из ощущения и рефлексии человек получает весь материал своего познания. Сам этот материал складывается из так называемых простых идей – наиболее ясных элементов знания. Такие идеи возникают как во внешнем, так и во внутреннем опыте. Первому соответствуют идеи протяженности, конфигурации, движения, покоя, теплого, холодного, цветного и т.д. Простые идеи, черпаемые в рефлексии, – это прежде всего идеи мышления (размышления). Локк не согласен с Р. Декартом в том, что размышление является сущностью души. По мнению Локка, оно лишь ее свойство, поэтому cogito не может быть исходной достоверностью. Более того, для возникновения простых идей в человеческом мышлении инициативная роль принадлежит прежде всего внешнему опыту.

Активность ума начинается тогда, когда он многообразно комбинирует простые идеи, создавая идеи сложные. Но творческий характер этой активности все равно весьма ограничен, поскольку исходный материал знания ему уже задан. Эмпирист Локк упрощает рациональную ступень мышления, ставя ее в чрезмерную зависимость от чувственной.

Какие же сложные идеи способна комбинировать человеческая рефлексия? К ним он относит идеи пространства, времени, числа, отношений и др. Важнейшей сложной идеей выступает у автора «Опыта...» идея субстанции. В соответствии со своей методологией Локк рассматривает идею субстанции прежде всего в эмпирическом смысле. Любая вещь, всегда представляющая собой определенную целостность, – эмпирическая субстанция. Каждая из вещей – это набор определенных признаков, простых идей, которые человек твердо знает благодаря своему опыту. Субстанцию же как постоянную «подпорку», основание всех этих многообразных свойств человек познать в ее подлинной сути не в состоянии, ибо ни внешний, ни внутренний опыт ничего о ней не говорят. Поэтому слово «субстанция» есть «неопределенное предположение неизвестно чего»[1]. Вместе с тем существование субстанций несомненно, но оно всегда только объект веры, а не знания. Тем не менее понятие эмпирической субстанции – любой вещи, как и любой души, способной к приобретению как внешнего, так и внутреннего опыта, – дополняется у Локка понятием философской субстанции. Весь класс телесных вещей, субстанциональная основа которых непознаваема, объединяется понятием универсальной материи.

Трактовка идей Локком – свидетельство гносеологизации его философии. Традиционно идеи, начиная с Платона, рассматривались преимущественно в онтологическом смысле (как самосущие реальности, вневещные и вечные), что особенно характерно для средневековой схоластической философии. У Локка же акцент делается прежде всего на *гносеологическом содержании идей*: идеи «обозначают все, что является объектом мышления»[2]. Усиление гносеологического содержания идей выражалось при этом в убеждении мыслителя в том, что человеку даны непосредственно только идеи, а не сами вещи, которые, конечно, за ними скрываются, но до которых не так просто дойти. Это

[1] *Локк, Дж.* Опыт о человеческом разумении / Дж. Локк // Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. С. 121.

[2] Там же. С. 75.

положение гносеологии Локка носило двойственный характер, заключало в себе возможность как материалистической, так и идеалистической интерпретации.

Весьма важный элемент воззрений Локка – его *представления о первичных и вторичных качествах.* Как первичные, так и вторичные качества относятся к идеям, полученным на основе внешнего опыта. Идеи первичных качеств возникают благодаря воздействию на органы чувств человека свойств, принадлежащих объектам внешнего мира. Локк причисляет к ним пространственные свойства, массу, движение и т.д. Он считает их реально существующими. Возникновение вторичных качеств в определяющей степени связано со спецификой органов чувств. Локк относит к ним запах, цвет, вкус и т.д. Эти свойства отличаются тем, что существуют лишь для человеческого сознания. Реальность вторичных качеств субъективна, существует только в человеке, но они отнюдь не иллюзии субъекта. Вопрос о первичных и вторичных качествах для последующей науки, особенно физиологии и философии, всегда оставался очень трудной проблемой, таящей в себе возможности различных объяснений.

Существенной частью локковской гносеологии является *учение о видах знания по степени его точности.* В своих рассуждениях о достоверности познания он различает два вида знания: бесспорное и правдоподобное. Бесспорное знание является продуктом мышления-размышления. Оно не может быть получено лишь на основе непосредственного внешнего опыта. Напротив, правдоподобное знание (иногда он его называет мнением) является продуктом непосредственного (эмпирического) опыта, оно еще не прошло через механизм мыслительной деятельности.

В бесспорном знании Локк, в свою очередь, выделяет три вида знаний.

Первая разновидность (самое точное знание) – интуитивное. Оно опирается на мышление, основа которого – в обобщении внутреннего опыта. Интуиция имеет место тогда, когда ум, сравнивая идеи, предпочитает ту или иную идею, переходит от одной идеи к другой и т.д.

Вторая разновидность знания – знание демонстративное, выводное, доказательное. Это знание дедуктивное, опирающееся на мышление, чьей основой является обобщение идей, возникающих на основе внешнего опыта.

Два первых знания образуют в своей совокупности умозрительное, чисто умственное знание. Будучи максимально точным, оно весьма незначительно по своему объему. Человек не смог бы жить, руководствуясь только этим видом знания.

С необходимостью должна существовать и третья разновидность знания. Локк называет это знание сенситивным (или чувственным), т.е. знанием о внешних предметах, получаемым через ощущения. Без него жизнь просто невозможна, хотя по степени достоверности оно стоит на последнем месте.

Проблема Бога. Локк объединяет весь класс телесных вещей понятием философской субстанции, т.е. материи. Материя, согласно его взглядам, представляет собой некую мертвую глыбу, которая не в состоянии произвести

в себе даже движения. Источник движения находится вне материи, им является Бог. Понятие Бога, таким образом, Локк рассматривает с *деистических позиций*. Бог философу нужен для объяснения первоначального движения.

Сущность Бога, как и субстанциональная сущность любой вещи, непознаваема. Понятие Бога не носит врожденный характер. К идее Бога человек приходит в результате мысленного опыта, внимания и размышления. Лишь когда человек пройдет этот путь, ему становится очевидна интуитивная ясность существования Бога как вечного источника, от которого зависит весь преходящий мир.

Аргументы в пользу бытия Бога у Локка носят противоречивый характер: иногда он апеллирует к физико-теологическому доказательству (наличие в творении мудрости и силы приводит к открытию божества); иногда, вступая в противоречие со своей позицией о том, что идея Бога не носит врожденный характер, ссылается на онтологический аргумент в пользу бытия Бога и заявляет, что знание бытия Божия достовернее, нежели познание бытия всякой другой вещи, не открытой человеку непосредственно чувствами. Более того, человек знает бытие Божие достовернее, нежели бытие всякой другой вещи вне его.

Социально-философские идеи Локка. Подобно Т. Гоббсу Локк развивал *индивидуалистическое понимание общественно-государственной жизни* (максимальный учет эвдемонистически истолкованных интересов людей), используя при этом понятия естественного и гражданского состояний.

Трактовка философом естественного состояния общества отличается от взглядов Т. Гоббса (война всех против всех) тем, что Локк рассматривал его как естественное состояние равенства, в котором вся власть и правомочность являются взаимными. Люди в естественном состоянии свободны, равны и независимы. Ограничивает свободу человека лишь естественный закон, который гласит: «Никто не имеет права ограничивать другого в его жизни, здоровье либо имуществе». Свобода человека, таким образом, не абсолютна. Поэтому и власть правителя, полученная на основе договора путем отречения подданных от естественных прав, не может быть абсолютной, ибо она ограничена естественным законом.

В отличие от Т. Гоббса Локк много внимания уделял проблеме частной собственности и труда как неотъемлемых атрибутов человека. Локк практически отождествляет труд и частную собственность и видит в них основу человеческой культуры. Свобода и собственность должны сохраняться и в условиях гражданского состояния.

Впервые в истории политической мысли Локк выдвинул *идею о разделении власти*: он различает власть законодательную (власть парламента), исполнительную (суд и армия) и федеративную (власть короля и его министров; они ведают отношениями с другими государствами). Эта концепция послужила основой либерализма в Англии и во многом повлияла на таких видных представителей французского Просвещения, как Ж.Ж. Руссо и Вольтер.

Философские и политические позиции Локка определили его отношение к религии. Автор «Писем о веротерпимости» – сторонник полного

невмешательства государства в дела церкви, и наоборот, он выступает за самую широкую веротерпимость, но с оговоркой: она не может распространяться на атеистов, разрушающих всякую религию, без которой общество жить не может.

Судьба философского наследия Локка. При оценке философии Локка Г. Гегель отмечал: «Выводить из наблюдения опыта у англичан издавна значит то же самое, что и философствовать»[1]. К. Маркс оценивал значение идей Локка следующим образом: «Локк обосновал философию... здравого человеческого смысла, т.е. сказал..., что не может быть философии, отличной от рассудка, опирающегося на показания здоровых человеческих чувств»[2].

Обе эти оценки, хотя авторы исходят из различных философских позиций, очень точно определяют основной характер философии Локка и его вклад в развитие философского мышления Нового времени.

Возможности философской системы Локка носили неоднозначный характер, и это позднее обусловило тот факт, что на его доктрину опирались такие разные философы, как субъективный идеалист Дж. Беркли и материалист Д. Дидро, рационалисты и эмпиристы, агностики и позитивисты.

Глава 6. АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ XVIII ВЕКА

Основные тенденции развития английской философии XVIII в.

Центром развития мировой философской мысли в XVIII в. стали Англия и Франция. В этом столетии философская мысль осознает себя существенно новой не только в сравнении с античностью (не говоря уже о Средневековье) и Возрождением, но и с XVII в. Философы XVIII в. интенсивно используют наследие прошлого, в том числе ближайшего (бэконовский эмпиризм, декартовский рационализм и механицизм, спинозовский субстанционализм, лейбницевскую монадологию, локковский сенсуализм), и стремятся существенным образом его переработать, вплоть до изменения мировоззренческого вектора на противоположный.

Однако главное своеобразие философской мысли XVIII в. состоит не в этом, а в стремлении философов к популяризации своих учений, к практическому приложению философских достижений. Мыслители этой эпохи свою главную задачу видели в разрушении всевозможных предрассудков, искоренении невежества и формировании нового «просвещенного» взгляда на мир. Поэтому весь XVIII век называют эпохой Просвещения, а большинство мыслителей этого века – философами-просветителями. И действительно, философские идеи, ранее бывшие достоянием узкого круга профессионалов, теперь

---

[1] *Гегель, Г.* Лекции по истории философии / Г. Гегель // Сочинения: в 14 т. М.; Л., 1935. Т. 11. С. 329.

[2] *Маркс, К.* Святое семейство, или Критика критической критики / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения: в 50 т. М., 1961. Т. 2. С. 144.

распространяются вширь, выходят за пределы университетов, обсуждаются в светских салонах Лондона и Парижа, становясь предметом осмысления литераторов, популярно излагающих последние достижения философии. Можно поэтому определенно утверждать, что значение философии эпохи Просвещения выразилось не столько в создании новых крупных систем, сколько в широчайшем распространении философских идей в обществе.

Отказ от установок на эзотеричность и элитарность философии был связан с убеждением в ее величайшей важности для социальной жизни людей, всевозможные аспекты которой во все большей мере становились предметом философской рефлексии.

Родиной Просвещения явилась Англия, раньше других стран вступившая на путь капиталистического развития. Однако своего наивысшего расцвета идеология Просвещения достигла во Франции, которая в XVIII в. стала ее центром. Французское Просвещение отличалось от английского большей масштабностью целей, глубиной и последовательностью своих идей, более широкой распространенностью. Это было обусловлено рядом факторов и прежде всего тем обстоятельством, что английское Просвещение последовало за буржуазной революцией в Англии, а французское, напротив, предшествовало Великой французской революции, отличаясь чрезвычайной радикальностью своих идей. Этим обстоятельством в значительной мере объясняется и то, что если английским философам-просветителям материалистического толка противостояли усиливающиеся идеалистические и агностические учения, выполнявшие охранительные функции, то во Франции в XVIII в. материалистическая мысль в различных ее формах стала господствующей.

В этой главе кратко остановимся на рассмотрении основных направлений в развитии английской философии XVIII в.

Наиболее важными учениями и школами, созданными английскими философами в XVIII в., были деистический материализм, берклианство, юмизм и концепции «здравого смысла» шотландской школы. Что касается непосредственно английского Просвещения, то в его развитии прослеживаются два направления. Первое представлено философами-материалистами (Дж. Толанд, Э. Коллинз и др.), ставшими наиболее радикальными критиками религии и церкви, наиболее последовательными выразителями интересов демократических кругов английского общества. Второе направление представлено такими мыслителями, как Э.Э.К. Шефтсбери и Г. Болингброк, принадлежавшими к кругам дворянской аристократии. В их философии материалистические элементы не получили развития, а свободомыслие сочеталось с признанием необходимости сохранения религии.

Вместе с тем между представителями названных философских течений имелись и точки соприкосновения, поскольку они примыкали к одной религиозно-философской концепции – деизму[1]. Напомним, что деизм представляет собой религиозно-философское воззрение, согласно которому Бог, сотворив мир, не принимает после этого в нем какого-либо участия и не

[1] См. подробнее: *Кузнецов, В.Н.* Западноевропейская философия XVIII века / В.Н. Кузнецов, Б.В. Мееровский, А.Ф. Грязнов. М., 1986. С. 7–9.

вмешивается в закономерное течение событий. Представители деизма подвергали критике сверхъестественные источники религиозной веры (откровение, чудеса, пророчества и т.п.), противопоставляли ортодоксальному христианству «естественную религию», которая исходила из признания безличной разумной первопричины мироздания, а благочестие сводили к нравственному поведению, следованию добродетели. Деизм противостоит как теизму, в основе которого лежит представление о божественном провидении, о постоянной связи человека и Бога, так и пантеизму, растворяющему Бога в природе, а также атеизму, отрицающему существование Бога. Критика традиционной религии с позиций деизма составляла отличительную черту идеологии английского Просвещения.

Надо отметить, что деистический материализм в своем развитии сталкивается в Англии с особыми трудностями. Он подвергается нападкам со стороны не только защитников традиционного христианства, но и приверженцев идеализма. Идеалистическое направление в английской философии XVIII в. представляли Дж. Беркли, Д. Юм, философия шотландской школы «здравого смысла». Это направление выражало консервативно-охранительные устремления некоторых социальных слоев и групп английского общества, опасавшихся новых революционных бурь.

Надо особо подчеркнуть, что глубокое влияние на развитие всех направлений английской философии XVIII в. оказала философия Дж. Локка. Он был непосредственным предшественником английских материалистов этой эпохи: Дж. Толанда, Э. Коллинза, Д. Гартли, Дж. Пристли. Также он оказал значительное влияние на формирование этических взглядов Э.Э.К. Шефтсбери и Б. Мандевиля. Вместе с тем философия Дж. Локка послужила отправным пунктом и для субъективно-идеалистического учения Дж. Беркли, и для агностицизма Д. Юма.

Изучение английской философии XVIII в. дает возможность ознакомиться с новыми историческими формами материализма и идеализма. Речь идет, с одной стороны, о деистской форме материализма Дж. Толанда, Э. Коллинза, Дж. Пристли и их единомышленников, а с другой – о специфической форме идеализма и агностицизма Дж. Беркли и Д. Юма, проложивших путь к феноменалистическому истолкованию процесса познания[1].

Английские просветители XVIII в. Дж. Толанд. Э. Коллинз. Дж. Пристли

Одним из ярких представителей английской философии XVIII в. является **Джон Толанд** (1670–1722). Он родился в Северной Ирландии, теологическое и философское образование получил в университетах Шотландии, Англии, Голландии. Его философское наследие не представляет собой целостной

[1] *Феноменализм* – философское учение, согласно которому человеческое познание имеет дело не с объектами материального мира, существующими независимо от сознания, а лишь с совокупностью элементарных чувственных компонентов (ощущений), чувственных данных и т.п.

системы, однако предложенные им идеи в значительной степени обогатили философию и способствовали ее развитию. Об этом свидетельствует содержание его основных работ: «Христианство без тайн» (1696), «Письма к Серене» (1704), «Пантеистикон» (1720).



Джон Толанд

В философии Толанда можно выделить ряд ключевых тем, которые находятся в центре его размышлений. По глубокому убеждению английского мыслителя, в ситуации, когда религиозное мировоззрение и церковь продолжают оказывать значительное влияние на духовную жизнь общества, необходимо прежде всего переосмыслить сущность христианства, заново рассмотреть ***проблему соотношения веры и разума***, определить статус последнего, его возможности и границы. Понимание и решение этой проблемы английский философ предлагает в своей работе «Христианство без тайн» («Christianity not Mysterious»), опубликованной анонимно в 1696 г. В отличие от своего предшественника Дж. Локка, который стремился соединить разум и христианскую веру, Толанд считает, что разум должен приобрести статус «судьи веры», а сама вера не должна выходить за границы разума. С его точки зрения, это позволит устранить из христианства всякие тайны, поскольку тайны христианства – это всего лишь нечто не познанное, не объясненное, но что вполне может быть познано и определено. Само христианство, согласно ему, должно быть естественной религией – религией, принципы которой в совершенстве должны быть постигаемы разумом. Английский мыслитель подчеркивает, что нельзя верить в то, чего не понимаешь. Задача разума, отмечает он в своей работе «Письма к Серене» (Letters to Serena)[1], – освободить христианство от суеверий и предрассудков.

Предлагая *рационалистическую критику* религии, Толанд все же не отказывается от христианства, изложенного в Евангелии. По его мнению, догматы Евангелия изначально не противоречили разуму. Они были искажены впоследствии. И к этому имеют прямое отношение как представители патристики (Отцы Церкви), так и духовенство, которое, движимое жаждой славы, денег и власти, активно использует религиозный культ в виде таинств и обрядов. Согласно Толанду, сохранению искажений, превративших современное христианство фактически в антихристианство, в значительной степени способствует и необразованность масс. Английский философ считает, что «очищение» христианства от чудесных таинств и культовых обрядов поможет ему стать *религией разума и не остаться религией откровения.*

По существу, английский мыслитель предлагает просвещенческую трактовку христианства, согласно которой корни религии следует искать в невежестве широких масс и намеренном обмане священнослужителей, а не в социально-исторических условиях возникновения и развития данного явления. Кроме того, сама критика христианства, предлагаемая Толандом, не является

[1] Женское имя Серена было использовано Толандом в качестве псевдонима прусской королевы Софии-Шарлотты, которая ему покровительствовала.

последовательной и завершенной, поскольку она направлена главным образом на внешнюю (культовую и обрядовую) сторону и практически не затрагивает догматического содержания христианства.

Обосновав приоритет разума над верой, Толанд отмечает, что *разум* – это активный процесс логического размышления, который приводит к созданию идей, их восприятию и установлению их объективности. Он уверен в силе и совершенстве человеческого разума, в его безграничных возможностях. По мнению английского просветителя, разум – это основное отличие свободного человека от животных, которыми движут авторитет или страсть. Вместе с тем он подчеркивает, что сама сущность человека – противоречивое явление, поскольку в человеческой природе соединились, тесно переплелись добро и зло. В понимании человека Толанд придерживается позиции *негативной антропологии*, наиболее отчетливо сформулированной Т. Гоббсом, который утверждал, что природа человека изначально порочна и нуждается в исправлении. Толанд считает, что природа человека должна быть «преодолена» и усовершенствована, и основным средством подобного преобразования должен стать разум. Для самого английского мыслителя идеалом является человек, свободный от заблуждений, постоянно развивающий свой разум и отвечающий за свои поступки.

Рассматривая ***онтологические проблемы*** (проблемы мироустройства), Толанд опирается на принципы деизма (от лат. deus – бог), который был характерен для английской философии Нового времени. Основоположником деистических воззрений принято считать Г. Чербери (XVII в.). Отталкиваясь от деистической позиции, Толанд предлагает развернутую трактовку материи. По его мнению, материя едина, она целостна и не может представлять собой механическую систему в виде простой совокупности не связанных между собой частей. Части имеют лишь относительную самостоятельность. Отдельное тело, с его точки зрения, – это лишь модус материи, ее модификация, постигаемая умом как ограниченная система. Поскольку различные модификации материи могут переходить друг в друга, то, с одной стороны, все вещи оказываются связанными между собой, а с другой – всем частям Вселенной присуще состояние постоянного созидания и разрушения. Вместе с тем Толанд считает, что все модификации материи, включая жизнь, существовали вечно и не являются результатом ее саморазвития.

Стремясь найти и проанализировать *атрибуты материи*, английский мыслитель выступает с критикой онтологических воззрений Б. Спинозы, который в качестве ее неотъемлемых свойств выделял протяжение и мышление. По мнению Толанда, признав мышление атрибутом материи, как это сделал Б. Спиноза, человек становится на позицию гилозоизма. Но гилозоизм, в соответствии с которым вся материя является одушевленной и мыслящей, противоречит и разуму, и опыту. Даже человек, отмечает он, мыслит только мозгом, а не всем телом, тем более такой способностью не может обладать остальная материя. И поскольку *мышление*, рассуждает далее Толанд, – это результат активности человеческого мозга, оно может рассматриваться только *в качестве модуса материи*, но не как ее атрибут. Английский философ считает, что мозг,

будучи органом тела, может порождать только телесное, поэтому мысль – это своего рода специфическая, тонко организованная материя. Такой вывод свидетельствует, с одной стороны, о сходстве его взглядов с идеями многих античных мыслителей, а с другой – о его упрощенном понимании сознания. Кроме того, при рассмотрении проблемы сознания английский мыслитель демонстрирует и *позицию механицизма*, объясняя психические явления исключительно физическими процессами, происходящими в мозге.

Лишив мышление статуса атрибута материи, Толанд понимает, что оставшегося атрибута – *протяжения* – явно недостаточно для объяснения многообразных качественных проявлений материи. На роль ее неотъемлемого свойства он выбирает *движение*. «Итак, я утверждаю, – пишет английский философ, – что движение есть существенное свойство материи…»[1].

В философских воззрениях Толанда понятие «движение» имеет два значения: движение в широком смысле – это активность материи, ее атрибут, оно обозначается термином «action» или «moving force»; движение в узком смысле – это механическое движение, перемещение в пространстве, оно обозначается термином «local motion» или просто «motion». Трактуя движение как неотъемлемое свойство материи, английский философ обращается к наследию античной диалектики, в частности к мировоззренческим установкам Гераклита. В качестве ключевой идеи, в полной мере отражающей его понимание сущности мироустройства, Толанд выбирает гераклитовское изречение «panta rei» (все течет, все меняется), фиксирующее образ действительности как вечного становления.

По убеждению английского философа, в динамической картине мира покой предстает как форма движения (в этом контексте движение понимается в узком смысле). Движение и покой, согласно логике его рассуждений, – противоположные, но не взаимоисключающие понятия. Покой и движение имеют общее основание, они – результат активности, поскольку она нужна не только для того, чтобы привести тело в движение, но и удержать его в состоянии покоя. Считая активность неотъемлемой характеристикой материи, Толанд критически оценивает позицию И. Ньютона, подчеркивая, что для объяснения причин тяготения не нужно обращаться к Богу, как это делал создатель классической механики. Указывая на неразрывную связь движения и материи, английский мыслитель заявляет, что они неуничтожимы. При этом совершенно непринципиально, отмечает он, считаются ли они сотворенными Богом или нет.

Признавая активность материи и атрибутивность движения, Толанд в то же время не дает ответа на вопрос о *внутреннем источнике этой динамики.* Он не ставит и не рассматривает проблему развития. В контексте его размышлений сама постановка такой проблемы является невозможной, поскольку развитие – это не просто активность, а особый тип движения, характеризующийся необратимостью и направленностью изменений, выявить которые можно лишь определив механизм изменений.

---

[1] Цит. по: *Нарский, И.С.* Западноевропейская философия XVIII века / И.С. Нарский. М., 1973. С. 87.

Обобщая результаты своих размышлений о материи и ее неотъемлемых свойствах, Толанд в своем произведении «Письма к Серене» называет следующие ее атрибуты: *движение, протяжение* (*пространство*) и *плотность* (*непроницаемость*). Под плотностью (непроницаемостью) он понимает сопротивление тела стремлению другого тела занять его место. Английский философ не разделяет точку зрения И. Ньютона о существовании абсолютного пространства (пространства без наличия материи) и абсолютного времени (времени, оторванного от предметов). Он считает, что материя неразрывно связана со всеми своими атрибутами, как и атрибуты тесно связаны между собой. В целом учение Толанда о материи и ее атрибутах – это *специфическое сочетание деистической и материалистической позиций, особая форма «деистического материализма».*

В отличие от онтологических проблем ***вопросы, связанные с процессом познания***, не находятся в числе приоритетных в философских воззрениях Толанда. В области гносеологии он почти полностью разделяет позицию Дж. Локка. По его мнению, существуют два способа получения знания – это *опыт* и *авторитет.*

Принимая за основу локковскую трактовку чувственного опыта, Толанд вносит в нее свои коррективы. В отличие от своего предшественника, считавшего вторичные качества вещей исключительно субъективными явлениями, он утверждает, что эти качества субъективны только по форме, но объективны по своему содержанию.

Анализируя авторитет как способ получения знания, Толанд выделяет два его вида:

- авторитет людей – это знания о фактах и событиях объективного мира, полученные от других людей;
- авторитет Бога – это проявление самой истины. Согласно Толанду, этот способ получения знаний – самый надежный. Однако к божественному откровению следует предъявлять те же требования, что и к другим видам знания: требование понятности и возможности. «Все вещи, которые сообщаются в откровении Богом или человеком, – пишет он, – должны быть в равной степени понятны и возможны»[1].

Роль познания английский философ оценивает с *утилитаристских позиций,* поскольку считает, что оно должно иметь практические цели и ориентироваться на получение пользы.

Толанд не оставляет без внимания и ***социальные проблемы***. Его интересуют прежде всего возможность и условия *достижения справедливого общественного устройства.* В поисках решения этой проблемы он обращается к философскому наследию античности, в частности к стоицизму, представители которого считали, что Космос – это единое мировое государство, а все люди – его граждане. Такая позиция получила название *космополитизм.* Поскольку Космос подчиняется строгому мировому порядку – Логосу, этому же порядку с необходимостью должен следовать и человек, ведь его судьба также определена Логосом. По мнению английского просветителя, *свобода человека* – это

[1] *Мееровский, Б.В.* Джон Толанд / Б.В Мееровский. М., 1979. С. 35.

понимание им неизбежности своей судьбы и добровольное подчинение ее законам. Таким образом, в понимании общественной жизни, человеческой судьбы и свободы Толанд – сторонник позиции *жесткого детерминизма и фатализма,* поскольку все эти явления подчиняются строгой необходимости.

Признавая знание главным фактором развития общества, английский философ убежден, что движущей силой социальных изменений являются просвещенные слои и главным образом прогрессивная интеллигенция – «личности сократовского содружества», по его терминологии. Высоко оценивая социальную роль знания и образованности, он вносит свой вклад в разработку проекта модерна, согласно которому природу, общество и самого человека можно преобразовать, улучшить благодаря разуму, опираясь на достижения науки и безгранично веря в прогресс. Этот проект приобретает законченную форму в рамках французского Просвещения и имеет отчетливо выраженный *сциентоцентристский характер*[1], поскольку именно наука выбирается в качестве оптимального средства решения всех человеческих проблем и установления гармонии и порядка.

С утилитаристских и прагматических позиций Толанд оценивает не только естествознание, но и философию, ее статус и роль в жизни общества. По его глубокому убеждению, философия должна иметь *практические цели* – отбирать знания, необходимые для усовершенствования мира и человека.

В целом идеи Толанда, особенно его учение о материи и ее атрибутах, способствовали не только укреплению материалистической позиции в философии, но и формированию философско-методологического фундамента науки, ориентируя человеческий разум на постижение объективных законов мироустройства.

Философские и социально-политические идеи Толанда оказали заметное влияние на мыслителей и в самой Англии, и в других европейских странах. Среди них был **Энтони (Антони) Коллинз** (1676–1729). К основным произведениям Коллинза, в которых рассматриваются философские проблемы, относятся «Размышление о свободомыслии» (1713), «Философское исследование человеческой свободы» (1715), «Рассуждение об основах и причинах христианской религии» (1724).

Центральной проблемой, вокруг которой выстраиваются философские размышления английского просветителя, является ***проблема причинности***. Анализируя идеи философов античности, Средневековья, картезианцев, рассматривая содержание человеческого опыта, он приходит к выводу о закономерном характере всего сущего, о необходимости как его основной характеристике. Занимая позицию *жесткого детерминизма*, согласно которому между причиной и следствием существует только необходимая связь, Коллинз утверждает, что в мире нет ничего случайного. Отрицание случайности как феномена бытия явилось результатом *отождествления* им *случайности и беспричинности*. Однако случайность всегда имеет причину (причины), но это

[1] См.: *Визгин, В.П.* Кризис проекта модерна и новый антропотеокосмический союз / В.П. Визгин // Философия науки. Вып. 8. Синергетика человекомерной реальности. М., 2002. С. 187.

причина (причины) иного рода, нежели причина (причины), лежащая в основе необходимости. Случайность – это либо следствие нерегулярного, непостоянного действия незначительной причины (причин), либо точка пересечения одновременного действия множества сложных или в точности неизвестных причин.

Признавая необходимость одной из важнейших характеристик бытия, английский мыслитель рассматривает свободу через ее соотнесение с необходимостью. При этом он обращает внимание на то обстоятельство, что человек реализует себя как в предметном мире, так и в сфере духа. В окружающем мире, считает Коллинз, человек предстает как «необходимый агент», потому что все его действия причинно обусловлены. Свобода воли, подчеркивает он, исключается самим чувственным опытом в силу того, что «идеи ощущения и рефлексии навязываются нам, хотим мы того или нет...»[1]. Но поскольку, отмечает английский философ, причинность и необходимость тождественны, а между случайностью и свободой нет различия, то свобода и необходимость – это взаимоисключающие явления. Коллинз характеризует необходимость как «великое совершенство», на фоне которого становится очевидным несовершенство свободы и ее несовместимость с необходимостью.

Отождествляя причинно-обусловленное и необходимое, английский философ делает заключение, что упорядоченная система вещей должна иметь единственную первопричину в лице «разумного деятеля», признавая тем самым существование Бога и божественного предвидения и переходя на *позиции деизма.*

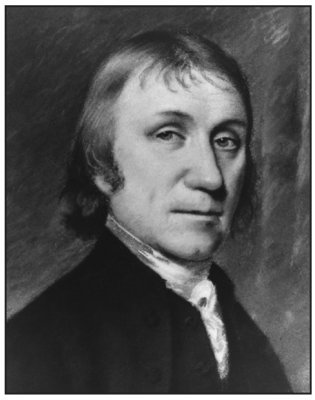
Вместе с тем Коллинз не отрицает свободу духа, которая понимается им главным образом как свобода мысли и слова. Он считает, что думать свободно – это не только неотъемлемое право каждого человека, но и его обязанность, потому что свободомыслие – это самый лучший и верный способ постижения истины. Согласно английскому мыслителю, ограничение свободы мысли всегда приносило людям зло, тогда как неограниченная свобода мыслительной деятельности может принести и людям, и обществу великую пользу. Свободомыслие рассматривается им как основа человеческой добродетели, как способ искоренения религиозного фанатизма, превращения христианства в «естественную» религию, как способ прекращения и предотвращения кровавых войн. По мнению Коллинза, свободомыслие должно превратиться в беспрерывное идейное движение, которое объединяло бы всех образованных и добродетельных людей для борьбы с невежеством и фанатизмом.

Однако и свобода духа не является у него свободой от необходимости. Несмотря на то что в процессе выбора человек руководствуется своими страстями, желаниями, чувствами и разумом, в конечном счете в своих действиях он детерминирован «самой природой вещей» – делает вывод английский философ.

К выдающимся представителям английского Просвещения XVIII в. относится и **Джозеф Пристли** (1733–1804). Он оставил заметный след не только в философии, но и внес существенный вклад в развитие естествознания.

[1] Цит. по: *Кузнецов, В.Н.* Западноевропейская философия XVIII века. С. 28.

Пристли явился первооткрывателем фотосинтеза, первым выделил хлористый водород, аммиак, кислород. Его научные достижения – это результат колоссальной работы над собой, поскольку в учебных заведениях он получил лишь филологическое и богословское образование. Пристли был избран членом Лондонского Королевского общества (1766), иностранным членом-корреспондентом Французской Академии наук (1772) и иностранным почетным членом Петербургской Академии наук (1780). Все интеллектуальное творчество этого мыслителя свидетельствует о его стремлении ***установить тесную связь между философией и наукой***, используя научные достижения для обоснования философских идей.



Джозеф Пристли

В своем главном философском труде «Исследования о материи и духе» (1777) Пристли не только заявляет о своей приверженности философскому учению Дж. Толанда, но и стремится обосновать идею вечной активности материи. С этой целью он использует концепцию динамического атомизма хорватского физика, математика и астронома *Руджера Иосипа Бошковича* (1711–1787). Согласно ей, материя состоит из атомов-точек, которые не имеют протяженности, но являются центрами сил. На малых расстояниях эти силы действуют как отталкивающиеся, не позволяя атомам совпасть, поэтому материальные тела имеют протяженность. На больших расстояниях они подчиняются закону всемирного тяготения И. Ньютона. В промежуточных областях все зависит от расстояния между атомами, поэтому здесь силы могут действовать в разных направлениях. Опираясь на эту концепцию, Пристли определяет *материю как субстанцию, обладающую свойством протяженности, а также силами притяжения или отталкивания.* Эти свойства внутренне присущи материи, они не являются привнесенными извне, без этих свойств материя превращается в ничто. В своем учении о материи Пристли не только выделяет и анализирует ее атрибуты (протяженность, а также силы притяжения и отталкивания), но и конкретизирует представления о ее строении.

Рассматривая человека, Пристли стремится доказать, что никакого нематериального, духовного начала у него нет, поскольку самой материи присущи чувствительность и мышление. Доказательства своей позиции он ищет в учении английского ученого *Дэвида Гартли* (1705–1757) о вибрациях и ассоциациях идей. Согласно этой теории, каждый психический процесс вызывается колебаниями частичек нервного вещества, которые возникают в органах чувств в результате воздействия на них тех или иных объектов. Такие колебания распространяются по нервам и поступают в мозг, где и вызывают вибрации вещества мозга. Этот механизм лежит в основе возникновения не только ощущений и восприятий, но и мышления. В ослабленном виде, отмечает английский мыслитель, вибрации сохраняются и после того, как объект прекратил свое воздействие на органы чувств, поэтому на основе прошлых восприятий могут появляться различные ассоциации. По мнению Пристли, учение Д. Гартли убедительно доказывает, что без телесных органов, нервов

и мозга невозможны ни ощущения, ни идеи, что *человек*, по существу, *весь материален*. Будучи убежденным в том, что психические явления можно объяснить физическими процессами, происходящими в мозге, он остается на *позиции механистического детерминизма.*

Свое понимание психических явлений Пристли противопоставляет религиозно-идеалистическим концепциям сознания, критикует идею бессмертия души. Он отмечает, что если духовные свойства человека зависят от состояния тела и деятельности нервной системы, то было бы ошибочно думать о возможности проявления этих свойств после физической смерти. Однако, рассуждая далее, Пристли делает заключение, что если смерть – это разложение, то возможно и соединение, возможно воскрешение того же самого тела, которое умерло. И такое соединение, подчеркивает он, под силу только Богу – источнику бесконечной силы, которая наделяет материю жизнью, способностью чувствовать и мыслить.

Пристли не порывает с религией, он настойчиво стремится доказать, что настоящее христианство хорошо согласуется с разумом и наукой, разделяя тем самым точку зрения большинства английских просветителей, согласно которой *христианство должно быть естественной религией – религией разума,* а не откровения.

Согласно Пристли, поведение человека строго детерминировано. Воля человека, по его убеждению, не может определять саму себя, во всех случаях она обусловлена мотивами, с необходимостью зависит от состояния духа человека, его понимания и представления, желаний и наклонностей, которые, в свою очередь, определяются закономерностями и причинами, присущими всему мирозданию.

Что касается социально-политических взглядов Пристли, то они сформировались в условиях усиления демократических настроений передовых кругов английского общества в 60–80-е гг. XVIII в. Пристли выступает как защитник демократических традиций, приверженец политических и гражданских свобод. По его мнению, наиболее совершенная политическая свобода существует там, где все люди пользуются одинаковыми политическими правами, вплоть до права занимать высшие государственные посты. Согласно ему, наивысшим законом должно быть счастье народа, а право всегда должно быть на его стороне.

Английская философия XVIII в. является важным этапом в истории мировой философской мысли. Она не только предложила новые идеи, но существенным образом способствовала развитию научного познания, стимулировала социальную и политическую активность образованных слоев общества в различных европейских странах.

Просветительские идеи в английской этике. Э.Э.К. Шефтсбери. Ф. Хатчесон. Б. Мандевиль

Энтони Эшли Купер Шефтсбери (1671–1713) – английский философ-моралист, эстетик, представитель деизма. Шефтсбери выразил основные идеи раннего английского Просвещения в книге «Характеристики людей, нравов,

мнений и времен» (1711), получившей широкую известность как в самой Англии, так и за ее пределами. Ф. Хатчесон, Д. Юм, Вольтер, Д. Дидро, Б. Франклин, И. Гердер, Г. Гете – вот далеко не полный перечень мыслителей, испытавших на себе воздействие этико-эстетической концепции Шефтсбери.

Шефтсбери рисовал величественную картину вечно творимого и творящегося Космоса с единым первоисточником истинного, благого и прекрасного. Образ Космоса у философа выступал в качестве выражения стремления человека к идеалу гармоничной естественности как разумной упорядоченности человеческого бытия. Царящее в бесконечно многообразном и многомерном мире гармоническое единство он связывал с творчеством как принципом развития, конечным источником которого является Бог – мировой дух. Правда, Бог Шефтсбери, как и у всякого деиста, не нарушает принципа всеобщей закономерности мира.

Взгляд Шефтсбери на сущность окружающего мира и сущность человеческого познания был принципиально иным, чем у большинства его современников. Философ не принадлежал ни к рационалистическому, ни к эмпирическому направлению. Его исходным убеждением было то, что мир не является мертвым механизмом, поэтому его сущность невозможно охватить ни в сухих формулах разума, ни во множестве разрозненных частных наблюдений. Мир можно понять только в его целостности, всматриваясь в его внутреннюю жизнь, в ее органическое строение, гармонически объединенное в единство. Такое отношение к миру характерно не для науки, которая стремится либо сразу охватить весь мир единой абстрактной формулой, либо шаг за шагом идти по ступеням эмпирического опыта, а скорее для искусства, которое соединяет глубину понимания с непосредственностью переживания. Эстетическое отношение искусства к миру должно быть, с точки зрения Шефтсбери, образцом для науки. Не математика или медицина, а искусство – вот образец подлинного постижения сущности бытия – таково убеждение Шефтсбери.

Шефтсбери исходил из ***принципа единства эстетического и этического измерений действительности***. Он полагал, что красота и добро тесно связаны между собой, образуют гармоничное единство. Сущность добра и красоты – одна и та же и состоит в гармонии, поэтому все прекрасное – добро, а все доброе – прекрасно. А поскольку вся природа есть органическое единство, гармоничное целое, то все, что существует в соответствии со своей натурой, – прекрасно, а вместе с тем и добро.

Говоря о единстве эстетики и этики, Шефтсбери подчеркивает эстетический характер нравственных переживаний и чувств, понимает их как выражение прекрасного. Внешней красоте мироздания соответствует красота человеческой души – «красота садов и рощ внутри нас». Области нравственности, как и миру прекрасного, принадлежат одни и те же составляющие: соразмерность, пропорциональность, гармония. Гармоническое сочетание душевных влечений составляет содержание нравственной красоты. И наоборот, нарушение этой внутренней гармонии порождает моральное уродство.

Шефтсбери допускал существование эгоистических влечений и аффектов, однако считал, что они не могут принести вреда, если не получат чрезмерного развития, не завладеют человеком целиком, без остатка. При этом он полагал, что эгоистические побуждения уравновешиваются природными, или естественными, аффектами, имеющими альтруистический характер. Именно им и принадлежит, по его мнению, ведущая роль в нравственной жизни. Следовательно, Шефтсбери основу человеческой нравственности усматривает во врожденных, присущих человеку от природы качествах («нравственном чувстве»), предопределяющих естественное стремление человека к добру.

Злоба, коварство, мстительность и т.п. – все это противоестественные, не соответствующие природе человека аффекты. Они не только наносят вред другим людям, но и делают несчастными и одинокими тех, кто ими наделен. Такого рода аффекты превращают человеческую душу в пустыню. Поэтому индивид должен стремиться к избавлению от противоестественных наклонностей, к неослабному контролю над собственными эгоистическими влечениями и к максимальному развитию своих природных альтруистических аффектов.

Главное предназначение морали Шефтсбери, как и античные философы, усматривал в формировании гармонической личности, обладающей ясным сознанием доброго и прекрасного. Однако саму идею гармонической личности он понимал иначе, чем античные авторы. Если последние основой личностной гармонии считали разум, рассматривали ее как гармонию человека с самим собой, то Шефтсбери шел дальше: он ставил задачу достижения гармонии человека со всем миром. А для этого, полагал он, вовсе не достаточно одного только трезвого разума. Для достижения гармонии со всем миром требуется нечто большее, нежели холодные построения рассудка, – энтузиазм. Последний выступает как устремленность души, связующая ее со всей Вселенной, как активное стремление к доброму и прекрасному, соединяющее человека с другими людьми и со всем миром. При этом Шефтсбери особо подчеркивает необходимость гармонического соотношения индивидуальных и общественных влечений. Он был убежден, что счастье отдельного человека не может быть достигнуто без общественного блага и, наоборот, общественное благо невозможно без счастья отдельных людей. Только гармоническое сочетание этих начал может обеспечить подлинную добродетель и устранить порок.

Этико-эстетическое учение Шефтсбери несомненно имело просветительскую и гуманистическую окраску. Оно было направлено на гармоническое развитие заложенных в человеке от природы способностей к восприятию красоты и наклонностей к добродетели, на воспитание таких человеческих качеств, которые бы облагораживали отдельную личность и вместе с тем содействовали общественному благу.

Фрэнсис Хатчесон (1694–1746) – видный деятель шотландского Просвещения. Он систематизировал и развил идеи Шефтсбери. Главное произведение Хатчесона – «Исследование о происхождении наших идей красоты

и добродетели» (1725). Он считал, что в основе нравственности, религии и красоты лежат внутренние врожденные чувства – моральные, религиозные и эстетические. Вслед за Шефтсбери Хатчесон исходил из единства этического и эстетического начал, считал, что чувства, которые служат для восприятия добра и красоты, являются «высшими чувствами». Специфика «высших чувств» заключается, по Хатчесону, в их полной автономности, независимости от внешних побуждений и влияний. Эти чувства выступают в его философии как «природные свойства души», свободные от каких бы то ни было практических интересов, соображений выгоды или пользы. В этой связи он выступил против рационализма и утилитаризма в понимании красоты и добродетели, которые противопоставляются разуму и трезвому расчету. Отсюда ***гуманистическая направленность этики и эстетики*** Хатчесона, сближавшего нравственное с прекрасным, усматривавшего в стремлении к красоте и добродетели естественное свойство человеческой души.

Бернард Мандевиль (1670–1733) – английский математик и философ-материалист, по профессии врач, автор поэмы «Взроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными», анонимно опубликованной в 1706 г. в Лондоне. В этой поэме Мандевиль создал сатирический образ общества, процветающего благодаря порокам его членов. Вместе с обстоятельными комментариями и небольшими философскими трактатами «Исследование о происхождении моральной добродетели» и «Исследование о природе общества» эта поэма не раз переиздавалась под названием «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц – благо для общества». В 1729 г. вышел второй том «Басни», который содержал шесть философских диалогов.

В пчелином улье аллегорически изображается такое общество, где роскошь соседствует с нищетой, праздность и расточительность – с тяжким трудом и бедностью, где все продается и покупается, где пышным цветом расцветают тщеславие, зависть, обман, алчность. Всем содержанием своего произведения Мандевиль как бы подчеркивает, что пороки неотделимы от жизненной основы существующего общества, составляют его неотъемлемый элемент, являясь одновременно и залогом его процветания. Исследуя проблему человеческих пороков, Мандевиль поднимается до выявления роли зла в социальной истории. Он пишет: «То, что мы называем в этом мире злом, как моральным, так и физическим, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами, является прочной основой, животворящей силой и опорой всех профессий и занятий без исключения; здесь должны мы искать истинный источник всех искусств и наук; и в тот самый момент, когда это перестало бы сушествовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем»[1].

Однако Мандевиль не огыраничивается только выявлением роли пороков и зла в жизни общества. Он также рассматривает происхождение «моральной добродетели», исследует природу нравственности. При этом он принципиально расходится с Шефтсбери, для которого, как было уже показано, мораль, «моральное чувство» носят врожденный характер, естественны по

[1] *Мандевиль, Б.* Басня о пчелах / Б. Мандевиль. М., 1974. С. 329.

происхождению. По Мандевилю, напротив, нравственность – продукт не природы, а развития общества, главное средство приобщения людей к совместной жизни, к цивилизации. Соответственно различно оценивается Шефтсбери и Мандевилем нравственный порок. В этике Шефтсбери порок приносит несчастье не только другим людям, но и самому его носителю, он противоестественен. В этике же Мандевиля пороки полезны и неустранимы. Подавляя свои порочные наклонности, люди поступают так вовсе не из природной тяги к добродетели, а опять-таки из чисто эгоистических побуждений: желания приобрести уважение, найти союзников и партнеров, прославиться и т.д.

К сожалению, в этике Мандевиля нет четкого и ясного ответа на вопрос: зачем подавлять пороки, если они благо для общества? С одной стороны, он подчеркивает необходимость как в интересах отдельного человека, так и общества в целом преодоления и обуздания пороков, с другой – утверждает, что именно пороки – себялюбие, тщеславие, гордыня и т.д. – являются истинными побудительными мотивами деятельности людей. Мандевиль отказывается признать возвышенные качества человеческой природы и с иронией пишет о тех моралистах, которые изображают людей ангелами. Нетрудно заметить и односторонность мандевилевской трактовки природы человека. Отказываясь признать все альтруистические побуждения человека, Мандевиль по сути игнорировал богатство и многообразие человеческой натуры. Даже самые благородные и возвышенные нравственные чувства он истолковывал в духе своей этической концепции, видя в них все то же проявление свойственного людям желания прославиться и возвыситься над другими.

Этика Мандевиля оказалась ***созвучной теории «разумного эгоизма»***, которую несколько позже разрабатывали французские материалисты, в частности К. Гельвеций.

Идеализм и агностицизм. Дж. Беркли. Д. Юм

XVIII век – особый период в британской истории. В этот период Великобритания утвердилась в качестве крупнейшей капиталистической и колониальной державы, в связи с чем перед правящими классами встали задачи сохранить достигнутые завоевания, остановить нарастающее революционно-демократическое движение в Европе и Америке. Все это обусловило усиление консервативных, охранительных тенденций в политике и идеологии английского государства. В области философии наиболее значительными и активными выразителями этих тенденций явились Дж. Беркли и Д. Юм – мыслители субъективно-идеалистического толка.



Джордж Беркли

Джордж Беркли (1685–1753) родился в Ирландии, окончил университет в Дублине. В 1734 г. он был посвящен в духовный сан епископа англиканской церкви.

Беркли опубликовал ряд философских сочинений, направленных против материализма и атеизма. Главные из них – «Опыт новой теории зрения» (1709), «Трактат о принципах человеческого знания» (1710), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713).

Отталкиваясь от крайнего номинализма, отвергавшего объективность общего в единичных вещах, Беркли выступил с отрицанием реальности универсалий и самой возможности абстрактных понятий, и прежде всего понятия «материя», обнаружил тенденцию к сведению всего многообразия предметов и явлений мира к совокупности психических состояний субъекта.

Тенденция эта, лишь слегка намечавшаяся у Дж. Локка, становится у Беркли ярко выраженной и доходит до крайних пределов. Так, если Локк, отрицая существование абстрактных предметов, признавал возможность абстрактных идей, то Беркли отрицает и существование абстракций в мышлении. С его точки зрения, все, соответствующее действительности, не может не быть единичным; абстрактные понятия не просто ложны, они вообще невозможны, не существуют как таковые. Нет никакой возможности, утверждает Беркли, представить себе, например, протяженность, поскольку в представлении она всегда будет связана с каким-либо цветом, плотностью, фактурой и т.д.; невозможно представить себе цвет вообще, поскольку это всегда будет какой-то определенный цвет; невозможно представить себе «треугольник вообще», который не был бы ни косоуголен, ни прямоуголен, ни равносторонен, ни равнобедрен, ни неравносторонен, но который есть вместе и всякий и никакой из них. Беркли в данном случае требует наглядности от абстрактных понятий, но, поскольку они ею не обладают (здесь он в определенном смысле прав: невозможно, например, в чувственно-наглядном образе представить себе понятие меновой стоимости, осязать или обонять такие понятия, как меридиан, честь, вероятность и т.д.), объявляет их фикциями. На этом основании английский философ обрушивается с критикой на целый ряд абстрактных понятий математических и физических наук. Так, полагая, что не могут существовать величины, которые были бы меньше величин, доступных нашему восприятию, Беркли объявляет несостоятельным понятие бесконечно малых величин в математике. Каждая начерченная линия состоит из точек и содержит не бесконечное, а конечное их число. Деление до бесконечности, согласно Беркли, невозможно по той простой причине, что оно своим пределом имеет возможности нашего восприятия. Предел чувственного восприятия есть предел делимости – вот его вывод. Поэтому математика, оперирующая бесконечно малыми величинами, ложна, основана на недоразумении. Всю жизнь Беркли выступал против механики И. Ньютона, поскольку она базировалась на абстрактных понятиях абсолютного движения, пространства и времени, никоим образом не представленных в чувственном восприятии.

Беркли, так же как и Локк, сенсуалист. Последовательно проводя линию сенсуализма в философии, он подчеркивает, что раз человек уже признал ощущение единственным источником познания, то, придерживаясь этого взгляда, он должен исключить из содержания сознания все, что не является чувственным восприятием, и тогда у него останутся лишь чувственные

образы, которые всегда единичны, хотя и многообразны. Но Беркли в отличие от Локка – сенсуалист идеалистического толка. Если Локк считает, что чувственное восприятие является единственным источником знания, то Беркли утверждает, что чувственное восприятие выступает как единственное свидетельство существования предмета. Если из концепции Локка следует, что человек знает лишь то, что чувственно воспринимает, то из концепции Беркли вытекает гораздо более радикальный вывод: лишь то, что человек чувственно воспринимает, действительно существует. Если Локк ограничивает чувственным восприятием сферу познания, то у Беркли чувственное восприятие выступает уже как граница бытия. В целом можно даже сказать, что практически все ограничения, которые Локк налагает на человеческое познание, Беркли относит непосредственно к бытию.

Таким образом, в противоположность Локку, который считал, что то, что не воспринимается органами чувств, не известно, Беркли утверждал, что то, что невозможно чувственно воспринять, вообще не существует. Для вещей, по Беркли, «быть» всегда означает «быть в восприятии», вещи есть комплексы ощущений.

Из теоретических посылок – отрицание абстрактных понятий и субъективно-идеалистической трактовки ощущений – следует то главное, к чему стремится Беркли: *упразднение понятия материи как вещественной основы (субстанции) тел*. По Беркли, в основе понятия материи лежит допущение, будто человек может, отвлекаясь от частных свойств вещей, образовывать отвлеченную идею общего для них вещественного субстрата. Но это, считает Беркли, невозможно: у человека нет и не может быть чувственного восприятия материи как таковой; восприятие каждой вещи разлагается без остатка на восприятие известной суммы отдельных ощущений.

Беркли стремится не только к дискредитации понятия материи как наиболее абстрактной и непонятной из всех идей. Он добивается сокрушения всего здания материализма. И здесь, как и в ряде других аспектов, Беркли отталкивается от философского учения Локка, в частности от его теории первичных и вторичных качеств. Локк, по существу, утверждал, что есть две реальности: физическая реальность внешнего мира и психическая реальность – мир непосредственно переживаемых психических состояний. Первая, возможно, не совсем достоверна, но зато более реальна, поскольку не зависит от субъективности восприятия. Вторая более достоверна, поскольку непосредственно переживается человеком, но производна, так как представлена «вторичными качествами».

Беркли перерабатывает локковскую теорию первичных и вторичных качеств в духе субъективного идеализма. Здесь он ставит перед собой задачу упразднить объективную реальность внешнего мира и утвердить мысль о субъективном характере всех качеств, как первичных, так и вторичных. Две реальности, с его точки зрения, – это слишком много. Для правильного понимания мира вполне достаточно и одной. Но как это доказать? Беркли в этом случае исходит из старого, но в целом весьма остроумного аргумента: «Ничто не может дать другому того, чего у него самого нет». Мир субъективных

восприятий – мир психический. Он достоверен. Человек непосредственно переживает каждое из своих впечатлений, и лишь логические ухищрения говорят ему, что все его переживания иллюзорны. Мир внешних вещей, если он существует, – мир физический. Как может физическая вещь породить психическое переживание, как может она дать другому то, чем она сама не обладает?

Следовательно, нет двух реальностей, обладающих различной природой. Есть только одна реальность – психическая реальность, реальность чувственного восприятия. Поэтому не надо спрашивать, что скрывается за ощущением: за ним не скрывается ничего. Существует лишь то, что человек чувственно воспринимает, и оно существует именно так, как он это воспринимает. Если красное, то оно красное, если круглое, то оно круглое. Нет нужды делить качества на первичные и вторичные, ибо все они равны. Существовать – значит быть воспринимаемым, повторяет свой основной принцип Беркли.

В результате Беркли приходит к выводам, существенно отличающимся от взглядов Локка. «Я вижу то, что существует», – скромно утверждает Локк. «Существует то, что я вижу», – провозглашает Беркли, утверждая себя в качестве центра Вселенной.

Последовательное проведение субъективно-идеалистического взгляда на мир таит в себе опасность *солипсизма* (от лат. solus – только один, единственный и ipse – сам), т.е. признания единственной реальностью только «философствующего индивида», содержащего в своем сознании всю объективную реальность, утверждения, что весь мир – плод воображения субъекта. «Вещей не бывает вне меня, – пародировал учение Беркли Ф. Шиллер, – и весь мир во мне, как пузырь»[1].

И в самом деле, если учение Беркли признать правильным, то из него неизбежно следует вывод: человек, чтобы составить определенное представление о мире, должен обращаться не к изучению природы и общества, а к своим собственным переживаниям, к своим чувствам и идеям. В результате произошла бы полная субъективизация мира. Всякое познание внешнего мира оказалось бы излишним: нельзя познать то, чего нет.

Таким образом, Беркли возвращает миру украденные у него Локком цвета, звуки и запахи, он преодолевает дуализм первичных и вторичных качеств, вырабатывая своеобразную концепцию психологического монизма. Только вот цена такого монизма неоправданно высока, поскольку таких монистических миров существует ровно столько, сколько существует людей, и в центре каждого из них оказывается воспринимающий этот мир и творящий его субъект.

Беркли, однако, стремится избежать обвинений в солипсизме. Он утверждает, что тот факт, что материальные объекты существуют, только будучи воспринимаемыми, вовсе не означает, что эти объекты имеют скачкообразное бытие: внезапно возникают в момент восприятия и тут же исчезают, как только они выпадают из поля зрения воспринимающего субъекта. Нет, говорит Беркли, мир не перестает непрерывно существовать, поскольку в нем

[1] *Макаров, М.Г.* Развитие понятий и предмета философии в истории ее учений / М.Г. Макаров. Л., 1982. С. 115.

существует не один, а много воспринимающих субъектов. То, чего в данное время не воспринимает один человек, вполне может быть воспринимаемо другими людьми. Более того, Беркли утверждает, что вещи не могут исчезнуть, если исчезнут даже все субъекты, потому что вещи останутся существовать как совокупность «идей» Бога. Бог является конечной гарантией непрерывного существования мира. Бог всегда воспринимает все. Именно благодаря восприятию Бога, постоянному его бдению, вызывающему в человеке идеи, существует все на свете: и деревья, и скалы, и камни, причем существуют непрерывно, как того и требует здравый смысл. Стало быть, Беркли обосновывает существование Бога как внешнюю по отношению к любому субъекту силу, рассматривает его как вездесущий вечный дух, объемлющий все вещи и открывающий человеческому взору такие правила, которые он сам установил и которые люди пытаются определять как законы природы. Это обстоятельство, по мнению Беркли, является веским аргументом в пользу существования Бога.

Ссылка Беркли на то, что существует еще Бог как универсальный субъект восприятия, объединяющий все индивидуальные миры в единое целое, хотя и сглаживает, но не снимает крайний субъективизм его системы. В действительности ссылка на Бога свидетельствует лишь о том, что Беркли не смог с позиций последовательного субъективного идеализма дать все ответы на критику своих оппонентов и вынужден был подкрепить свое учение «теологическим костылем», объективным идеализмом, признанием существования надсубъективной, надындивидуальной силы в лице Бога.

Несмотря на то что философия Беркли не получила сколько-нибудь серьезного признания и была воспринята подавляющим большинством современных ему мыслителей как парадокс и оригинальничанье, она тем не менее сыграла определенную роль в развитии историко-философского процесса, так как смогла привлечь внимание последующих философов к самым разнообразным аспектам проблемы чувственного познания.

Дэвид Юм (1711–1776) родился в Эдинбурге, в шотландской дворянской семье. Он опубликовал ряд философских работ, главная из которых – «Исследование о человеческом разуме» (1748).



Дэвид Юм

Подобно Локку и Беркли Юм сосредоточил свое внимание на разработке принципов сенсуализма, но его ответ на вопрос о том, что является поводом или источником человеческих ощущений, отличался как от предлагаемого Локком, так и от отстаиваемого Беркли. Если Локк видит источник ощущений в реальности, в объективно существующем внешнем мире, а Беркли – в самом субъекте или Боге, то Юм отвергает оба эти решения и декларирует скептическую позицию. Он не принимает мысль Локка о существовании внешних объектов как источника ощущений, но не соглашается и с попыткой Беркли доказать, что идеи – ощущения и есть сама «реальность», что

независимый от восприятий субъекта внешний мир вообще не существует. Его собственную позицию можно выразить примерно следующим образом: существует ли внешний мир или он вовсе объективно не существует как источник ощущений, доказать невозможно. Человеку не дано знать, что стоит за его ощущениями, поскольку его разум оперирует их содержанием, а не тем, что их вызывает. Человек бессилен, подчеркивает Юм, ответить на данный вопрос. В этом, собственно, и состоит специфика его скептицизма.

Юм исходил из того, что источником всех знаний и всей деятельности разума являются переживания или «душевные восприятия» человека. Эти переживания, согласно Юму, выступают в двух видах: первичные восприятия – впечатления внешнего опыта (ощущения) и вторичные восприятия – чувственные образы памяти и воображения (представления, идеи). Причем разграничение этих переживаний Юм производил исключительно в зависимости от состояний сознания. Первичные восприятия, с его точки зрения, более живые, интенсивные и яркие. Это восприятия, которые осуществляются непосредственно, когда человек видит, слышит, чувствует и т.д. Вторичные восприятия – менее сильные, менее живые и точные; они возникают в процессе мышления, в ходе деятельности разума.

Отношения между двумя этими видами переживаний Юм решает вполне однозначно: вторичные восприятия являются копиями, ослабленными отражениями первичных восприятий. Они отличаются друг от друга так, как отличаются, например, чувства боли из-за чрезмерной жары или удовольствия из-за умеренной теплоты от тех представлений, которые возникают, когда человек вспоминает об этом. Чувственные образы памяти – представления, или идеи – могут быть только отражениями или же копией первичных ощущений, но они никогда не в состоянии достигнуть их яркости, силы и живости. Первичные впечатления выступают, согласно Юму, не только как исходный пункт познания, но и как средство проверки правильности идей. Именно из этого *субъективистского подхода к задачам познания* вытекают все последующие рассуждения Юма.

Сущность мышления Юм видит не в отражении окружающего мира в понятиях человека, а в отражении деятельности сознания или, точнее сказать, в отражении возникающих в сознании человека чувственных впечатлений (ощущений). Весь процесс мышления, по Юму, состоит в образовании на основе прошлого внешнего опыта (ощущений) и внутреннего опыта (аффектов, желаний, страстей) простых идей (т.е. чувственных образов памяти и воображения), а затем в формировании посредством сочетания этих простых образов памяти и воображения сложных идей. При этом Юм образование сложных идей толкует как психологическую ассоциацию простых идей друг с другом, как процесс, подчиненный действию закона ассоциативной связи представлений. Задачу философии Юм видит в правильном сочетании возникающих в сознании человека представлений.

Юм устанавливает ряд правил ассоциативного сочетания представлений человека, их подразделения и связи. Он указывает, что представления сочетаются в группы по закону «сходства» и закону «контраста», по закону

«пространственного и временного соприкосновения» и закону «прежней связи». С помощью разума познаются качества этих представлений, после чего их можно группировать по сходным и различающимся признакам. А это и означает, что критерий истинности суждений человека находится, по Юму, в самом человеке.

Юм разделяет все, чем занимается человеческий разум, на два вида отношений: «отношения идей» (представлений, понятий) и «отношения реальных вещей» (фактов). При исследовании отношений между «идеями» человек приходит к утверждениям, которые получает либо с помощью интуиции, либо посредством доказательства. Так, математика исследует отношения между идеями посредством доказательства и независимо от всякого внешнего опыта. Например, теорема Пифагора, устанавливающая отношения между площадью квадратов, построенных на гипотенузе и катетах прямоугольного треугольника, не зависит от опыта и была бы справедлива, даже если бы в реальной действительности не было бы ни одного треугольника. Желая при этом подтвердить независимость некоторых логических истин от внешнего опыта, Юм утверждает, что многие суждения могут быть открыты путем одной только деятельности мышления, без всякого отношения к тому, что существует где бы то ни было во Вселенной. Юм отмечает, что хотя бы в природе не было ни одного круга или треугольника, истины, доказанные Эвклидом, навсегда сохранили бы свою достоверность и очевидность. (Впоследствии позитивисты сделают отсюда вывод, что математик сам творит факты своей науки.)

Утверждения же, касающиеся отношений реальных вещей (фактов), не обладают такой очевидностью и достоверностью, поскольку человек может любому из них противопоставить утверждение, не содержащее логического противоречия. Тезис «солнце завтра не взойдет» представляется не менее понятным и не более противоречивым, чем утверждение, что «солнце завтра взойдет». С точки зрения чистой логики, оба эти тезиса абсолютно эквивалентны, и нет никаких оснований предпочесть один из них другому.

Таким образом, Юм выделяет два рода утверждений, отличающихся друг от друга степенью достоверности и способом обоснования, а также предметом. Первые являются истинами необходимыми и достоверными, но касаются лишь отношений между идеями и не относятся к действительности. Вторые относятся к действительности, но, к сожалению, не являются ни необходимыми, ни достоверными, если они выходят за пределы непосредственно переживаемого восприятия.

Отсюда мысль Юма о том, что человеческое познание должно быть построено на опыте. Покажите какой-нибудь объект человеку с природным разумом и сильными способностями, рассуждает Юм, и он, как бы тщательно ни исследовал доступные его восприятию качества этого объекта, будет, тем не менее, не в состоянии понять ни причин, которые этот объект породили, ни действий, которые от него можно ожидать. Если даже предположить, например, что разум Адама был в высшей степени совершенным, то он все же не мог заключить только на основании текучести и прозрачности воды,

что в ней можно захлебнуться, или на основании света и теплоты огня, что последний может его сжечь. Разум человека без помощи опыта, утверждает Юм, не может делать таких заключений.

И в самом деле, здесь возникает чрезвычайно сложный и важный вопрос, впервые сформулированный Юмом: «Может ли быть достоверным утверждение о действительности, выходящее за пределы непосредственного свидетельства чувств?» Традиционно высказывание «солнце завтра взойдет» считалось эмпирическим, подтвержденным опытом, но ведь завтра еще не наступило! Какое же право человек имеет считать подтвержденным опытом то, что никак не могло стать предметом опыта, поскольку еще не произошло? Вопрос Юма «Содержится ли в опыте что-либо помимо подтверждения непосредственно воспринимаемых фактов?» превращает сам опыт в предмет исследования. Юм ставит глубокую проблему именно там, где предшествующий эмпиризм видел универсальное средство решения всех проблем. Эта проблема немного позже станет центральной не только в философии И. Канта (над нею вплоть до сегодняшнего дня будет безуспешно биться позитивизм во всех его разновидностях).

Когда на основании подтвержденного факта человек делает заключение о факте неподтвержденном, он, строго говоря, выходит за пределы опыта. Но чтобы он действительно имел право на такой выход, полагает Юм, должна существовать объективно-причинная связь между этими фактами, связь, не зависящая от желания человека сделать то или иное заключение. Так ли это? Имеется ли эта связь? И здесь Юм подходит к центральному пункту своей гносеологии – *учению о причинности.*

Исследуя вопрос о причинности, Юм приходит к следующим выводам.

1. Из чисто логического содержания понятий, внеопытно, путем априорного анализа идей причинную обусловленность явлений вывести нельзя. Так, никакое, даже самое тщательное исследование понятия пороха не может привести к заключению о его взрывчатости. Из знания причин невозможно чисто логическим путем прийти к знанию следствий. Ни один объект, согласно Юму, не проявляет в своих доступных чувствах качествах ни причин, его породивших, ни следствий, которые он произведет.

2. Из непосредственного опыта, эмпирического наблюдения причинность как всеобщая связь также не вытекает. Человеку, говорит Юм, в опыте дана цепь различных событий, их последовательность. Наблюдая все это, он приобретает устойчивую привычку верить в то, что при появлении одного следует ждать появления другого, как, например, при появлении туч следует ждать появления дождя. Человек, конечно, вправе допустить, что из двух событий одно есть причина, а второе – следствие этой причины. Но верно данное допущение или нет – установить он не может, поскольку его опыт указывает лишь на последовательность явлений, но никоим образом не раскрывает глубинные связи и тайные силы, соединяющие одни явления с другими и делающие их нерасторжимыми. Человеку не дано знать, каким образом предметы, вещи и явления воздействуют друг на друга. Природа держит его на почтительном расстоянии от своих тайн и дает ему лишь поверхностное знание.

Таким образом, согласно Юму, ни разум, ни опыт не в состоянии обосновать необходимость и объективность причинных связей. Тем не менее люди всегда склонны рассматривать причинную связь как необходимую и независимую. Поступая так, они переносят опыт, полученный в прошлом, на опыт, возможный в будущем. Но ведь при этом они уже выходят за пределы чистого и непосредственного опыта. «А имеем ли мы право так поступать? Имеем ли мы право переносить в будущее свой прошлый опыт?» – спрашивает Юм.

В ходе своего анализа Юм приходит к твердому убеждению, что склонность к такому переносу опыта определяется не разумом, а чем-то иным. Эта склонность, по Юму, определяется привычкой. Именно привычка, а не разум склоняет человека к ожиданию повторения подобной последовательности и в будущем. Следовательно, основание для переноса опыта за пределы непосредственного восприятия является не объективным, а субъективным, а выводы, которые человек получает таким способом, выступают не как знание, а скорее как вера, поскольку он верит, что привычная ему последовательность событий будет повторяться и впредь. Такая вера выступает как инстинктивное обоснование предположения о будущем. И человек на ее основе делает выводы без ясного понимания того, почему он их делает, просто в силу прирожденной способности к таким выводам.

Усомнившись в объективном характере источника ощущений человека, Юм неизбежно приходит к *агностицизму*. Порядок, к которому привыкает человек, и составляет, собственно, научное знание. Законы, которыми оперирует человек, – результат привычки. Привычкой руководствуется человек и в познании, согласуя и связывая друг с другом представления. Утверждая так, Юм, по сути, выводит причинно-следственные связи между явлениями из своего учения о казуальном характере процессов ассоциирования, о психологических ассоциациях впечатлений внешнего и внутреннего опыта, о комбинировании идей (представлений) друг с другом. Итог всех этих рассуждений – мысль о том, что источник представлений о причинности лежит в самом субъекте, в особом укладе его психики, благодаря которому человек закрепляет в памяти очередность событий и выдает эту закрепленную привычкой последовательность за не зависящую от сознания причинную связь. Человек, выстраивая в соответствии с нею определенную группу представлений о природе, комбинируя эти представления, уничтожает хаос, упорядочивает природу, становится творцом ее законов.

В данном пункте учения Юма – некий парадокс, заключающийся в том, что опыт, которому Юм, подобно Локку, придает решающее значение в человеческом познании, рассматривается им лишь в отношении к сознанию. Опыт, согласно ему, ничего не говорит об отношениях во внешнем мире, но относится лишь к освоению восприятий в сознании человека. Результат такого подхода – исключение из опыта всего внешнего мира. В целом здесь наблюдается весьма интересное превращение: понятие опыта, которое по самому своему определению призвано раскрыть неразрывную связь человеческого сознания с внешней действительностью, в интерпретации Юма, напротив, демонстрирует разрыв мира сознания и мира вещей.

Юм, так же как и Беркли, отрицает понятие субстанции, но делает это более последовательно. Юм не только направляет свои аргументы против существования материальной субстанции, но и решительно выступает против понятия субстанции духовной. Для него не существует ни той, ни другой. В сознании, полагает он, нет ничего иного, кроме содержания впечатлений и представлений (идей), которые не имеют никакого объективного носителя, в том числе и духовного. Здесь Юм по сравнению с Беркли выступает как более последовательный субъективный идеалист.

Отрицание существования духовной (объективной) субстанции создает философскую предпосылку скептического отношения к любой религии. Критикуя доказательства существования Бога, Юм подчеркивает, что аргументы в пользу бытия Бога являются более слабыми, чем доказательства истинности чувств. Правда, Юм считает, что религия, несмотря на то что она часто была причиной войн и раздоров, все же сохраняет за собой важное значение в жизни общества, поскольку утверждает и обеспечивает действенность моральных норм.

Таким образом, выводы, которые делает Юм из своей теории познания, запрещают какое бы то ни было знание о действительности, выходящее за пределы непосредственно воспринимаемых фактов. А это на деле ведет к тому, что оказываются разрушенными не только смелые надежды рационалистов на универсальное знание, но и гораздо более скромные претензии эмпириков типа Ф. Бэкона и даже Дж. Локка на опытное постижение реальности, ибо то, что представители эмпиризма считают опытом, опирающимся на факты, с точки зрения Юма, оказывается выходящим за их пределы.

Критика Юма направлена против разума, который, по его мысли, слишком ненадежное орудие для того, чтобы ставить жизнь и деятельность человека в зависимость от эффективности его работы. Юм считает, что природа должна иметь более эффективные средства для обеспечения жизни своих созданий. Тем самым Юм закладывает основание той традиции, представители которой впоследствии рациональную ориентацию познания заменят на биологическую и прагматическую («философия жизни», Ф. Ницше, А. Бергсон и др.). Эта традиция утверждает, что не разум, а «поток жизни», здоровые инстинкты, «голос крови» выступают основой регулирования поведения человека.

Юм ограничивает возможности человеческого познания и утверждает агностицизм. Согласно ему, после исключения всего того, что не может быть осознано, у человека остаются только две области достоверного знания: наука о числах и отношениях – математика и наука о чистых фактах, основанных на опыте, из которого, напомним, он исключает внешний мир и который понимает как деятельность сознания. Он пишет, что если, удостоверившись в истине этих принципов, человек приступит к просмотру библиотек, какое опустошение должен он будет произвести в них! Если взять, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или по школьной метафизике и спросить, содержит ли она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Тогда нужно бросить ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений.

Следует отметить, что если в теории познания Юм выступает как агностик, то на практике он придерживается позиции «здравого смысла» и *утилитаризма*. В делах «текущей жизни» Юм склонялся к преодолению противоречий между принципами своей философии и практическим поведением. Так, в практической жизни, согласно Юму, человек вполне может доверять, например, своей привычке считать, что предмет, лишенный опоры, будет падать на землю. И такого рода привычка никогда не подведет. Этого, однако, нельзя сказать, если подходить к делу с позиций философии. Так, с позиций философии естественно и то, что камень, поднятый и оставленный без опоры, падает вниз, и то, что он будет двигаться вверх. Здесь разум даже при самом тщательном поиске и исследовании не в состоянии дать достоверный ответ. Поэтому, с точки зрения Юма, задача знаний состоит не в адекватном отражении мира (единственное, что в данном случае человек может сделать, так это признать лишь вероятность того, что вне его сознания существует внешняя реальность, но не более), а в том, чтобы быть руководством для практики. В целом, стало быть, скептицизм Юма можно охарактеризовать как своеобразное теоретическое обоснование практицизма и рассудочного мировоззрения.

Юм оказался создателем оригинальной ***скептической философии***, основой которой является *агностицизм* и *феноменализм*. С его именем связывают исследования логических возможностей эмпиризма в качестве одного из направлений классической философии. Философия Юма – это своего рода конечный пункт в развитии эмпиризма, его тупик. Вместе с тем философские воззрения Юма явились в целом объективно необходимым этапом в развитии человеческого мышления. Его скептицизм, несомненно, нес в себе важное позитивное значение. Он стал, по сути, оправданной и естественной реакцией на примитивную попытку тогдашнего механистического естествознания редуцировать все взаимосвязи явлений окружающего мира к сугубо механической причинности, к механическим зависимостям. Он также способствовал формированию более глубокого и серьезного отношения к исследованию границ и потенций опытного познания, акцентировал внимание на природе внутренней активности познающего субъекта и возможностях человеческой психики.

Глава 7. «ВЕК ПРОСВЕЩЕНИЯ» И «СТОЛЕТИЕ ФИЛОСОФИИ» ВО ФРАНЦИИ

Общая характеристика французского Просвещения

Хотя Просвещение зародилось в Англии, как широкое культурно-идеологическое движение общественной мысли оно впервые оформилось именно во Франции, где его основные черты выразились с классической четкостью, последовательностью и радикальностью. Французское Просвещение было представлено плеядой выдающихся мыслителей. Вольтер, Ш. Монтескье, Э.Б. Кондильяк, Д. Дидро, П.А. Гольбах, К.А. Гельвеций, Ж. Ламетри,

Ж.Ж. Руссо – вот далеко не полный перечень имен философов-просветителей. Просветительские идеи на длительный период предопределили развитие всей духовной культуры Франции, стали общественным достоянием. Причем эти идеи распространялись не только посредством собственно философских произведений, но и через художественную литературу (Вольтер, Монтескье, Дидро, Руссо были крупнейшими писателями своего времени).

В социально-политическом отношении французское Просвещение представляло собой идеологическую подготовку Великой французской революции, выступало как идейное оружие в борьбе с феодально-абсолютистским строем. Можно утверждать, что, прежде чем Великая французская революция свершилась в действительности, она сначала произошла в умах философов-просветителей, которые в течение всего XVIII в. ковали новое, антифеодальное сознание, новые ценностные установки и мировоззренческие ориентиры, готовили массы к штурму твердынь феодализма. Движение Просвещения, таким образом, было во Франции философской революцией, которая подготовила революцию политическую.

Философы-просветители, особенно материалистической ориентации, стремились разработать программу устранения общественных зол и нового общественного устройства, которая, несмотря на свойственные ей многочисленные иллюзорные и утопические моменты (это однозначно показал последующий исторический опыт), сыграла крупную роль в социальной жизни той эпохи и оказала серьезное воздействие на последующие события европейской и мировой истории.

Развернув сокрушительную критику религиозного освещения феодальных режимов, французские философы XVIII в. продолжили работу, начавшуюся еще в эпоху Возрождения, – обесценивание религиозной веры, устранение диктата теологии, обезбоживание социально-политической и духовной жизни людей.

Мыслители эпохи Просвещения были уверены, что решающую роль в исправлении социальных отношений призвано сыграть знание, и особенно познание «естественного порядка». Естественный порядок, считали они, может быть достигнут лишь тогда, когда социальные отношения будут приведены в гармоническое соответствие с природой человека. Естественный порядок познаваем человеческим разумом и соответствует подлинным, неиспорченным желаниям человека. Виной тому, что этот порядок пока еще не утвердился в жизнедеятельности людей, являются невежество, мракобесие, религиозный фанатизм и тому подобные вещи. Именно они – главная причина человеческих бедствий, всякого зла и несчастья. Преодолеть зло и несчастье можно, только избавившись от невежества, просветив разум, дав людям правильные знания. Только на этой основе, с их точки зрения, может быть преобразована жизнь общества и человека.

Вера в мощь человеческого разума, в его безграничные возможности, в прогресс наук, создающий условия для экономического и социального процветания, – вот основной пафос Просвещения. Философы этой эпохи считали,

что обществу свойственно постепенное развитие на основе неуклонного совершенствования человеческого разума; разум и только разум является основой всякого прогресса, всякого движения вперед. Знание, мораль, религиозная вера – все должно быть подвергнуто беспощадному суду разума, и только то, что будет оправдано этим судом, имеет право на существование. Увлеченные идеалом грядущего «царства разума», эти мыслители наивно полагали, что феодально-аристократическая эпоха и свойственные ей политический деспотизм, религиозный фанатизм и т.д. – это не объективно обусловленная, закономерная стадия в развитии человечества, но отклонение, перерыв в восходящем шествии разума, и положить ей конец можно только посредством просвещения людей.

Разум занимает в идеологии Просвещения место высшего судьи, выступает как высшая инстанция критического анализа. Сам же разум оказывается вне критики, поскольку над ним нет ничего, что могло бы подвергнуть его критической оценке. С точки зрения мыслителей Просвещения, разум является единым и универсальным, общим для всех людей, во все времена, поэтому культура, которая должна быть построена на принципах разума, представляется единственно возможной рациональной культурой. Все, что существовало до нее, есть лишь ложь и заблуждения, результат невежества или сознательного обмана. Убежденные в силе и независимости разума философы Просвещения считали, что он способен преодолеть ложь и заблуждения и обеспечить прогрессивное развитие человечества. Уверенность в силе разума соединялась у них с уверенностью в неуклонности исторического прогресса.

Разум и прогресс – вот два главных лозунга философии Просвещения. При этом просветители апеллируют не просто к разуму (ведь к разуму обращались и философы XVII в.), а к разуму научному, который опирается на опыт и свободен не только от религиозных предрассудков, но и от всяких сверхопытных «гипотез». Тем самым они пытались совместить рационалистические убеждения в могуществе и независимости разума с эмпирическим взглядом на происхождение знания. Они считали, что знание возникает опытным путем, но мера его истинности определяется разумом. Поэтому философов-просветителей, несмотря на явные элементы сенсуализма в их теориях познания, справедливо называли рационалистами.

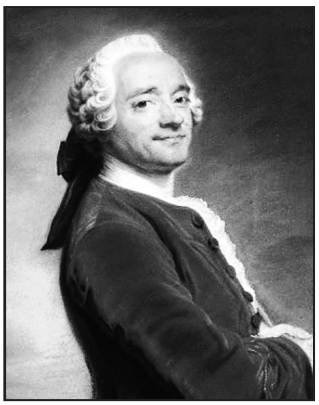
Итак, XVIII век осознавал себя как эпоху разума и света, возрождения свободы, расцвета наук и искусств, наступившую после более чем тысячелетней ночи Средневековья.

Французские просветители подняли престиж философии на небывалую прежде высоту и утвердили взгляд на философский разум как на высшую инстанцию при решении всех вопросов, волнующих человечество.

Социально-философские учения Вольтера, Ш. Монтескье и Э. Кондильяка

Вольтера и Ш. Монтескье справедливо называют патриархами французского Просвещения: они сообща закладывали его основы и в течение первых трех десятилетий были единственными крупными представителями

этого идеологического движения. Религия, понимание природы, общества, государственного строя – все было подвергнуто ими беспощадной критике. Что касается Э. Кондильяка, то разработанная им теория познания способствовала теоретическому обоснованию общефилософских и социально-политических воззрений французских просветителей.



Вольтер

Франсуа Мари Аруэ (Вольтер) (1694–1778) – французский философ, талантливый писатель и публицист, в наибольшей мере повлиявший на умонастроения многих представителей общественно-политической и философской мысли французского Просвещения. Он родился в Париже, в семье богатого нотариуса. Философские взгляды Вольтера отразились в огромном ряде трудов, среди которых особую известность получили «Философские письма» (1734), «Метафизический трактат» (1734), «Основы философии Ньютона» (1738), «Философия истории» (1765), философские романы «Задиг, или Судьба», «Кандид, или Оптимизм» и др., а также большой ряд статей в знаменитой «Энциклопедии».

В личности и философских воззрениях Вольтера отразился противоречивый дух эпохи перехода Западной Европы от христианской религиозности к атеизму, от феодализма к буржуазно-предпринимательской экономике, от философского идеализма к материализму. Мятежный дух Вольтера, его удивительное остроумие, литературный талант были обращены на сокрушительную критику сторонников абсолютизма, феодальных порядков и религиозности. Но в то же время его антифеодальный и антицерковный сарказм и готовность противостоять авторитетам не привели ни к поддержке идеи республики, ни к отрицанию социального неравенства и частной собственности. Духовные амбиции Вольтера не простирались за пределы, отражавшие его образ жизни и стремление к признанию, богатству и комфорту.

На становление взглядов Вольтера большое влияние оказало его трехлетнее пребывание в Англии, где он изучал английскую философию и ньютоновское естествознание. В своих первых работах Вольтер, рассматривая буржуазную парламентскую Англию как эталон развития гражданских свобод, критикует неограниченную власть французских монархов и феодальное устройство общества. Высоко оценивая эмпиризм Ф. Бэкона и Дж. Локка, Вольтер стал одним из первых во Франции сторонников сенсуализма и пропагандистов открытий И. Ньютона. Критикуя рационалистические установки Р. Декарта, Б. Спинозы, Г.В. Лейбница, особые возражения Вольтер адресует допущению о существовании «врожденных идей». По его мнению, «нашими первыми идеями, несомненно, являются наши ощущения. Постепенно у нас образуются сложные идеи из того, что воздействует на наши органы чувств, а наша память удерживает в себе эти восприятия; затем мы их подчиняем общим идеям; и все обширные познания человека вытекают из единственной этой

способности сочетать и упорядочивать таким образом наши идеи»[1]. В то же время Вольтер не принимает доводов Дж. Беркли относительно мнимости объективного мира и полной невозможности его познания: «Если вообще не существует внешних объектов и все это – дело моего воображения, почему я обжигаюсь, прикасаясь к огню, и никоим образом не обжигаюсь, когда в грезах мне кажется, будто я к нему прикасаюсь?»[2] Но и возможности разума Вольтер не считает достаточными для того, чтобы познавать глубинную сущность вещей: «Задаваться вопросом, каким образом мы мыслим и чувствуем и как наши движения подчиняются нашей воле, – значит выпытывать у Творца его тайну»[3]. В этом высказывании Вольтера несложно увидеть его апелляцию к существованию Бога. В то же время имя Вольтера прочно ассоциируется с яростной критикой религии. Насколько совместимы такие позиции?

Отношение Вольтера к религиозным представлениям достаточно сложно систематизировать. С одной стороны, он подвергает сомнениям религиозность, последовательно критикуя религиозную нетерпимость и религиозный культ, который для него – лишь бессмысленная сумма суеверий. Насмешка и логика в работах Вольтера стали острым орудием противоборства с судами инквизиции, преследованиями за убеждения, не соответствующие официальным требованиям церкви. С другой стороны, подчеркивая, что существование часового механизма предполагает существование часовщика, он, по аналогии, вынужден признать, что есть бытие, в силу необходимости существующее само по себе извечно и являющееся первопричиной всех остальных видов бытия. Таким бытием Вольтер считает Бога, понимая его как Творца, создавшего мир, наделившего разумом человека и устранившегося от дальнейшего участия в судьбах созданного мира. Таким образом, Вольтер *придерживается деизма*, выдвигая ряд доводов как против традиционного христианского теизма с его провиденциализмом, так и против его полной противоположности – атеизма. Но как последовательный деист, Вольтер полагает, что Бог не вмешивается в процессы существования созданного им мира, природа существует сама по себе, ее основой являются материальные элементы, движение которых происходит в соответствии с законами механики.

Процессы, происходящие в обществе, по Вольтеру, также никак не связаны с волей Божьей, они объясняются особенностями человеческой природы, которая у Вольтера вызывает в основном сожаление: «С человеческой природой сопряжено то несчастье, что вопреки нашему большому желанию себя сохранить мы неистово и безумно взаимно уничтожаем друг друга»[4]. Церковь, как считает Вольтер, лишь умножает причины вражды и войн, поэтому по отношению к ней как к институту Вольтер формулирует девиз «Уничтожить подлую», который чаще всего переводят как «Раздавить гадину». Его антиклерикализм, антицерковная пропаганда основаны на том, что церковь выступает источником религиозного фанатизма, нетерпимости,

[1] *Вольтер.* Метафизический трактат / Вольтер // Философские сочинения. М., 1988. С. 244.
[2] Там же. С. 249.
[3] Там же. С. 245.
[4] Там же. С. 272.

служит распространению невежества, предрассудков, препятствует просвещению, а значит, совершенствованию общества. В то же время Вольтер видит необходимость сохранения религии, поскольку она регулирует отношения между людьми, поддерживает в обществе определенный порядок, естественной чертой которого является имущественное неравенство, отношения власти и подчинения.

Подчеркивая в ряде работ связь просвещения, развития разума и прогресса общества, в одном из писем Вольтер тем не менее отмечал, что если народ начнет рассуждать, то все погибло. Просвещение, таким образом, должно охватывать не все общество, а лишь определенные круги, начиная с правителя и включая интеллигенцию. Будучи противником абсолютизма, Вольтер оставался *сторонником просвещенной монархии*, опирающейся на образованную часть общества. Не случайно, наверное, в конце жизни Вольтер вступил в масонскую ложу, чему способствовал Б. Франклин, бывший тогда американским послом во Франции.

Вольтера считают одним из *основоположников философии истории*. Он категорически отвергает провиденциализм, полагая, что люди сами делают историю такой, какая она есть. При этом, по мнению Вольтера, человечество восходит по ступеням разума от невежества и суеверий к просвещению, от варварства к цивилизации. Вольтер определил ряд требований к предмету истории, который должен соотноситься с жизнью целых народов, а не с «похождениями какого-нибудь короля», охватывать материальную и духовную культуру во всей их полноте и влиянии на жизнь людей, достигая масштабов всемирной истории и включая интерес к событиям в жизни не только европейских народов. На первый план во взглядах на историю общества у Вольтера выходит положение о том, что «миром правит мнение», т.е. основой прогресса он считает общественное сознание, развитие человеческих идей. При этом в отличие от Ш. Монтескье Вольтер полагал, что любые народы способны к прогрессу, социальной справедливости, культурному развитию.

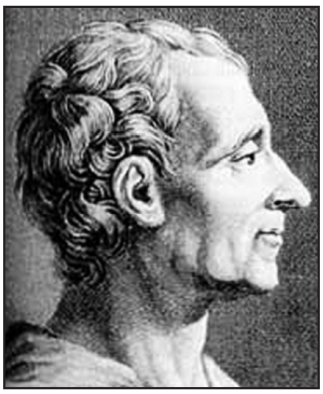
Возможности скептического разума Вольтер демонстрирует в полемике с двумя авторитетными мыслителями своего времени. Один из них – Б. Паскаль, посвятивший себя апологии религии после выдающихся открытий в области естествознания, выражавший достаточно пессимистический взгляд на человеческую природу. Второй – Г.В. Лейбниц с его идеей о том, что существующий мир – лучший из возможных. Вольтер демонстрирует равную эффективность разума в едких, но вполне логичных аргументах против обеих противоположных позиций. В полемике с Паскалем он отмечает, что только фанатик может «смотреть на Вселенную как на карцер и считать всех людей преступниками», так же как только в химерических мечтах изнеженного человека может содержаться идея о том, что «мир – это место услад, где люди должны лишь получать удовольствия»[1]. В спорах с Лейбницем о совершенстве существующего мира Вольтер в романе «Кандид» с иронической горечью говорит о совершенстве оружия, с помощью которого можно истребить множество людей, совершенстве болезней, от которых они умирают, совершенстве

[1] *Вольтер.* Философские письма / Вольтер // Философские сочинения. М., 1988. С. 196.

природных катаклизмов, разрушающих плоды человеческого труда. В целом во взглядах на человеческую природу Вольтер пытается уйти от крайностей, но сам склоняется в определенной мере к пессимизму. Великими страстями человека он считает гордыню и непобедимое стремление к повелеванию, алчность и зависть. «Итак, – беспощадно отмечает он, – в добрый час люди были разделены на два класса: первый – люди божественные, жертвующие своим себялюбием благу общества; второй – подлый сброд, влюбленный лишь в самого себя; весь свет хотел и хочет в наше время принадлежать к первому классу, хотя весь свет в глубине души принадлежит ко второму»[1]. В то же время Вольтер полагал, что великие страсти, несовершенства человека являются первопричинами порядка и колесами социального развития. Как и другие просветители, Вольтер высоко оценивал роль разума: свобода, которую он определял как исключительную возможность действовать, укрепляется привычкой к размышлению.

Авторитет и популярность Вольтера еще при жизни породили множество его последователей и поклонников. По выражению французского писателя В. Гюго, Вольтер «умирал бессмертным». Его имя стало символом вольнодумства и просвещенности. Наследие Вольтера нашло свое выражение в *вольтерьянстве* – направлении общественной мысли второй половины XVIII – первой половины XIX в., с которым связаны идеалы царства разума – справедливого общественного устройства, дающего людям права на равенство перед законом, возможность распоряжаться плодами своего труда, свободу убеждений.

Нельзя сказать, что Вольтер создал собственное философское учение. Его притягательность для современников прежде всего была связана с особым полемическим даром, который он активно использовал для того, чтобы реализовать критические возможности человеческого разума, «чистой» логики, не замечая ее скрытых слабостей – беспринципности, безопорности. О своих целях он писал: «…я искренне ищу то, что мой разум может открыть мне сам по себе; я испытываю его силы… для того, чтобы укрепить его таким упражнением и понять, как далеко простирается его власть»[2].



Шарль Монтескье

Рефлексия интеллектуальных схем Вольтера выявляет шаткость доводов «бессердечного» разума, который может не только созидать, но и разрушать, а борьба за свободомыслие может сопровождаться террором против инакомыслия, что в реальности подтвердили кровавые события Великой французской буржуазной революции, вдохновленной критическим запалом философов-просветителей.

Крупнейшей наряду с Вольтером фигурой в рядах философов, отвергавших теологическое понимание истории, стал **Шарль Монтескье** (1689–1755) – один из наиболее оригинальных мыслителей французского

[1] *Вольтер.* Философские письма. С. 266, 267.

[2] *Вольтер.* Метафизический трактат. С. 255.

Просвещения, внесший значительный вклад в развитие философско-политического знания, сосредоточившийся на поисках первопричин в судьбах различных народов. Выходец из старинного аристократического рода, он получил образование в университетах Бордо и Парижа, долгое время состоял на государственной службе, участвовал в издании знаменитой «Энциклопедии», оставил после себя ряд трудов по истории и политической науке.

Монтескье впервые попытался применить индуктивно-эмпирические методы к изучению социальной жизни, внеся большой вклад в *развитие знания об обществе на научной основе*. Он, как и другие философы-просветители, высоко оценивал перспективы и потенциал научного знания, полагал, что величие народа в первую очередь определяется его вкладом в развитие науки и искусства. Хорошо зная достижения естественных наук, отдавая должное их строгости и методической основательности, он в ряде случаев пытается выявить аналогии между законами природы и законами общества, в то же время с глубокой проницательностью вскрывая отличия социальной реальности от природной.

Его первая работа – изданный анонимно в Голландии роман «Персидские письма» (1721). В нем от имени вымышленного героя, перса, выросшего в Азии и путешествующего по Европе, он осмысливает и критикует образ жизни феодальной знати, деспотические порядки, пустоту схоластических споров, засилье церкви, жестокость и своекорыстие католического духовенства. Неограниченность королевской власти, безнравственность и паразитизм придворной знати, претензии на духовный диктат со стороны католической церкви, непомерная роскошь жизни одних и нищета других – все эти пороки современной ему Франции стали основными темами рассуждений, направленных на уподобление французской абсолютной монархии азиатскому деспотизму. От политической критики абсолютизма в своем романе Монтескье переходит к построению идеала государства, в котором общественные и частные интересы находятся в гармонии, где нормой является веротерпимость и свобода совести. Уже в этом романе, принесшем Монтескье славу и популярность, высказаны идеи о существовании естественных объективных законов природы, которые могут быть открыты благодаря научным методам. «Персидские путешественники» с восхищением говорят о возможностях исследования мира, доступных европейским ученым-философам в отличие от религиозных деятелей. С успехами науки Монтескье связывал развитие техники, в то же время высказывая глубокомысленные опасения по поводу опасности прогресса в области военного использования научных открытий. Но, как и другим просветителям, ему была свойственна оптимистическая вера в возможности разума, который сможет противодействовать такого рода опасностям. Отдельные идеи христианского вероучения, в частности принцип любви к ближнему, Монтескье использует для обоснования гуманистических принципов взаимодействия между людьми, считая, что человеколюбие важнее, чем детальное выполнение церковных обрядов и церемоний. Однако существование Бога как «зодчего мира», установившего его законы и не вмешивающегося в происходящие процессы, Монтескье безоговорочно признает, *придерживаясь позиций деизма.*

В следующей работе «Рассуждения о причинах величия и падения римлян» (1734) Монтескье пытается анализировать исторические события с позиций существования закономерностей социальной жизни, преодолевая как религиозный провиденциализм, так и установки преувеличения роли выдающихся личностей в трактовке исторических событий. Во времена, когда типичным было объяснять исторические победы и поражения исключительно волей Божией, Монтескье связывает достижения римлян с политическими свободами и республиканской формой правления, патриотизмом и гражданскими добродетелями, а падение Рима – с переходом к деспотизму империи и военной экспансии.

В трактате «О духе законов» (1747), который был результатом двадцатилетней работы автора над осмыслением огромного количества исторических фактов, Монтескье выдвигает идею о том, что важнейшим фактором истории общества являются географические условия его существования, прежде всего климат, особенности почвы, рельеф, размеры территории. От них зависит характер народа, а от него, в свою очередь, формы правления. Выделяя значение климата – холодного, умеренного, жаркого, Монтескье полагает, что климат определяет «характер ума и страсти сердца» людей: «народы жарких климатов робки, как старики; народы холодных климатов отважны, как юноши»[1]. Более суровый, холодный климат, по Монтескье, обусловливает большую физическую силу и выносливость людей, а жаркий – пассивность, чувствительность, леность ума. Социально-психологические черты народа, производные от географических особенностей, предопределяют одну из трех возможных форм правления – республику, в основе которой лежит «принцип добродетели», монархию, базирующуюся на «принципе чести» или тиранию с ее «принципом страха». Формы правления зависят также и от размера государства: обширные империи обречены на деспотическую власть, в то время как республиканские устройства более соответствуют странам, небольшим по размерам. Он одним из первых обратил внимание на то, что сейчас назвали бы культурной спецификой права, заметив, что только в чрезвычайно редких случаях законы одного народа могут оказаться пригодными и для другого народа.

Интересно, что Монтескье отмечал исключительную благоприятность климатических условий в Европе, где «умеренный пояс очень обширен» и отсутствуют резкие климатические различия между странами, почему и «в Стокгольме… почва производит плоды, зерновые хлеба, растения», в то время как «север Азии…от границ Московии до Великого океана лежит в очень холодном климате»[2]. Эти уже в XVIII в. известные климатические особенности часто игнорируются в современных исследованиях, в которых возможности экономической конкуренции между Западной Европой и восточными по отношению к ней территориями Евразии сравниваются без учета такого базового фактора, как среда обитания общества. Монтескье пытался также проследить связь специфики политической сферы с развитием торговли, денежного

[1] *Монтескье, Ш.* О духе законов / Ш. Монтескье. М., 1955. С. 350.

[2] Там же. С. 387–389.

обращения, ремесел, особенностями религии, закладывая тем самым основания многофакторных концепций социального развития. Но в историю социальной философии он вошел прежде всего как *основоположник «географического детерминизма»* – учения о ключевом значении природной среды в развитии общества.

В работах Монтескье выявляются не только оригинальные новаторские идеи и интеллектуальные находки, но и установки, стереотипы, отражающие общий дух европейской культуры того времени. С одной стороны, именно Монтескье сформулировал девиз, под которым мог бы подписаться любой из философов-просветителей: «Знание смягчает людей: разум ведет их к человечности, и одни только предрассудки удаляют их от этого всего»[1]. С другой стороны, в его работах находит отражение *зарождающийся европоцентризм*, который проявляется в склонности многих западноевропейских мыслителей приписывать эталонность, исключительные достоинства именно европейскому политическому развитию. Причем вершиной политического развития Монтескье считает Англию с ее конституционной монархией и парламентом (подобный пиетет перед политическим устройством Британии был характерен для многих французских мыслителей того времени). Устойчивые предрассудки западноевропейской культуры также нашли отражение в работах Монтескье, сказавшись в характеристиках многих народов, в том числе и славянских: «Чтобы пробудить в московите чувствительность, надо с него содрать кожу»[2], – делал он вывод, отметив, что душа народов севера менее чувствительна к боли по причине массивности и грубости их тел.

Особым достижением Монтескье стало *обоснование идеи разделения властей*. Выделяя три ветви власти – законодательную, исполнительную и судебную, он рассматривает различные варианты их реализации при различных формах правления у разных народов, показывая, что свобода обеспечивается только там, где эти ветви власти не зависят друг от друга. Наиболее совершенным устройством в духе времени Монтескье считал конституционную монархию с просвещенным правителем во главе, смело утверждая, что умеренный климат Франции несовместим с деспотизмом королевской власти.

Интересно что Вольтер, указывая на некоторые уязвимые пункты географической теории общественного развития, опровергал данную концепцию. Время, однако, в целом подтвердило правоту Монтескье. Сегодня всю историю антропогенеза можно рассматривать в ракурсе соответствия способности прачеловека принять экологический императив, подчинить ему свою жизнедеятельность. Анализ истории Шумера, Древнего Египта, Китая и многочисленные исследования в этой области показывают прямую зависимость цивилизационных структур и их эволюции от изменения природных факторов. Подобная зависимость проявлялась и в средние века, например в истории скандинавских стран и особенно Исландии. Да и в современных условиях зависимость человека от природных факторов возросла многократно, ибо растущее воздействие на природу меняет саму природу, а следовательно, и условия жизни людей.

---

[1] *Монтескье, Ш.* О духе законов. С. 364.

[2] Там же. С. 352.



Этьен Бонно де Кондильяк

В кругу выдающихся представителей философии французского Просвещения особое место занимает **Этьен Бонно де Кондильяк** (1714–1780). Он родился в Гренобле, учился в парижской семинарии и Сорбонне, но, получив духовное образование, отказался от обязанностей священнослужителя и посвятил себя философии.

Особое мировоззренческое влияние на него оказали Ж.Ж. Руссо и Д. Дидро. При помощи последнего он издал свою первую книгу по философии «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746). Само название этой книги обозначило основной круг интересов Кондильяка как философа: более всего его интересуют *проблемы познания*. «Нужно доискаться происхождения наших идей, выяснить, как они образуются, следовать за ними до границ, предначертанных природой, установить этим путем объем и пределы наших знаний»[1], – так определил Кондильяк главные задачи философского поиска. Кондильяк разделяет идеи Дж. Локка о существовании двух уровней познания и решающей роли уровня внешнего опыта (ощущений) в процессе познания. Однако рассматривая выделенный Локком внутренний опыт (рефлексию) в качестве второго важнейшего уровня познания, он проявляет определенную самостоятельность позиции, доказывая, что внутренний опыт полностью зависит от внешнего опыта.

Развивая теорию эмпирического познания, Кондильяк подвергает критике метафизические системы, построенные на общих отвлеченных принципах, прежде всего рационалистические построения Р. Декарта, Б. Спинозы, Г.В. Лейбница. Кондильяк полагает, что непроверяемые принципы ведут к разработке бесполезных или даже опасных учений, несмотря на то что в их внутренней структуре может соблюдаться логическая последовательность и смысловые связи понятий. Такие метафизические учения, пытающиеся проникнуть в сущность непостижимых вещей, оторванные от действительности и лишь затуманивающие сознание, он противопоставляет подлинной философии, использующей понятия, сводимые к простым ощущениям, основанные на фактах. В работе «Трактат о системах» (1749) он писал, что истинная система должна начинаться с идей «наиболее простых, сообщаемых нам органами чувств, образовывать из них сложные понятия, которые, сочетаясь между собой, в свою очередь произведут другие понятия…»[2].

В работе «Трактат об ощущениях» (1754) Кондильяк, используя прием интеллектуального моделирования, прибегает к образу статуи, устроенной как человек, но обладающей способностью только к одному ощущению – обонянию. Он детально анализирует, как у статуи, испытавшей первый запах, проявляется способность к *вниманию*, *памяти*, *воображению*, *различению*, затем

[1] *Кондильяк, Э.Б.* Опыт о происхождении человеческих знаний / Э.Б. Кондильяк // Сочинения: в 3 т. М., 1980–1983. Т. 1. С. 73.

[2] *Кондильяк, Э.Б.* Трактат о системах / Э.Б. Кондильяк // Сочинения: в 3 т. М., 1980–1983. Т. 1. С. 288.

к *сравнению, суждению*. Таким образом, Кондильяк показывает значение всего лишь одного типа ощущений как источника «всех способностей души», подчеркивая роль ощущений не только в отражении внешнего мира, но и в формировании внутренних – интеллектуальных и волевых – свойств души. Далее Кондильяк «примеряет» на статую способность получать другие ощущения посредством зрения, слуха, вкуса, подчеркивая особую роль осязания – единственного ощущения, удостоверяющего человека в существовании внешних вещей и собственного тела. По мнению Кондильяка, опыт осязания постепенно организует структуры зрительных и слуховых ощущений. А суждение, размышление, желание, страсти и тому подобное представляют собой не что иное, как само ощущение в различных его проявлениях.

На сложный вопрос о том, соответствует ли ощущение действительным свойствам внешних вещей или только свидетельствует об их объективном существовании, Кондильяк отвечает следующим образом: ощущаемых качеств достаточно для уверенности в существовании других существ и вещей, а также для того, чтобы формировать человеческие способности, стремления, страсти, знания, но на вопрос о том, представлены ли в ощущениях подлинные качества вещей, человек не может ответить. Таким образом, *развивая сенсуализм*, Кондильяк преодолевает солипсизм и субъективный идеализм, присущий Дж. Беркли, но не допускает однозначного оптимизма по вопросу о соответствии знаний человека познаваемым вещам. Следует заметить, что детально развивая эмпирическую теорию познания, которую он сам называл «теорией ощущений», Кондильяк не ставит под сомнение ни существование Бога, ни приоритет духовного начала в человеческой сущности, ни бессмертие души. Совмещение религиозности и интереса к опытному познанию мира в его мировоззрении вынуждало материалистов обвинять его в спиритуализме, а теологов – в материализме, против которого он боролся.

В творчестве Кондильяка проявлялся глубокий *интерес к проблеме связи познания и языка*, роли общения людей в возникновении мышления. Кроме того, Кондильяк уделяет особое внимание проблеме языка науки, предвосхищая ряд проблем, которые станут актуальными для философии науки в конце XIX–XX в. и найдут свое развитие в позитивизме. В своей последней, незаконченной работе «Язык исчислений» (1798), указывая в качестве образца на математику, Кондильяк попытался, подобно Г.В. Лейбницу, строить искусственный язык науки и правил его использования.

Настаивая на фундаментальной роли ощущений в формировании человеческой души, включающей и разум, Кондильяк полагает, что лишь потребностей приспособления, подобного животному, недостаточно, чтобы сформировалось человеческое «Я». Человеческое самосознание, по Кондильяку, возникает благодаря внутренним изменениям, которые человек замечает в себе, и находится в особой части мозга, «общем чувствилище». Потребности человека в отличие от животных постоянно растут, поэтому происходит расширение разнообразия человеческой деятельности и знаний, а тем самым – поступательное развитие общества. Подобно другим французским просветителям Кондильяк осмысливает связь между формированием человека как

особого существа и общества. Признавая различия телесной организации индивидов и роль естественных условий их обитания, он выделяет и даже преувеличивает роль социальной среды – воспитания, общения с другими людьми, привития человеку интереса к науке и искусству: «Всем так называемым мнимым природным дарованиям мы обязаны обстоятельствам и обучению»[1]. Характер народа он, как и большинство философов-просветителей, связывал с климатом и в особенности с формой правления, но тонко подмечал, что «наклонности меняются из-за тысячи обстоятельств. Скудность и изобилие страны, ее местоположение; выгоды, приносимые друг другу народом, населяющим эту страну, и народами соседних стран; беспокойные умы… чье воображение подчиняет себе воображение их сограждан, – все это и множество других причин содействует изменению и иногда даже полной смене первоначальных склонностей, которыми нация обязана своему климату»[2]. Постоянно подчеркивая свою религиозную благонамеренность, занимая осторожную общественно-политическую позицию (он не дал своего согласия на сотрудничество в «Энциклопедии», хотя его статьи и были в ней напечатаны), Кондильяк, как можно заметить, не апеллирует к провиденциальной трактовке истории, объясняя социальные процессы естественными причинами.

После революции 1789 г. труды Кондильяка были положены в основу философского образования во Франции.

Просветительский энтузиазм Д. Дидро и Ж.Л. Д'Аламбера

Имена Д. Дидро и Ж.Л. Д'Аламбера ассоциируются прежде всего с созданием «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел», 35 томов которой вышло во Франции в 1751–1780 гг. «Энциклопедия» стала одним из важнейших культурных свершений XVIII в. и сыграла громадную роль в разработке и распространении просветительского мировоззрения, а также в расширении и сплочении рядов просветителей. Дидро был инициатором, душой и главным редактором этого грандиозного издания. Он мечтал сделать «Энциклопедию» тем святилищем человеческого знания, само существование которого заставит уйти во мрак забвения религиозную веру со свойственными ей ложными святынями. К участию в издании «Энциклопедии» ему удалось привлечь почти всех крупнейших представителей просветительской мысли во Франции: Вольтера, П. Гольбаха, К. Гельвеция, Ж.Ж. Руссо, Г.Б. Мабли, Э.Б. Кондильяка, С.Ш. Дюмарсе, Н.А. Буланже, Ш. Дюкло, Ж.Ф. Мармонтеля, Ф.С. Лагарпа, Ж.Ф. Сен-Ламбера, Г.Т. Рейналя, Э.Г. Морелли, Ф. Кенэ, А.Р.Ж. Тюрго, Ж. Неккера и многих других. Вторым редактором и ближайшим сотрудником Дидро явился Д'Аламбер. Дидро и Д'Аламбер не только составили план «Энциклопедии» и определили ее концепцию, но и выступили как наиболее плодовитые ее авторы.

---

[1] *Кондильяк, Э.Б.* Об искусстве рассуждения / Э.Б. Кондильяк // Сочинения: в 3 т. М., 1980–1983. Т. 3. С. 33.

[2] *Кондильяк, Э.Б.* Опыт о происхождении человеческих знаний / Э.Б. Кондильяк // Сочинения: в 3 т. Т. 1. С. 261.



Дени Дидро

Дени Дидро (1713–1784) родился в г. Лангре в семье зажиточного ремесленника. Первым проявлением философского творчества Дидро был опубликованный в 1745 г. вольный перевод работы Э.Э.К. Шефтсбери «Исследование о достоинстве и добродетели». В смелых примечаниях к этой работе Дидро показал себя мыслителем, решительно отходящим от католицизма и осуждающим всякий религиозный фанатизм. Годом позже Дидро в своей новой работе «Философские мысли» полностью порывает с христианством и переходит на позиции деизма. Еще через год в «Прогулке скептика, или Аллеях» (1747) Дидро наряду с углубляющейся критикой христианства начинает высказывать сомнения и в истинности деизма. А в 1749 г. в анонимно опубликованном «Письме о слепых» Дидро перешел на позиции атеистического материализма. В этом же году за распространение «опасных мыслей» Дидро был арестован и заключен в Венсенский замок. После освобождения философ продолжил борьбу с феодально-абсолютистским строем и религиозным мировоззрением.

В своих сочинениях «Мысли об исследовании природы», «Разговор Д'Аламбера с Дидро», «Сон Д'Аламбера», «Философские принципы материи и движения», «Монахиня», «Племянник Рамо», «Жак-фаталист и его хозяин» и других Дидро отстаивал идеи о материальности мира, о единой, вечной, несотворенной материи как объективной реальности, существующей вне и независимо от человеческого сознания, рассматривал все явления как конкретные формы ее существования. Причину существования материи он находил в ней самой. Дидро ближе других материалистов XVIII в. подошел к идее самодвижения материи и видел в этом самый убедительный довод против существования Бога.

Дидро высказал ряд глубоких диалектических догадок: активность материи, ее самодвижение он пытался объяснить ее внутренней противоречивостью, а также ее гетерогенностью (разнородностью). Согласно его выводам, материя состоит из бесчисленного множества элементов, каждому из которых присуще собственное качество. Именно столкновение разнокачественных элементов обусловливает движение и изменение форм материи. В результате вся природа находится в вечном развитии, сущее погибает в одной форме и возникает в другой.

Развиваемая Дидро концепция движения выходила за рамки механистической трактовки последнего как одного лишь перемещения в пространстве. По мнению философа, движение имеется в равной мере и в перемещаемом теле, и в теле, остающемся на месте. Иначе говоря, Дидро уже вплотную подошел к пониманию движения как изменения вообще.

Центром концепции Дидро была природа, которая выступала как единственная реальность и естественное благо. Все, что не является природой, есть лишь зло и обман, считал мыслитель, – Бог, общество, спекулятивная

философия предшествующих веков. Бог не существует, поскольку его бытие никак не проявляется в природе, где все происходит согласно необходимости и естественному закону. Общество есть отход от природы, и, формируя собственные законы, именно оно выступает источником зла и страданий. Спекулятивная философия ничего не стоит, ибо она отворачивается от природы. Подлинной ценностью обладают только те науки, которые изучают природу. Весьма оригинальна у Дидро концепция человека, согласно которой человек есть часть природы, природное существо, поэтому не следует противопоставлять его природе, искать каких-то высших сил, законов и целей, управляющих его жизнью; как природное существо он подчиняется тем же законам, движим теми же силами, что и вся природа, и именно в ней находит он свои цели и средства их достижения.

Будучи решительным противником деспотической формы правления, Дидро высказывался за конституционную монархию и возлагал надежды на просвещенного государя. Он также склонялся и к идее республиканской формы правления, сомневаясь, однако, в ее пригодности для больших государств.

Уже при жизни Дидро пользовался широкой известностью. Неспроста русская царица Екатерина II настойчиво приглашала его посетить Россию. Осенью 1773 г. он принял ее приглашение. Главный интерес этой поездки состоял для него в том, чтобы выступить непосредственным философским наставником императрицы, претендовавшей на роль просвещенной государыни. Однако смелые рекомендации Дидро – отказаться властвовать по произволу, преобразовать Россию в конституционную монархию с избираемым народом парламентом, отменить крепостное право и феодальное землевладение, уравнять все сословия в правах – Екатерина II претворять в жизнь не стала. Она также отклонила его предложение издать в России новое, свободное от цензурных ограничений издание «Энциклопедии». Тем не менее Дидро полагал, что Россия станет важнейшим фактором мировой истории. Он предсказывал подъем русской культуры и рост ее влияния на мировую культуру.

Умирая, Дидро отказался отречься от своих атеистических убеждений и примириться с церковью. Он ушел из жизни со словами: «Первый шаг к философии – это неверие».

Дальнейшее развитие идеи Дидро получили в работах Д'Аламбера, П.А. Гольбаха, К. Гельвеция.



Жан Лерон Д'Аламбер

Жан Лерон Д'Аламбер (1717–1783) в дискуссиях между материализмом и идеализмом пытался занять более осторожную позицию, стремясь создать науку, не выходящую за пределы фактов. Он был незаконным сыном аристократических родителей. Будучи крупным математиком и астрономом, Д'Аламбер в 24 года стал академиком, впоследствии – постоянным секретарем Парижской академии. Из его философских работ наиболее важное значение имеет вступительная статья к изданию «Энциклопедии» – «Очерк происхождения и развития наук» (1751).

Задачей науки Д'Аламбер считал анализ фактов, но фактов внешнего мира, а не психологических состояний. Подобно И. Ньютону, он стремился избегать гипотез и не рассуждать о «сущности бытия» или «о первых причинах», также старался избегать и рассуждений о материи, считая, что материалистическая метафизика, как и идеалистическая, не может быть предметом точной науки. Здесь Д'Аламбер формирует позицию, мотивы которой всплывают позже в позитивизме.

Прежняя, идеалистическая философия, как считает Д'Аламбер, слишком многое утверждала без достаточного основания: существование Бога, души и т.п. Новая, материалистическая философия также без достаточного основания слишком многое отвергала: того же Бога, душу и т.д. Но ведь запрет может быть столь же догматичным, как и утверждение, поскольку и то, и другое выступает как априорное допущение. Д'Аламбер стремился создать такое знание, которое не опиралось бы ни на какие предварительные построения, но исключительно на факты.

Философия, с его точки зрения, не использует непосредственно факты. Ее материал – факты, собранные и обработанные другими науками. Поэтому она является наукой второго уровня, не наукой о действительности, а наукой о взаимосвязи наук.

Роль философии обусловлена тем, что конкретные науки фрагментарны, поскольку каждая из них изучает свою часть действительности и поэтому «в тысяче мест разорвана цепь истины». Задачей философии становится в таком случае соединение этих разорванных частей. Именно с Д'Аламбера начинается традиция, согласно которой философия не имеет своего предмета и призвана заниматься истолкованием и обобщением результатов частнонаучных исследований.

Атеистический материализм Ж. Ламетри и П. Гольбаха

Среди французских просветителей выделялась группа убежденных материалистов-атеистов (Ж. Ламетри, П. Гольбах, К. Гельвеций и др.). Эти мыслители решительно порвали с деистической формой материализма и попытались разработать последовательно материалистическое понимание природы и человека. При всех их индивидуальных различиях для них была характерна метафизичность, переходящая в механицизм, антиисторическая концепция неизменной (или мало изменяющейся) человеческой природы, стремление к перенесению законов природы на общественную жизнь и т.д. Они завершили создание механико-материалистической картины мира. В результате мир оказался расколдованным, подчиненным жестким механическим зависимостям и однозначным причинно-следственным связям.

Жюльен Офре де Ламетри (1709–1751) родился в состоятельной купеческой семье в г. Сен-Мало. После окончания в Париже медицинского факультета он долгое время занимался врачебной практикой, после чего получил в Париже должность врача королевской гвардии. Углубленное осмысление медицинских наблюдений, в частности наблюдения за протеканием горячки, которой он



Жюльен Офре де Ламетри

сам заболел, привело его к убеждению, что духовная деятельность человека всецело определяется его телесной организацией. Эта идея легла в основу его первого философского сочинения «Естественная история души» (1745), последующие издания которого выходили под заглавием «Трактат о душе».

В «Естественной истории души» Ламетри открыто обосновал атеизм. Книгу сожгли, а Ламетри вынужден был эмигрировать в Голландию. Здесь он анонимно издал свое главное философское сочинение «Человек-машина» (1747), которое тоже публично сожгли. В 1748 г. Ламетри принял приглашение прусского короля Фридриха II переехать в Берлин, где он издал свои новые сочинения «Человек-растение» (1748) и «Система Эпикура» (1751). В 1751 г. Ламетри скончался, испытывая на себе новый метод лечения.

Материализм Ламетри был продолжением материалистической традиции Демокрита и Эпикура, но включал в себя и новые моменты, взятые от картезианства, – сближение живого организма с машиной. Однако то, что Р. Декарт считал характерным для животных, Ламетри распространяет и на человека. Исходный пункт Ламетри – убеждение в том, что материальный мир «существует сам по себе», что у него не было начала и не будет конца, поскольку элементы материи обладают несокрушимой прочностью. Реальным бытием обладает лишь единая материальная субстанция, которой присуща способность посредством «организованных тел» ощущать и мыслить. Эта способность проявляется при воздействии внешних тел на мозг. Человека отличает от животных лишь большее количество потребностей и, следовательно, большее количество ума, ибо, согласно Ламетри, потребности тела являются «мерилом ума». Человеческий организм философ рассматривал как самостоятельно заводящуюся машину, подобную механизму. Тем самым Ламетри первым во Франции дал последовательное изложение системы механического материализма.

Система Ламетри была, как он сам говорил, чрезвычайно проста: не существует ничего, помимо материи, и все предметы состоят из нее. Но существует один предмет, материальность которого обосновать труднее, чем материальность других предметов. Этот предмет – человек. Для формирования материалистического представления о человеке необходимо было доказать материальность его души. Ламетри основывает это доказательство на демонстрации связи духовных процессов с телесными. А если между объектами возможно взаимодействие, то они, согласно общему взгляду философов XVII–XVIII вв., имеют одну природу. Таким образом, для Ламетри проблема состояла в сведении духовного к телесному.

Ламетри рассуждает следующим образом: душа функционирует только тогда, когда тело бодрствует, засыпает тело – и вслед за ним засыпает душа. Когда тело не получает достаточного питания, то и душа пребывает

в угнетенном состоянии, а когда тело сыто, то и душа активна. Пища имеет огромную власть над людьми. Принимая пищу, человек, подобно часам, заводится, но с той лишь разницей, что часы заводит часовщик, а человек заводит сам себя. Характер пищи накладывает отпечаток на характер людей и животных. Ламетри пишет: «Сырое мясо развивает у животных свирепость, у людей при подобной же пище развивалось бы это же качество; насколько это верно, можно судить по тому, что английская нация, которая ест мясо не столь прожаренным, как мы, но полусырым и кровавым, по-видимому, отличается в большей или меньшей степени жестокостью, проистекающей от пищи такого рода наряду с другими причинами, влияние которых может быть парализовано только воспитанием. Эта жестокость вызывает в душе надменность, ненависть и презрение к другим нациям, упрямство и другие чувства, портящие характер, подобно тому, как грубая пища создает тяжелый и неповоротливый ум, характерными свойствами которого являются леность и бесстрастность»[1].

На состояние души влияет не только состояние тела человека, но и внешние предметы, поскольку все содержание духовного мира происходит из тех воздействий, которые оказывают на человека через органы чувств внешние предметы. Общим выводом Ламетри было следующее: поскольку душа испытывает воздействие тела, то и сама она имеет ту же природу, а стало быть, телесна. Рассуждения Ламетри представляются несколько наивными, но его главный вывод: «Во Вселенной существует всего одна только субстанция, и человек является самым совершенным ее проявлением», – стал тем не менее основой всего последующего развития материалистического учения о человеке.

Душа, согласно Ламетри, материальна, но она представляет собой особый род материи, обладающий способностью к самодвижению. Ламетри, стало быть, возвращается к биологическому представлению о душе, сходному с представлением стоиков. Р. Декарт ограничил функции души исключительно мышлением, Ламетри включает движение, питание, рост и размножение в сферу духовной деятельности человека. Понятие души связывается для него уже не с мышлением, а с жизнью во всех ее проявлениях. Мышление же выступает как одна из функций души и поэтому не только связано с материей, но и рассматривается как процесс материальный.

В целом духовный мир человека и его поведение строго определяются телесной организацией, с которой он родился, и средой, в которой он сформировался (природа, климат, особенности социальной среды). Увлеченный этой идеей, Ламетри заявляет, что и создание «говорящей машины» – дело, по-видимому, вполне осуществимое, а также, что человекообразную обезьяну можно, вероятно, обучить речи и мышлению, превратив в человека.

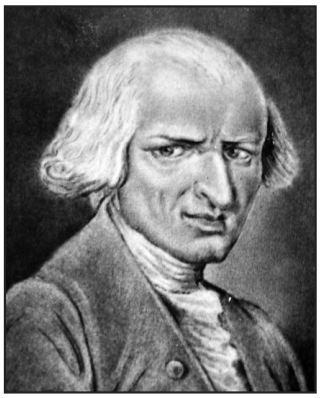
Главное для автора «Человека-машины» – доказать, что психика человека так же, как и психика животных, ничего сверхъестественного, мистического в себе не содержит, что ее носитель – не нечто таинственное, нематериальное и божественное, а вполне доступные исследованию мозг и нервы, что человек близок к высокоорганизованным животным, от которых он произошел, и что он – часть природы, ступень в развитии материи.

---

[1] *Ламетри, Ж.* Человек-машина / Ж. Ламетри // Сочинения. М., 1976. С. 199, 200.

Все изменения, которые происходят в материи, согласно Ламетри, имеют механический характер и подчиняются жестко определенным законам, поэтому и человек трактуется Ламетри как механизм, очень сложный и в высшей степени совершенный, но механизм. Он пишет, что человек представляет собой часовой механизм, но огромных размеров и построенный с таким искусством и изощренностью, что если остановить колеса, отмечающие секунды, то колеса, обозначающие минуты, будут идти и т.д.

Материализм Ламетри нашел во Франции XVIII в. множество сторонников и последователей. К концу столетия именно материализм стал идеологической основой Великой французской революции.



Поль Анри Гольбах

Поль Анри Гольбах (1723–1789) родился в г. Эдесхейме в Пфальце, воспитывался и жил в Париже. Он был соратником К. Дидро и Д. Гельвеция, принимал активное участие в создании «Энциклопедии», крупную роль сыграл в идейной подготовке Французской революции конца XVIII в. Используя данные современного естествознания, Гольбах создал свой главный труд «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (1770), явившийся, по словам современников, библией материализма.

Гольбах был выдающимся систематизатором мировоззрения французских материалистов XVIII в. Основным идеям материализма он придал законченные формулировки: движение как перемещение в пространстве есть способ существования материи, которая вечна во времени и бесконечна в пространстве и представляет собой организованное целое, пронизанное сетью причинных связей; самая малая причина («шальной атом») может привести к огромным последствиям; мысль о творении мира (креационизм) ложна, поскольку жизнь и сознание – продукты материи. Гольбах писал: «Вселенная, это колоссальное соединение всего существующего повсюду, являет нам лишь материю и движение. Ее совокупность раскрывает перед нами лишь необъятную и непрерывную цепь причин и следствий. ...Идея природы необходимым образом заключает в себе идею движения. Но спросят нас: откуда эта природа получила свое движение? Мы ответим, что от себя самой, ибо она есть великое целое, вне которого ничто не может существовать. Мы скажем, что движение – это способ существования, вытекающий необходимым образом из сущности материи, что материя движется благодаря собственной энергии»[1]. Однако, говоря о единстве материи и движения, Гольбах все формы движения сводил к механическому перемещению. Механическая ограниченность проявилась и в понимании Гольбахом детерминизма, случайности и необходимости. Для Гольбаха, как и для Демокрита, «случай» – это «лишенное смысла слово», которым человек пользуется, чтобы прикрыть свое незнание естественных причин, производящих

[1] *Гольбах, П.А.* Избранные произведения: в 2 т. / П.А. Гольбах. М., 1963. Т. 1. С. 66, 75.

наблюдаемые им явления неизвестными ему способами. Действительной антитезой случайности является причинность, понимаемая Гольбахом как необходимость. Причем характерная для многих материалистов мысль о том, что в мире все свершается по необходимости, является следствием причин, «действующих по неизмененным законам», выражена Гольбахом наиболее рельефно и последовательно.

Гольбах был противником агностицизма, утверждая способность человеческого разума познать мир и его законы. Его теория опиралась на материалистически истолкованный сенсуализм, на признание первичности материи и вторичности всех форм сознания.

Жизнь общества и человека Гольбах пытался объяснить с тех же позиций, с которых им была осмыслена природа. Эту его установку можно охарактеризовать как стремление распространить на понимание общества тот материализм, который был выработан при осмыслении природных явлений. Но реализовать последовательно и непротиворечиво это стремление Гольбах не смог. Например, он ставил вопрос о человеческой воле как о «модификации мозга», которая «предрасполагает его к действию или подготавливает приведение в движение соответствующих органов». Строго говоря, Гольбах начал с чисто натуралистического понимания воли как определяемой исключительно природными факторами биологического или даже физического характера. Так, достаточными причинами решений исторических деятелей, вызывающих величайшие социальные катаклизмы, Гольбах объявил излишек едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение какого-нибудь монарха... Углубляясь далее в анализ причин человеческих мыслей, желаний, страстей, Гольбах даже находил, что тайными рычагами, которыми пользуется природа, чтобы приводить в движение духовный мир, являются на самом деле атомы. Здесь Гольбах последовательно выражал свой жестко детерминистский, механистический подход к окружающему миру, сводил социальное к природному. Правда, на этом последовательное и непротиворечивое распространение взглядов, выработанных Гольбахом на основе анализа природных явлений, на общественную жизнь заканчивается, поскольку он в ходе своих дальнейших рассуждений фактически преодолевает точку зрения, ограниченную лишь учетом физиологической стороны психических процессов. Солидаризируясь с локковским положением, что волевой акт определяется умом, Гольбах делает акцент на том, что размышление, опыт, разум могут задержать и остановить человеческую деятельность, без чего она «неизбежно поддалась бы первым побуждениям, толкавшим ее к желанной цели». При рассмотрении ситуаций, когда спонтанные желания влекут человека в одном направлении, а разумная воля подсказывает совершенно противоположный образ действия (например, томимый жаждой путник отказывается пить воду, узнав, что она отравлена), Гольбах приходит к выводу, что мысли могут быть более сильными мотивами человеческих поступков, чем самые настоятельные физиологические потребности[1].

[1] См.: *Кузнецов, В.Н.* Западноевропейская философия XVIII века. С. 344–348.

Рассматривая героические поступки людей, Гольбах признавал, что сознательные волевые решения могут даже подавить инстинкт самосохранения. На основании этого он вынужден был заключить, что не только материально-природные факторы, но «все может стать импульсом для воли». Отсюда, кстати сказать, его просветительское убеждение, что «хорошая книга, тронувшая сердце великого государя, может стать могущественной причиной, которая с необходимостью повлияет на поведение целого народа»[1].

Последнее высказывание Гольбаха непосредственно связано с его точкой зрения на развитие человеческого общества как на результат деятельности правительств, выдающихся личностей и просвещения. Единственно верным средством улучшения человеческой жизни Гольбах считал усвоение людьми философско-научных истин и преобразование в соответствии с ними всех общественных отношений. Он был убежден, что человеческий род стал несчастным потому, что впал в заблуждение, создав богов, которые стали единственными предметами его надежд и опасений. Поэтому, осуждая феодальный строй как неразумный, Гольбах ожидал осуществления царства разума в результате появления просвещенного и гуманного монарха.

Гольбах предполагал, что интересы народа попраны феодалами, народ обманут правителями, лишившими его естественных прав. Но народ для него не был субъектом истории. Напротив, Гольбах утверждал, что творцами прогресса могут быть только мудрые законодатели, мыслители, просвещенные монархи. Тем самым Гольбах возвеличивал роль личности в истории, не понимая или недооценивая роль народных масс. Он писал, что страсть одного человека, когда он может распоряжаться страстями огромного множества других людей, соединять и сочетать их желания и усилия, решает таким образом судьбу человечества. Вообще традиция рассматривать историю как совокупность произвольных действий была в XVII–XVIII вв. очень сильна. Б. Паскаль как-то сказал, что если бы нос Клеопатры был короче или длиннее, весь лик земли изменился бы.

Философы-марксисты считали взгляд Гольбаха и его единомышленников на роль личности в истории самым уязвимым в их социальной философии, обвиняли их в идеализме, в игнорировании роли материального производства и соответственно народных масс.

Верно, что мыслители этой эпохи не понимали главных движущих причин исторического развития и пытались объяснить исторический процесс побуждениями и страстями отдельных лиц. Но видеть в этом только их ошибки вряд ли следует. Если сравнить выводы великих просветителей XVIII в. о роли «злых страстей» в истории с длинными перечнями количества мануфактур, вывоза и ввоза товаров и тому подобными данными, призванными в некоторых марксистских работах объяснить подоплеку тех или иных политических событий, то трудно сказать, кто ближе стоит к познанию подлинных движущих сил истории, – их авторы или мыслители XVIII в.

---

[1] *Гольбах П.А.* Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. С. 60.

Французские философы-просветители боялись вторжения на арену истории «невежественных масс» (как они иногда выражались) вовсе не потому, что они были классово (буржуазно) ограничены. Дело в другом: отрешенной от знаний, невежественной массой народ сделали века рабского существования под игом крепостничества. Это был реальный исторический факт, с которым мыслители XVIII в. не могли не считаться. Представляется, что учение Гольбаха о роли личности в истории не было самой слабой стороной его социальной философии, поскольку именно в этом вопросе он смог хоть в какой-то степени преодолеть примитивно-детерминистический и механистический подход к окружающему миру, невольно предвосхитить возрастающую роль в общественной жизни субъективного фактора истории[1].

В целом материализм Гольбаха – не только наиболее радикальное и последовательное материалистическое учение того времени, но и наиболее сухое, схематичное и механистическое.

Материалистический сенсуализм философии Клода Адриана Гельвеция



Клод Адриан Гельвеций

Клод Адриан Гельвеций (1715–1771) – наиболее яркий представитель этического направления в Просвещении. Он родился в Париже в семье придворного врача, учился в колледже иезуитского ордена.

Уже в старших классах под влиянием «Философских писем» Вольтера прочитал локковский «Опыт о человеческом разумении» и стал горячим приверженцем материалистического сенсуализма, вынашивая мысль о его применении для углубления понимания жизнедеятельности человека и общества.

В 1758 г. увидела свет книга Гельвеция «Об уме». Книга эта – плод более чем двадцатилетних раздумий автора – вызвала всеобщий интерес и стала одной из важнейших вех в развитии материалистической мысли XVIII в. во Франции. Вместе с тем это философское сочинение навлекло на автора самые злобные нападки со стороны противников материалистического мировоззрения и защитников старого режима. Книга Гельвеция была осуждена в специальном послании папы Климента XIV и приговорена парижским парламентом к сожжению. Только связи родителей при дворе и отречение Гельвеция от своей книги спасли его от ареста и суда.

Гельвеций был ошеломлен исключительной враждебностью, с которой была встречена его книга, чрезвычайно тяжело пережил бурю преследований, но втайне остался верен своим убеждениям. В 1760-е гг. он приступил

[1] Субъективный фактор истории – деятельность субъекта (отдельных личностей, партий, групп, классов), включающая различные уровни и формы (идеологическую, политическую, организационную) и направленная на изменение или сохранение господствующих общественных условий.

к подготовке новой книги, намереваясь подробнее изложить и лучше обосновать в ней положения своей антропосоциальной концепции. К середине 1769 г. работа над книгой, получившей название «О человеке», была завершена, но от намерения опубликовать ее Гельвеций отказался, опасаясь жестоких репрессий. Впервые эта книга была издана в 1772 г. в Гааге благодаря усилиям русского посла в Голландии князя Д.А. Голицына.

В целом влияние Гельвеция на современников было огромным. Его работы, запрещенные во Франции, выходили большими тиражами за границей и переводились на многие европейские языки.

Деятельность человеческого сознания (ума) Гельвеций характеризовал с позиций материалистического сенсуализма. Как и многие другие сторонники сенсуализма, он отталкивался от учения Дж. Локка, к которому в молодые годы испытывал исключительный интерес. Однако со временем философ обнаруживает внутренние, присущие локковскому сенсуализму противоречия и предпринимает попытку преодолеть их с последовательно материалистических позиций. В чем состоят эти противоречия? Как известно, борясь против теории «врожденных идей», Локк доказывал, что все представления и понятия имеют своей основой чувственные ощущения. Вместе с тем Локк допускал наряду с чувственным, внешним опытом существование рефлексии, внутреннего опыта, считая его самостоятельным источником знания. Таким образом, вопреки исходному сенсуалистическому принципу чувственного происхождения всех представлений Локк прибегал к внутреннему опыту, объектом которого он считал самодеятельность души. Гельвеций же приходит к выводу, что разум не способен самостоятельно, вне чувственного опыта творить «чистую мысль». С его точки зрения, из ощущения, из чувственного восприятия можно вывести все, даже самые абстрактные понятия. Согласно Гельвецию, причина образования мыслей заключается в двух пассивных силах, или способностях, человека: «Одна – способность получать различные впечатления, производимые на нас внешними предметами; она называется физической чувственностью. Другая – способность сохранять впечатления, производимые на нас внешними предметами. Она называется памятью, которая есть не что иное, как длящееся, но ослабленное ощущение». «Чувственность производит все наши представления», а в действиях нашего ума «все ... сводится к ощущению» – вот центральный пункт гносеологии Гельвеция. Он полагал, что существо этих действий состоит «в нашей способности замечать сходства и различия», и в этом смысле «все операции ума сводятся к суждению». Поскольку же, рассуждал Гельвеций, первое представление о сходстве и различии предметов дает чувственное восприятие, постольку «суждение то же, что ощущение», и в конечном счете «судить – значит ощущать»[1].

Стремясь полностью вытеснить способ мышления, основанный на абстрактно-рационалистических, антропологических построениях, оторванных, как казалось Гельвецию, от реальной жизни, извращающих ее, он даже впадает в крайний эмпиризм. Гельвеций – убежденный защитник чувственного познания, которое так высокомерно было отвергнуто в абстрактно-рационалистических

[1] *Гельвеций, К.А.* Сочинения: в 2 т. / К.А. Гельвеций. М., 1973–1974. Т. 1. С. 148–152.

философских системах. Восстановление в своих правах чувственного начала Гельвеций считал условием построения новой, жизнеутверждающей, реалистической философии, обращенной к природе и человеку, а не к трансцендентным, иллюзорным началам и силам.

Хотя материалистический эмпиризм Гельвеция был реакцией на религиозно-схоластическое мышление, на односторонний рационализм и способствовал развитию опытных наук, он тем не менее впадал в другую крайность, принижал теоретическое мышление, роль научных абстракций. Попытка представить абстрактные понятия как простую сумму ощущений, ограничение роли ума лишь способностью наблюдать сходства и различия между предметами, игнорирование активной роли мышления в переработке данных чувственного познания в логические понятия не могли не привести теорию познания Гельвеция к не меньшей критике со стороны его оппонентов. Неудивительно, что стремление Гельвеция к крайне радикальному сенсуализму встретило отпор даже в различных течениях самого французского Просвещения.

Важно, однако, подчеркнуть, что значение Гельвеция в истории философии обусловлено прежде всего не его гносеологическими взглядами, а его этическим учением, учением о человеке и обществе. Теория познания у Гельвеция скорее носит подчиненный характер: материалистически истолкованный принцип сенсуализма необходим ему для анализа антропосоциальных проблем. Его главная цель – выработать надежные принципы организации общественной жизни людей – «искусство жизни», опирающееся на опытное знание и, подобно естествознанию, имеющее характер строгой науки. Достижение этой цели, полагал он, возможно посредством изучения человека и его естественной истории. Если до сих пор человек рассматривался как исключительное существо, то Гельвеций в соответствии с духом своего времени предлагает рассматривать его как часть природы, полностью подчиненную ее общим законам. Согласно ему, человек – это биологический индивид, всегда равный себе, наделенный неизменными биофизиологическими и психологическими качествами. Человек отнюдь не является продуктом истории на каждом этапе ее развития, а, напротив, выступает как исходный пункт формирования общества, определяет собой характер и специфику общественных отношений.

Каковы же отличительные черты этого абстрактного человека, из неизменной природы которого Гельвеций, как и другие просветители XVIII в., хотел вывести столь же неизменные начала социологии и этики? Человек Гельвеция – это прежде всего сенситивное, чувственное начало. Он автоматически избегает неприятных ощущений и стремится к ощущениям приятным; он избегает боли и всем своим существом тянется к удовольствию, счастью. Как и всякое живое существо, этот человек стремится к самосохранению. Гедонистическое начало властвует над ним безраздельно, пронизывает все его мысли и направляет все его действия.

Из чувственной природы человека Гельвеций выводит универсальный принцип эгоизма, себялюбия, который провозглашается им движущим началом общественной жизни. Чувственные страдания и удовольствия, считает

Гельвеций, заставляют людей думать и действовать, они являются единственными рычагами, двигающими нравственный мир. Любовь к самому себе выступает основой интереса, который, в свою очередь, определяет все человеческие поступки. По Гельвецию, как физический мир морали подчиняется законам движения, так и мир подчиняется законам интереса. Стремление людей к чему-либо помимо эгоистического интереса (к справедливости, добру и т.д.) – всего лишь иллюзия. В действительности ими руководит либо страх перед страданием, выступающим как следствие несправедливости, либо стремление к награде за справедливый поступок. Поэтому, чтобы сделать поступки людей справедливыми, необходимо создать законы, строго карающие за несправедливость и щедро вознаграждающие за справедливость.

Принцип эгоизма направляет мысли и действия не только отдельной личности, но и больших сообществ людей и целых народов.

Однако возникает вопрос: если всякое действие человека направляется его эгоистичным интересом, как возможно различение добра и зла? Гельвеций считает, что злым является тот, кто, преследуя собственный интерес, вредит другим, добрым – тот, чей собственный интерес согласовывается с интересом общим. Поэтому согласованность с общим интересом выступает как мера доброты. Добром является так называемый разумный эгоизм. Гельвеций предлагает ревизию традиционных добродетелей. Не все, что считается добродетелью, в действительности является таковым. Так, например, девственность весталок или аскетизм отшельников являются иллюзорными добродетелями, поскольку безразличны относительно общественного интереса, не делают никому, кроме самих весталок или отшельников, ни добра, ни зла.

Повышенное внимание мыслителя к интересам и потребностям человека обусловливает его неуклонное стремление искать разгадку тайн общественной жизни в таких, казалось бы, низменных, обыденных, грубо эмпирических устремлениях, как забота о пище и одежде, о постройке жилищ, усовершенствовании средств труда, расширении производства и торговли, – одним словом, в деятельности людей, направленной на самосохранение и приумножение материальных благ. Гельвеций постоянно подчеркивал, что стремление избежать голода, найти пропитание заставило людей создавать и совершенствовать орудия труда, развивать свой ум. Мысль о зависимости уровня умственного развития от потребностей и жизненных интересов Гельвеций выразил в кратком выражении: «Ум является сыном нужды и интереса». В соответствии с этим определением он высказал предположение, что человеческая культура во всей своей совокупности есть порождение практических потребностей человека.

Такой подход позволил мыслителю сказать новое для французского материализма слово в характеристике становления человеческого сознания как родовой способности. Возникновение человеческого сознания Гельвеций связал не просто с общественной жизнью людей, а с их ***трудовой деятельностью***, в частности с изготовлением и использованием ими орудий труда. К выявлению этой связи он подходил в ходе рассмотрения особенностей биологической организации человека, способствующей развитию интеллекта.

Философ полагал, что разум развивается из чувственности, потому что благодаря наличию рук, пальцы которых могут манипулировать различными предметами, люди изготавливали различные орудия и средства добывания пищи (лук, стрелы, сети и пр.), строили жилища, изобретали и совершенствовали ремесла. Иначе говоря, богатство мышления зависит от умелости рук и гибкости пальцев. Гельвеций считает, что если бы природа создала на конце руки не кисть, а лошадиное копыто, тогда, без сомнения, люди не знали бы ни ремесел, ни жилищ, а все еще бродили бы в лесах пугливыми стадами. И далее он пишет, что если бы из языка любого народа вычеркнуть слова: лук, стрелы, сети и пр., – все, что предполагает употребление рук, то он оказался бы в своем умственном развитии ниже некоторых диких народов. Эти положения Гельвеция закладывали материалистическое основание для понимания антропогенеза. Вместе с тем легко заметить, что стремление Гельвеция целиком обусловить возможность трудовой деятельности человека организацией его руки не соответствует современным представлениям большинства антропологов, которые вслед за Ф. Энгельсом считают, что как раз наоборот организация человеческой руки является продуктом самой трудовой деятельности. Тем не менее постановка вопроса о роли трудовой деятельности в формировании человеческого сознания является неоспоримым достижением французского мыслителя.

С материалистическим сенсуализмом, с учением о зависимости чувств и мыслей от внешних предметов и явлений тесно связана стержневая мысль антропосоциальной концепции Гельвеция о роли внешней среды в становлении и развитии человеческой личности. Идея о зависимости человека, всего его духовного облика от ***внешней среды*** приобретает у Гельвеция характер общеметодологической установки и пронизывает всю его систему теоретико-познавательных, социологических, этических и педагогических взглядов. Верный традиции Локка, Гельвеций отрицал какие бы то ни было врожденные способности человека. Все его способности, как познавательные, так и действенные, – приобретенные, поэтому зависят от внешнего окружения. Все, включая эгоистическую любовь к самому себе, является приобретенным.

По Гельвецию, людям от рождения дана лишь «физическая чувствительность», из которой затем развивается ум как способность мыслить. Это означает, что в интеллектуальном отношении между людьми при рождении нет никаких различий, имеет место полное равенство. Последующее умственное неравенство людей Гельвеций рассматривал как результат неизбежного различия в воспитании. Под воспитанием ума имелось в виду не только и не столько целенаправленное педагогическое воздействие, сколько вся совокупность внешних факторов и прежде всего политическая форма правления, действующие государственные законы, формирующие у человека определенную направленность сознания. При этом Гельвеций придавал кардинальное значение «случаю», т.е. различного рода непредусмотренным внешним влияниям на формирование человека. Положение о прирожденном равенстве людей в умственном отношении (при условии отсутствия органических дефектов в строении их органов чувств, мозга и нервной системы) дополнялось

утверждением Гельвеция о том, что в благоприятной обстановке все они могут подняться на вершины духовной культуры. Он писал, что люди похожи на деревья одной породы, семена которых, будучи абсолютно одинаковыми, необходимо вырастают в множество разнообразных форм, ибо никогда не попадают в одинаковую землю и не испытывают на себе совершенно одинакового действия ветров, солнца и дождя.

Гельвециевская концепция формирования ума имела ярко выраженную антиэлитарную направленность. Можно определенно утверждать, что ни одна из идей Гельвеция не породила такого взрыва негодования, как его идея об ***умственном равенстве людей***. Папа Римский, двор, профессора Сорбонны, парижские парламентарии, феодальная знать, высшее духовенство и версальские куртизанки увидели в этой идее вызов. Все они не могли не ощутить чего-то в высшей степени святотатственного и мятежного в утверждении, что простолюдин может быть таким же умным и одаренным, как и представители аристократии, и в состоянии не хуже их управлять государством.

Однако Гельвеций не ограничивал проблему воспитания человека только анализом его умственных способностей. Исходя из локковского понимания сознания новорожденного как «чистого листа», он утверждал, что ни один человек не рождается добрым и ни один человек не рождается злым. По его мнению, люди рождаются не только без идей, но также без характеров и безразличные к нравственному добру и злу, т.е. не только в интеллектуальном, но и в нравственном отношении «человек в колыбели – ничто, и его предрассудки и, наконец, даже чувство себялюбия, – все в нем благоприобретенное»[1].

Гельвеций, конечно, ошибался, когда полностью отрицал роль особенностей биологической организации, различных природных задатков людей в их духовном развитии. Но сама эта ошибка, как представляется, вытекала из его стремления раз и навсегда покончить с теорией «врожденных идей», с концепцией фатальной предопределенности умственного неравенства людей. Сводя на нет биологический фактор, значение наследственности, абсолютизируя роль среды в становлении и развитии человека, он хотел прежде всего подчеркнуть, что судьба людей, их счастье зависят от них самих, что они сами на основе своего разума и воли могут творить свое будущее.

Необходимо, однако, особо отметить, что из данной, в общем-то ошибочной, концепции Гельвеция следовали в высшей степени революционные выводы. Главным практическим выводом из доктрины Гельвеция было то, что поскольку свойства человека не заданы от рождения, то ***важно сформировать определенные условия жизни и воспитания***, чтобы получить такого человека, который нужен обществу. Иначе говоря, из концепции Гельвеция о роли среды следовало, что человека можно целенаправленно изменить и воспитать, сформировать у него желаемые качества, черты характера и поведения, соответствующим образом изменив среду, в которой он живет и действует. Основным средством достижения данной цели является создание такого государственного устройства, которое обеспечило бы выполнение этой задачи.

[1] *Гельвеций, К.А.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 233.

Таким образом, этика Гельвеция оказывается тесно связанной с правом и политикой. В хорошо устроенном государстве с разумными законами каждому человеку выгодно быть добродетельным, только безумец может творить зло, и его нужно уже скорее лечить, чем наказывать.

Этим идеям Гельвеция суждено было оказать не меньшее влияние на духовное и социально-политическое развитие Западной Европы, чем учению Ф. Бэкона о роли научного познания в жизни людей. Не случайно Гельвеция называли «Бэконом морального мира», «апостолом и мучеником новой философии». Его идеям о необходимости изменения общественной среды в целях формирования нового человека последовали многие. А между тем данные идеи, как показал последующий исторический опыт, оказались далеко не безобидными, поскольку вольно или невольно давали санкцию на крупномасштабное волюнтаристское социальное экспериментирование, содержали в себе стремление подчинить жизнь человека абсолютному и вездесущему планированию, навязать естественноисторическому, спонтанному развитию общества искусственно-рациональный проект, правильность и положительные практические последствия которого ввиду сложности и многовариантности общественного развития ничем, кроме собственной убежденности его авторов, не могли быть гарантированы. В теоретической области такого рода стремления и тенденции неизбежно вели к упрощенному толкованию общественного развития, к пониманию общества не как сложного, внутренне противоречивого и многомерного организма, а как какого-то механического агрегата, функционирующего и развивающегося по строго определенным, раз и навсегда данным законам. По существу эти идеи и установки были углублением и продолжением основных положений рационализма, который ко времени Гельвеция стал доминирующим принципом философствования в Западной Европе. Напомним, что рационализм как мировоззренчески методологический, социально-политический и социально-психологический феномен был главным образом сориентирован на целенаправленное (на основе разума) преобразование окружающего мира, на создание теории бесконечного общественного прогресса, на развитие науки и техники как орудия изменения действительности.

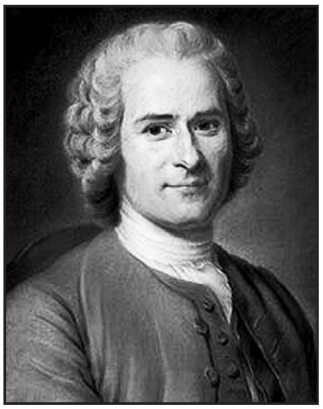
Наследниками просветительского рационализма XVIII в., и в частности рационализма Гельвеция, были не только Г. Гегель, воспринявший от просветителей веру в разум и прогресс, но и целая плеяда утопических социалистов (А. Сен-Симон, Ш. Фурье, Р. Оуэн и др.), искавших формулу или таблицу, на основе которой можно будет «рационально» преобразовывать общественное бытие людей, а также всевозможные революционеры, мечтавшие посредством насильственного изменения социальной среды сделать совершеннее жизнь общества и человека. К последним относятся и основоположники марксизма – К. Маркс и Ф. Энгельс, полагавшие, что им наконец удалось разработать «сугубо научную» теорию общественного развития, которая может послужить мощным идеологическим оружием революционного преобразования мира на коммунистических началах.

В заключение отметим, что, хотя Гельвеций пользовался всеми привилегиями «старого режима», радикализмом своих работ он активно готовил разрушение этого социального строя. Наверное, не было «мученика новой философии», который вел бы более независимую и приятную жизнь, чем он.

В начале революции его бюст был увенчан лавром, а его дочерям присвоен статус «дочерей народа». Однако уже М. Робеспьер выступил против Гельвеция, противопоставив ему Ж.Ж. Руссо. А Наполеон, который, будучи генералом, нанес почетный визит вдове Гельвеция, став императором, приказал выбросить его книги из своей библиотеки. Таким образом, судьба идейного наследия Гельвеция была глубоко противоречивой и неоднозначной.

Проблема противоречивости прогресса в философии Жан Жака Руссо

Первый сильный удар по просветительскому рационализму в Западной Европе нанес Ж.Ж. Руссо, который в своих взглядах пришел к отрицанию безграничной веры в прогресс, осуществляемый через разум. Так как Руссо непосредственно входил в круг французских философов-материалистов XVIII в., его критику рационализма можно рассматривать как самокритику просветительского сознания.



Жан Жак Руссо

Жан Жак Руссо (1712–1778) родился в Женеве в семье ремесленника-часовщика. Рано потеряв отца, он был вынужден сам пробивать себе дорогу, и это наложило отпечаток на его характер и последующий образ жизни. В Париже Руссо пытался сделать карьеру как композитор и музыкант. В философии он был самоучкой, без систематического образования. Его философские взгляды были основаны не столько на строгом научном анализе, сколько на сопоставлении моделей, которые он знал из собственного опыта. Париж он избрал в качестве образцовой модели цивилизации, а французскую деревню – в качестве образца естественной жизни в «природе».

На сопоставлении этих моделей была построена работа Руссо «Рассуждение о науках и искусствах» (1750), которую он послал на конкурс, объявленный Дижонской академией, и которая неожиданно для самого автора заняла там первое место. С этого момента Руссо приобретает огромную популярность как философ.

На вопрос, поставленный Дижонской академией, способствуют ли науки и искусства совершенствованию нравов, Руссо дает резко отрицательный ответ. С точки зрения Руссо, науки и искусства не только не способствуют, но, напротив, препятствуют развитию человека, выступая источником зла и несправедливости в мире. Наука и добродетель, утверждает он, несовместимы, все науки имеют неблагородное происхождение. Астрономия проистекает из суеверий астрологии, красноречие – из честолюбия, геометрия – из скупости,

физика – из тщеславного любопытства. И даже этика имеет своим источником человеческую спесь. Об образовании и об искусстве книгопечатания следует сожалеть. Все, что отличает цивилизованного человека от необученного варвара, есть зло. «К чему были бы нам искусства, если бы не питающая их роскошь? Не будь людской несправедливости, зачем понадобилась бы нам юриспруденция? Что сталось бы с историей, если бы не было ни тиранов, ни войн, ни заговорщиков?»[1] – спрашивает Руссо. Науки и искусства, считает он, обеспечивают изобилие одних за счет нищеты других, портят естественный вкус и губят добродетель. Порождая неравенство, они выступают источником всяких бед.

Наблюдая антагонизм цивилизации и морали, Руссо решает вопрос в пользу морали, ради которой стоит отказаться от благ цивилизации. В ответе польскому королю Станиславу Лещинскому, выступившему с критикой его трактата, Руссо утверждает: человеческий разум настолько слаб, что людям от него больше вреда, чем пользы. Поэтому великим благом было бы, если бы Бог избавил людей от пагубных наук и искусств и вернул им неведение. Слава оригинального мыслителя упрочилась за Руссо после выхода в свет других его произведений: «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), «Эмиль, или О воспитании» (1762) и др.

Руссо восхваляет «естественное состояние». Последнее составляет истинную сущность человека, которая в условиях цивилизации искажена и скрыта под наслоениями ложных умствований, условностей и предрассудков. Справедливости ради следует подчеркнуть, что отчасти это представление разделяли с Руссо многие мыслители той эпохи, верившие в миф об «естественном человеке». Они изображали дикарей какими-то мудрецами, а немецкий философ и писатель И. Гердер даже считал людей в естественном состоянии поэтами. Но при этом большинство из современных Руссо мыслителей и не думали отрицать облагораживающее воздействие цивилизации, связывая с ней возникновение среди людей чувства гражданского единства, их расширяющуюся власть над стихийными силами природы и собственными страстями, тогда как Руссо отвергал идею исторического прогресса человечества в принципе. Руссоистский дикарь – воплощение наивной природы, он не мудрец-философ и не художник-поэт, он просто человек – здоровый, честный, добрый и счастливый.

Если источником зла для Руссо являются разум и цивилизация, то источником добра является для него природа, которую философ понимает как естественную жизнь человека до разлагающего влияния цивилизации. Отсюда следует отрицание общественного устройства, не какого-либо определенного, а всякого. Руссо считал, что естественная жизнь человека есть его индивидуальное существование, а всякая организация – продукт не природы, а цивилизации. Всякая общественная организация нарушает высшее право человека – право равенства, поэтому прогресс цивилизации не сопровождается возрастанием ни справедливости, ни счастья.

---

[1] *Руссо, Ж.Ж.* Рассуждение о науках и искусствах / Ж.Ж. Руссо // Трактаты. М., 1969. С. 19, 20.

Наиболее полно сущность человеческой натуры выражается, согласно Руссо, не в разуме, а в чувстве, которое независимо от разума. Не ум, а сердце должно руководить человеком в его поступках. Человек должен создать натуральную этику, опираясь не на голос разума, а на голос сердца.

В своем важнейшем философском произведении «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Руссо наметил некую социальную анатомию цивилизации, попытался вскрыть первопричины социального гнета. С его точки зрения, корень всех зол и бедствий человеческих заключается прежде всего в неравенстве. Успехи цивилизации куплены непомерно дорогой ценой: благополучие и образованность господствующего слоя людей основаны на страданиях и нищете народа. Причины же неравенства он усматривал в возникновении частной собственности при переходе от «естественного состояния» к «гражданскому обществу». Вот мысль Руссо, давно ставшая афоризмом: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить “это мое!”, и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества. От скольких преступлений, войн, убийств, несчастий и ужасов уберег бы род человеческий тот, кто, выдернув колья или засыпав ров, крикнул бы себе подобным: “Остерегитесь слушать этого обманщика; вы погибли, если забудете, что плоды земли – для всех, а сама она – ничья!”»[1]

В целом развитие общества Руссо представлял следующим образом: вначале существует «естественное состояние», когда люди свободны и равны. Естественное состояние – это счастливое детство человечества. Способность к совершенствованию приводит к улучшению орудий и способов труда. На этой основе возникает частная собственность, а вместе с ней имущественное неравенство. Высшей точки неравенство достигает в деспотическом государстве, где перед лицом всемогущего деспота все уравнены в бесправии. Успехи в хозяйственной деятельности, науке, искусстве неразрывно связаны, по Руссо, с утратой людьми свободы и счастья, с регрессом в морали и политике. Как революционный идеолог Руссо утверждал, что в конце концов бесправное большинство свергнет деспотическую власть и ликвидирует неравенство. Тем самым он фактически обосновывал право народа на восстание и разрушение существующего порядка вещей.

Каким же образом люди должны устроить свою жизнь после освобождения от деспотической власти? Поскольку полностью вернуться в идеальное первобытное состояние уже невозможно, Руссо предлагает более умеренный вариант. Главной его идеей было нормативное ограничение роста цивилизации. Это ограничение должно быть достигнуто натуральным воспитанием каждого человека. Руссо исходит из того, что все дети рождаются без всякого рода порочных задатков и имеют естественные положительные черты. В последующем их лучшие естественные черты подавляются цивилизацией, в которой царят порабощение человека человеком и власть, отнимающая совесть и ум у людей. Поэтому натуральное воспитание должно быть направлено на

[1] *Руссо, Ж.Ж.* Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми / Ж.Ж. Руссо // Трактаты. М., 1969. С. 72.

развитие только естественных потребностей человека и подавление всех желаний, не вытекающих из его природы. Наряду с натуральным воспитанием следует установить максимально приближенный к естественному состоянию государственный строй: демократическую республику, которая обеспечила бы максимальное равенство и свободу всех граждан.

Однако перед Руссо здесь встает сложная проблема: как людям остаться свободными и вместе с тем создать демократический общественный союз? Согласно Руссо, эту проблему можно решить путем заключения общественного договора, суть которого в том, что «каждый из нас передает в общее достояние и ставит под высшее руководство общей воли свою личность и все свои силы, и в результате для нас всех каждый член превращается в нераздельную часть целого»[1]. В итоге образуется коллективное целое – государство, народ, обладающий верховной властью, суверенитетом. Политическим идеалом Руссо, хотя явно и неосуществимым в больших государствах, была прямая демократия, в которой законы принимаются непосредственно собранием всех граждан.

Руссо был, пожалуй, первым некоммунистическим критиком частной собственности. Правда, эта критика была непоследовательна: считая, что ее возникновение привело к бесчисленным бедствиям, он предлагал не уничтожить частную собственность, а лишь равномерно распределить ее между всеми гражданами в размерах, необходимых для их жизни. Важно здесь, однако, то, что выступлением против частной собственности Руссо предвосхитил постановку проблемы «отчуждения», которая немного позже станет чуть ли не центральной в немецкой классической и марксистской философии.

Таким образом, Руссо впервые в западноевропейской философской традиции поставил вопрос о ценности цивилизации на фоне всеобщей некритической убежденности в ее прогрессивном значении, указал на противоречие между тем, что сегодня называют научно-техническим прогрессом, и состоянием человеческой нравственности. Учение Руссо получило широкое распространение, проникло в массовое сознание. Оно было простым и понятным, не требовало специальной подготовки. Неудивительно поэтому, что его социально-философские взгляды стали основой наиболее популярных лозунгов Французской революции 1789–1794 гг. Парадоксальным в учении Руссо явилось, однако, то, что он, будучи последовательным противником нарождающейся научно-технической (техногенной) цивилизации, вместе с тем стал одним из вдохновителей буржуазной революции, обеспечившей бурное развитие и широчайшее распространение данной цивилизации.

Историческая судьба философских идей эпохи Просвещения

Влияние идей Просвещения в социально-политическом, нравственно-педагогическом и литературном плане было громадным не только во Франции, но и во многих других странах. Однако и критика данных идей приобрела

[1] *Руссо, Ж.Ж.* Об общественном договоре, или Принципы политического права / Ж.Ж. Руссо // Трактаты. М., 1969. С. 161.

необычайно широкий размах и остроту. Поскольку философы Просвещения были убеждены в том, что разум является высшей инстанцией в вынесении суждений о мире, что авторитет его непререкаем, постольку и критика просветителей, против каких бы сторон их учения – материализма, атеизма, гедонизма и т.д., – она ни выступала, главной своей задачей видела разрушение того авторитета, который в их философии приобрел разум.

Критическая оценка разума имела место одновременно с развитием идей философии Просвещения в работах английского философа Д. Юма и публициста, писателя, общественного деятеля, философа Дж. Свифта. Реакция «справа» на Французскую буржуазную революцию XVIII в. вызвала к жизни течение контрпросвещения в лице Э. Берка, Ж. де Местра, Мен де Бирана и др., а также со стороны немецких романтиков, в том числе близкого к ним философа Ф. Шлейермахера. Х. Лео объявил просвещение «делом сатаны».

Вообще сомнения в силе человеческого разума были, конечно, и раньше. Образ человека – властелина природы или «меры всех вещей» неизменно соперничал с образом человека – «ничтожного червя», игрушки судьбы, случайных обстоятельств и собственных страстей. Здесь достаточно напомнить об ужасе перед бесконечностью Вселенной Б. Паскаля, который в отличие от философов-оптимистов эпохи Возрождения и их многочисленных последователей впал в крайний пессимизм, в неверие в возможности человеческого разума, со всей остротой поставив вопрос о границах «научности» и указав при этом на превосходство «доводов сердца» над «доводами разума». Можно также обратить внимание и на сомнения относительно силы разума в трудах Э.Э.К. Шефстбери и Ф. Хатчесона, которые разуму и трезвому расчету противопоставили бескорыстие «высших чувств», а образцом подлинного постижения сущности бытия считали не науку, а искусство. Однако критика этими мыслителями рациональной гордыни современных им философов не делала погоды и оставалась едва ли заметной.

Первый сильный удар по просветительскому рационализму, как уже отмечалось, нанес Ж.Ж. Руссо, который, хотя организационно и принадлежал к энциклопедистам, явился весьма последовательным критиком многих тенденций и установок просветительского сознания. Вслед за Руссо с всесторонней критикой рационалистических идей эпохи Просвещения выступил выдающийся немецкий философ И. Кант – младший современник французских просветителей. Критику просветительского рационализма находим прежде всего в этике Канта.

С точки зрения Канта, разум и нравственность противоположны друг другу. Истина и добро совместимы разве что в виде исключения. Опора только на разум ведет к аморальности. Не доводы разума, а веления совести должны направлять поступки человека – таков вывод Канта.

Насколько справедлива кантовская критика рационализма философов-просветителей? Действительно ли невозможно соединение разумности и нравственности, истины и добра в одном лице и в одно и то же время? Надо признать, что в ту эпоху, в которую жил и мыслил Кант (эпоху первоначального накопления капитала, экспансии капитализма), разум и нравственность

действительно могли выступить в гармонической целостности лишь в порядке исключения. Что значило в ту эпоху быть разумным? Это значило преуспевать в делах, быть богатым. Но сама структура общественных отношений была такова, что богатым можно было стать только за счет другого. А быть нравственным, не отвечать насилием на насилие означало позволять другому жить за твой счет, т.е. быть идиотом. Объективные жизненные условия, по Канту, таковы, что пользоваться в полной мере своим разумом человек может только за счет другого человека. Отсюда возникает потребность во внешнем ограничителе притязаний разума. Таковым ограничителем у Канта выступает Бог.

Свою критику просветительского рационализма Кант дает в весьма широком социальном контексте. Так, на вопрос о том, можно ли ставить перед человечеством задачу преобразования общества на основе требований разума, как это пытались сделать философы-просветители, Кант дает вполне определенный отрицательный ответ. Слишком ограничен человеческий разум, слишком он привязан к сиюминутной выгоде, к миру явлений и ко множеству частных ситуаций, чтобы выступить основой программы общественных преобразований. В такого рода устремлениях разум принесет людям больше вреда, чем пользы. Что же тогда остается делать человеку? Ему остается лишь свой нравственный выбор, совершаемый только за себя и только на своем месте, в соответствии с голосом совести и с полной ответственностью за каждый свой поступок.

А теперь спросим самих себя: можно ли было практически преодолеть систему общественных отношений, которая объективно порождала разрыв между истиной и добром, разумом и моралью, и создать принципиально новую, в рамках которой человек мог бы пользоваться своим разумом не в ущерб другому человеку, где разум стал бы нравственным, а нравственность разумной? Теоретически это вполне возможно. Однако реальная практика общественных отношений ни в период жизни и деятельности философов-просветителей, ни в настоящее время этого нигде не подтвердила. В США и сегодня в ходу поговорка «Если ты такой умный, то почему же бедный?», которая наглядно демонстрирует, что в своем историческом споре с революционной идеологией французских философов-просветителей Кант был прав.

Особо необходимо подчеркнуть, что выдвинутая просветителями рационалистическая теория непрерывного общественного прогресса и вытекающие из нее практические установки на внешнее, механическое преобразование общественной жизни людей (концепция «социальной среды») получили определенно отрицательную оценку у многих представителей самобытной славяно-русской философской традиции. Так, глубоко оригинальный украинский философ Г.С. Сковорода в своей педагогике уже в 50-е гг. XVIII в., т.е. до Руссо, «проповедовал принцип возврата к природе и делал это не случайно, а в полном соответствии со своими теоретическими воззрениями»[1].

[1] *Лосев, А.Ф.* Русская философия / А.Ф. Лосев // Русская философия. Очерки истории. Свердловск, 1991. С. 76.

В дальнейшем самобытные русские мыслители А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, К.С. Аксаков, Ф.М. Достоевский и целая плеяда выдающихся представителей «русского философского ренессанса» – Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, С.Л. Франк, И.А. Ильин и многие другие с гениальной прозорливостью осмыслили опасность рационалистических притязаний на ускоренное преобразование социальной жизни, первыми в мировой общественной мысли ясно осознали всю катастрофичность попыток изменения человечества и человека посредством перевоссоздания «социальной среды» на основе заранее сконструированного умозрительного плана, проекта. Эти философы стремились к цельному знанию, понимали необходимость дополнения рационального познания внерациональным, сверхрациональным. Они полагали, что скрытые глубины бытия не могут быть постигнуты только лишь посредством сведения мира к логическим понятиям и теоретическим схемам. Обретение смысла бытия, по их мнению, скорее может быть достигнуто в символе, образе посредством интуиции, внутреннего опыта, силы воображения, духовного просветления и мистического озарения.

Ф.М. Достоевский, например, в ряде своих произведений с присущей ему глубиной показывает, что попытки сторонников преобразования социальной среды найти как можно более простую формулу-«табличку», которая позволит обеспечить человеческое счастье, в принципе несостоятельны: общественная жизнь не подвергается каким-либо заранее запланированным, мгновенным улучшениям, а совершенствуется стихийно, постепенно. Это происходит потому, что общество – не механизм, а органическая целостность, имеющая свою внутреннюю логику развития. Всякие произвольно-внешностные манипуляции с этой целостностью вредны и губительны.

В сущности русские мыслители поставили вопрос о нравственных «противовесах» и «ограничителях» умозрительно-рациональных проектов преобразования мира, о преодолении «хищническо-механических» (П.А. Флоренский) устремлений набирающей силу техногенной цивилизации. Итог их критики просветительского рационализма – предупреждение об опасности безудержного технологического активизма (индустриальное насилие над природой) и революционистских социально-утопических экспериментов (политическое насилие над жизнью человека и общества), которое они завещали миру.

Особенно скептическое отношение к рационализму как основному принципу философствования было характерно для русских «космистов». Последние вовсе не удовлетворялись идеалами научной рациональности, а пытались создать новый образ мира как живого целого. Тем самым они предвосхитили современную коэволюционную парадигму науки (идею соразвития человека, социума, природы) и выдвинули свою социокультурную альтернативу западноевропейскому антропосоциоцентризму, отрывающему человека от природы, социум от Космоса, западным принципам жизнеустройства, породившим эгоистически-потребительское отношение к миру. Отстаивая идею мира как живого целого, они подготовили почву для утверждения в науке чрезвычайно

перспективной и плодотворной гипотезы о самоорганизующемся Космосе, выступающем не как мертвый механизм, а как целостная внутренне организованная система. В этом их непреходящая заслуга.

Похоже, человечеству сейчас как раз необходим такой поворот в мировосприятии, предтечей которого явился русский космизм. Пришло время рассматривать нашу планету не как «мастерскую», а как единый одушевленный организм. Также и общество нужно рассматривать не технократически, как «мегамашину», управляемую из одного центра, а органическую целостность, произвольно-внешностные манипуляции с которой вредны и губительны. Представляется, что только при таком подходе к миру можно нащупать новые горизонты бытия и утвердить новые принципы жизнестроения, обеспечивающие необходимые условия выживания человечества.

Чем объяснить разнонаправленность западноевропейской и славянорусской философских традиций в отношении к рационализму, познавательным возможностям разума? Географически и исторически славянские народы занимали серединное положение между Западом и Востоком с их крайними формами социально-культурных традиций. Славянская культура не только пережила столкновение этих крайних традиций, но и синтезировала их. Отсюда, в частности, «универсализм» и глубина выдающихся русских писателей и мыслителей, их стремление сформировать космоантропоцентрическое миросозерцание, создать цельный образ мира, в котором основополагающими становятся идеи глубинной интеграции, вселенскость, связанность, гармоничность, органическое единство – всеединство, лад, мир. Сегодня этот «универсализм», безусловно, может способствовать возрождению утраченного техногенной цивилизацией целостного восприятия мира, близости, родства человека и Космоса, стать отправной точкой в утверждении нового пути социокультурного развития человечества в XXI в.

Говоря о судьбе и влиянии идей просветительского рационализма в России, следует вместе с тем подчеркнуть, что в среде русских философов было немало и таких, которые ощущали свое глубокое родство с основными установками и положениями просветительской философии, являлись ее апологетами и последователями. В основном это были представители западнического крыла русской философии, и прежде всего так называемые «революционные демократы». Подобно просветителям, они верили в «бесконечный материальный и духовный прогресс», в науку, которая разрешит все трудности и задачи жизни. Они были некритически привержены идее социализма, восхищались европейской мыслью в ее наиболее радикальных выражениях. Из западной мысли они воспринимали лишь то, что соответствовало их установкам на разрушение существующего порядка жизни (все упрощенно-отрицательные, нигилистические устремления: атеизм, материализм, социализм, политический радикализм), – все самое бунтарское и разрушительное.

Хотя это направление идейно-философской мысли и не явилось магистральной линией в развитии русской философской рефлексии и не все его представители были оригинальными мыслителями, оно тем не менее смогло

выступить одной из значимых составляющих деструктивных и драматических социальных изменений в истории России XX в. По иронии истории идеи этого, в основе своей западнического, т.е. лишенного сколь-нибудь значительной оригинальности, направления были взяты на вооружение официальной большевистской идеологией. В результате подавляющее большинство советских исследователей истории философии считали заслуживающими упоминания только учения революционно-демократического толка, тогда как самобытная русская философия, содержащая в себе множество еще и по сей день не до конца осознанных и осмысленных новых и конструктивных идей, была, начиная с 1917 г. и вплоть до последнего времени, незаслуженно забыта и полностью вытеснена из духовной жизни народов Советского Союза.

Следует подчеркнуть, что идеями Просвещения вдохновлялись не только революционные демократы России, но и революционеры многих других стран, включая народы Азии, Африки и Латинской Америки.

В дальнейшем, по мере обострения противоречий техногенной цивилизации, критика философских идей Просвещения стала приобретать все более радикальный и последовательный характер. В XX в. в условиях экологического кризиса люди все чаще и чаще стали задавать себе вопросы: «К каким социальным последствиям приведет свершающаяся на их глазах научно-техническая революция? Куда идет человечество? Почему колоссальные силы, созданные и приведенные в движение людьми, оборачиваются против самих же людей?»

Такого рода ситуация стимулировала интенсивный пересмотр и переоценку генетически связанных с просветительским рационализмом сциентистско-технократических концепций, в которых наука и техника выступают чуть ли не единственным фактором общественного прогресса, силой, способной обеспечить счастье и процветание людей. В противовес этим концепциям в современных индустриально развитых странах получило необычайно широкое распространение антисциентистское мировоззрение, носители которого, напротив, видят все беды века в развитии науки и техники, в бесчеловечной «рациональности». Например, известные представители франкфуртской школы Т. Адорно и М. Хоркхаймер в своей работе «Диалектика Просвещения» (1947) предприняли попытку полностью развенчать просветительский рационализм как основной принцип философствования. Данные авторы истолковали просветительский взгляд на мир как мертвящую «рассудочную расчетливость», вырождающуюся ныне в античеловеческое господство «идеологии науки и техники» над общественной жизнью людей. После выхода в свет «Диалектики Просвещения» критика традиционного западноевропейского рационализма, сциентистско-технократического мировоззрения только усиливалась. Так, современный исследователь Дж. Грей, выступая против инструментальной рациональности философов-просветителей, говорит о саморазрушительности «проекта» Просвещения: «Сегодня мы живем среди смутных руин проекта Просвещения, который был господствующим проектом

современного периода. Если проект Просвещения... оказался саморазрушительным, то этот факт говорит о завершении современного периода, наследниками которого мы являемся»[1].

В настоящее время многими авторами обосновывается концепция о тоталитарной природе главного детища философии Просвещения – теории общественного прогресса, об эгоистически-потребительской направленности западноевропейской цивилизации, логический конец которой – тупик саморазрушения. Идея прогресса практически всегда воплощается в системе деспотизма, исходящего из права неограниченного господства и обязанности слепого повиновения ради грядущего совершенства. А само стремление «прогрессистов» к рационализации общественной жизни оценивается как опасная идея опеки, как принудительное управление и руководство людьми во имя эфемерного будущего. Такая точка зрения небезосновательна. Носители «прогрессистского» сознания, убежденные в достоинствах своего проекта, готовы платить любую цену за его реализацию. Из любви к человеку они будут строить концлагеря, во имя «нового мирового порядка» вести бесконечные войны и т.д.

Если поставить вопрос, имеет ли под собой основания критика просветительского рационализма за его стремление к безграничной сознательной и целенаправленной переделке природного и человеческого мира, то приходится, учитывая трагический опыт XX в., ответить на него безусловно положительно. Сегодня практически всем стало понятно, что блестящие обещания философии Просвещения и в целом рационализма не сбылись, что надежды на бесконечный прогресс человечества оказались иллюзорными. Прав российский исследователь Г.Г. Дилигенский, когда пишет, что человек «сумел поставить себе на службу мощные силы природы – и в результате создал угрозу собственной жизни. Он проник в глубочайшие тайны мироздания для того, чтобы породить оружие вселенского уничтожения. ... Он придумал превосходные планы общественных преобразований, но, осуществляя их, столкнулся с результатами, прямо противоположными тем, к которым стремился»[2].

Таким образом, сейчас есть все основания утверждать, что рационалистическая система ценностей, со становлением и развитием которой связаны величайшие достижения западноевропейской цивилизации, к концу XX в. оказалась исчерпанной. Обнаружилось, что рационалистический подход к действительности содержит в себе наряду с созидательным разрушительное, деструктивное начало.

В чем же дело? Почему рационализм оказался столь противоречивым и неоднозначным явлением? Дело в том, что рациональное сознание – сознание преобразующее. Его целью является не приспособление к окружающему миру, а изменение, ускоренное преобразование объектов. Вместе с тем это сознание очень редко поднимается до такого уровня развития или глубины

---

[1] *Gray, J.* Enlightenmentis Wake. Politics and Culture at the close of the Modern Age / J. Gray. N.Y. Routledge, 1995. P. 145.

[2] *Дилигенский, Г.Г.* В защиту человеческой индивидуальности / Г.Г. Дилигенский // Вопросы философии. 1990. № 3. С. 31, 32.

проникновения в сущность вещей, чтобы просчитать и предвидеть все последствия своего преобразующего вмешательства в природную и социальную среду. В результате процесс преобразований зачастую осуществляется вопреки природе объектов, внутренней логике их бытия.

Рациональное сознание ориентируется на моделирование реальности в системе понятийных конструкций, надстраивающихся над обыденными представлениями о мире, создает особое царство Разума, очищенное от эмпирической случайности, – мир идеальных сущностей. Последний, как в этом убеждают факты, имеет устойчивую тенденцию отчуждаться от мира реально живущих и действующих людей, замыкаться в себе самом, превращаться в нечто самодовлеющее. Следствие этого – оценка противостоящего мира не в его собственных терминах, а в терминах, которые смогли бы привести этот мир в соответствие с миром идеальных конструкций, позволили бы его преобразовать. В практике общественной жизни рациональное сознание оборачивается огрублением, унификацией, сведением сложных социальных процессов к абстрактным сущностям, стремлением вогнать жизнь людей в определенную формулу, уравнение.

Рационализм непосредственно смыкается с технократизмом, в основе которого лежит функциональный подход к миру и человеческой личности, недооценка человеческого фактора, примат частной цели над смыслом. Полем деятельности технократического подхода является не человеческая история, а организация, не идея, обращенная к сознанию и совести людей, а техника, позволяющая эффективно управлять ими. Для технократа человек – это не личность, обладающая свободой выбора и чувством собственного достоинства, а обучаемый и программируемый компонент системы, средство, а не цель. Технократы ставят знак равенства между социальными и чисто техническими процессами, переносят закономерности функционирования технических систем на социальную жизнь людей. «Техническая» рациональность отбрасывает категорию ответственности как иррациональную (и связанные с нею идеи вины, совести, покаяния и т.д.). Аморализм – неизбежное следствие такой рациональности.

Некоторые противники критики рационализма утверждают, что, напротив, все беды проистекают от недостатка рационализма. Действительно, если иметь в виду некий идеальный, доведенный до совершенства рационализм, который в состоянии охватить бытие мира и человека в целом и во всех частностях, предвидеть все, включая даже самые отдаленные последствия своего вмешательства в окружающую природную и социальную среду, который может все уладить и разумно устроить на этой земле, то они правы. Но такого рационализма история, к сожалению, не знала. А та рациональность, которая известна, далека от совершенства, таит в себе многие угрозы и опасности. Если уж быть до конца последовательным, то необходимо констатировать, что рациональная практика по отношению к природе обернулась опасностью глобальной экологической катастрофы, а по отношению к общественной жизни – постоянно воспроизводящейся тенденцией насилия над личностью, формирования тоталитарных режимов. Сказанное, разумеется, вовсе не означает, что необходимо отказаться от прогресса, разума, от стремления к совершенству.

Это в принципе невозможно и ненужно: стремление к трансцендентному, к идеалу внутренне присуще природе человека, имеет онтологическую укорененность в его бытии.

Задача состоит не в том, чтобы отказаться от прогресса, а в том, чтобы направить прогрессистские устремления в гуманистическое русло, научиться сообразовывать их с природой и потребностями живого и действующего «здесь и теперь» человека, с возможностями его полноценного развития и устроенностью в этом мире. А если выразиться более определенно, то речь должна идти о том, чтобы сформировать принципиально новый подход к окружающему миру.

В утверждении такого подхода к окружающей действительности призвана сыграть существенную роль формирующаяся в самое последнее время новая (постклассическая) рациональность, которую можно определить как ***гуманистическую рациональность.***

Гуманистическая рациональность исключает какие бы то ни было попытки раз и навсегда все предусмотреть и разумно устроить. Постижение действительности понимается ею как бесконечно «ветвящийся» многовариантный и дивергентный процесс, характеризующийся необратимостью и непредсказуемостью последствий всякого человеческого выбора и поступка. Оптимальной в данном контексте может стать лишь та стратегия, которая предполагает осознание личной ответственности человека за совершенный им выбор, включает в себя рефлексию над содержанием и мерой ответственности. В этом случае рациональность (как и разум в целом) становится средством осознания изначальной ответственности человека за свои поступки, рациональность и ответственность как бы меняются местами: ответственность становится первичной по отношению к рациональности. Это означает попытку установить пределы вмешательства человека в естественную динамику природы, общества, культуры, поставить наряду с вопросами «как?» и «почему?» телеологический вопрос «зачем?».

Отсюда – отход новой рациональности от «ценностно-нейтрального» исследования, от трактовки объективности, основанной на отделении ценности от истины, знания о субъекте от знания об объекте, и вместе с тем включение ее в сферу своего интереса эко-, этно-, социо-, антропоисторической проблематики. Вопрос состоит в том, как утвердить ориентацию сознания на постепенность, преемственность осуществляемых изменений, когда учитывается цена преобразований, революций, радикальных реформ.

Теперь, в начале XXI в., перед человечеством со всей остротой встает грандиозная по своим масштабам задача – сформировать целостное мировоззрение, в фундаменте которого будет лежать как рационально-научное, так и внерациональное (включая и образное) восприятие действительности, выработать цельное знание, где «мир», «космос», «человек» воспринимались бы как органическая живая целостность. Поэтому гуманистическая рациональность только в том случае будет соответствовать современным потребностям, если она сможет вобрать в себя и другие, внерациональные формы освоения мира,

признать их разнообразие и равноправие, перейти от рациональной к рационально-образной картине мира. В наше время лишь синтез философии разума и философии сердца может дать достойное человека отображение мира в его сознании, стать надежной основой для поведения. Как у гармонически развитых людей рациональное и внелогическое восприятие реальности находятся в известном равновесии, так и в человеческом познании в целом оба эти источника знания должны органически сочетаться и дополнять друг друга.

В любом случае, однако, если люди хотят полноценно жить на этой земле, то им придется опираться на такую духовность, которая ориентируется не только на объективно-научные знания, науку и технику как орудия покорения и преобразования мира, но и на высокие нравственные нормы, которые должны содержать в себе понимание добра и красоты, уникальности природы и самоценности человеческой жизни.

Глава 8. НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Общая характеристика немецкой классической философии

Немецкая философия второй половины XVIII – первой половины XIX в. – это высший и завершающий этап в развитии новоевропейского рационализма и философской классики в целом. Ее появление надолго обеспечило Германии интеллектуальное господство в мире.

Представителями этого этапа в развитии философской мысли являются И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель и Л. Фейербах. Этих мыслителей сближает не только наличие общих тем, стоящих в центре их философских размышлений, но нередко и общие подходы и принципы их решения.

Немецкая классическая философия вобрала в себя и творчески переосмыслила все лучшие достижения европейской философской мысли от ранних греков до философов XVIII в. Она продолжила и довела до логического конца основополагающие идеи новоевропейского рационализма, стремясь максимально полно выявить потенциальные возможности разума в различных областях: в познавательном процессе, в достижении свободы, в становлении и самоопределении личности, в развертывании исторического процесса и т.д. Вместе с тем в постановку и разработку философских вопросов, а следовательно, и в содержание европейской философской мысли немецкая классическая философия внесла свои коррективы, предложив целый ряд оригинальных вариантов решения намеченных проблем.

Оставляя *в центре внимания проблемы гносеологии*, немецкая классическая философия, начиная с И. Канта, совершенно иначе определила основную гносеологическую проблему: вместо вопроса «что познается?» она ставит вопрос «как происходит процесс познания и как он возможен в принципе?».

Она *переставляет акцент с объекта познания на субъект.* Представители немецкой философской классики исходили из того, что процесс познания – это не произвол, в ходе которого познающий субъект вносит свои заблуждения и затемняет истину, а процесс, который имеет свою внутреннюю логику и свои закономерности. Они стремились найти универсальную схему познания, *построить теоретическую модель познавательного процесса,* определив его универсальные механизмы.

Немецкая классическая философия открыла процессуальность познания, исключив его понимание как одномоментного акта. Она предложила рассматривать его: 1) как процесс, имеющий внутреннюю логику и детерминацию; 2) как активную творческую деятельность, где познающий субъект выполняет конструирующую функцию.

Изменив статус познающего субъекта, закрепив за его разумом способность к творчеству, немецкая классическая философия пришла к заключению о том, что индивидуальный разум не является самодостаточным, что он детерминирован социокультурными и социально-историческими условиями, в которых живет личность. Изменчив не только познающий субъект, но и субъект истории. Этот вывод наиболее отчетливо просматривается в философской системе Г. Гегеля.

Представители немецкой классической философии предложили принципиально новый метод познавательной деятельности – ***диалектический метод.*** Началом его разработки стало учение И. Канта об антиномиях, затем И. Фихте сделал вывод, что противоречие – это источник всякого развития. В завершение Г. Гегель выстроил всю свою философскую систему на основе это принципа, демонстрируя его в действии. Разработка диалектического метода открыла новые возможности, новые ракурсы исследования и понимания всех сторон человеческого бытия.

О чем бы ни говорили немецкие мыслители: о душе, духе, свободе, истории и т.д., они имели в виду человека. Будучи приверженцами принципа гуманизма, они искали *непреходящие основы человеческого бытия,* хотя искали в разных, порой диаметрально противоположных, направлениях (Г. Гегель – в сфере духа, Л. Фейербах – в сфере природы).

Представители немецкой классической философии сохранили за *проблемой свободы* положение одной из центральных философских тем, которая требует своего обоснования. Как и другие новоевропейские мыслители, они рассматривали ее в соотнесенности с необходимостью, но при этом расширили понимание самой необходимости. Ее трактовка выходит за рамки необходимости природной и дополняется *необходимостью социальной.* Необходимость и свобода больше не противостоят друг другу, а находятся в единстве, взаимопредполагают друг друга.

Немецкая классическая философия не отрицала установку на активизм, характерную для новоевропейского рационализма. Но она переставила акцент с внешнего активизма, ориентированного главным образом на изменение

окружающего мира, на активизм внутренний, сконцентрированный в познавательном процессе и в процессе личностного самоопределения и становления.

Всем представителям немецкой классической философии был присущ *социологический оптимизм*. Они не только поддерживали линейно-прогрессистскую модель общественного развития и философски ее обосновывали, но и пытались найти универсальный, конечный смысл истории. Так, согласно Г. Гегелю, история разумна, она – закономерный процесс, причем процесс всемирно-исторический, имеющий свою внутреннюю логику. По мнению Л. Фейербаха, история – это прогрессивный процесс, в основе которого лежит смена религий, которые, в свою очередь, являются продуктами человеческого разума. Но если история разумна, она может быть исследована научными методами. Разум, раскрывая исторические закономерности, строит проекты социальных преобразований, и эти проекты истинны и достойны практического воплощения. Тем самым в рамках немецкой классической философии разум приобрел черты конструктора, преобразователя мира и человеческой истории.

Представители немецкой классической философии *по-новому определяют сущность и предназначение самой философии*. Они убеждены в том, что ее социальная роль – это критическое осмысление всех сторон, всех сфер человеческой жизни, выявление в них противоречивых тенденций. В произведениях немецких философов, как никогда ранее, раскрывается специфика самого философского дискурса, его *принципиальная критичность*. Немецкие мыслители считают, что все должно предстать перед судом разума, только через критичность может реализоваться сущность самой философии. Такое кредо прослеживается во взглядах всех представителей этого этапа в развитии европейской философской мысли, и именно оно было взято на вооружение неклассической философией, начиная со второй половины XIX в.

Немецкая классическая философия демонстрирует *ориентацию на систематичность, целостность и завершенность*, потому что твердо убеждена, что существует естественная упорядоченность мира, наличие в нем гармонии и строгого порядка. Эта философия имеет четкое категориальное оформление и представлена рядом философских дисциплин. В то же время смысл многих, вновь введенных ею понятий, остается неясным, нуждающимся в интерпретации.

Немецкая философия второй половины XVIII – первой половины XIX в. оказалась активной участницей «интеллектуальной революции» в Европе, суть которой состояла в том, что философские идеи вышли за рамки самой философии и стали заметно влиять на формирование европейского менталитета. И это несмотря на то, что произведения немецких мыслителей (за исключением, пожалуй, Л. Фейербаха) были ориентированы на небольшую группу людей, подготовленных к восприятию сложных философских текстов.

В целом, трудно не согласиться с мнением, что «немецким мыслителям второй половины XVIII – первой половины XIX в. во многом удалось “диагностировать” актуальные становления своей эпохи, сформулировать и закрепить

в сознании людей идею о высочайшей культурно-цивилизующей, гуманистической миссии философии. В этом плане данная традиция и по сей день остается недосягаемым идеалом, задающим высочайшую планку в стремлении дать завершающее осмысление этого мира в концептах»[1].

Трансцендентальная философия Иммануила Канта



Иммануил Кант

Иммануил Кант (1724–1804) – ученый и философ, является родоначальником немецкой классической философии. Свою долгую восьмидесятилетнюю жизнь Кант безвыездно провел в родном Кенигсберге в Восточной Пруссии. Отец его был небогатым ремесленником. Будущий мыслитель получил образование в протестантской школе. Закончив богословский факультет Кенигсбергского университета, он несколько лет проработал домашним учителем в богатых семействах, затем до конца своих дней занимался научно-философской и преподавательской деятельностью в стенах университета родного города: в 1755–1770 гг. был доцентом, а в 1770–1796 г. – профессором. Его жизнь была бедна внешними событиями, но зато отличалась поразительным внутренним богатством. Будучи пунктуальным человеком, он достиг высочайшей упорядоченности в личной и общественной жизни (местные жители могли сверять свои часы по ежедневным прогулкам, на которые философ отправлялся в одно и то же время). С детства Кант отличался слабым здоровьем. Однако благодаря строгой самодисциплине и аскетическому образу жизни он дожил до глубокой старости.

В интеллектуальном развитии Канта выделяют два периода: докритический (примерно до 1770 г.) и критический. Основными работами первого периода являются «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» (1764). Главные произведения критического периода – «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1790).

Докритический период. Данное название не означает, что в этот период Кант не обращается к критике определенных идей и взглядов. Напротив, он всегда стремился к критическому освоению самого различного мыслительного материала. Для Канта характерно серьезное отношение к любому авторитету в науке и в философии, о чем свидетельствует одна из первых его печатных работ – «Мысли об истинной оценке живых сил» (1749), написанная еще в студенческие годы. В ней Кант ставит вопрос: можно ли критиковать великих ученых, великих философов? И приходит к выводу, что можно, если у исследователя есть аргументы, достойные аргументов оппонента[2].

---

[1] *Румянцева, Т.Г.* Немецкий идеализм. От Канта до Гегеля / Т.Г. Румянцева. Минск, 2015. С. 12.

[2] См.: *Мотрошилова, Н.В.* Рождение и развитие философских идей / Н.В. Мотрошилова. М., 1991. С. 313–329.

В первый период творчества интересы Канта носят преимущественно естественнонаучный и натурфилософский характер: он выступает прежде всего как крупный ученый – астроном, физик и т.д. В 1754 г. Кант публикует статью на конкурсную тему Прусской академии наук: «Исследование вопроса, претерпела ли Земля в своем вращении вокруг оси, благодаря которому происходит смена дня и ночи, некоторые изменения со времени своего возникновения». В ней он приходит к выводу о том, что Земля в своем вращении испытывает замедление, вызываемое приливным трением вод Мирового океана. Суть идеи Канта в том, что под воздействием Луны морские приливы перемещаются с востока на запад, т.е. в направлении, противоположном вращению Земли, и тормозят его. В этом же году мыслитель публикует еще одну статью – «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения». Процесс старения Земли не вызывает у Канта сомнений. Все сущее возникает, совершенствуется, затем идет навстречу гибели. Земля, конечно, не составляет исключения. Эти статьи были прелюдией к его главному трактату докритического периода.

В 1755 г. был опубликован кантовский трактат «Всеобщая естественная история и теория неба». Книга вышла анонимно, хотя Кант не делал из своего авторства особого секрета. В ней он обосновывал гипотезу о естественном происхождении Солнечной системы (она вошла в науку как гипотеза Канта) – догадки о развитии и гибели звездных миров. До Канта господствовал взгляд, согласно которому природа не имеет истории во времени. В XVII в. естествоиспытатели (в том числе Г. Галилей и И. Ньютон) были убеждены в Божественном происхождении небесных светил. Основной же смысл книги Канта в том, чтобы показать, как под воздействием чисто механических причин из первоначального хаоса материальных частиц могла образоваться Солнечная система.

Ранний Кант – деист: он отрицает за Богом роль зодчего Вселенной и видит в нем всего лишь творца того хаотичного вещества, из которого по законам механики возникло современное мироздание. Происхождение и творение мира – дело не мгновения, а вечности. Оно однажды началось, но никогда не прекратится. Кантовская Вселенная – расширяющаяся: на ее периферии все время возникают новые миры, а старые гибнут. Кант предсказывает гибель и нашей планетной системы. Современная наука, конечно, не приемлет многих положений космогонической гипотезы Канта. Но главная его философская идея – историзм; идея развития остается незыблемой.

Естественнонаучные проблемы еще долгое время будут доминировать в духовном мире Канта, но наряду с ними проявляется и интерес к философии. В докритический период философские интересы мыслителя отражены в ряде его работ: «Новое освещение первых принципов метафизического познания», «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы», «Опыт введения в философию понятия отрицательных величин», «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного» и др.

В этих публикациях философские поиски Канта сосредоточены на следующих проблемах:

- обоснование необходимости метафизики для понимания первопричин наблюдаемых явлений и познания их законов;
- критика некоторых положений формальной логики;
- выяснение возможности очевидных доказательств богословских и моральных истин;
- изучение мира человеческих чувств через призму двух категорий – прекрасного и возвышенного и т.д.

Необходимо отметить роль, которую сыграли в творческой биографии Канта, Ж.Ж. Руссо и Д. Юма. Они, по словам философа, помогли ему пробудиться от «догматического сна»[1]. Парадоксы Руссо помогли ему заглянуть в тайники человеческой души. Английский философ Юм повлиял на теоретико-познавательные поиски Канта, побудил его к пересмотру ряда концептуальных метафизических положений.

В черновых записях, относящихся к периоду работы над «Наблюдениями...», Кант (вслед за Руссо) подходит к проблеме отчуждения, т.е. превращения результатов деятельности человека в нечто чуждое и враждебное ему. На примере науки Кант показывает, как благо может превратиться в зло. «Вред, приносимый наукой людям, состоит... в том, что огромное большинство тех, кто хочет в ней себя проявить, достигает не усовершенствования рассудка, а только его извращения, не говоря уже о том, что для большинства наука служит лишь орудием для удовлетворения тщеславия»[2]. По мнению Канта, наука в современном ему обществе заражена двумя болезнями. Имя одной – узость горизонта, однобокость мышления, имя другой – отсутствие достойной цели. Наука нуждается в верховном философском надзоре. Ученый становится своего рода одноглазым чудовищем, если у него отсутствует философский глаз. Это опасное уродство состоит в том, что человек замыкается в какой-то одной области знаний. Он – эгоист науки, и ему нужен еще один глаз, чтобы посмотреть на вещи с точки зрения других людей. На этом основывается гуманизация науки, т.е. человечность оценок. «Второй глаз, – считает Кант, – это самопознание человеческого разума, без чего у нас нет мерила величия наших знаний»[3]. Перед собой Кант ставит задачу преодоления пороков современной ему науки. «Если существует наука, действительно нужная человеку, то это та... из которой можно научиться тому, каким надо быть, чтобы быть человеком»[4]. Это признание имеет для мыслителя принципиальную важность. Он навсегда расстается с ученой спесью просветителя, любующегося своим многознанием, боготворящего всесилие науки. Ценность знания определена нравственной ориентацией; та наука, которой хочет посвятить

---

[1] См.: *Васильев, В.В.* Кант: «Пробуждение от догматического сна» / В.В. Васильев // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 83–105.

[2] *Кант, И.* Сочинения: в 6 т. / И. Кант. М., 1963–1966. Т. 2. С. 203.

[3] Там же. С. 206.

[4] Там же. С. 348.

себя философ, – наука людей. Отныне в центре философских исканий Канта – проблема человека, но к ней мыслитель в полном ее объеме сможет обратиться лишь на склоне лет. Это объясняется тем, что для Канта вопрос «что есть человек?» не носит беспредпосылочного характера, к проблеме человека ведет тернистый и долгий путь философских исканий.

В этот же период у мыслителя складывается, по его словам, «неудачный роман» с метафизикой, длившийся всю жизнь. Он волею судеб «влюблен в метафизику», хотя она редко выказывает ему свое «благоволение»[1]. Работая в университете, Кант наряду с другими курсами читал и курс метафизики, его мучили «проклятые» метафизические вопросы – о сущности мира, Бога, души. Но чем дальше, тем яснее становилось, что ответы на них нельзя получить умозрительным путем. Поэтому Кант мечтает о перевоспитании «своей возлюбленной», он хочет видеть ее «спутницей мудрости», очерчивающей границы познания.

Критический период. Трансцендентализм философии И. Канта. В 1770 г. выходит работа Канта «О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». Она знаменует начало критического периода его творчества. В ней мыслитель затрагивает те проблемы, которые станут центральными во всей его философии. Но поставить проблемы недостаточно. В одном из писем в 1772 г. он пишет о задуманной книге «Границы чувственности и рассудка». Дату того письма (21 февраля 1772 г.) принято считать началом работы над главным философским произведением Канта. Будущая книга должна дать «ключ к тайне всей метафизики». Чтобы ее написать, Канту понадобилось 9 лет. Лишь в мае 1781 г. «Критика чистого разума» увидела свет. Прежде чем познакомиться с фундаментальными идеями книги Канта, необходимо раскрыть суть критического периода.

Второй период творчества Канта назван «критическим» не только потому, что названия основных произведений, созданных на протяжении этого периода, начинаются словом «Критика». Дело в другом: Кант поставил перед собой задачу провести критический анализ всей предшествующей ему философии, противопоставить критический подход при оценке познавательных возможностей и способностей человека господствовавшему до него догматическому подходу. Кант осуществил коренной переворот в постановке и решении философских проблем. В средневековой философии и философии эпохи Возрождения ядром философских систем являлась онтология – учение о бытии. Философы Нового времени перенесли основной акцент на вопросы гносеологии. Однако в центральной проблеме гносеологии – взаимодействии субъекта и объекта – докантовскую философию преимущественно интересовал анализ объекта познания. Кант же делает предметом философии специфику познающего субъекта, уяснение возможностей и границ познавательных способностей человека. Сам Кант сравнивал свой подход с революцией, совершенной Н. Коперником. Своеобразие переворота, произведенного Кантом, состояло в том, что мыслитель предложил центр рассмотрения перенести

[1] См.: *Гулыга, А.В.* Немецкая классическая философия / А.В. Гулыга. М., 1986. С. 18.

(подобно тому, как Н. Коперник переместил центр мира) с того, «что познается» (предмет познания), на то, «с помощью чего и как познается» (познавательные способности человека). В результате кантовского переворота в философии изучение познавательных способностей становится важнейшей философской темой. Для прояснения исходного пункта философии мыслителя необходимо вспомнить и исторический спор рационалистов и эмпириков. Кант признал справедливость суждений эмпириков, утверждающих опытную природу знания, но отклонил их идею о разуме как о «чистой доске», на которой лишь природа оставляет свои знаки. Идея рационалистов о существовании врожденных идей также не была им принята, хотя в ней он усмотрел некоторый плодотворный смысл. Канту удалось осуществить синтез двух противоположных позиций, удержав в этом синтезе истину каждой из них и отклонив то, что, на его взгляд, являлось ложным.

Основные концептуальные положения «Критики чистого разума» в сокращенном виде могут быть представлены следующим образом.

1. «Критика...» для Канта – это уяснение возможностей и границ познавательных способностей человека. Одной из таких способностей является то, что у мыслителя получило название «чистого разума». Чистый разум – это способность к теоретическому, т.е. научному, мышлению. Этим он отличен от практического разума – способности человека строить отношения с другими людьми, определенным образом вести себя. Согласно Канту, как теоретический, так и практический разум имеет свои возможности и пределы, в рамках которых они только и могут быть признаны компетентными. Они не только взаимно ограничивают друг друга, но и заключают ограничения внутри себя. Последнее означает, что разум, как и все другие познавательные способности человека, имеет свою внутреннюю структуру и закономерности функционирования. Следовательно, эти способности могут быть изучены строго научно, а гносеология должна быть построена как точная наука, на манер математического естествознания. Решая задачу создания гносеологии, отвечающей критериям научности, Кант поступал в соответствии с духом эпохи. Одной из особенностей новоевропейской культуры является такое понимание научного знания, которое исключает из науки всякий субъективный произвол и делает ее общеобязательным, всеобщим и необходимым знанием. Заложенный Р. Декартом взгляд на общеобязательный и в этом смысле «безличный» характер научного познания получил у Канта дальнейшее развитие. Мыслитель переносит подход, примененный до него в области естествознания, на ту сферу, которая издавна была прерогативой метафизики.

2. Кантовская философия, по определению самого автора, есть философия трансцендентальная. Трансцендентальное познание, по Канту, это такое познание, которое занимается не столько предметами, сколько видами познания предметов, поскольку оно должно быть возможным априори. Трансцендентальная философия противопоставляется философии трансцендентной, т.е. «запредельной», – философии, берущейся рассуждать о вещах, которые никак не могут быть представлены ни в чувственности, ни в рассудке, ни в разуме,

а являются предметом веры. Предметы же веры необходимо вынести за скобки научной философии. Вера – это сугубо личное дело, она у каждого своя. Точно так же у каждого свой опыт. Поэтому опытное знание, как и объекты веры, не могут быть предметом научной, т.е. общезначимой, философии. Следовательно, статусом универсального, общечеловеческого, не зависящего от индивидуальных различий людей обладает то, что не является предметом веры, с одной стороны, и то, что не связано непосредственно с опытом, – с другой. Именно эта сфера, лежащая между верой и опытом, может быть исследована научно. Она есть предмет трансцендентальной философии. Выводы такой философии могут быть восприняты всеми людьми так же, как ими воспринимаются истины естествознания.

3. Кант считает, что познающий субъект определяет способ познания и контролирует предмет знания. В философии Нового времени до Канта субъективное начало рассматривалось как помеха на пути к истинному знанию, как то, что искажает и затемняет действительное положение вещей (например, бэконовское учение об идолах). У мыслителя возникает задача: установить различие между субъективным и объективным элементами знания в самом субъекте, на его разнообразных уровнях. Кант переосмысливает само понятие субъекта и впервые различает в самом субъекте два уровня: эмпирический (опытный) и трансцендентальный (находящийся по ту сторону опыта).

К эмпирическому уровню он относит индивидуально-психологические особенности человека, к трансцендентальному – надындивидуальное начало в человеке, т.е. всеобщие определения человека как такового, человека как представителя человечества.

4. Одна из основных проблем «Критики…» – как возможно достоверное научное знание. Эта проблема конкретизируется у Канта в три частные проблемы: как возможна математика, как возможна физика (естествознание) и как возможна метафизика (философия). Ко всем этим областям знания Кант применяет различный подход. Он уверен в научном характере математики и естествознания. Кант считает, что достоверное знание носит объективный, т.е. всеобщий и необходимый, характер.

Данные особенности научного знания, считает Кант, обусловлены структурой трансцендентального субъекта, его надындивидуальными качествами и свойствами («как человека вообще»). Познающему субъекту по природе присущи некоторые доопытные формы подхода к действительности: формы наглядного созерцания или чувственности (пространство и время) и формы рассудка. Интересна аргументация Канта по поводу априорности форм наглядного созерцания. Мыслитель задается вопросом, как возникает знание о мире. По мнению Канта, его источником выступает чувственный опыт, формирующийся из чувственных восприятий, которые являются результатом воздействия «вещей самих по себе» на чувствительность человека. Чувственный опыт дает бесформенный, хаотичный материал, воспринимаемый человеком благодаря априорным формам чувственности. В чем же их априорность? Органы чувств дают образы единичных вещей. Эти образы возникают как результат непосредственного контакта рецепторов с внешними предметами.

Мыслитель утверждает, что если исключить из образа все его отдельные свойства (цвет, форму, запах, вкус и т.д.), то кое-что все-таки останется. Останется пространство и время. Действительно, всякое впечатление воспринимается человеком как определенным образом расположенное во времени и в пространстве, сами же по себе пространство и время не являются предметами впечатлений, а скорее условиями, обеспечивающими саму возможность располагать впечатления определенным образом.

Пространство, согласно Канту, не может быть чувственным образом, результатом внешнего опыта, скорее наоборот, всякий чувственный опыт реализуется в пространстве. Там, где нет пространства, вообще нельзя говорить о внешнем опыте. Чтобы можно было образовать чувственный образ, например дома, стола и т.д., нужно иметь представление о пространстве как о предварительном условии любого чувственного образа. Следовательно, представление о пространстве имеет неэмпирическое (неопытное) происхождение. Человек может вообразить себе пространство без предметов, но он никогда не сможет представить себе предмет, который не был бы расположен определенным образом в пространстве. Аналогичные рассуждения приводит Кант и относительно времени. Чем же являются пространство и время, если выяснилось, что представления о них носят неэмпирический характер? Они не относятся к внешнему миру, иначе они постигались бы эмпирическим опытным путем, обычным для предметов этого мира. Но если они не относятся к миру внешнему, тогда они принадлежат к миру внутреннему, являются свойствами не объекта, а субъекта. Этот вывод и делает Кант. Пространство и время – не явления объективного мира, а формы упорядочивания впечатлений, которыми обладает субъект. Благодаря наличию таких предварительных (априорных) форм организации чувственного опыта впечатления, получаемые человеком, не сливаются в неразличимый хаос, а располагаются в определенном порядке и последовательности. Этот порядок и называется пространством, а последовательность – временем. Таким образом, хотя все чувственные впечатления и имеют своим источником внешнее воздействие, их организация в определенную «картину», образ мира подчиняется закону функционирования субъективных способностей человека. Содержание образа оказывается эмпирическим по происхождению, но его форма (его способ организации) выступает как априорная и субъективная. Неожиданный аспект в кантовской доктрине a priori был выявлен К. Лоренцом – выдающимся австрийским ученым XX в., основоположником науки о поведении животных (этологии). Лоренц убежден, что основные идеи этой доктрины служат серьезным методологическим подспорьем для естествоиспытателя. Одной из таких идей он считает «великое и фундаментальное открытие Канта, суть которого в том, что человеческое мышление и восприятие обладают определенными функциональными структурами до всякого индивидуального опыта». Именно эта идея является принципиально важной для исследования мироориентации не только человека, но и, как утверждает Лоренц, всех живых существ. Ученый считает, что живое существо активно строит свое отношение с окружающей средой на основе генетически предопределенной программы. Тот, кто знаком

с врожденными реакциями живых организмов, согласится с предположением, что априорная структура организации чувственного опыта существует в силу наследственной дифференциации[1].

Надо иметь в виду и тот факт, что современная теория познания и методология науки вынуждены признать существование предпосылочных структур научно-познавательной деятельности. Наука и шире – познание и сознание вообще – не могут не опираться на некоторые отправные предпосылки, идеализации, модели действительности, не сводимые ни к эмпирическим, ни к логическим истинам. Это в определенном смысле означает, что нужно признать правоту концепции a priori Канта[2]. Априорные формы чувственности – пространство и время – создают предпосылки истинности математического знания. Человек воспринимает мир не хаотически, а в определенной временной упорядоченности. Именно это и рождает способность к счету, а вместе с тем и возможность арифметики. Аналогичным образом пространственная упорядоченность восприятия есть условие и гарантия истин геометрии. Следовательно, пространство и время как формы упорядочения мира – суть условия возможности математики как строгой науки.

Доопытные формы чувственности создают предпосылки достоверности математического знания. Реализация этих предпосылок связана с деятельностью рассудка и его априорных форм. Рассудок – это мышление, оперирующее понятиями и категориями. Категории – предельно общие понятия, как бы скелет познания; только потому, что они существуют, возможно «чистое» естествознание. Кант в этой связи разрабатывает систему категорий рассудка:

- категории количества – единство, множество, всеполнота;
- категории качества – реальность, отрицание, ограничение;
- категории отношения – субстанция и акциденция, причинность и зависимость, общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию);
- категории модальности – возможность / невозможность, бытие / небытие, необходимость / случайность.

Необходимо обратить внимание на трехчленное деление каждой группы категорий. Здесь явно проглядывает будущая *гегелевская триада* – тезис, антитезис, синтез. Некоторые категории взяты в единстве со своими противоположностями. Это еще один шаг к Гегелю. Каждая категория дает производные понятия меньшей общности. Категория причинности, например, дополняется понятиями силы, действия, страдания; категория общения – понятиями присутствия, противодействия и т.д. Кант говорит, что при желании он мог бы представить во всей полноте «родословное древо чистого рассудка», но он не делает этого, чтобы не отвлекаться; его задача – изложить не полноту системы, а полноту ее принципов. Рассудок, по Канту, выполняет функцию

[1] См.: *Лоренц, К.* Кантовская доктрина априори в свете современной биологии / К. Лоренц // Человек. 1997. № 5. С. 19–37.

[2] См.: *Швырев, В.С.* Поведение и рациональность / В.С. Швырев // Человек. 1997. № 5. С. 39.

подведения многообразного чувственного материала, организованного с помощью форм созерцания, под единство понятий и категорий и, таким образом, обусловливает объективность знания. Но что же создает возможность для такой деятельности рассудка? Что объединяет все понятия и категории в целостность, что приводит их в действие? Кант отвечает на эти вопросы ссылкой на дисциплину рассудка или ума. Он рассматривает ее не как внешнюю дисциплину, а как то, что неотъемлемо присуще самому рассудку. В свою очередь, рассудок и присущая ему дисциплина – свидетельство того, что человеческая личность существует как целостность, способная сохранять себя самое. Человек, сохраняющий последовательность мышления и поведения, есть личность. Единство, присущее личности, Кант называет «синтетическим единством трансцендентальной апперцепции». За этим выражением скрывается не что иное, как дальнейшее развитие в новых условиях декартовского принципа cogito. Это единство самосознания, т.е. сохранение субъектом своего внутреннего, ничем внешним не обусловленного тождества: «Я» = «Я». Единство самосознания есть условие познания и свидетельство здравого человеческого ума. Пока люди стремятся сохранить последовательность мысли, они способны быть разумными существами, способны постичь истины науки.

5. Чтобы ответить на вопрос, как возможна наука, необходимо представлять весь процесс познания, осуществляемого трансцендентальным субъектом, не ограничиваясь лишь формами созерцания и рассудка. Согласно Канту, вне человека существуют вещи сами по себе. Действуя на органы чувств, они порождают многообразные ощущения, которые упорядочиваются априорными формами чувственности и приобретают характер восприятий. Деятельность рассудка придает им всеобщий необходимый характер. Лишь таким путем вещи сами по себе становятся достоянием сознания субъекта и его мышления. Но этого недостаточно. Чтобы нечто могло быть познано, оно должно быть помыслено. Непомысленная вещь не может быть познана. Кант различает понятия «помыслить» и «познать». Научно-теоретическое познание имеет дело с мыслимыми предметами, например понятиями математики и математического естествознания. Как же человек мыслит нечто, чему нет прямых аналогов в чувственно воспринимаемом мире, например такие понятия, как «число», «сила», «масса», «точка» и др.? Для этого существует специальная познавательная способность – продуктивное воображение. Кант тем самым считает, что теоретическое познание предполагает конструктивную деятельность сознания. Ученый сначала мысленно конструирует нечто и затем познает то, что помыслено.

Мыслимые и познаваемые вещи – это, с точки зрения Канта, феномены или явления. За явлениями стоят «вещи сами по себе», как они есть, ноумены. Наукой познаются лишь феномены, а не ноумены, поскольку вещь сама по себе во всей своей полноте не может быть представлена в сознании. Теоретическое познание вещи самой по себе, вне конструктивной деятельности продуктивного воображения, невозможно. Данное положение вызвало множество откликов как позитивного, так и негативного толка, особенно в русской

литературе. Это объясняется тем, что его выражение «вещь сама по себе» было переведено буквально и неточно – «вещь в себе». В этой связи гносеологическая позиция Канта была обозначена как агностицизм. Только в последнем издании «Критики чистого разума» (1994) был введен адекватный русский эквивалент кантовского термина – «вещь сама по себе». Редакторы и переводчики этого издания полагают: «Выражение... "вещь в себе" не только искажает кантовское понятие, но в известной мере мистифицирует его. "Бытие (чего-то) само по себе" заменяется некоей таинственностью, непонятностью, загадочностью... что ни имеет ничего общего с учением Канта о "вещи самой по себе"»[1].

Познание вещи самой по себе как вещи непомысленной невозможно. Но, по Канту, вещь сама по себе, в своей сути, непознаваема принципиально, т.е. она не может быть представлена в сознании в полном объеме. Человек познает феномены, а не ноумены. Феноменальное знание есть знание научное, логичное, теоретическое. Это знание не обо всех, а лишь о самых существенных чертах, об общих закономерностях. Дальше этого наука идти не в состоянии. Вещи сами по себе остаются вне пределов ее досягаемости. Под вещами Кант понимал не только обычные вещи, но и мир в целом, который непознаваем средствами науки – как и Бог, душа, свобода, принадлежащие внутреннему миру личности и изучаемые метафизикой (философией).

В современной философской литературе, если и пишется об агностицизме Канта, этот термин берется в кавычки. «Агностицизм» мыслителя основан на невозможности исчерпывающего моделирования, конструирования в человеческих представлениях как отдельных фрагментов действительности, так и той реальности, которая выходит за пределы «конечного» человеческого опыта – мира в целом, Бога, души. Реалии такого рода и являются у Канта ноуменами в точном теоретическом смысле понятия. Их нельзя представить в виде рефлексивно контролируемых, полностью прозрачных для самосознания «идеальных предметов», подобных концептуальным моделям и конструкциям точных наук. Любой сдвиг границы человеческого опыта не может привести к исчерпывающему поглощению «вещи самой по себе». За пределами любого моделирования реальности познавательными средствами всегда остается «нечто». И в этой идее, не позволяющей превращать в абсолют какую бы то ни было систему исходных предпосылок мироотношения человека, содержится мощный антидогматический заряд, прокладывающий дорогу к пониманию открытости таких систем[2]. В исторических же условиях своего времени Кантово проведение принципиальной грани между феноменами и ноуменами было направлено прежде всего против рационалистической утопии Просвещения, содержащей идею полного освещения действительности в «конечном» человеческом рассудке.

6. Как же возможна, с точки зрения Канта, метафизика? В человеческом познании обнаруживается определенная склонность к объединению рассудочных операций в форме идеи. В этой склонности к объединению находит свое

[1] *Кант, И.* Критика чистого разума / И. Кант. М., 1994. С. 547.

[2] См.: *Швырев, В.С.* Поведение и рациональность. С. 39.

выражение действие человеческого разума – третьей главной познавательной способности. Чистый разум, по Канту, обладает рядом априорных идей. Таких идей три: душа, мир, Бог. Именно они лежат в основе естественного стремления к объединению всего познания, подчинения его единым целям и задачам. Эти идеи венчают знание, оказываются предельными идеями познания. В этом смысле они обладают априорным характером. В отличие от категорий рассудка идеи имеют отношение не к содержанию опыта, а к тому, что лежит за пределами всякого возможного опыта (трансцендентный мир). По отношению к рассудку идеи разума являются, таким образом, обозначением никогда не достижимой задачи, так как средством познания чего-либо, лежащего за пределами опыта, они стать не могут. Ведь из факта существования этих идей в уме человека отнюдь не следует факт их действительного существования. Идеи разума имеют поэтому исключительно регулятивное значение, и, следовательно, науки, которые сделали своим предметом изучение души, мира и Бога с помощью разума, оказываются в проблематичном положении. В силу отмеченной проблематичности методы метафизических наук совершенно закономерно, а не из-за случайности или личных неудач самих метафизиков ведут к неустранимым и неразрешимым в пределах разума антиномиям. *Антиномии* – это исключающие друг друга равнодоказуемые суждения; к ним с неизбежностью приходит разум, пытающийся охватить мир в целом. Перед разумом возникают, по Канту, четыре космологические идеи, в которых тезис и антитезис сосуществуют на равных основаниях.

1) Тезис: мир имеет начало (границу) во времени и пространстве. Антитезис: мир во времени и пространстве безграничен.

2) Тезис: все в мире состоит из простого. Антитезис: нет ничего простого, все сложно.

3) Тезис: в мире существует причинность через свободу. Антитезис: никакой свободы нет, все совершается по законам природы.

4) Тезис: в ряду мировых причин есть некая необходимая сущность. Антитезис: в этом ряду нет ничего необходимого, все в нем случайно.

Как осмысливать кантовские антиномии? В них Кант поставил диалектическую проблему: противоречие – неизбежный момент мышления. Оба противоположных суждения относятся лишь к миру явлений; в мире вещей самих по себе возможно и нечто третье. Когда Кант выдвигает какое-либо положение, он видит его границы, условность, чувствует потребность избавиться от них, чтобы связать «нечто с другим» (выражаясь языком Гегеля). Рядом с положением вырастает контрположение, без которого тезис неполон, непонятен, ошибочен. До их синтеза Кант поднимается крайне редко, но проблема поставлена, и многие мыслители, прежде всего Гегель, пытались совместить противоположности.

Среди выдвинутых антиномий самыми важными для мыслителя являются третья и четвертая. На закате своих дней, вспоминая историю возникновения «Критики чистого разума», Кант пояснял, что именно антиномии, и в частности проблема свободы, пробудили его от догматического сна и подвигли на критику разума, дабы устранить «скандал мнимого противоречия

разума с самим собой»[1]. Во всех положениях «Критики...» просвечивает более важная для Канта проблема – как возможна свобода человека? Свобода есть, но где она? В мире явлений она не обнаруживается, там господствует жесткая детерминация, человек свободен только в мире вещей самих по себе. Человек живет в двух мирах. С одной стороны, он феномен, с другой – он ноумен, существо сверхчувственное, подчиненное идеалу. У человека два характера: эмпирический, привитый окружением, и ноуменальный, интеллигибельный, как бы присущий ему изнутри. В поведении человека реализуется связь между двумя характерами. На этом основана вменяемость человека, его ответственность. Человек, по Канту, свободен, так как он является жителем умопостигаемого мира, в котором нет жесткого сцепления причин и следствий, там возможна причинность особого рода – «через свободу», которая только и делает человека моральным существом.

Что касается Бога, то и его можно обнаружить только в ноуменальном мире. Но о последнем человек ничего не может знать. Канту не нужен Бог, чтобы объяснять явления природы, но когда заходит речь о поведении человека, тут, по его мнению, идея высшего существа может быть весьма полезной. Если знание о Боге невозможно, в него остается только верить. Но что такое вера? Вера определяется как низшая ступень достоверности по сравнению со знанием (хотя она и выше простого мнения). Суждения веры обоснованы только субъективной стороной, а знания нуждаются еще и в объективном обосновании. Каково же их соотношение? «Я должен был поднять знание, чтобы освободить место вере», – заявил мыслитель в предисловии ко второму изданию «Критики чистого разума». Кант употребил глагол aufheben, который буквально означает «поднять», но в первую очередь – «устранить», «арестовать», «ограничить». Отсюда родилась традиция обвинения Канта чуть ли не в фидеизме и обскурантизме. Однако Кант не «арестовывает» знание, он устраняет последнее из областей, ему не принадлежащих. Он высоко поднимает знание, ограждает от веры и тем самым сохраняет его в чистоте и силе. Суть идеи Канта такова: знание выше веры, но это не относится к моральной вере (это высший вид веры, предполагающий не рассуждения о Боге, а способность человека быть добрым существом), которую нельзя сопоставлять со знанием и которая реализуется в поведении. Завершая «Критику чистого разума», Кант возвращается к проблеме метафизики. Для мыслителя метафизика – мировая мудрость, «завершение всей культуры мирового разума»[2]; те, кто разочаровался в ней, рано или поздно вернутся к метафизике как к возлюбленной, с которой они повздорили.

Однако вся беда в том, что в метафизике «можно нести всякий вздор, не опасаясь быть уличенным во лжи»[3], здесь нет тех средств проверки, которыми располагает естествознание. Поэтому до сих пор метафизика не была наукой. Но у нее есть все возможности стать таковой. По сравнению с другими науками у нее есть одно неоспоримое преимущество: она может быть завершена и

[1] *Кант, И.* Трактаты и письма / И. Кант. М., 1980. С. 617.

[2] *Кант, И.* Сочинения: в 6 т. Т. 3. С. 692.

[3] Там же. Т. 4. Ч. 1. С. 162.

приведена в неизменное состояние, в ней невозможны новые открытия, неизбежные в других науках, ведь источник познания здесь не предметы внешнего мира, а сам разум, и после того, как разум полностью изложит основные законы своих способностей, не останется ничего, что он еще мог бы здесь узнать.

Кант предрекает новое рождение метафизики «по совершенно неизвестному до сих пор плану»[1]. По замыслу Канта, вся система метафизики должна состоять из четырех частей – онтологии (учения об общих принципах бытия), физиологии (учения о природе, распадающегося на физику и психологию), космологии (науки о мире в целом), теологии (учения о Боге).

Тем не менее приходится констатировать, что на вопрос, заданный в начале «Критики…» (как возможна метафизика в качестве науки?), Кант не ответил. Дальше декларирования необходимости новой научной философии он не пошел. Может быть, в этом заключается глубокий смысл: создание научной философии (метафизики) означало бы ее «смертный час», так как философское знание – это особый вид человеческого знания, не поддающийся «онаучиванию».

Категорический императив и будущее человечества. Уже известно, что за основными проблемами «Критики чистого разума» скрывается гораздо более важный для Канта вопрос о свободе человека и его поведении в мире. Поэтому философ убежден в первенстве практического разума перед разумом теоретическим. Знание имеет ценность только в том случае, если оно помогает человеку стать человечнее, обрести твердую нравственную почву, реализовать идею добра. Сама философия имеет смысл лишь постольку, поскольку она служит воспитанию человека. Какая польза от философии, – задается вопросом Кант, – если она не направляет средства обучения людей на достижение истинного блага.

Здесь нужно перейти к предмету следующей основополагающей работы мыслителя, называющейся «Критика практического разума» (1788) – практическому разуму, или условиям возможности способности человеческого ума к моральному действию. Это сфера действия человеческой воли, направленной на овладение реальностью. Здесь Кант должен решить два вопроса: возможна ли автономная мораль и что есть «чистый практический разум», а это, в свою очередь, позволит очертить законные притязания практического разума.

Кант убежден, что этика может существовать не только как совокупность назиданий, советов, заповедей, подкрепляемых авторитетом веры. Этика может быть построена как точная наука, ее истины должны быть обоснованы самостоятельно. Нравственность должна быть универсальной, общечеловеческой. Построить этику по образцу науки – значит создать учение об универсальной общечеловеческой нравственности. До Канта такую попытку построения этики по образцу математики предпринимал Б. Спиноза. Научная этика сходна с математикой и естествознанием в главном – ее истины должны быть необходимыми и всеобщими, а значит, они должны опираться на

[1] *Кант, И.* Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 351.

естественный свет человеческого разума, как на него опирается наука. Для обоснования истин этики нет основания апеллировать ни к чувственным импульсам, ни к опыту.

Поскольку человек разумное существо, он способен сохранять единство собственного «Я». В этике Кант развивает следствия из декартовского cogito так же, как он делал это в учении о познании. Личность не распадается, сохраняет тождество самой себе, поскольку способна поддерживать и направлять свою волю. Из разумного постоянства воли следует, что жизнь самосознающей личности подчиняется правилам, законам, которые каждый индивид устанавливает для себя самостоятельно. Другими словами, источник морального действия заключен в правилах, законах, которые воля предписывает самой себе, ускользая тем самым от детерминации со стороны чего бы то ни было. В этом, по Канту, заключены основания автономности морали.

Здесь происходит встреча также с важнейшей частью кантовской этики – *учением об автономии личности. Автономия* (от греч. autos – сам и nomos – закон) в данном случае понимается в смысле буквального перевода с греческого этого термина – самозаконность. «Дай себе закон», – призывает Кант. Иначе говоря, жизнь разумной личности невозможна без того, чтобы не следовать некоторым самостоятельно установленным правилам. Конечно, поступки, которые совершает человек и которые он оценивает с моральной точки зрения, обусловлены множеством правил (императивов). Они лишены чистоты, так как не детерминированы законом (правилом) воли. Это означает, согласно Канту, отступление от собственно нравственного характера и поступка. Последний отвечает этому характеру лишь в том случае, если обусловлен действием морального закона, автономного по своей природе. Это моральный закон – категорический императив Канта, одинаково обязательный и применимый для всех людей, поэтому общеобязательный. Категорический императив может быть таким же, как правила математики, т.е. быть чисто формальным, применимым к поведению всех людей во всякое время и во всяком месте. Категорический императив тем самым выражает понятия безусловного и всеобщего долженствования. Он столь же естественен, как закон природы, он может быть одинаково принят каждым человеком.

У Канта есть несколько формулировок категорического императива. Приведем две из них, позволяющие лучше понять существо его мысли. «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла всегда стать и принципом всеобщего законодательства»[1]. Расшифровывая это правило, Кант получает следующий вывод: «Поступай так, чтобы человечество и в твоем лице, и в лице всякого другого всегда рассматривалось тобою как цель и никогда только как средство»[2]. Несомненна близость этой формулировки к словам из Евангелия: «Не сотвори другому того, чего себе не желаешь». В отличие от евангельского измерения моральный пафос кантовского требования определялся чистым долгом. Только в долге Кант видит то, что способно поднять человека над самим собой, дать состояться ему как личности в свободе и независимости от природного механизма.

---

[1] *Кант, И.* Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. С. 229.

[2] Там же. Т. 4. Ч. 2. С. 79.

Категорический императив предполагает наличие свободы воли как свободной причины поступков. Безусловность и свободы воли, и бессмертия души, и существования Бога является не результатом теоретического (рационального) доказательства, а предпосылкой практического разума, точнее, морального закона. По Канту, практический разум действует именно в сфере ноуменов, в то время как теоретический находится лишь в пределах феноменов. В этом бесспорное преимущество разума практического, ибо ему способно открыться то, что недоступно теоретическому. Ноумены не обогащают сферу теоретического знания (и в этом смысле не являются теоретическими догмами), но придают идеям разума объективное значение. Утверждение свободы воли, бессмертия души и существования Бога обязано своей действительностью моральному закону, и в этом смысле религия основана на морали, а не наоборот. Так, по Канту, само существование Бога необходимо потому, что добродетель в мире, подчиненном механической причинности, никогда не будет увенчана счастьем. Справедливость, требующая воздаяния добродетели, свидетельствует о существовании трансцендентального мира с всесильным Богом, воздающим по заслугам. Философ полагает: человек не потому морален, что он верит в Бога – он верит в Бога, чтобы стать моральным. Бог необходим как гарант морального миропорядка, получения воздаяния за моральное поведение. Человек вправе на это надеяться. Кантовский категорический императив формулирует принцип безусловного достоинства личности. С его точки зрения, человек не может быть принесен в жертву ни так называемому «общему благу», ни светлому будущему. Высшим мерилом отношений между людьми с позиций категорического императива является не чистая полезность, а значимость личности.

Категорический императив основан на признании важности тех свойств и признаков (прежде всего разума и свободы), по которым все люди могут быть отнесены к единой категории рода человеческого.

Трансцендентальная позиция Канта определяет, таким образом, и его понимание человеческой природы. Традиционное философское воззрение на человеческую природу включало в себя представление об изначально существующей и в принципе неизменной определенности. Ранее философы допускали возможность искажения, извращения человеческой природы, ставя в этой связи задачу восстановления ее «естественной» изначальной целостности. Никто из предшественников Канта не связывал понятие природы человека с его волей и свободой. Мыслитель решительно пересматривает воззрения своих предшественников на природу человека. Для него она вовсе не есть изначально данная и в принципе неизменная сущность. «Здесь, – пишет Кант, – под природой человека подразумевается только субъективное основание применения его свободы вообще, под властью объективных моральных законов, которые предшествуют всякому действию»[1].

Эта новая концепция человеческой природы, радикально отличной от природы всех других живых существ, органически связана с кантовским пониманием свободы как практического разума, благодаря которому личность сама

[1] *Кант, И.* Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 2. С. 22.

формирует себя. Несмотря на природную, объективную обусловленность человеческого существа, его нравственный облик, основа которого трансцендентальна, определяется самим человеком.

Понятие внутренней свободы как чистого практического разума – центральное в философии Канта. Однако человек живет в обществе, находится в разного рода отношениях с другими индивидами. Поэтому Кант разграничивает внутреннюю (моральную) свободу и свободу внешнюю, правовую, которая может и должна быть обеспечена соответствующим государственным устройством. Это разграничение не носит абсолютного характера, так как именно категорический императив формулирует эталон справедливости, в соответствии с которым оцениваются любые правовые установления.

Гражданское общество характеризуется Кантом как такой государственный строй, в котором благодаря конституции становится возможным законодательное обеспечение свободы всех членов общества как основы для развития их способностей. Право, таким образом, выступает основой установления принципов гражданского общества. Право есть сущностное выражение условий, при которых произвол одного члена общества может быть совмещен с произволом каждого другого члена общества по всеобщему закону свободы. Такое согласование волеизъявлений граждан достигается лишь посредством законосообразного принуждения, т.е. путем применения силы, которое правомерно как выражение всеобщей воли. Принцип всеобщей воли гласит: поступай внешним образом так, чтобы свободное пользование твоим произволом могло сочетаться со свободой каждого другого гражданина, согласно общему закону. Однако повиновение механизму государственного устройства должно сочетаться с духом свободы, так как каждый гражданин, по Канту, желает убедиться с помощью разума, что такое принуждение правомерно, ибо иначе он впадает в противоречие с самим собой. Послушание, считает мыслитель, несмотря на то, что оно носит внешний характер, есть вместе с тем и согласие с самим собой, самоопределение, свободный акт воли (повинуюсь тем законам, на действие которых в отношении меня даю согласие). Итак, правовой закон обладает реальной значимостью и получает публичное признание лишь постольку, поскольку он утверждается и обеспечивается посредством принуждения. Хотя границы принуждения предписываются законом, в его применении возможно злоупотребление даже в рамках правового государства.

По учению Канта, право по самой своей природе является республиканским. Республиканизм – существо правового строя, ибо только в республике осуществляется действительное объединение свободы и закона с принуждением и этим она отличается от анархии и деспотизма. Кант приходит к выводу: достижение гражданского, управляемого правовыми законами республиканского устройства общества, в котором каждый гражданин свободен в границах, определяемых свободой его сограждан, составляет высшую задачу человечества, решение которой создает основу для развития всех присущих человеческой природе творческих задатков.

Великая французская революция провозгласила общезначимые ценности человечества: свободу, равенство, братство. Примечательно кантовское исключение из этой троицы братства, так как мыслитель был убежден в изначальном зле, присущем природе людей. Человеческая природа несовместима с братством. У Канта место братства в социальной триаде занимает самостоятельность гражданина, так как только она и равенство граждан перед законом являются сущностными характеристиками человеческой свободы. Равенство членов общества как граждан, которое многим мыслителям представлялось несовместимым со свободой или, по меньшей мере, ущемляющей ее, характеризуется Кантом как необходимое условие реализации личной свободы. Ведь речь идет о равенстве прав, а значит, и равном праве всех граждан на свободу, что отрицает любые сословные привилегии. Итак, внутренняя свобода человека осуществляется в его внешней правовой гражданской свободе, предполагающей республиканское устройство государства. Но изолированное рассмотрение государства, безотносительно к существованию других государств, совершенно недостаточно для выяснения всех условий возможности гражданской свободы. Ведь каждое государство находится в определенных отношениях с другими государствами. Международное право возникает лишь в результате обособления государств, их дистанцирования друг от друга. Следствием такого исторического процесса становится противостояние государств и состояние скрытой или даже открытой войны между ними. Война между государствами есть отрицание международного права и возвращение вспять, в «естественное состояние», основные черты которого составляют беззаконная свобода и взаимная враждебность. Государства, настаивает Кант, должны отречься от своей «дикой свободы» и «приспособиться к публичным принудительным законам и образовать таким путем... государство народов, которое в конце концов охватит все народы земли»[1]. Переход к законосообразной свободе в отношениях между народами предполагает два основных условия. Первое из них есть республиканское устройство общества, при котором народу, а не правителям принадлежит решающий голос в решении вопроса, быть или не быть войне. Вторым условием является федеративное объединение государств, в котором свобода каждого государства согласуется со свободой всех других государств. Такое согласование – путь к вечному миру между народами и интеграции государств всей планеты. Альтернатива всеобщего мира – вечный покой на кладбище человечества, противоестественный конец всего сущего.

Согласно учению Канта, вечный мир между народами есть не просто субъективное долженствование, но и реальная, хотя и отдаленная историческая перспектива, ибо те же причины, которые вызывают войны, ведут в конечном счете к их окончательному прекращению. Но не только спонтанный исторический процесс, но и добрая воля людей, а значит, и их свобода призваны сыграть выдающуюся роль в этом всемирно-историческом освободительном движении. Будущее человечества мыслителю представляется царством свободы.

---

[1] *Кант, И.* Сочинения: в 6 т. Т. 6. С. 275.

Таким образом, трансцендентализм Канта является источником метафизики свободы и обосновывает ее совершенно новое понимание во всемирной истории, а тем самым и в будущих судьбах всего человечества.

Система философии Канта. Философия Канта в первых двух его основополагающих работах еще не преодолела пропасти между миром природы и миром свободы. Кантовской философии не хватало систематичности. Она приобрела характер системы с выходом «Критики способности суждения» (1790), посвященной эстетике – учению о красоте. Кант пришел к постановке эстетических проблем не от размышления над сущностью искусства, а от стремления довести до полноты свою философскую систему. Способности суждения отводится промежуточное место между рассудком и разумом. Она связана с чувством удовольствия – неудовольствия, которое находится между наукой и нравственностью. Выражаясь современным языком, данное чувство означает ценностную эмоцию. На этой эмоции основана эстетическая способность суждения (художественная интуиция), делающая искусство средним членом соответствующей триады – между свободой и природой. Так Кант приходит к преодолению дуализма науки и нравственности путем апелляции к художественным потенциям человека. Формула философской системы Канта – истина, добро и красота, взятые в их единстве, замкнутые на человеке, на его культурном творчестве, которое направляет художественная интуиция.

В одном из заключительных разделов «Критики чистого разума» Кант сформулировал три знаменитых вопроса, исчерпывающих, по его мнению, все духовные проблемы человека: «что я могу знать?»; «что я должен делать?»; «на что смею надеяться?». На первый вопрос, полагал он, дает ответ его теоретическая философия (метафизика), на второй вопрос – практическая философия (мораль). Ответ на третий вопрос затрагивает проблемы религиозной веры. Кант убежден, что человек не должен рассчитывать на какие-либо внешние силы, кроме собственных потенций. На помощь сверхъестественных сил надеяться непозволительно. Вера в Бога – это прежде всего надежда на собственную нравственную силу. Но при этом Кант не устраняет надежды на посмертное воздаяние. Человек вправе надеяться на торжество морального миропорядка, последним гарантом которого является Бог.

Однако в конце своего творческого пути Кант пришел к выводу о необходимости дополнить три основных философских вопроса четвертым – «что такое человек?». Он утверждает: «...в сущности... три первых вопроса относятся к последнему...»[1], т.е. всю философию можно, по его мнению, свести к антропологии. Таким образом, первое и последнее слово Канта – о человеке. Его критицизм в значительной мере порожден интересом к жизни личности. Не случайно поэтому последней работой, изданной самим мыслителем, является «Антропология с прагматической точки зрения» (1798). Здесь он как бы подводит итог размышлениям о человеке и вообще всем своим философским поискам. Это завершение пути. В «Антропологии...» идеи кантовской

[1] *Кант, И.* Трактаты и письма. С. 332.

философии соотнесены с миром человека, его переживаниями, устремлениями, поведением. Человек для Канта – «самый главный предмет в мире»[1]. Над всеми другими существами его возвышает наличие самосознания. Благодаря этому человек может состояться как человек, причем для него «работа – лучший способ наслаждаться жизнью»[2]. Чем больше ты сделал, тем больше ты жил. Единственное средство быть довольным судьбой – заполнить свою жизнь деятельностью. Кант писал эти строки, когда ему шел семьдесят пятый год, между тем думает он только об одном – о совершенствовании своего учения, об обогащении его антропологическим содержанием. В этом весь Кант.

Философия Канта выступила и как своеобразное завершение Просвещения, и как система, преступившая границы этой эпохи и положившая начало немецкой классической философии.

Наукоучение Иоганна Фихте



Иоганн Готлиб Фихте

К концу XVIII в. философия Канта получила если не всемирное, то во всяком случае общеевропейское признание – Кант стал членом трех академий: Берлинской, Петербургской, Сиенской. В немецких университетах преподавалось его учение. Повсеместно, впрочем, раздавались и критические голоса. Полемика вокруг кантианства шла долгие годы при жизни философа и после его смерти, весь XIX в., перекинувшись и в XX в. В Германии не было крупного философа, который так или иначе не выразил бы свое отношение к Канту. В полемике с кантовским критицизмом теоретическая мысль осваивала новые проблемы, искала нетрадиционные их решения.

Первым, кто обратился к ее достижениям и возможным заблуждениям, был **Иоганн Готлиб Фихте** (1762–1814) – мыслитель, который любил повторять: каков человек, такова и его философия. Сам он был личностью решительной, бескомпромиссной, одержимой, служил истине бескорыстно и самоотверженно.

«Я – жрец истины, я поступил к ней на службу и обязан сделать все для нее – дерзать и страдать»[3]. «Жрец» истины, он изрекал ее для всех, чувствуя призвание нравственно исправлять людей силой своего слова.

Фихте учился в Йене и Лейпциге, затем сам стал профессором Йенского университета. В 1810 г. он был избран ректором Берлинского университета, став первым выборным ректором.

---

[1] *Кант, И.* Сочинения: в 6 т. Т. 6. С. 351.

[2] Там же. С. 475.

[3] *Гулыга, А.В.* Немецкая классическая философия / А.В. Гулыга. М., 1986. С. 121.

Основные работы Фихте: «Наукоучение» (1794), «О назначении ученого» (1794), «Назначение человека» (1800), «О сущности ученого» (1806), «Основные черты современной эпохи» (1806), «Речи к немецкой нации» (1807).

Фихте видел свое жизненное призвание в том, чтобы раскрыть истинный смысл кантовской философии, который, по его убеждению, остался не вполне понятным и самому Канту. Фихте утверждал, что он намерен «посвятить свою жизнь совершенно независимому от Канта изложению его великого открытия»[1]. Но что понимал Фихте под независимым от Канта изложением его учения? Характеризуя свою философскую систему, он заявляет: «Я всегда говорил... что моя система – не что иное, как система Канта, т.е. она содержит тот же взгляд на предмет, но в своем способе изложения совершенно не зависит от изложения Канта»[2]. Формально, по мнению мыслителя, речь идет лишь о новом способе изложения системы учителя. Но как свидетельствуют первые печатные работы Фихте, мыслитель производит пересмотр ряда основоположений философии Канта. Так, Фихте отвергает понятие «вещь сама по себе», значение которого в системе кенигсбергского философа трудно переоценить. «Вещь» отвергается с обезоруживающей простотой. Ведь она входит в кантовские построения в качестве мыслимой сущности, следовательно, можно сказать, что это человек мыслит «вещь», действующую на него: она – «чистый вымысел и не обладает никакой реальностью»[3]. Отрицанием вещей самих по себе, которые воздействуют на чувствительность человека, доставляя рассудку материал для познания, Фихте отвергает и кантовское учение о чувственных восприятиях, которые он трактует как имеющие внутренний (априорный), а не внешний (апостериорный) источник.

По мнению Фихте, философия возможна как наука лишь в том случае, если она мыслится как необходимая система и строится на одном абсолютно достоверном принципе. Наука, занимающаяся проблемами достоверности первого принципа, и есть «наука о науке вообще», или наукоучение. Оно кроме того изучает содержательные и формальные аспекты науки как таковой. Такая наука, по Фихте, и есть философия, т.е. она по своей сути – наукоучение.

Основным положением философии Фихте является понятие абсолютного «Я». Такого понятия нет в кантовской философии. Фихте, по-видимому, полагал, что это понятие совпадает с тем, что Кант называл трансцендентальной апперцепцией, единством, тождеством сознания человеческого индивидуума. Но абсолютное «Я» в системе Фихте – не человеческое сознание; оно нечто, сверхчеловеческое, к которому должно быть устремлено индивидуальное эмпирическое сознание. Понятие абсолютного «Я» образуется, согласно Фихте, благодаря присущей человеку интеллектуальной интуиции, интеллектуальному созерцанию, свободному от всяких элементов чувственности. Но Кант, как известно, самым решительным образом отрицал возможность интеллектуальной интуиции, т.е. способности рассудка (или разума) постигать

[1] *Фихте, И.Г.* Сочинения: в 3 т. / И.Г. Фихте. СПб., 1993. Т. 1. С. 445.

[2] Там же. С. 446.

[3] Там же. С. 454.

что-либо непосредственно, не основываясь на чувственных данных. Именно в этом пункте Кант принципиально расходился с рационалистами XVII – XVIII вв. Позже Фихте преодолеет понимание абсолютного «Я» как продукта интеллектуальной интуиции. Он начнет связывать это понятие с самоутверждением, самополаганием «Я», т.е. выдвигать на первый план мысль об изначальной, субстанциональной свободной деятельности как сущности духа. Соответственно этому, интеллектуальная интуиция будет характеризоваться не только как априорное созерцание, но прежде всего как действование, т.е. не акт чистого разума, но акт воли, которая, впрочем, как разумная воля и есть, согласно Фихте, практический разум, предшествующий познанию, т.е. теоретическому разуму, и определяющий последний.

По мнению Фихте, изначальный фактор, благодаря действию которого философия должна превратиться в науку, есть не что иное, как абсолютное «Я», постигаемое посредством интеллектуальной интуиции. Фихте не идет вслед за Кантом и не анализирует генезис математики, естествознания и метафизики. Свою философию он называет «***учением о науке***» («***наукоучением***»). Мыслитель ставит проблему в более общей форме: «Как возможны вообще содержание и форма науки, т.е. как возможна сама наука. Нечто, в чем будет дан ответ на этот вопрос, будет само наукой, и именно наукой о науке вообще»[1].

Кант, анализируя возможности математики, естествознания, метафизики, исследовал специфические методологические характеристики каждой из этих наук (априорные чувственные созерцания, априорный категориальный синтез, априорные идеи разума). Он не только ставил вопрос о возможности науки, но и решал проблему о предмете научного познания, который, по Канту, создается деятельностью трансцендентального субъекта. Фихтевское понятие абсолютного «Я», если не прямо, то косвенно связано с этими положениями Канта. Ссылаясь на кантовское понятие трансцендентальной апперцепции, Фихте заявляет: «Таким образом, мы находим и у Канта совершенно определенное понятие чистого «Я», именно такое, каким его выставляет наукоучение»[2]. Этот фихтевский вывод не может быть принят: понятие чистого априорного «Я», имеющееся у Канта, не равнозначно фихтевскому абсолютному «Я».

Фихте, таким образом, во многом пересматривает положения системы Канта, пытаясь доказать, что чувственные данные получаются не извне, а представляют собой продукт самодеятельности чистого, абсолютного «Я». Последнее не ограничено чем-либо внешним, абсолютное «Я» абсолютно свободно. Понятие абсолютной свободы приводит Фихте к новому пониманию сущности науки и природы познания. Если, по Канту, познание природы беспредельно, то, с точки зрения Фихте, наукоучение призвано завершить процесс познания. Он провозглашает: «Человеческое знание вообще должно быть исчерпано, это значит, что должно быть безусловно и необходимо определено, что человек может знать не только на теперешней ступени своего

[1] *Фихте, И.Г.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. С. 21.

[2] Там же. С. 503.

существования, но и на всех возможных и мыслимых ступенях». Наукоучение призвано «вскрыть основоположения всех возможных наук, в нем содержится все возможное человеческое знание»[1].

Чем объясняется такая постановка вопроса о возможности исчерпания предмета познания и тем самым прекращения развития науки? Фихте разделял иллюзию ряда ученых своего времени о том, что, во-первых, существует ряд наук, которые полностью постигли предмет своего познания: геометрия Эвклида, ньютоновская механика, формальная логика. Подобно этим наукам, выступавшим как эталоны знания, и все остальное знание со временем будет окончательно завершено. Во-вторых, главная причина такого вывода состоит в убеждении самого философа в том, что завершение научного познания коренится в понятии всеохватывающего абсолютного «Я».

Уже известно, что данное понятие открывается человеку интеллектуальным созерцанием, поэтому оно – первое, исходное положение наукоучения. Абсолютное «Я» определяется, безусловно, через себя самого; если оно определялось бы через не-«Я», то это противоречило бы его сущности. «Я» полагает самое себя – таково *первое основоположение системы*, первый акт абсолютной свободы, выражающийся в самоопределении, самоосуществлении.

Свобода абсолютного «Я» есть его абсолютная мощь. Именно поэтому «Я» полагает не-«Я», свою противоположность, свое отрицание в пространстве самосознания – таково *второе основоположение системы*. Это отношение противоположностей, взаимоограничение «Я» и не-«Я» также обусловлено свободной деятельностью абсолютного «Я». Отсюда логически следует *третье основоположение наукоучения*: «Я» противополагает делимое «Я» делимому не-«Я». Вследствие этого отношения взаимоограничения «Я» отчасти определяет себя само, а отчасти определяется через не-«Я». Третье основоположение предполагает наличие абсолютного «Я», которое, с одной стороны, противополагает «Я» и не-«Я», а с другой – обеспечивает их единство. «Я» Фихте – деятельное абсолютное начало, само полагающее свое не-«Я», в преодолении которого способно бесконечно развертывать собственное содержание. Личному темпераменту Фихте всецело отвечает установка на деятельность как на смысл самого существования, назначение жизни и ее долг. Вполне понятно, что такая интерпретация уничтожает различие теоретического и практического, принципиальность дуализма мира свободы ноуменального человека и детерминированного мира природы. Отныне природа становится всего лишь средством реализации человеческой свободы и действования. Мнимая независимость и самостоятельность разнообразных объектов природы могут быть преодолены осознанием того, что эти объекты – суть порождения активности абсолютного субъекта, его деятельной природы.

«Наукоучение» Фихте сразу же после опубликования его работ подверглось критике за субъективно-идеалистические тенденции. Возражая своим оппонентам, Фихте нередко утверждал, что его философия вообще является не идеализмом, а реализмом, поскольку он не отрицает независимой от эмпирического «Я» предметной реальности. Однако то обстоятельство, что высшей

[1] *Фихте, И.Г.* Сочинения: в 3 т. Т. 1. С. 24, 41.

творческой силой объявляется абсолютное «Я», по-прежнему вызывало упреки и критику. Отмежевываясь от субъективного идеализма, Фихте вынужден настаивать на том, что абсолютное «Я» не есть нечто индивидуальное, личное. Однако, отрицая индивидуальное в абсолютном «Я», мыслитель превращает духовное первоначало в нечто безличное, которое уже не может характеризоваться как «Я», тем более абсолютное. Фихте начинает заменять понятие абсолютного «Я» общим обозначением духовного первоначала, безличным сверхчеловеческим разумом. Философ уже говорит не об абсолютном «Я», а о чистом «Я», которое, по его мнению, присутствует во всяком мышлении, ибо всякое мышление осуществляется только с помощью «Я». Таким образом, от абсолютного «Я» Фихте возвращается к трансцендентальной апперцепции Канта, к понятию об априорном единстве самосознания, которое каждый свой акт сопровождает констатацией «Я мыслю».

Итак, с точки зрения Фихте, разум является изначальной, субстанциональной всесозидающей мощью. Из него надлежит логически вывести противоположность субъекта и объекта, эмпирическое человеческое «Я» и чувственно воспринимаемый мир. В свою очередь, деятельность разума может быть понята лишь как самоопределение самого разума или мышление о мышлении, которое противопоставлено мышлению о внешних объектах как вторичному. Мышление мышления мыслит «Я», которое тем самым получает свое бытие. Речь у Фихте теперь идет не о некоем сверхчеловеческом абсолютном «Я», а о реальном самосознании реального человеческого индивидуума. Мыслит ли этот индивидуум? Нет, если он изолирует себя от всеобщего мышления. Иными словами, мышление не есть специфический индивидуальный духовный процесс: индивидуальное есть лишь выражение, проявление всеобщего. Всеобщее или абсолютное мышление не имеет никакого отношения к чувственным восприятиям внешнего мира. Эта низшая сфера духовного, относящаяся к сознанию эмпирического субъекта, сама подлежит выведению из первоначального, абсолютно априорного, по выражению Фихте, субстанционального мышления, продуктом которого является как внешняя природа, так и ее чувственные восприятия.

Поскольку разум рассматривается как субстанциональный и, следовательно, все существующее в мире приписывается его творчеству, он должен быть понят так же, как и знание, притом абсолютное знание. Фихте утверждает: «Мир существует только в знании, и само знание есть мир»[1]. Речь в данном случае идет о субстанциональности самого знания. Разъясняя это положение, Фихте заявляет: «Я утверждаю, что знание в своей внутренней форме и сущности есть бытие свободы... она обладает собственным самостоятельным бытием... и это... особое бытие свободы есть знание»[2].

Здесь Фихте явно предвосхищает Г. Гегеля, который в своей панлогистской онтологии, излагаемой в «Науке логики», прослеживает развитие мышления, начиная от мышления, предметом которого является чистое мышление, или

[1] *Фихте, И.Г.* Сочинения: в 3 т. Т. 2. С. 489.

[2] Там же. С. 629, 630.

ничто, и кончая мышлением, вобравшим в себя все мыслимое содержание и ставшим жизнью, идеей, абсолютной идеей или Богом. Этот же путь, правда, не в систематической форме, проделывает и Фихте. Необходимой формой познания и знания является понятие. Мыслитель считает, что для большинства понятие существует лишь как выражение объективного знания, отражение, копия вещей, а не как самостоятельное, чисто духовное бытие. Фихте, однако, не может просто отбросить принимаемое многими философами представление о понятии, связывающее его с мышлением человека. Ему и самому необходимо определить отношение понятия к «Я», пусть не к абсолютному «Я», которое фактически уже отставлено в сторону, но к реальному самосознанию индивидов. И Фихте превращает «Я», самосознание в деятельность понятия, продукт этой деятельности.

Фихте утверждает жизнь понятия, выявляющуюся в самосознании человеческого существа. Понятие жизни знаменует переход философа на позиции объективного идеализма. Жизнь есть изначальное, субстанциональное бытие. Разум, мышление, понятие, также как и само человеческое «Я», оказываются моментами единой жизни. Фихте заявляет: «Не индивид, а единая, непосредственная духовная жизнь есть создатель всех явлений и самих являющихся индивидов»[1].

Понятие единой жизни, продуктом которой являются как природа, так и человеческое «Я», характеризуется Фихте как непосредственная, но отнюдь не последняя основа всего сущего. «Мы позаботимся, – говорит Фихте, – найти иной абсолют, кроме «Я» и природы, который дает необходимую точку опоры «Я», а через него и природе»[2]. Жизнь, разъясняет Фихте, существует не ради себя самой, а ради определенной цели, для достижения которой она является лишь орудием, средством. В своей подлинно духовной форме жизнь необходимо становится действенным созерцанием нравственного закона. Разумная жизнь, подчеркивает Фихте, заключается в том, что личность забывает себя в роде, связывает свою жизнь с жизнью рода. Вне этой самоотверженности личное существование само по себе никчемно. Подлинная жизнь, поскольку она выступает как человеческая жизнь, есть служение идее, которую Фихте, предвосхищая гегелевскую «Науку логики», характеризует как высшее духовное бытие. «Я утверждаю, – пишет Фихте, – что идея есть самостоятельная, живая в себе и оживляющая материю мысль»[3]. Речь идет, конечно, не о человеческой идее, человеческом мышлении. То, что имеет в виду Фихте, правильнее назвать гегелевским термином«абсолютная идея». Разум, знание, единая жизнь, понятие, идея увенчиваются в философских построениях Фихте понятием Бога. Жизнь есть, конечно, знание, но последнее не есть просто знание самого себя. Знание восходит к постижению высшего бытия, оно становится знанием «о Едином бытии, истинно существующем, о Боге; но никак не о

[1] *Фихте, И.Г.* Сочинения: в 3 т. Т. 2. С. 686, 687.

[2] Там же. С. 697.

[3] Там же. С. 413.

бытии вне Бога, ибо иное бытие, кроме бытия самого знания или созерцания Бога, невозможно, и предположение такого бытия есть чистая и явная бессмыслица»[1].

Прослеживая эволюцию взглядов Фихте, можно обнаружить их трансформацию от субъективного идеализма в идеализм объективный, превращение иррелигиозной философии свободы в философию религии, которая на место творческой свободы человека ставит преклонение перед необходимостью, трактуемой как божественное предопределение. Мыслитель пересмотрел свою идею свободы и даже начал оправдывать существующее в обществе положение вещей как установленное свыше и не подлежащее изменению. Божественная идея теперь для Фихте есть основа всей философии. Все, что делает человек своими собственными силами, ничтожно. Нет другой жизни, кроме бытия, нет другого бытия, кроме Бога. Бог есть абсолютное бытие, абсолютная жизнь и мир есть явление, откровение Божие.

Может, конечно, показаться внешне парадоксальным факт фихтевского перехода от философии свободы к философии необходимости. Однако этот переход логичен и вполне объясним. В самом деле, что представляет собой абсолютное «Я», которое в отличие от человеческой самости, не рождается и не умирает, является, по убеждению Фихте, самодостаточным, всеобъемлющим разумом и столь же абсолютным, столь же всеобъемлющим знанием? Такое «Я», абсолютно противоположное человеческому самосознанию, есть не что иное, как представление о Боге. Такой вывод сделан самим Фихте, это свидетельствует о его последовательности, как и о том, что в своих поздних произведениях он вполне осознает теологические интенции своей системы, которая вначале излагалась и понималась как вполне иррелигиозная философия.

Таким образом, философию Фихте, взятую в целом, характеризует абсолютное противопоставление свободы и необходимости. Для него осталось неразрешимой проблемой коррелятивное соотношение свободы и необходимости и их единство. В человеческой жизни не существует ни абсолютной свободы, ни абсолютной необходимости. Человеческая свобода (а иной свободы не существует) заключает в себе необходимость, а необходимая связь человеческих действий заключает в себе свободу, предлагает последнюю как свою предпосылку. Свобода не есть, конечно, познанная необходимость. Подобное понимание свободы, которое обосновывали стоицизм и спинозизм, полностью исключает свободу выбора так же, как и генетическую связь необходимости со свободными действиями людей. Соотношение свободы и необходимости в обществе и в жизни каждого человека исключает представление о том, что одна из этих противоположностей является первичной, а другая – вторичной. Несомненной и, конечно, выдающейся исторической заслугой Фихте является то, что он в противоположность механистическому материализму, постоянно склонявшемуся к фаталистическому истолкованию детерминизма, постиг свободу как сущностное определение человеческой

[1] *Фихте, И.Г.* Сочинения: в 3 т. Т. 2. С. 764.

природы, как центральное понятие философии, поскольку она исследует человеческую реальность. Его концепция абсолютного как акта свободы, а не субстанции в истории философских идей сыграла весьма плодотворную роль.

Философия тождества Фридриха Шеллинга



Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) – один из выдающихся представителей немецкой классической философии. С 1790 г. он учился в Тюбингенском теологическом институте вместе с Г. Гегелем. Впоследствии философ был профессором Йенского, Эрлангенского, Мюнхенского и Берлинского университетов.

Основные идеи философии Шеллинга нашли свое отражение в следующих работах: «Идеи к философии природы» (1797), «О мировой душе» (1798), «Первый набросок системы натурфилософии» (1799), «Система трансцендентального идеализма» (1800), «Изложение моей философской системы» (1801), «Философское исследование о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметов» (1809).

Шеллинг как философ формировался под воздействием идей И.Г. Фихте и Б. Спинозы. Рано созревший как мыслитель, ставший в семнадцатилетнем возрасте магистром философии, он быстро схватил суть фихтеанства и идей голландского мыслителя. Он отмечал: «Для Спинозы мир... – это все. Для меня – это Я»[1]. Шеллинг пытается совместить и то, и другое, хотя вначале он разделяет фихтевскую идею соположенности субъекта и объекта. Превознося Фихте, молодой мыслитель проявляет все больший интерес к объективному миру и природе, ищет собственный путь в философии.

Ориентация мысли Шеллинга на природу не носит умозрительного характера: он знакомится с новейшими открытиями естествознания, создавая ряд работ, в которых он пытается изложить принципы философии природы. Свое учение Шеллинг обозначает термином «натурфилософия».

В ранних работах он обосновывает идею отсутствия в природе неразложимых первоэлементов. С его точки зрения, вся материя внутренне едина, ей изначально свойственно движение, она представляет собой единство противоположностей. По мнению философа, «закон полярности» является всеобщим мировым законом. Через его призму Шеллинг пытается разгадать тайну жизни, которая включает в себя единство двух материальных процессов – распада и восстановления веществ. Природа в описании Шеллинга предстает в виде пульсирующей Вселенной, живого организма, который живет, умирает и рождается заново. Источник всей активности природы философ видит в заложенной в ней раздвоенности.

[1] *Гулыга, А.В.* Немецкая классическая философия. С. 166.

Первым фундаментальным философским трудом Шеллинга является «Система трансцендентального идеализма» (1800). Книга открывается постановкой проблемы – что первично: дух или природа. Всякая философия, по мнению мыслителя, должна исходить из того, что либо природа создается духовным началом, либо духовное – природой. Естествознание переходит от природы к духу. Натуралист открывает законы, одухотворяет природу; благодаря этому естествознание превращается в натурфилософию, которая является основной философской наукой. Антипод натурфилософии – трансцендентальная философия, исходящая из первичности субъективного духовного принципа. Шеллинг называет ее другой «основной философской наукой». Трансцендентальная философия – это знание о знании.

В этой работе философ вводит в гносеологию идею историзма. С его точки зрения, философия должна являться историей самосознания, проходящего в своем развитии различные эпохи. Шеллинг набрасывает систему понятий, которая, по его представлению, совпадает с действительным движением познания и конструирования реального мира. Человек мыслит категориями – предельно общими понятиями. Философ не только перечисляет их, он стремится выстроить их иерархию, показать, как любая категория распадается на две противоположные, как эти противоположности снова сливаются воедино – в одном, более содержательном понятии, все более приближаясь к практической сфере деятельности человека, сфере его поведения. Начинается иерархия категориями «отношение», «субстанция», «протяженность», «время», «причина», «действие», «взаимодействие» и т.д. Последними в этой системе располагаются «возможность», «действительность», «необходимость», которые приводят к свободной воле человека. Идея историзма и попытка иерархизировать систему категорий в дальнейшем найдут плодотворное развитие в философии Г. Гегеля, тогда как у Шеллинга останется важное преимущество: свои мысли он подкрепляет данными естествознания, признает идею развития природы, которая для Г. Гегеля была неприемлемой.

Труд Шеллинга охватывает весь круг проблем, затронутых в трех кантовских «Критиках...». В практической философии мыслитель принимает категорический императив как принцип поведения человека, принимает и идею изначального зла в человеке, и заложенных в нем задатков добра, которые должны возобладать в результате морального воспитания. В эстетике Шеллинг развивает идею бессознательного как основы художественного творчества, а панораму исторического восхождения сознания ко все более сложным и совершенным формам завершает искусством (впоследствии Г. Гегель в «Феноменологии духа» решит эту проблему иначе). Позже, в своем курсе философии искусства (текст лекций был издан посмертно) Шеллинг предпримет и первую попытку построить систему эстетических понятий с учетом исторического развития искусства.

В работах начала XIX в. Шеллинг впервые заявил о наличии у него собственной философской системы, которая осталась, по его мнению, во многом непонятой и вызвала противоречивые отклики после выхода «Системы

трансцендентального идеализма». Чтобы отвести обвинения в непоследовательности и разъяснить свои основные принципы, он вынужден ответить на кардинальный для всей философии вопрос: как соотнести природу и дух, соединить натурфилософию (философию природы) и трансцендентальный идеализм. Ответ Шеллинга радикален: они могут быть объяснены из своего тождества. Его не устраивает ни субъективный идеализм (к которому он относит взгляды И.Г. Фихте), ни принцип объективного идеализма, ни «реализм» (позиция Б. Спинозы). Своим читателям он предлагает нечто новое: по его убеждению, ни мышление, ни бытие не следует рассматривать в качестве первоосновы сущего. Нужно исходить из тождества духа и природы. Абсолютное тождество – это полная «нерасчлененность субъекта и объекта».

Абсолютное тождество – не причина Универсума, а сам Универсум. Для Шеллинга теперь не существует проблемы возникновения во времени. Лестница бытия со всеми своими ступенями дана от века. Все потенции абсолютно одновременны, поэтому нет оснований начинать с той или иной. Шеллинг заявляет об ошибочности идеализма вообще – как субъективного, так и объективного. Однако и путь материализма он не выбирает. Для него материя – загадка. Материя не существует без духа, как и дух без нее, даже в Боге. Бог как высшее начало и есть абсолютная тождественность, совпадающая с универсумом. Для Шеллинга недостаточно эвристичен и спинозизм: спинозовская субстанция (она же Бог, она же природа) наделена двумя атрибутами – мышлением и протяженностью, которые противоположны. Шеллинг убежден в том, что данные атрибуты тождественны. Подлинная философия, с его точки зрения, должна совмещать все возможные противоположности: таково назначение ***философии тождества***.

Итак, философская система создана. В схематическом виде ее суть теперь может быть изложена следующим образом (речь идет не о ее окончательном варианте, а об относящемся ко времени создания «Системы трансцендентального идеализма»). Абсолютное тождество есть первоначальная сущность. Сила, изливающаяся в природе, по существу тождественна той силе, которая обнаруживается в духовном мире, с той лишь разницей, что в первом случае она должна бороться с перевесом реального, а во втором – с перевесом идеального. Но и эта противоположность (реального и идеального, материального и духовного) является только тому, кто уже сам отделился от целостности и обособился от нее как производное существо. Творческая деятельность Абсолютного разворачивает панораму жизни мира, метаморфозу его форм от низшей до высшей, венчаемой человеческим самосознанием. То же самое творчество как тождество теоретической и практической деятельности можно найти также в субъективном интеллекте. Здесь, согласно Шеллингу, таким характером обладает эстетическая или художественная деятельность, способная с наибольшей полнотой выразить природу творческого начала. Весь мир есть живое произведение искусства. По словам Шеллинга, объективный мир есть лишь первоначальная бессознательная поэзия духа. Поэтому искусству

мыслитель отводит в своей системе исключительно высокое место. Именно в искусстве раскрывается тайна мира, тождество реального и идеального, в искусстве видно, как воплощается идея. Философия искусства поэтому – общий орган философии, завершение ее свода.

Обращение в 1809 г. к проблеме сущности человеческой свободы свидетельствует о серьезной перестановке акцентов в философском творчестве Шеллинга. Философ ставит задачу открытия и исследования отношения высшей противоположности, которое, по его мнению, онтологически определяет все многообразие явлений как в природе, так и в истории человечества. Является ли такой противоположностью противоположность духа и природы, мышления и бытия, реального и идеального? Шеллинг приходит к выводу, что вопрос о соотношении сознания и внешнего мира является главным в предшествующей философии (он об этом писал в «Системе трансцендентального идеализма»). Теперь мыслитель убежден, что высшей онтологической противоположностью, образующей сокровеннейшее средоточие философии, является противоположность свободы и необходимости.

У предшественников немецкой классической философии свобода фактически сводилась к познанной необходимости, которая к тому же понималась как не имеющая отношения к тому, что делают люди, к результатам их деятельности. Ревизия всех предшествующих концепций свободы и необходимости началась с Канта, который противопоставляет свободу природе и тем самым ограничивает царство необходимости одними лишь природными процессами. Фихте провозглашает свободу первичной реальностью, изначальной деятельностью, предшествующей всякому бытию и образующей все существующее. У Фихте свобода превращается в сущностное определение человека, приобретает статус центрального философского понятия.

Шеллинг, развивая идеи Канта и Фихте, категорически заявляет, что лишь немецкая классическая философия возвысила «учение о свободе до той области, где оно только и становится понятным»[1]. Свобода, по его мнению, должна определяться как умопостигаемая сущность каждой вещи, которая находится вне всякой причинной связи, а также вне всякого времени или над ним. Она никогда не может быть определена чем-либо предшествующим ей, поскольку сама предшествует всему. Свободно, согласно Шеллингу, то, что действует соответственно собственной сущности и ничему другому – ни находящемуся в нем, ни находящемуся вне его – не подчиняется. С этой точки зрения даже все органические процессы (развитие, целесообразность) возможны лишь как проявление внутренне присущей природному процессу свободы. Иерархия ступеней развития природы (от неорганической природы к органической, к возникновению живых существ, наконец к появлению интеллекта человека) есть превращение неосознанной свободы в осознанную деятельность. Природа рассматривается Шеллингом как бессознательное состояние мирового духа или необходимость. Бессознательный дух (необходимость) в то же время содержит в себе свободу. Однако во всех живых существах, за исключением человека, свобода и необходимость еще не

[1] *Шеллинг, В.Ф.* Сочинения: в 2 т. / В.Ф. Шеллинг. М., 1989. Т. 2. С. 96.

противопоставлены друг другу. Лишь человеку свойственна вечная разорванность, ибо его действования либо необходимы и тогда несвободны, либо свободны и тогда не необходимы.

У Шеллинга, по сравнению с Кантом, реализуется расширительное понимание свободы: распространение понятия свободы на природу не только не исключает необходимости, но и включает ее в свободу, которая характеризуется как внутренняя имманентная необходимость, существенно отличная от внешней необходимости, противостоящей свободе. «Именно сама эта внутренняя необходимость и есть свобода, сущность человека есть сущностно его собственное деяние. Необходимость и свобода заключены друг в друге как единая сущность, которая являет себя той или другой, только будучи рассмотрена с разных сторон; сама по себе она – свобода, формально – необходимость»[1].

Идея тождества необходимости и свободы отнюдь не означает отрицания противоречия между ними. Выше уже приводилась мысль Шеллинга о том, что в человеке свобода и необходимость противостоят друг другу, вследствие чего человеческие поступки или свободны, или, напротив, несвободны. Эта противоположность между свободой и необходимостью особенно существенна в общественной жизни и в истории. Подчеркивая значение этой противоположности, Шеллинг указывает: «Без противоречия между необходимостью и свободой не только философия, но и вообще всякое высшее воление духа было бы обречено на гибель»[2]. С этой точки зрения, противоречие между необходимостью и свободой выступает как движущая сила человеческой деятельности, которая в конечном счете гармонизирует отношение между противостоящими друг другу противоположностями, благодаря чему они сосуществуют, не подавляя друг друга.

Таким образом, тождество необходимости и свободы – отнюдь не непосредственное, а, напротив, опосредованное отношение, которое предполагает и раздельное, в известной мере независимое, существование как свободных, так и необходимых процессов в деятельности человека. Необходимость не должна быть побеждена свободой, свобода не должна быть побеждена необходимостью. Борьба между ними не знает победителя и побежденного, обе они во всех отношениях равны, что обусловлено их первичным, субстанциональным тождеством.

С точки зрения Шеллинга, как бы ни была универсальна и всеобъемлюща свобода, она есть прежде всего человеческая проблема, проблема человеческой деятельности. Человек есть высшее воплощение природы, и именно в нем субстанциональная реальность свободы обретает самое живое воплощение. Только переходя от рассмотрения понятия свободы как всеобщей изначальной реальности к исследованию свободы как человеческой сущности, впервые можно обратиться к той ее трактовке, которая связывает понятие свободы со «способностью к добру и злу»[3].

---

[1] *Шеллинг, В.Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 130, 131.

[2] Там же. С. 90.

[3] Там же. С. 102.

Вопрос о происхождении зла занимает, как известно, особо важное место не только в теологии, но и в философии. И теологи, и философы постоянно стремились примирить понятие всемогущего, всеблагого Бога с существованием в реальной жизни зла. Шеллинг стремится выявить глубинные истоки зла. Он утверждает: «Изначальное зло в человеке, отрицать которое может только тот, кто лишь поверхностно изучил человека в себе и в других...»[1].

В отличие от Канта Шеллинг в своем поиске источника зла обращается к понятию Бога. Бог не есть, не может быть источником зла, это противоречит его сущности. Но в самом Боге есть нечто такое, что не есть Бог. «Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом... Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении... Она есть природа в Боге, неотделимая от него, но все же отличная от него сущность»[2].

Бог первичнее своей основы, но она представляет собой темное начало в Боге, начало, заключающее в себе слепую, неразумную волю, из которой проистекает своеволие, противостоящее разуму как универсальной воле. И там, где своеволие возносит себя над разумом, универсальной волей, возникает зло как свободный акт воли. Таким образом, в человеке соединены друг с другом особенная, частная воля и воля всеобщая. Это соединение есть противоречие, окончательное разрешение которого едва ли возможно. Добро не может существовать без своей противоположности: реальность зла и реальность свободы обусловливают друг друга. Там, где отрицается реальность зла, исчезает и реальное понятие свободы. «Человек, – подчеркивает Шеллинг, – вознесен на такую вершину, на которой он в равной степени содержит в себе источник своего движения в сторону добра и в сторону зла; связь начал в нем не необходима, а свободна»[3].

Человеческое измерение свободы приводит Шеллинга к осмыслению основных черт социально-исторического процесса. Предметом исследования становится внутренний механизм превращения свободы в необходимость. По мнению философа, человеческие индивиды свободны именно как индивиды, самостоятельные существа, их поступки определяются их собственным выбором. В то же время эти индивиды, будучи членами общества, находятся в многообразных отношениях, отношениях, которые неизбежно ограничивают их свободу. Из того, что свобода каждого члена общества ограничена свободой других его членов, возникает, как считает Шеллинг, необходимость, а результаты самих по себе свободных поступков подвластны этой необходимости, которая возвышается над ними как ставшая независимой от них объективная реальность. Взаимозависимость индивидов, характеризуемая как скрытая необходимость, есть, с одной стороны, граница свободы каждого индивида, а с другой – необходимое условие осуществления его свободы.

---

[1] *Шеллинг, В.Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 133.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 121.

Понятие свободы, которая первоначально определялась как вневременная субстанция, становится теперь у Шеллинга теоретическим обоснованием правового государства, демократического переустройства общества, т.е. предполагает такую систему права, которая обеспечивает равенство всех граждан перед законом, установленным посредством их свободного волеизъявления. Свобода гражданина в отличие от изначальной свободной самости человеческого существа, по мнению Шеллинга, не первична, а вторична, обусловлена соответствующим устройством общества. Но как согласовать то обстоятельство, что правовой строй возможен лишь благодаря свободе человеческой личности со столь же несомненным обстоятельством, в соответствии с которым эта субстанциональная свобода вполне может быть реализована лишь в условиях правового строя? Это противоречие, как полагает Шеллинг, разрешается благодаря принципу тождества необходимости и свободы.

Однако тождество необходимости и свободы является, по мнению Шеллинга, основой противоположности между ними. В этой связи перед философом встал первоначальный вопрос, является ли тождество необходимости и свободы не только первоосновой этих противоположностей, но и всего многообразия реально существующих вещей. С одной стороны, логика мысли философа, согласно которой свобода понимается как первичная субстанциональная реальность, подсказывает положительный ответ на данный вопрос. Но с другой, учитывая религиозно-философские интенции Шеллинга, – тождество свободы и необходимости не может им квалифицироваться как первостепенная основа. Ею, соответственно его учению, может быть лишь безусловное, не нуждающееся в основании именно потому, что оно само есть первое основание.

Отказ Шеллинга трактовать принцип тождества свободы и необходимости как первооснову всего сущего может показаться непоследовательностью. Однако это лишь кажущаяся непоследовательность, так как, согласно Шеллингу, свобода и необходимость укоренены в том, что составляет основу их тождества, т.е. в первооснове. Ведь принцип тождества необходимости и свободы означает признание первичности свободы по отношению к необходимости. Однако само это отношение не является первичной реальностью. Такая реальность предполагает исключение всяких различий. Лишь идея абсолютной индифференции, т.е. такой онтологической реальности, которая не заключает в себе никаких различий, а значит, и никаких отношений, дает, по учению Шеллинга, подлинный ключ к пониманию всей целостности мира, всех мировых процессов. Свою центральную идею Шеллинг формулирует следующим образом: «До всякой основы и всего существующего, следовательно, вообще до всякой двойственности должна быть некая сущность; как бы можно было ее еще назвать, если не праосновным или, скорее, безосновным. Поскольку она предшествует всем противоположностям, они не могут быть в ней ни различимыми, ни вообще каким-либо образом наличествовать. Поэтому такая сущность не может быть определена как тождество обоих начал, а только как абсолютная неразличенность»[1]. Далее он подчеркивает, что

[1] *Шеллинг, В.Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 149.

сущность быть таковой может, только распадаясь на «два в равной степени вечных начала, не так, чтобы быть в обоих одновременно, но в каждом из них одинаково; следовательно, в каждом оно есть целое или особая сущность»[1].

Два равновечных начала – Бог и то, что наличествует в Боге, но вместе с тем отлично от него. Это отличное от Бога, но вместе с тем божественное, есть основание всего сущего, или абсолютная индифференция, которая рассматривается Шеллингом как деятельное начало, воление. Философ говорит, разумеется, о безличном волении, стремлении, самодвижении, наглядным выражением которого является жизнь в ее лишенных сознания, многообразных и вместе с тем могущественных формах. Жизнь в ее всеобщности трактуется Шеллингом как субстанциональный процесс, который совершается бессознательно, но представляет собой особое состояние созидающего духа. В этих формулировках Шеллинг выступает как предшественник «философии жизни», которая, отвергая противопоставление материи и духа, абсолютизирует жизненный процесс, интерпретирует его как изначальную субстанциональную реальность.

«В последней, в высшей инстанции нет иного бытия, кроме воления. Воление есть прабытие, и только к волению приложены все предикаты этого бытия: безосновность, вечность, независимость от времени, самоутверждение. Вся философия стремится лишь к тому, чтобы найти это высшее выражение»[2]. Воление как основа всех основ не может находиться в зависимости от чего-либо другого и поэтому есть не что иное, как свобода. Эта первоначальная свобода, свобода ничем не обусловленного воления, присущего вечной жизни, радикально отлична от той свободы, которая вместе с порождаемой ею необходимостью образует тождество противоположностей, посредством которого она, собственно, и осуществляется. Правда, и в первоначальном абсолютном волении свобода также заключает в себе необходимость. Но это непорожденная человеческой свободой необходимость, первичная необходимость, называемая провидением. И подлинная человеческая свобода, полагает Шеллинг, заключается в согласии с провидением, которое как божественное знание каждой человеческой судьбы никоим образом не сковывает человеческой свободы. Божественное предопределение, постигаемое как абсолютное знание, предшествует всякому человеческому познанию и представляет собой, по Шеллингу, высшее единение необходимости и свободы.

В заключение своих «Философских исследований...» Шеллинг приходит к выводу: все природные существа – «суть по отношению к Богу периферийные существа. Только человек есть в Боге и именно благодаря этому бытию в Боге он способен к свободе. Он один есть центральное существо и поэтому должен оставаться в центре. В нем созданы все вещи, и только через посредство человека Бог принимает природу, соединяя ее с собой. Таким образом, человек – спаситель природы, на него как на свою цель направлены все ее проблемы»[3].

---

[1] *Шеллинг, В.Ф.* Сочинения: в 2 т. Т. 2. С. 151.

[2] Там же. С. 149.

[3] Там же. С. 153, 154.

Человек, по мнению мыслителя, есть единственное исключение во всем мироздании. С этим связаны его возможности, права и обязанности. Метафизика свободы, по убеждению Шеллинга, прокладывает путь к подлинному пониманию истинного не только в религии, но и во всей человеческой жизни.

Место Шеллинга в истории философии определяется осуществленным им переходом от субъективно-идеалистического наукоучения И. Фихте к объективному идеализму и принципам развитой им диалектической натурфилософии. Его учение стало теоретическим истоком для различных философских систем как рационалистического (Г. Гегель), так и иррационалистического (А. Шопенгауэр) толка. Особо следует отметить роль и значение идей немецкого мыслителя применительно к русской философии. Русское шеллигианство составило целое направление в духовной жизни России[1].

Философия Георга Гегеля



Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Философия **Георга Вильгельма Фридриха Гегеля** (1770–1831) считается вершиной немецкой классической философии второй половины XVIII – первой половины XIX в. Он является создателем грандиозной философской системы, стремящейся охватить весь мир и представить его в виде целостности. Творческое наследие этого немецкого мыслителя многогранно, интересно, но в то же время весьма сложно для понимания. Существуют различные варианты интерпретации его взглядов, полемика вокруг его идей продолжается и сегодня.

Учение об Абсолютной идее. Свое философское творчество Гегель начинает в контексте той философской традиции, которая к этому времени сложилась в Германии, в рамках проблематики, намеченной и сформулированной Кантом, Фихте и другими мыслителями. Самоопределяясь как самостоятельный мыслитель прежде всего в полемике с Кантом через критическое осмысление его идей, Гегель не мог не рассматривать вопросы, ответы на которые искал его предшественник. И поскольку для Канта одной из важнейших задач был поиск универсального механизма познавательной деятельности, эта же проблема остается исходной и для Гегеля. Однако, отталкиваясь от нее, он расширяет горизонт своей цели, стремясь создать *универсальную схему творческой деятельности,* т.е. *разумной деятельности, в которой воплощена свобода.* Для немецкого мыслителя творческая деятельность – это деятельность духовная, поэтому выявление универсальных механизмов последней, существующих независимо от конкретного субъекта, одновременно означает определение источника, сущности и форм реализации свободы.

[1] См:. *Румянцева, Т.Г.* Немецкий идеализм: от Канта до Гегеля / Т.Г. Румянцева. Минск, 2015. С. 168.

Гегель не мог согласиться с кантовским выводом о том, что человеку не дано постичь подлинную сущность мира, с выводом об ограниченных возможностях разума. По мнению Гегеля, Кант приходит к подобному утверждению только потому, что разум, в его понимании, опирается на чувственные восприятия, которые и определяют границы его возможностей. Чтобы выйти за эти границы, нужно рассмотреть разум как таковой безотносительно к чувственным данным, как универсальный механизм проникновения в сущность бытия, обладающий неограниченным творческим потенциалом, как «мировой разум». Только такой разум способен постичь абсолютную истину.

Необходимость признать наличие мирового разума обусловлена и самим гегелевским пониманием мира. Немецкий мыслитель глубоко убежден в том, что мир не является совокупностью изолированных друг от друга тел, атомов или душ. Мир – это нечто целое, представляющее собой сложно устроенный организм. В силу этой универсальной связанности ничто не существует автономно и безусловно, кроме целого. Это целое во всей его сложности называется Гегелем *Абсолютом.*

Можно ли постичь этот Абсолют – мир как целое? Гегель считает, что такое постижение возможно лишь с помощью универсального разума, мышления как такового, которое само становится субъектом познания. Обладая способностью проникать в сущность, постигать абсолютное, такой разум обеспечивает совпадение (тождество) объекта и субъекта, предмета и понятия о нем. Идея тождества бытия и мышления становится исходной в гегелевской философии, получает название Абсолютной идеи. Что понимает под ней Гегель?

Абсолютная идея – это мир во всем своем многообразии, максимально полно представленный в разуме. По существу, это вся человеческая духовная культура, на уровне которой происходит совпадение мира и знаний о нем. Анализируя содержание последней, Гегель делает очень важный вывод о том, что культура – это не только результаты духовной деятельности, но и способы, механизмы самой этой деятельности, в том числе и принципы функционирования мышления. Тем самым Абсолютная идея одновременно предстает и как духовная субстанция, и как субъект. Она существует независимо от мира, человека, его истории, будучи первичной по отношению к ним. Философия Гегеля, таким образом, является не только объективным, но и абсолютным идеализмом.

В своем учении об Абсолютной идее Гегель обращает внимание на некоторые реально существующие особенности человеческого мышления, в частности на то, что индивидуальное мышление подчиняется ряду общих, существующих независимо от него норм, схем, закономерностей совокупного человеческого мышления. Эти общие принципы, механизмы функционирования мышления хранятся в культуре. Любое явление человеческой культуры – это не только воплощение возможностей мышления, но и определенный способ видения мира, способ его постижения. Гегель придает этим общим закономерностям, логическим формам человеческого мышления статус самостоятельных сущностей, мистифицируя реальный мыслительный процесс.

Для него Абсолютная идея и мировой разум как механизм ее развертывания и самоутверждения являются вечным творческим началом, поэтому вопрос об их происхождении лишается всякого смысла. Абсолютная идея первична по отношению к действительности любого рода. Из тождества бытия и мышления вытекает другой важнейший принцип гегелевской философии – «все действительное разумно, все разумное действительно», т.е. немецкий мыслитель признает принцип *панлогизма* (от греч. pan – все и logos – разум). Согласно панлогизму, все соответствует разуму, все логично.

Поскольку Абсолютная идея раскрывает свое содержание только через систему идей, эта система и интересует Гегеля. Он строит свою философию, начиная не с субъекта, а тем более не с объекта, а с *самой идеи*, его философия – это *спекулятивная философия* (от лат. speculor – наблюдение, созерцание), поскольку она направлена на осмысление уже имеющихся явлений духовной культуры без обращения к опыту. Все идеи, через которые проявляет себя Абсолютная идея, Гегель делит на три уровня: идеи сами по себе, идеи в природе, идеи в духе. В соответствии с этим формируется и структура его философской системы: логика, философия природы и философия духа.

Логика. Устранив дуализм, противоречивость бытия и мышления путем признания их тождества, немецкий мыслитель не отказывается от противоречий. Он переносит принцип противоречивости в саму логику, о чем свидетельствует содержание его важнейшего произведения «Наука логики» (1812–1816).

Такой подход выглядит парадоксальным, потому что традиционно считалось, что там, где есть противоречие, нет места логике и разуму. Вся формальная логика строилась на принципе непротиворечивости. Гегель предлагает свою логику – *логику диалектическую,* которая рассматривает противоречие в качестве источника развития и развертывания самих идей. В основе построения гегелевской системы, и в первую очередь его логики, лежит триада: тезис (утверждение), антитезис (отрицание) и синтез.

Свой вариант диалектики Гегель начинает выстраивать с понятия *чистое бытие.* Чтобы сохранить свою универсальность, чтобы распространиться на все бытие, понятие бытия не должно содержать в себе ни одной конкретной характеристики, т.е. должно быть чистым, означать лишь «есть». Но бытие, лишенное конкретных характеристик, ничем не отличается от «небытия» (ничто), бытие и небытие оказываются тождественными. В этом случае бытие выступает как тезис, а его радикальное отрицание (небытие) как антитезис. Вместе с тем бытие может переходить в небытие, и наоборот. Этот процесс получает название «становление». В нем одновременно присутствуют бытие и небытие. Между бытием и небытием находится отрицание, которое играет активную, созидательную роль, поскольку именно оно является двигателем становления, только благодаря отрицанию тезис становится антитезисом, а благодаря последующему отрицанию (отрицание отрицания) происходит их синтез, осуществляется становление. Через отрицание мышление пытается понять процессы, происходящие внутри бытия, поэтому движение мышления является онтологичным.

Понятия чистого бытия и небытия (ничто), согласно Гегелю, носят абстрактный характер. Само слово «абстрактный» (лат. abstract) означает «отделенный от...». Действительно, бытие носит завершенный характер, оно предполагает, что нечто есть, оно в себе уже содержит все и не может соединяться с чем-то еще. Это же относится и к «небытию», потому что оно ни в какой форме не принимает бытие, находится в состоянии обособленности. Первым конкретным понятием у Гегеля является «становление». Понятие «конкретное» (лат. concretum) означает «расти вместе». И поскольку становление возникает как синтез бытия и небытия, как их соединение, оно и является конкретным. Таким образом, движение от абстрактного к конкретному является одним из основных принципов построения гегелевской логики и принципом саморазвертывания Абсолютной идеи. Восхождение от абстрактного к конкретному означает, что теоретическая мысль всегда движется от одностороннего знания к знанию более содержательному, ко все более полному, всестороннему и целостному воспроизведению предмета. Результатом становления является *наличное бытие*, которое в отличие от чистого бытия имеет определенность, а потому переходит в качество. Развитие качества порождает количественные характеристики, а их синтез представляет собой меру, которая снимает противоречие количества и качества.

Развитие можно рассматривать и как смену мер. Такая смена возможна лишь потому, что существует некая общая основа. Эта основа и есть *сущность*.

Категория сущности – это не только более высокая ступень познания по сравнению с бытием, но и глубокое проникновение во внутренние закономерности. Проникновение во внутренние закономерности позволяет обнаружить, что любое явление и процесс внутренне противоречивы, поскольку содержат в себе взаимоисключающие, но сосуществующие стороны, тенденции и т.д. Эта противоречивость и зафиксирована в понятии. Таким образом, понятие воспроизводит весь процесс развития бытия и мышления, оно является историчным.

В рамках своей логики Гегель придает совершенно новый смысл диалектике. У него диалектика становится учением о развитии, принципом творческого, созидающего мышления, методом постижения истины. Его диалектика – это: 1) процесс развития Абсолютной идеи как единства предмета и понятия о нем; 2) движение мышления от абстрактного к конкретному, формой которого является понятие; 3) движение от одного противоречия к другому, поэтому истинное знание с необходимостью должно включать анализ противоречивых, разнонаправленных сторон бытия. В пределах своей логики Гегель анализирует идеи первого уровня – идеи сами по себе: идеи существования, качества, количества, сущности, противоречия, понятия. Логика у немецкого мыслителя дает анализ чистого мышления, мышления в абстрактном смысле, представляет его как непрерывный процесс становления.

На уровне логики, делает вывод Гегель, *бытие идеи – это бытие в себе.*

Философия природы. Обосновывая свою философскую систему, Гегель подчеркивает, что у идеи есть антитезис, ее инобытие – это природа. *Бытие идеи становится ее инобытием.* Здесь Абсолютная идея «выходит» за свои

собственные пределы и обнаруживает нечто отличное от себя (отчуждает себя в природу). Немецкий философ стремится рассматривать природу как некоторую целостность, отмечая при этом, что целостность природы определена Абсолютной идеей, которая предшествует ей. Данный тезис Гегеля нуждается в пояснении. Немецкий мыслитель не сомневается в объективном, не зависимом от сознания человека существовании природы. Однако он подчеркивает, что человек смотрит на природу и видит ее только через призму достигнутого уровня культуры (науки, философии и т.д.), через Абсолютную идею, которая становится условием, предпосылкой познания природы. Так, Земля и Солнце совершают свое движение независимо от человеческого сознания. Но в одном случае человек видит движение Солнца вокруг Земли, в другом – наоборот. Несомненно, причины тех или иных природных явлений имеют объективный характер, но, будучи сформулированы в законе, они становятся необходимыми элементами разума. Через механизм мышления разум включает природу в свое содержание, в содержание Абсолютной идеи. В связи с этим под природой немецкий мыслитель понимает не объективно существующие явления, а мышление о природе, идеи, которые ее представляют.

Гегелевская философия природы состоит из трех разделов: механики, физики и органики.

Вопрос о возникновении природы Гегель начинает с анализа таких форм ее организации, как пространство и время. Категория времени появляется только в природе. Вместе с тем, развертываясь во времени, природа не развивается, а лишь повторяет уже пройденные циклы, совершает возвраты и круговороты. Будучи формами организации природы, пространство и время наполняются конкретным содержанием через взаимосвязь с такими понятиями, как материя и движение. Последние сосуществуют друг с другом неразрывно, поскольку материя представляет собой реальную форму движения. Рассматривая структуру материи, Гегель не признает атомистику, он возвращается к идее античных мыслителей о четырех природных «элементах»: огне, воде, воздухе, земле.

В физике Гегель пытается охарактеризовать отдельные природные явления, найти между ними связи и выстроить иерархическую систему отношений.

В органике немецкий мыслитель стремится ответить на вопрос о том, что составляет основу жизни, как происходит переход от неживого к живому. По мнению Гегеля, формы жизни не возникают одна из другой. Они обнаруживаются Абсолютной идеей и выстраиваются в своеобразную линию жизни. Гегель рассматривает природу как целостную систему, но систему, лишенную развития. Природа в трактовке немецкого мыслителя остается статичной, неизменной, изменяются только знания о ней, поскольку в своем движении к природе Абсолютная идея находит новые идеи, такие как пространство, время, материя, движение, геологическая, растительная, животная природа, жизнь и смерть. Тем самым гегелевский диалектический метод оказывается ограниченным рамками духовной сферы, *его диалектика является идеалистической.*

Философия духа. Достигая понятия, соответствующего такому существу, как человек, Абсолютная идея переходит на ступень духа и вновь демонстрирует триаду: субъективный дух, объективный дух и Абсолютный дух. На этом этапе Абсолютная идея приступает к своему самопознанию, возвращается к себе самой. Ее *бытие предстает как бытие в себе и для себя.*

В своей философской системе Гегель придает особое значение проблеме развития духа. В 1807 г. он пишет специально посвященную этому вопросу работу, которая называется «Феноменология духа». Именно в этом произведении духовная культура человечества предстает в ее закономерном развитии как постепенное проявление творческой мощи мирового разума.

Определяя субъективный дух как первый этап развития духа, немецкий мыслитель начинает его анализ с такого феномена, как «душа». Душа представляет собой единство духа и тела. Когда же душа отрицает свое единство с телом, когда она начинает рассуждать о том, что представляет собой отдельно душа и что представляет собой отдельно тело, возникает сознание. По мнению Гегеля, *сознание* – это представление души о самой себе.

Индивидуальное сознание, отмечает он, не является чем-то статичным, а представляет собой динамичный процесс, который начинается с обыденного сознания и восходит к философскому мышлению и абсолютной истине. Первый этап сознания можно назвать теоретическим или созерцающим. Начинается он с ощущений, в которых вещь еще не дана, не определена. На этапе восприятия она предстает уже как нечто целое. Следующий этап движения сознания – это этап мысли, или рассудка, на базе которого возникает опытное естествознание. Рассматривая рассудок, а вместе с ним и естествознание, Гегель видит ограниченность не только рассудка, но и самой науки. В рамках науки, считает он, предмет противостоит человеческому «Я», понятие о предмете находится в противоречии с самим предметом, поскольку любое научное понятие рассматривает его не как целостность, а только с какой-либо одной стороны. В связи с этим ни одна из научных истин не может претендовать на роль абсолютной истины. Сам рассудок нуждается в корректировке.

В качестве предмета рассмотрения сознание может выбрать не только вещь, но и себя самое, т.е. перейти на ступень самопознания. На этой ступени предмет и сознание оказываются тождественными, поскольку сознание само определяет свой предмет и тем самым само становится активным, действующим, «практическим». Именно на этом этапе проявляется свобода. Немецкий мыслитель убежден в том, что свобода возможна только через разум, через его развитие.

Согласно Гегелю, важную роль в процессе становления самосознания, а следовательно, и свободы, играет труд. Только в труде, отмечает он, раб осознает свое рабское положение, а сам господин обретает подлинную свободу только через освобождение раба. Признавая позитивную роль труда, немецкий мыслитель указывает и на его негативные моменты, особенно в условиях машинного производства. Свобода, обнаруженная на этапе самосознания, проявляется в определенных исторических формах, таких как «скептицизм», «стоицизм», «несчастное сознание» (христианская религия).

Исследуя себя, сознание может усмотреть в самом себе полноту реальности, т.е. обнаружить, что мир – это не изолированные фрагменты, а целостность, а также найти в реальности и в самом себе элементы всеобщности. В этом случае сознание переходит на этап *разума*. Разум у Гегеля выступает в двух основных формах: 1) разум наблюдающий, который открывает в мире разумное начало (законы природы, человеческой психики и т.д.), – это теоретическое естествознание; 2) деятельный разум, осуществляющий себя в мире.

Разум – это последний уровень развития субъективного духа. Это тот дух, который осуществил синтез души и сознания. Именно этот дух, разрешив противоречие между природой и разумом, приходит к убеждению, что они не только составляют целостность, но и являются тождественными. Завершив свое развитие, субъективный дух совершает восхождение к социальному бытию, т.е. переходит в иную сферу – сферу объективного духа. По своему содержанию объективный дух представляет собой сферу социальной жизни, которая является надындивидуальной целостностью, возвышающейся над отдельными людьми и существующей по отношению к ним объективно. Объективный дух проявляет себя в виде различных связей и отношений между людьми. Не только природа, но и общество рассматривается Гегелем как инобытие Абсолютной идеи.

Индивидуальное сознание не случайно движется в сторону сознания общественного. Согласно Гегелю, индивидуальное сознание социально, т.е. оно не существует вне общества, оно исторично, поскольку любая идея, любое понятие, которыми пользуется индивидуальное сознание, представляет собой итог развития человеческой культуры, человеческого духа. Развитие индивидуального сознания повторяет развитие человеческого рода. Для Гегеля оказывается неприемлемым вывод Р. Декарта об автономности, самодостаточности индивидуального сознания. Согласно немецкому мыслителю, становление индивида должно состояться через его приобщение к культуре (Абсолютной идее), через освоение не только понятий, идей, но и самих механизмов интеллектуальной деятельности. Тем самым *Гегель делает важный вывод о социокультурной обусловленности индивидуального познавательного процесса.* В силу этой обусловленности субъективный дух, индивидуальное сознание, является исходной ступенью постижения Абсолютной идеи и источником ее развития. Лишая индивидуальное сознание абсолютной автономности, Гегель в то же время закрепляет ее за мировым разумом, наделяя последний неограниченными возможностями творить из самого себя. Конкретизируя свое представление об объективном духе, Гегель прежде всего обращается к такому явлению, как *право*. По его мнению, право является непосредственным бытием свободы, поскольку оно противостоит произволу. Право – это объективное существование определенного общественного интереса. Само право имеет три уровня. Абстрактное право строится на основе договора. Будучи системой юридических норм, оно существует объективно, независимо от сознания отдельных людей, являясь в то же время лишь внешней стороной права.

Но если бы право обладало только объективными характеристиками, его было бы невозможно выполнять без физического принуждения. Именно на эту проблему обращает внимание немецкий мыслитель. Он подчеркивает, что для права очень важно не столько содержание, сколько смысл, который оно имеет для человека. В связи с этим в праве всегда есть субъективное начало. Смысл права раскрывается в *морали*, которая представляет собой убеждения человека, проявление его свободы воли и личной позиции.

Вместе с тем Гегель считает, что синтез морали и права возможен лишь в рамках конкретных социальных форм, которые определяют содержание самого права. Результатом такого синтеза является конкретная социально-моральная действительность – *нравственность*. Последняя представлена в трех формах: семья, гражданское общество и государство. Таким образом, человек не может поступать независимо от времени, места и условий, в которых он живет.

Рассматривая уровни организации нравственности, Гегель особую роль отводит государству. Для него государство – это особая субстанция, которая объединяет в себе семью и гражданское общество, это воплощение разума, который стремится к действительности, к своей реализации в условиях конкретного общества. Поэтому, если человек не принимает участия в жизни государства, считает немецкий мыслитель, он утрачивает связь с действительностью. Государство представляет собой результат закономерного развития. Лучшей формой его организации является конституционная монархия, поскольку именно она позволяет достойным занять подобающее им место. Идеальное государство типа конституционной монархии служит, по мнению Гегеля, гарантом нравственности, даже если это государство будет вести войну. В рассуждениях немецкого философа о государстве хорошо просматривается противоречие между его диалектическим методом, требующим развития, и его выводом о том, что в сфере объективного духа вершина уже достигнута – это прусская конституционная монархия.

Огромный интерес проявляет Гегель к человеческой истории. Если природа, согласно ему, существует благодаря бесконечным повторениям, то в истории наблюдаются совершенствование и прогресс. История, считает немецкий философ, представляет собой целостный процесс, в рамках которого связь прошлого и будущего осуществляется через настоящее. В истории господствует закономерность, в ней нет случайных этапов и событий. Тем самым Гегель признает и обосновывает линейно-поступательную модель исторического процесса. Исторический процесс по сути своей духовен, в нем господствует Абсолютная идея, поскольку человек обладает способностью осознать ее и воплотить в своем историческом развитии. История как закономерный процесс рассматривается Гегелем как *всемирная история. Критерием прогресса является степень осознания исторической необходимости*, что и является свободой. Опираясь на один из своих исходных принципов – принцип панлогизма, согласно которому «все действительное разумно, все разумное действительно», Гегель делает вывод о том, что действительность должна подчиняться разуму. Применительно к истории это означает, что действительность должна

соответствовать тем социальным проектам, которые сконструированы разумом. Таким образом, сущность разума не исчерпывается гносеологическими характеристиками (его познавательной способностью) или онтологическими возможностями (способностью проникать в сущность бытия и воссоздавать его), разум приобретает проективные качества, становится инструментом преобразования истории.

Однако идея составляет лишь основу истории, ее фундамент, в то время как движущей силой истории, по мнению немецкого мыслителя, всегда является страсть. Поэтому действия людей большей частью являются неосознанными, а значит, несвободными. И здесь важная роль принадлежит великим личностям, которые воплощают в себе дух времени и дух своего народа.

У каждого народа, согласно Гегелю, есть своя культура, свой уровень бытия, религия, государственный строй. Но в каждый временной период на историческую арену выходит народ, который является носителем целей всемирного духа, поэтому он не может не господствовать над другими народами, которые либо уже изжили себя, либо еще недостаточно развились. В силу этого самыми большими правами обладает исторический народ, остальные народы имеют меньше прав.

В «развертывании» всемирной истории Гегель выделяет следующие этапы: восточный мир, греческий мир, римский мир, германский мир. *Смысл истории*, согласно немецкому мыслителю, – это «прогресс в осознании свободы». «Всемирная история, – пишет он, – есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы. Восток знал и знает только, что по преимуществу один свободен, греческий и римский мир знает, что некоторые свободны, германский мир знает, что все свободны»[1]. Гегель выделяет три формы реализации свободы: 1) деспотизм; 2) демократия и аристократия; 3) монархия. Европа, согласно ему, является завершением истории, поскольку ей удалось решить проблему свободы. И наибольшего успеха здесь, считает немецкий мыслитель, достигли его соотечественники благодаря прусской конституционной монархии.

Переходные периоды истории – это драма народов, заключающаяся в том, что рушатся их привычные идеалы и ценности, когда осуществляется переход к новым этапам действительности. Но эти этапы закономерны и необходимы, без них нет исторического развития, считает Гегель.

Над всей гегелевской системой возвышается Абсолютный дух, который выступает как самосознание Абсолютной идеи, как высшая духовная творческая способность. В конечном счете Абсолютный дух должен познать и самого себя.

Первой формой проявления Абсолютного духа является искусство, в котором воплощены эстетические отношения. Эстетический образ представляет собой единство содержания и формы. Высшей формой проявления этой гармонии, согласно Гегелю, является немецкая поэзия. Романтическое искус-

[1] *Гегель, Г.В.Ф.* Лекции по философии истории / Г.В.Ф. Гегель. СПб., 2000. С. 147, 148.

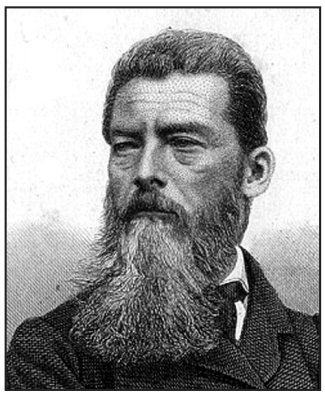
ство дает возможность перейти от искусства к религиозным представлениям. Сама религия постоянно развивается, устремляясь в этом развитии к своей вершине – христианству, которое считается немецким философом абсолютной и бесконечной религией.

Синтез эстетического образа и религиозного представления дан в философском понятии. Единство объективного и субъективного достигается здесь с помощью мышления. Только философия способна постичь абсолютное, именно поэтому она является наукой всех наук. Философия – это завершающий продукт развития культуры народа. Любая философия внутренне противоречива, что является следствием разрыва между стремлениями, желаниями и реальными формами жизни. Поэтому ни одна философия не может претендовать на абсолютную истину. Однако именно свою философскую систему вопреки диалектическому методу Гегель считает вершиной философской мысли и абсолютной истиной. Тем самым и его философия оказывается внутренне противоречивой, демонстрируя конфликт между метафизичной (статичной) системой и диалектическим методом.

Гегелевская философия – это попытка свести все достижения человеческого духа в единую систему, стремление обосновать возможность свободы через доказательство неограниченного творческого потенциала разума, способного к тому же существовать автономно от индивидуального сознания. Целый ряд идей философской системы Гегеля, таких как диалектическая логика, принцип историзма, глубокое понимание роли культуры в жизни человека и общества, социокультурная обусловленность и творческий характер познания, были весьма плодотворны и оказали значительное влияние на дальнейшее развитие философской мысли.

Антропологический материализм Людвига Фейербаха

Людвиг Андреас Фейербах (1804–1872) принадлежит к числу наиболее известных представителей немецкой классической философии. К созданию своей философской концепции, которая, по его замыслу, должна была стать новой философией, философией будущего, Фейербах приходит через критическое осмысление гегелевской философии. В последней его не устраивает ряд аспектов: 1) притязания Гегеля на создание универсальной философской системы на все времена; 2) идея тождества бытия и мышления; 3) идеалистический панлогизм, утверждающий, что мир – это проекция логики, самоотчуждение логической идеи в природу; 4) гегелевский вариант решения проблемы соотношения религии и философии, согласно которому эти две формы проявления человеческого духа вполне согласуются между собой, и др. Следствием этого критического осмысления явилось



Людвиг Андреас Фейербах

стремление Фейербаха перевернуть гегелевскую философию, заменив ее исходные положения противоположными идеями. Так, анализируя тезис о тождестве бытия и мышления, он отмечает, что подобное тождество является истинным только в том случае, если в качестве его основания будет взят конкретный, реальный человек. Сверхчеловеческий разум не может являться исходной точкой философии, как это было в гегелевской системе. Фейербах считает, что философия должна обратиться к природе, в том числе и к ее вершине – человеку, что именно *природа есть подлинное начало философии.* Он стремится устранить из философии все сверхприродное и сверхчеловеческое путем соединения человека и природы. При этом природа становится человеческой сущностью, а человек понимается как психофизическое существо. Не проблему природы, а проблему человека выбирает Фейербах в качестве исходной, основополагающей в своем теоретическом анализе.

По признанию самого философа, в своих размышлениях он стремился исходить из целостности и индивидуальности человека, поэтому ни материализм, ни идеализм не были для него приемлемы. Идеализм отвергается немецким мыслителем потому, что, по его мнению, он искажает действительность и ставит все с ног на голову. Рассматривая взгляды своих современников-материалистов, он критикует их за сведение психических процессов к совокупности физико-химических реакций. По его мнению, психика зависит от телесной организации человека, но в то же время она обладает и качественным своеобразием. Выступая против вульгарного материализма, Фейербах делает вывод о том, что материализм в целом предлагает слишком упрощенное решение философских проблем. Единственной истиной для него становится антропология. И все же в таких работах, как «Сущность христианства» (1841), «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842), «Основные положения философии будущего» (1843), Фейербах излагает именно материалистические взгляды, создает свой вариант материализма, основополагающим принципом которого становится принцип антропологизма. *Антропологизм* – философская концепция, согласно которой исходной мировоззренческой категорией является понятие «человек», поэтому, по мнению его сторонников, можно создать систему представлений о природе, обществе, мышлении, опираясь только на это понятие. Антропологизм может быть как материалистической, так и идеалистической ориентации. Все зависит от определения сущности человека. Разъясняя свое понимание человека, Фейербах, как и Кант, считает, что к собственно человеческим характеристикам относятся разум, воля, сердце (любовь). Они не только определяют сущность человека, но и задают цель его существования, поскольку человек, согласно немецкому философу, для того и существует, чтобы познавать, желать и любить. Вместе с тем фейербаховское понимание сущности этих характеристик отличается от их понимания его предшественниками.

Для Фейербаха человек – это существо природы. Природа первична по отношению к человеку и его сознанию, именно она определяет его сущностные характеристики. Тем самым немецкий мыслитель встает на позиции *антропологизма материалистической направленности*, становится родоначальником антропологического материализма. Вместе с тем его материализм имеет ряд недостатков, носит ограниченный характер. Фейербах не признает влияния общества и его культуры на процесс формирования личности. Он предлагает теоретическую модель абстрактного человека, живущего вне социального времени и пространства. Согласно его подходу, человеческая сущность раз и навсегда задана природой, а не является результатом общественно-исторического развития. Рассматривая природу человека как вечную и неизменную, он исключает принцип историзма из анализа человеческой сущности, остается на метафизических позициях.

Фейербах не учитывает и то обстоятельство, что человек связан с природой не столько фактом своего рождения, сколько своей преобразующей природу деятельностью, которая носит конкретно-исторический характер.

Анализируя такую сущностную черту человека, как разум, Фейербах исходит из того, что сознание – это лишь свойство высокоорганизованной материи – мозга, т.е. оно имеет одно – биологическое, природное – измерение и лишено социальных и культурных детерминант. Немецкий мыслитель указывает на то, что мышление людей – это их родовая способность, проявляющаяся в каждом индивиде. Трактуя сознание и разум как родовые характеристики человека, он отвергает плодотворную гегелевскую идею о том, что индивидуальное сознание и разум возникают только в процессе приобщения человека к культуре, в которой объективировано развитие человеческого духа. Процесс познания рассматривается Фейербахом изолированно от практической деятельности, трактуется как пассивный акт восприятия субъектом воздействий окружающего мира, что в принципе исключает активность и творчество познающего субъекта и означает, что процесс познания приобретает созерцательный характер. Созерцательность становится еще одним недостатком фейербаховского материализма.

Будучи существом природы, человек в концепции немецкого философа оказывается замкнутым в самом себе, поскольку изначально, от природы, у него уже есть то, что определяет его сущность и его дальнейшую жизнь. Человеку нет необходимости ни самому себя создавать, ни взаимодействовать с обществом и культурой, чтобы в рамках такого взаимодействия обрести свои сущностные характеристики, а затем там же их реализовать. Немецкий мыслитель поддерживает идею общественной природы человека, однако не разъясняет, в чем она заключается и как она влияет на сущность человека.

Исходным принципом человеческой жизни Фейербах считает эгоизм. За это немецкого мыслителя критиковали многие, но и сам он понимал, что предложенная им концепция человека предполагает равнодушие последнего ко всему, что выходит за пределы его личного блага. В связи с этим философ ищет механизмы ограничения эгоизма, обращаясь в первую очередь к сфере морали.

Анализируя проблемы этики, призванной ответить на вопрос о цели и смысле человеческой деятельности, о принципах взаимодействия людей друг с другом, Фейербах не только не рассматривает общественные отношения как фактор формирования человеческой личности, но и сводит всю систему этих отношений к отношениям рода и межиндивидуальному отношению «Я» и «Ты». По его мнению, в рамках последних и реализуется мораль.

С точки зрения немецкого мыслителя, каждый человек имеет право на счастье и стремится к нему. Для того чтобы избежать страданий и несчастий, человек, отмечает Фейербах, может пойти даже на самоубийство. Признавая счастье движущей силой человеческой воли, представитель немецкой классической философии становится на позиции эвдемонизма. *Эвдемонизм* (от греч. endaimonia – счастье, блаженство) представляет собой принцип истолкования и обоснования морали, согласно которому счастье – это высшая цель человеческой жизни. Фейербах отмечает, что счастье переживается исключительно индивидуально, общих рецептов счастья нет и быть не может. Вместе с тем человек не может быть счастлив в одиночку, счастье можно испытать только вместе с другими людьми в системе отношений «Я» и «Ты». Согласно Фейербаху, стремление к счастью – это не только осуществление человеком своих желаний, это одновременно и выполнение нравственного долга, предписывающего не препятствовать другим в достижении их счастья. Тем самым именно стремление к счастью позволяет ограничить эгоизм, сделать его разумным.

В связи с тем что сама мораль имеет смысл только в том случае, если она является особой системой отношений между людьми, отношений «Я» и «Ты», Фейербах стремится определить основополагающий принцип этих отношений. По его убеждению, единственным способом связи людей друг с другом может быть признана любовь как одна из основных сущностных сил человека. Любовь имеет разные формы своего проявления: это любовь брата к сестре, мужа к жене, матери к ребенку и т.д., однако основной фундаментальной формой является половая любовь, любовь мужчины и женщины, определяющая все остальные. Этика Фейербаха, по существу, становится этикой любви.

В философии немецкого мыслителя любовь выполняет ряд функций. Будучи направленной на ту или иную вещь, она является практическим определителем того, что необходимо человеку. Любовь служит критерием истинности самого бытия, его онтологическим доказательством: если есть любовь к миру, должен быть и мир. Наконец, как отмечалось выше, она является способом связи людей друг с другом. Вместе с тем, по мнению создателя антропологического материализма, в современном обществе принцип любви остается нереализованным. Только новое общество, согласно Фейербаху, создаст условия для полной реализации этого принципа.

Тем самым из сферы этики немецкий мыслитель выходит на проблему создания проекта социальных преобразований. Он уверен в том, что решить социальные вопросы можно только через свободную личность. Проблема обретения человеком свободы является для Фейербаха не только теоретической проблемой, но и практической.

Что же мешает человеку реализовать свою свободу и ограничивает его любовь? Согласно Фейербаху, таким фактором является религия. Вот почему анализу последней он уделяет столь пристальное внимание.

Предпринимая критику религии, немецкий мыслитель в отличие от французских просветителей не пытается доказать, что Бога нет, а стремится проникнуть в суть данного феномена. Для него религия не является ошибкой, а представляет собой важную форму проявления человеческой сущности. Фейербах не ставит перед собой цель устранить религию, он хочет усовершенствовать ее, создать ее глобальную концепцию.

Согласно немецкому мыслителю, истоки и основы религии следует искать не в страхе, как это пытались делать некоторые французские материалисты, а в чувстве зависимости. Первоначально эта зависимость проявляется как зависимость от природы, а позже дополняется зависимостью от других людей.

Фейербах обнаруживает *психологические корни веры в Бога*. Человек, отмечает он, боится смерти и жаждет бессмертия. И религия обещает ему исполнение этого желания. Так, например, христианство в качестве доказательства возможности бессмертия обращается к идее воскресения Христа, укрепляя тем самым веру человека в его личное бессмертие как в непреложный факт.

Религия делит мир человека надвое: мир естественный и мир сверхъестественный, причем второй господствует над первым. Обращаясь к религии, человек, по мнению Фейербаха, признается в своем несовершенстве и закрепляет его. Сравнивая христианство с язычеством, немецкий философ подчеркивает, что для христианства характерно введение принципа субъективизма, т.е. оно требует развития внутреннего мира личности, введения принципа личной веры, личного Бога и ответственности перед ним. Христианство формирует такую личность, для которой приятней страдать, чем действовать, приятней быть освобожденной и спасенной, чем самой освобождаться, приятнее любить, чем добиваться.

Сама идея Бога, отмечает Фейербах, представляет собой результат обожествления человека, а также устранения всего того, что человеком рассматривается как ограничение и зло. Однако, с точки зрения немецкого мыслителя, образ Бога – это не только следствие антропоморфизма, что было замечено еще в античности, или результат невежества, на чем настаивали философы-просветители. Идея Бога, полагает Фейербах, – это форма реализации человеческой способности к самопознанию. В отличие от Гегеля, который считает самопостижение характеристикой, присущей только Абсолюту, основоположник антропологического материализма рассматривает ее как человеческую способность. Только, познав самого себя, а затем перенеся обнаруженные качества вовне, человек мог создать идею Бога, подчеркивает он. Бог, будучи творением, проекцией человеческого духа, отчуждается от него, превращается в творца самого человека, первопричину всего сущего. Человек попадает в зависимость от вымышленного им же самим «высшего существа».

Анализируя сущность христианства, немецкий философ использует исторический подход, рассматривая эту форму религии как преходящую. В христианстве его не устраивает ряд положений. Прежде всего то, что христианство заменяет подлинное действующее лицо религии – человека, являющегося настоящим Богом, вымышленной идеей Бога. Вера фактически лишает человека свободы, не давая ему возможности самостоятельно оценивать то, с чем он сталкивается. Сама вера противоречит морали, поскольку порождает у верующих чувство превосходства и тщеславия. Верующий превозносит себя над другими людьми, считает себя лучше других. Вера не только не объединяет людей, она их делит на друзей и врагов, она является олицетворением добра по отношению к верующим и зла по отношению к неверующим. С точки зрения Фейербаха, религия антигуманна по своей сути, поскольку человеку отказано в самой возможности достичь совершенства, развить в себе нравственные качества, изначально приписываемые Богу. И чем больше позитивных качеств приписывается Богу, тем больше человек отказывается от своей человечности, от своей субъективности и субъектности. Таким образом, религия не может служить стимулом нравственного развития. Более того, вера в Бога обесценивает реальную земную жизнь, делает бессмысленной любые человеческие действия.

Выступая против христианства, выдвигая идею его упразднения, немецкий мыслитель стремится восстановить веру человека в самого себя, принцип гуманизма и тем самым сделать человека свободным.

Другой недостаток христианства, согласно Фейербаху, состоит в том, что любовь, провозглашаемая им способом связи между людьми, существенным образом ограничивается верой. Более того, вера господствует над любовью. Вера не только ограничивает любовь, она способна перерасти и перерастает в ее противоположность – в ненависть, поскольку проклинает тех, кто не верит в Бога, и отказывает им в праве на существование. В связи с этим Фейербах выступает против христианской формулы «Бог есть любовь». Бог не может быть любовью в полной мере, поскольку он предполагает веру, а она, как отмечалось выше, ограничивает любовь. Данное утверждение, по мнению немецкого философа, не является только теоретическим выводом, оно подтверждается и практически, ведь само христианство запятнано кровью тех, кто не принимал его идеи. По мнению Фейербаха, подлинная любовь не должна иметь ограничений, она должна быть свободной, только при таком условии она может стать абсолютной истиной. Чтобы стать подлинной, любовь должна освободиться от веры, приобрести иные качества. В связи с этим немецкий мыслитель придает божественный смысл половой любви и браку, именно любовь мужчины и женщины становится для него основой всеобщей любви. Любовь, по убеждению Фейербаха, – это конструктивный принцип человеческих отношений, орудие созидания.

Вместе с тем немецкий философ не может полностью отказаться от религии, поскольку смена религий является для него источником социальной динамики. Поэтому его проект нового общества с необходимостью предполагает новую религию. Обожествляя человека и половую любовь, он создает

свой вариант религии – религии без Бога, в основе которой лежит тезис о том, что «человек человеку Бог». Рассматривая смену религий в качестве источника исторического развития, Фейербах закрепляет за человеческим разумом статус творца истории, поскольку именно в сознании коренятся причины появления самих религий. Его концепция истории является весьма противоречивой. Выводя всю систему общественных отношений из межличностных отношений «Я» к «Ты», Фейербах стоит на позициях натурализма. Понимая историческую динамику как смену религий, он занимает идеалистическую позицию. Тем самым фейербаховский материализм оказывается непоследовательным.

Сконцентрировав внимание на проблеме человека, Фейербах не создал философию природы. В его теоретической концепции встречаются лишь отдельные замечания относительно нее. В частности, под природой немецкий мыслитель понимает всю совокупность реальной действительности, указывая на господство в ней необходимости. Он высказывает трансформистскую идею о том, что природа изменчива во времени, но остается при этом несотворимой и неуничтожимой. Последовательно осуществляя антропологический подход, немецкий мыслитель сосредоточивает внимание на отношении человека к природе. Анализируя последнее, он отмечает, что взгляды на природу и сами отношения к ней в разные периоды и у разных народов были различны. Греки, указывает Фейербах, смотрели на природу теоретически, они считали ее вечной. Для них природа – истина, которую нужно изучать, чтобы восхищаться ею. Израильтяне, подчеркивает он, напротив, относились к природе с точки зрения утилитаризма и пользы. При таком понимании природа становится объектом произвола, средством удовлетворения человеческих потребностей. Немецкий мыслитель призывает восстановить утраченное отношение к природе как к истине и источнику красоты, но пути осуществления этого призыва он не указывает.

Фейербах не принимает гегелевскую трактовку диалектики. Он использует данное понятие, но понимает его исключительно как искусство спора, умение вести беседу. Для немецкого мыслителя в объективном мире противоречий не существует, они существуют только на уровне духовного. С его точки зрения, о противоречии имеет смысл говорить только в том случае, когда одно ощущение в душе сменяет другое, одно намерение вытесняется другим, и в целом складывается ситуация неопределенности и постоянной смены душевных состояний. Таким образом, гегелевский диалектический метод оказался не понятым и не востребованным в рамках антропологического материализма, поскольку Фейербах рассматривает его лишь как способ построения идеалистической системы.

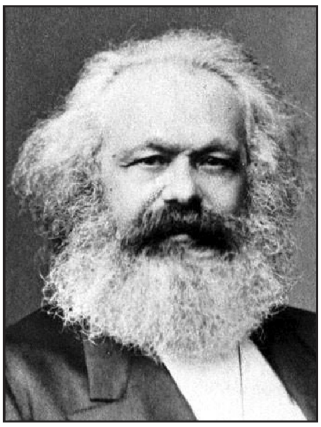
Фейербах не оставил после себя развернутую философскую систему, как это сделал Гегель. Вместе с тем он поставил ряд проблем, связанных с проблемой человека и его существования, которые стали исходными, основополагающими для последующих поколений философов. Начиная со второй половины XIX в. принцип антропологизма, сформулированный Фейербахом, получил свое развитие в философии В. Дильтея, Ф. Ницше, М. Шелера и др.

Глава 9. МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

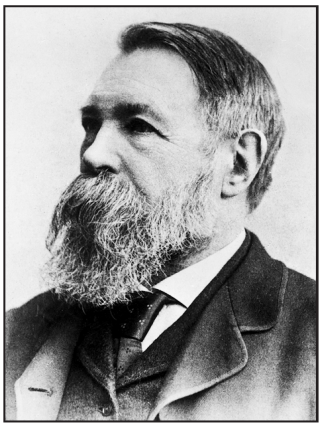
Возникновение марксистской философии и ее специфика

В 40-е гг. XIX в. возникла марксистская философия. Она явилась одним из закономерных следствий эволюции новоевропейского мышления. Это своеобразная попытка осмысления техногенной цивилизацией своей сущности и дальнейшей перспективы. Особенно большое воздействие на становление марксистского понимания реальности оказала немецкая классическая философия, что проявляется в проблематике нового учения, способах анализа явлений и общей идейной направленности, связанной с тематикой бытия, социально-культурной динамикой и познанием человеком мира. Марксизм, который помимо философии содержит еще социально-экономическую теорию, оказал огромное влияние на духовные процессы целого ряда стран. А в Советском Союзе, в состав которого входила и Беларусь, он стал государственной идеологией.

Основателями марксистской философии были **Карл Маркс** (1818–1883) и **Фридрих Энгельс** (1820–1895). Оба они родились в Германии. Маркс, получая юридическое образование в Берлинском университете, уже в студенческие годы всерьез увлекся философией. Энгельс, в молодости занимавшийся по настоянию отца коммерческими делами и ярко проявивший себя в журналистике, свободно владел несколькими языками, хорошо знал литературу и историю, следил за новейшими открытиями естествознания. Но предметом его особого интереса была философия.



Карл Маркс



Фридрих Энгельс

Результатом творческого сотрудничества Маркса и Энгельса стало философское учение, которое в советской литературе получило название *диалектического и исторического материализма.* Оно явилось своеобразным откликом на острые противоречия буржуазного общества. Этот общественный строй к середине XIX в. уже прочно утвердился и успел выразительно

проявить свои качества, что позволяло выделить и описать ряд особенностей социальной системы такого типа и сделать некоторые выводы относительно закономерностей общественной жизни вообще.

Диалектический и исторический материализм имеет не только идейно-теоретические, но и социально-исторические корни, выросшие на почве особой духовной мутации новоевропейской культуры. Речь идет о колоссальном сдвиге в миропонимании западноевропейского человека Нового времени, который вдруг отказывается от идеи Бога, воплощавшей внешние гарантии сохранения социальных ценностей. Идея Бога выполняла в средневековой культуре важную регулятивную функцию социализации людей. Она ограничивала слепое действие инстинктов и требовала строить поведение исходя не из грубой корысти, а из должного. Это ориентировало человека на совершенствование собственных моральных качеств. Бесспорный перевес был на стороне высших духовных ценностей.

Знаменитым афоризмом «Бог умер» Ф. Ницше зафиксировал, что у новоевропейского человека неожиданно исчезла былая базовая опора существования. Но люди не могут жить без надежды и веры, им необходимо знать, какой жизненный путь выбрать и ради чего надо действовать. Не трудно поэтому понять, отчего в Новое время происходит смена жизненных ориентиров. Акцент делается на материальной стороне человеческого существования. Духовные ценности оттесняются на периферию человеческой жизни, а на первый план выдвигаются ценности материальные. В таких условиях место Бога занимает человек.

Высказывание Р. Декарта «Я мыслю, следовательно, существую» на целых два столетия стало духовным стержнем новой индустриальной цивилизации, которая быстро набирала силу. *Опорой бытия* человека в таких социокультурных условиях оказывается он сам как существо, наделенное разумом. При этом наблюдается любопытное недоверие к реальности, в результате которого вещи и события начинают проверяться на соответствие человеческой логике, а людям почему-то кажется, что они могут и должны все переделать и улучшить, руководствуясь собственным пониманием совершенства. Не случайно именно на этот период приходится невиданно быстрый рост производства материальных благ. Но одновременно у людей формируется агрессивно-волюнтаристское (от лат. volutas – воля) отношение к миру. В сознании возникает ориентация на силовое овладение природной средой, таящая мощный разрушительный потенциал.

Маркс рассматривает такое общество как цивилизацию вещей. Он подвергает острой критике ее многочисленные недостатки: отход социальных институтов от человека, деление людей на противоположные классы, жестокую экономическую эксплуатацию работника, внедрение индивидуалистической морали, духовное обеднение человека и т.д. Решительная критика Марксом и Энгельсом буржуазного общества, однако, не помешала им принять ряд его идей. Они весьма благосклонно относятся к таким основополагающим максимам, рожденным культурой этой цивилизации, как социальный прогресс, основанный на высоком развитии науки и техники, активное вторжение

людей в ход естественных процессов, широкое распространение образования. Принципиальным является то, что основатели нового учения восприняли главную идею Просвещения – идею разума, который должен внести порядок в стихийное движение природы и преодолеть ошибки истории[1].

Маркс и Энгельс хорошо понимают, что индивидуальные качества человека, включая и его сознание, – еще недостаточная опора для существования человека. Более прочное основание они пытаются найти в межчеловеческих коммуникациях, в определенных социальных связях и отношениях. Вот почему эти исследователи с большой симпатией относятся к философии Г. Гегеля, где явно присутствует надындивидуальный пласт духовной жизни общества, представленный в виде безличного мирового разума. У них вызывает одобрение гегелевская диалектика, которая обосновывает сквозную связь общих идей и доказывает их способность к саморазвитию. Но философов не устраивает гегелевский идеализм.

Творцы новой теории обращаются к материалистическим идеям. Их привлекает гуманистический пафос фейербаховского учения, отстаивающего высокую ценность природных способностей человека. Однако они не могут принять эту теорию целиком – прежде всего из-за ее метафизического характера.

Маркс и Энгельс делают важное открытие: существует неосознаваемая мотивация человеческих действий совокупностью материально-экономических факторов. Тем самым базовая опора существования человека смещается с индивидуальных качеств людей в социально-коммуникативную сферу. При этом немецкие философы делают акцент на предметных ценностях, именно поэтому на первый план они выдвигают материально-экономические отношения, в пределах которых осуществляется производство необходимых для физического существования человека вещей. Через преобладающую ориентацию на материальные ценности обнаруживается связь марксизма с мировоззрением индустриальной цивилизации.

Согласно марксизму, «способ производства материальной жизни обусловливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»[2]. Маркс и Энгельс показали зависимость массового сознания, которое охватывает господствующие идеалы и принципы, предрассудки и суеверия, от общественного бытия, основу которого образуют экономические отношения. Исследователи попытались представить общество как сложную систему, где базисом служат материально-экономические связи, а общественные отношения духовного порядка составляют надстройку. Им удалось заметить также специфический ритм социального развития, воплощенный в последовательной смене разных этапов истории.

Таким образом, данная концепция базируется на признании объективного характера социальных процессов. Они движимы экономической необходимостью. Стремление к обладанию материальными благами вызывает борьбу

[1] См.: *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. / К. Маркс, Ф. Энгельс. М., 1961. Т. 19. С. 223, 224.

[2] Там же. Т. 13. С. 7.

разных классов между собой. У каждого из них, кроме общих интересов, имеются еще и свои отдельные интересы, от которых в значительной мере зависит исторический выбор субъектов. Класс, заинтересованный в положительном решении накопленных экономикой противоречий, революционным путем меняет способ производства и осуществляет переход к обществу нового типа.

Обращает на себя внимание одно любопытное обстоятельство, сыгравшее в судьбе рассматриваемого учения заметную роль. Маркс и Энгельс воспитывались в религиозных семьях, что оставило глубокий след в их душах, проявлявшийся даже тогда, когда они заявляли о своих атеистических убеждениях. Интересна и показательна метаморфоза их мировоззренческих установок, связанных с отношением к религии. В гимназическом сочинении Маркс писал: «Сама религия учит нас тому, что тот идеал, к которому все стремятся, принес себя в жертву ради человечества, – а кто осмелится отрицать подобные поучения?»[1] Проходит некоторое время, и Маркс заявляет уже противоположное, что «религия есть *опиум* народа»[2]. Такая перемена во взглядах создателей диалектико-исторического материализма не случайна. Начало их творческой деятельности совпало с острой критикой в литературе религиозного сознания. Основатели марксизма приняли рожденную Просвещением мысль о том, что независимое от религии общество станет свободным и быстро двинется по пути социального прогресса.

Одним из центральных положений марксистской теории является тезис о естественно-историческом характере развертывания социальных процессов. Он четко сформулирован Марксом в предисловии «К критике политической экономии» (1858–1859): «Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производительные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества»[3]. Здесь развитие общества рассматривается как объективный процесс, подчиняющийся непреложно действующим законам. Вместе с тем основоположник марксизма не исключает возможности волевого вмешательства в ход истории, сопровождающегося ломкой уже сложившихся социальных структур и общественных отношений. В «Манифесте Коммунистической партии» (1848) Маркс и Энгельс заявляют, что упраздняющая капиталистическое общество революция может «произойти сначала лишь при помощи деспотического вмешательства в право собственности и в буржуазные производственные отношения»[4]. Революции в их глазах служат своеобразными локомотивами, доставляющими общество на более высокий уровень развития. Противоречивое сочетание объективных факторов и субъективных усилий в историческом процессе не нашло, однако, в работах Маркса и Энгельса удовлетворительного объяснения.

---

[1] *Маркс, К.* Из ранних произведений / К. Маркс. М., 1956. С. 5.

[2] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 1. С. 415.

[3] Там же. Т. 13. С. 7.

[4] Там же. Т. 4. С. 446.

Таким образом, философская доктрина марксизма богата парадоксами. Она декларирует положение о естественно-историческом движении общества, но требует революционно-волевого вмешательства в историю. Ею аргументируется зависимость сознания от общественного бытия, но вместе с тем создаются идеальные модели социального строя, призванные сменить былой общественный порядок.

Диалектический и исторический материализм представляет собой весьма интересный феномен. Привлекает связь его идей с духовными процессами эпохи, попытки понять динамику социального бытия и предсказать дальнейшее развитие событий. Им были затронуты фундаментальные мировоззренческие проблемы. Часть их решена основателями марксизма. Возникшие в ходе осмысления реалий бытия парадоксы свидетельствуют не только о заблуждениях авторов этого учения, но и о большой сложности предмета исследования.

Диалектика и теория познания

Маркс и Энгельс известны как создатели *материалистической диалектики*, составляющей существенно важную часть их философского учения. Это направление деятельности немецких исследователей имеет особое значение для всего их творчества – ведь разработанные здесь положения оказались в самом центре сформированной ими картины мира и создали собственную схему изучения ими экономических и социальных явлений. Разрабатывая новую форму диалектики, Маркс и Энгельс продолжают традицию европейского рационализма. Наука рассматривается ими как самая совершенная форма постижения действительности. В этом контексте они дают высокую оценку диалектике, принимая ее за разновидность научных знаний: как и последние, она исследует объективные законы действительности, только в отличие от других наук имеет дело не с частными и даже не с общими законами, а со всеобщей их формой[1]. Классики марксизма были уверены, что человек может с помощью диалектики разрешать сложные жизненные коллизии.

Маркс и Энгельс начинают с анализа выделенных Г. Гегелем проблем диалектики. Гегель создал на идеалистической основе стройную теорию, которая охватывает совокупность детально разработанных принципов, законов и категорий диалектики. Основоположники марксизма соглашаются с Гегелем в том, что диалектика является философской методологией, которая требует рассматривать явления в системе присущих им связей и с учетом развития объектов. Маркса и Энгельса привлекает строгая упорядоченность разработанной Гегелем системы принципов, законов и категорий диалектики. Но основоположники материалистической диалектики критически относятся к теории Гегеля. Их не устраивает гегелевский панлогизм и его результат – определенный схематизм, связываемые основоположниками с идеализмом Гегеля. Маркс и Энгельс справедливо подчеркивают оторванность такой диалектики от реальных процессов природной и социальной действительности.

[1] См.: *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 20. С. 145.

Хотя окончательно преодолеть схематизм диалектики Гегеля им не удалось, безусловной заслугой Маркса и Энгельса является то, что они впервые в истории философии придали диалектике материалистический характер. Необходимо отметить, что классики марксизма существенно обновили при этом материализм. Связав его с диалектикой, они заметно обогатили содержание обоих данных разделов философии.

При разработке собственного варианта материализма Маркс и Энгельс опираются на опыт предыдущего развития этого философского направления. Особенно привлекает их учение Л. Фейербаха, который весьма обоснованно доказывал положение о самостоятельности и объективности природы. По их мнению, философия Фейербаха была в то время высшей формой материализма. Вместе с тем они критиковали учение Фейербаха за отказ от диалектики, умозрительность многих рассуждений, биологизацию человеческой сущности и некоторые другие недостатки.

Важной новацией немецких философов стало смещение акцента при анализе реальности на практическую деятельность людей. Это придало их материализму активно-деятельностный характер и послужило основанием для его объединения с диалектикой. Происходит, таким образом, превращение материализма, который становится практическим. Отказываясь от статического взгляда на действительность, Маркс так излагает свое кредо: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»[1].

Значительным шагом в развитии материализма было расширение его содержания. Маркс и Энгельс в материалистических терминах начинают трактовать социальные процессы. Это позволяет им увидеть в обществе и человеке продукты саморазвития материи. Опосредованные практикой отношения людей к миру с необходимостью требуют установления социальных связей, координации действий и обмена их результатами. Общество в таком случае выделяется в особую объективную сферу реальности со своими специфическими законами. Оно формирует мышление и воздействует на образ жизни человека. А люди по необходимости оказываются социальными существами. В фундаменте общества при этом находится высокозначимый тип деятельности – материальное производство, которое начинает эффективно влиять на другие стороны социальной активности, в том числе и на духовное производство.

Маркс и Энгельс преодолевают натуралистические представления о прямом воздействии природы на жизнь людей. Они показывают, что между людьми и природой оказывается рукотворный предметный мир и социальные институты, в результате чего жизнь людей подчиняется социальному порядку и функционирует в ритме культуры. Расширяя искусственный мир и совершенствуя общество, люди очеловечивают природу и одновременно создают необходимые условия для собственного развития. Очевидно, общество в марксистской философии является своеобразным смыслообразующим центром, в котором преломляется и благодаря этому становится понятной сущность

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 3. С. 4.

природы и человека. Люди осваивают мир в форме практической деятельности как социально организованные и культурно подготовленные субъекты. В процессе такой деятельности формируются личностные качества человека, раскрываются свойства объектов и проявляются способности тех субъектов, которые в ней участвуют.

С такими положениями трудно было бы спорить. Однако чрезмерная социологизация материалистического миропонимания чревата определенными издержками. Это рельефно проявляется в Марксовой характеристике человека. «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, – замечает философ. – В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений»[1]. Совершенно закономерно встает вопрос: «А разве на сущности человека не сказываются родовые особенности его биологической природы?» Бесспорным фактом является то, что природные свойства людей требуют от них определенных социальных действий. Например, создаваемые предметы приспосабливаются к строению человеческого тела. Стул, например, делают с учетом роста и массы человека. А как быть с фундаментальными духовными качествами людей – разумом, любовью и т.д.? Социальное содержание человеческого существования, безусловно, очень важно. Но оно реализуется не само по себе, а на основе определенных природных и духовных предпосылок. Человек – сложное, многослойное образование. Его биологический, социальный и духовный уровни объединяются в целостную систему. Каждая подсистема человеческого бытия выполняет свои специфические функции и воздействует на другие подсистемы. Исчезни любая из них, и не станет человека.

Материалистическое понимание диалектики успешно преодолевает ограниченность теории Гегеля, в которой диалектика останавливается только на анализе движения идей. В поле исследования теперь втягиваются природные и социальные явления. Диалектика, таким образом, обретает целостность и завершенность. Если до этого времени она разрабатывалась преимущественно в рамках идеалистического миропонимания, а материализм носил метафизический характер, то сейчас создается материалистическая диалектика, или диалектический материализм. Так был осуществлен синтез материалистического и диалектического взглядов на мир.

Признав диалектику всеобщей методологией, классики марксизма тем самым выделили ее субъективную сторону. Диалектика в таком смысле выступает как сложный и противоречивый процесс духовной жизни людей, проявляющийся в их чувствах, мыслях и переживаниях. Но создатели марксизма полагали, что у диалектики есть еще и объективное измерение. Здесь они продолжают давнюю традицию, восходящую к Гераклиту. Под *объективной диалектикой* Маркс и Энгельс понимают реальные процессы природы и общественной жизни в их самостоятельном проявлении. *Субъективная диалектика*, согласно их учению, формируется на основе диалектики объективной. Такую связь они усматривали в отражении чувствами и разумом человека с определенной точностью и полнотой действительных явлений, присущих природе и обществу.

---

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 3. С. 4.

Маркс и Энгельс замечают, что в теории познания, которая является одним из наиболее важных проявлений субъективной диалектики, накопилось много нерешенных проблем. Они не находят в трудах своих предшественников ответов на фундаментальные вопросы, кто познает мир, как человеку дан объект, что представляет собой механизм постижения действительности и в чем сущность истины.

В «Тезисах о Фейербахе» (1845) Маркс высказывает суждение о том, что главным недостатком прежнего материализма была созерцательная форма осмысления предмета[1]. Материалисты думали, что субъект познания – это человек с его природными свойствами, среди которых есть и способность постигать мир. С объектом он соотносится через органы чувств. Результатом становится познавательный образ, который отражает в сознании действительную вещь. Обработка разумом чувственного материала ведет к образованию абстрактных понятий. Согласно такой концепции, познавательные образы вызываются внешними причинами, а субъект оказывается только их пассивным регистратором.

Эта концепция, безусловно, содержит зерно истины. Но оно спрятано за ошибочными представлениями о сугубо биологической природе субъекта и определяющем внешнем воздействии на формирование образа объекта. Остается, однако, по-прежнему неизвестным, как и почему образы сознания отражают внешние для человека вещи и процессы (эту проблему с разных позиций анализировали философы прежних времен). И даже Гегель, пытавшийся преодолеть чисто природное понимание субъекта через понятие абсолютного духа, которое фактически выражает совокупную духовную деятельность человечества в ее надындивидуальных характеристиках, пришел к абсолютизации объективированной в культуре духовной составляющей, не позволяющей до конца понять механизм постижения действительности. Недаром Гегель был вынужден заявить об изначальном тождестве мышления и бытия. В конце концов познание сводится им к процессу самоосмысления мирового разума.

Маркс и Энгельс рассматривают процесс познания в более широком контексте отношений людей к миру, где он выступает как необходимая сторона практических действий. Это позволяет им выделить социальную компоненту субъекта познания, показать, как содержание внешних вещей становится фактом сознания человека, найти критерий истины. Таким образом, они решают некоторые гносеологические проблемы, поставленные немецкой классической философией.

Создатели марксизма трактуют практику как материально-чувственную деятельность, на которой основываются духовно-познавательные процессы. В ходе практики создаются искусственные предметы, служащие орудиями осуществления различных операций.

Сущность таких орудий и других материальных средств действия двойственна – они принадлежат одновременно и миру людей, и природе. Как элементы социально-культурной среды они образуют неорганическое тело

[1] См.: *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 3. С. 1.

цивилизации, задача которого продолжать и усиливать действие естественных органов человека. Двуединая социально-природная сущность материальных орудий деятельности делает их посредниками в отношениях между людьми и природой. Предметы, оказавшиеся в поле практической деятельности, обнаруживают разные свойства и становятся доступными для сознания человека. Скажем, использование железного плуга убеждает нас в том, что он может хорошо взрыхлять почву.

Вначале человеческая деятельность была нерасчлененной – практическая и познавательная стороны в ней были слиты. Затем духовно-теоретическая деятельность обретает относительную самостоятельность. Ее задачей становится систематическое производство знаний. Это возможно, поскольку приобретенный опыт закрепляется в понятиях, законах, фигурах логики, символах и т.п. При этом связь с практикой отнюдь не обрывается – она становится только более сложной и опосредованной. Практические потребности являются мощным стимулом познания, от них в значительной мере зависят выбор предмета исследования, направления познавательной деятельности, ее темпы, наконец, использование добытых знаний. Вот почему основоположники марксизма рассматривали практику как основу и движущую силу познания. Познание, в свою очередь, оказывает сильное обратное воздействие на практику.

Разветвленная система практической деятельности не может осуществляться в одиночку. Поэтому люди устанавливают общественные связи и отношения, в ходе чего происходит социализация субъекта познания. Данный процесс следует понимать как освоение субъектом коллективного опыта, т.е. ранее выдвинутых и обоснованных идеалов, норм, принципов и методов постижения мира, а также накопленных прежде знаний. Так преодолевается натурализация процесса познания, свойственная материализму предшествующих периодов.

Маркс и Энгельс не согласны с агностицизмом И. Канта. Философы считают, что человек получает знания о самой действительности, т.е., несмотря на то, что знания связаны с субъективным процессом восприятия и мышления, они в идеальной форме фиксируют реально принадлежащие объекту свойства. Таким образом, знания имеют объективное содержание и субъективную форму выражения. А человек вполне способен познавать подлинную природу реальных вещей и процессов.

Принятая основоположниками концепция дает отличную возможность совместить принцип отражения сознанием действительного мира с принципом человеческой активности в ходе познания. Концепция требует рассматривать познание как процесс производства знаний, их углубления и уточнения. Осуществляется он в диалектическом взаимодействии абсолютной и относительной истин. Коль мир неисчерпаем, а познавательные возможности людей всегда обусловлены наличным материальным и интеллектуальным инструментарием, сознание человека движется от одной относительной истины к другой. Вместе с тем объективные знания всегда содержат и зерна абсолютной истины. В этом смысле относительная истина – это частичные знания, обусловленные конкретными культурно-историческими обстоятельствами. Между тем абсолютная истина связывается с полным и окончательным

теоретическим освоением объекта. Она оказывается неким воображаемым пределом, к которому стремится познание. Но движение к нему – процесс бесконечный.

Что же позволяет убедиться в истинности знаний? Существуют ли для этого соответствующие критерии? Маркс с Энгельсом и здесь ссылаются на практику как на окончательный критерий истины. «Если мы можем доказать правильность нашего понимания данного явления природы тем, что сами его производим, – замечает Энгельс, – вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой «вещи в себе» приходит конец»[1]. Практика в самом деле позволяет соотносить предмет, знание о нем, действие и его результат, тем самым дает возможность убедиться, соответствуют ли знания содержанию самого предмета. Известны разные формы практической проверки истинности знаний – реализация замыслов, научный эксперимент, моделирование явлений и т.д.

Таким образом, марксистская философия впервые в явной форме раскрыла социокультурную обусловленность познавательной деятельности, обосновала роль практики в процессе познания, дала убедительную критику агностицизма. Многие из идей и суждений, высказанных ее создателями относительно проблемы познания мира, до сих пор сохраняют свое значение.

Проблема отчуждения и эмансипации человека

Согласно марксизму, свободной реализации творческой сущности людей препятствуют различные виды человеческого отчуждения. В «Экономическо-философских рукописях» (1844) Маркс анализирует проблему отчуждения в обществе, где господствует частная собственность, и размышляет над тем, как можно это отчуждение преодолеть. К различным аспектам проблемы отчуждения он не раз обращается и в последующих своих работах.

Проблема отчуждения исследовалась в немецкой классической философии еще до Маркса. Так, Гегель рассматривал отчуждение как процесс перехода абсолютного духа в природу и общество. Поскольку природа и общество противоположны духовному бытию, они являются неадекватным выражением абсолютной идеи, ее отчужденной формой, полагал он. Преодоление отчуждения Гегель видел на пути возвращения абсолютной идеи в стихию чистого мышления, где она на материале человеческой истории постигает себя самое. Фейербах ограничивал процесс отчуждения более узким контекстом, связывая его с религиозным сознанием. Отчуждение для него есть проекция человеком во внешний мир своих сущностных родовых свойств и аккумуляция их в продуктах религиозной фантазии. По сути дела, понятие отчуждения в этом учении выявляет человеческое содержание религии, которое принимает, однако, сверхчеловеческую и даже сверхъестественную форму. Преодоление религиозного отчуждения этот философ считал исключительно важной социальной задачей.

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 21. С. 284.

Маркс должным образом оценил анализ проблемы отчуждения Гегелем и Фейербахом, но счел, что отчуждение имеет земные корни. Он ищет источник отчуждения в объективных экономических отношениях. На его взгляд, данный процесс принимает форму отчуждения труда.

Философы К.Н. Любутин и П.Н. Кондрашов замечают: «Вся философия Маркса (как антропология, так и социально-экономический и социально-исторический анализ) пронизана идеей преодоления отчуждения… Это философия человеческого бытия как деяния»[1].

Маркс признавал труд и прежде всего материальное производство наиболее значимым проявлением родовой жизни человека. Люди стремятся овладеть природой и установить контроль над условиями собственного существования. Они утверждают себя только тогда, когда работают, действуя вместе с другими, когда получают удовлетворение от труда и его результатов, когда имеют возможность проявить собственную инициативу и развить свой талант. Но процесс самоосуществления людей принимает парадоксальный характер. Философ его видит в том, что одновременно с ростом совокупного могущества людей увеличивается их зависимость от экономических структур, создаются и расширяются разные формы политического и идеологического принуждения. Российский философ А. Валицкий отмечает: «История классового общества, кульминирующаяся в капитализме, являлась в этой перспективе историей развития человеческих сил ценою возрастающего отчуждения, то есть одновременно прогресса и регресса – возрастания производительной мощи человечества и все большей деградации человека»[2]. Люди создают все более продуктивные экономические структуры, которые все больше выходят из-под их контроля и становятся как бы над ними. Постепенно уменьшается роль отдельного работника. Овеществленный в результатах прошлой деятельности труд начинает господствовать над непосредственной деятельностью. Возникает возможность экономического, а затем и политического порабощения одних людей другими. Непосредственный производитель превращается в раба своих собственных общественных отношений. Так складываются условия, полагает Маркс, для безраздельного господства социальной стихии.

Отделение средств производства от творца материальных благ делает сам труд внешним процессом для человека – это *первая сторона отчуждения.* В таких условиях люди участвуют в общественной жизни не ради проявления своих способностей и возможностей, а под давлением обстоятельств. Результатом является физическое истощение занятых в материальном производстве людей и духовное их опустошение. От рабочего ускользает конечная цель трудовой деятельности, а процесс производства сводится к механическому выполнению функций, смысл которых для него утрачен. Маркс обращает внимание на тот факт, что, как только к труду перестают принуждать, от него

---

[1] *Любутин, К.Н.* Значение философии К. Маркса сегодня / К.Н. Любутин, П.Н. Кондрашов // Философия и общество. 2008. № 3. С. 8.

[2] *Валицкий, А.* Коммунистическая утопия и судьба социалистического эксперимента в России / А. Валицкий // Вопросы философии. 1998. № 8. С. 71.

бегут, как от чумы. По мнению философа, это служит осязаемым доказательством отчуждения труда.

Последующие исследования выявили, что отчуждение рабочего от средств производства, обусловливающее экономическую эксплуатацию, сопровождается другими видами отчуждения, присущими капиталистическому способу производства и не имеющими прямого отношения к эксплуатации. В частности, оно связано с разделением труда между разными субъектами производственного процесса, с дифференциацией функций каждого элемента в структуре производственной деятельности – субъекта, средства, предмета и продукта труда. Эти виды отчуждения присущи индустриальному типу производства. Они оказывают серьезное влияние на положение человека в обществе, усиливая или ослабляя социальный эффект, вызываемый отчуждением средств производства. Ясно, что использование сложного средства, скажем станка с программным управлением, предполагает наличие у работника высокой квалификации, а значит, и соответствующего вознаграждения за труд. Социальный статус такого работника достаточно высок. Учет системного эффекта влияния всех этих факторов отчуждения позволяет избежать упрощенного понимания социальной роли рабочего и построить достаточно развернутую схему его реального положения в системе производства.

Феномен отчуждения обнаруживается не только в процессе производства, но и в распределении созданных благ. Когда доминирует частная собственность, отмечает Маркс, ни сам труд, ни его результаты рабочему не принадлежат. Складывается ситуация, когда продукт труда рабочего неожиданно обретает самостоятельность и начинает противостоять своему творцу как некая чуждая сила[1]. Это уже *вторая сторона отчуждения.*

Здесь Маркс вышел на фундаментальную проблему, затрагивающую специфику бытия человека в мире. Дело в том, что человек – это такое существо, которому ничего не дано наперед. Есть лишь определенные условия, в которых он должен реализовывать свои намерения, проявить свои умения, навыки и знания. Все это вместе взятое позволяет ему утвердить себя в мире. Вот почему человеку необходимо постоянно преодолевать границы сложившегося жизненного пространства, создавая новую реальность, т.е. трансцендировать. Материальное производство открывает ему возможность предметного воплощения себя в мире. Он оказывается автором новой искусственной среды жизни.

Закрепление труда в полученных продуктах Маркс обозначал как процесс опредмечивания человеческих сущностных сил. Он видел, что сотворенный людьми мир обретает собственную логику бытия, во многом уже независимую от того, кто этот мир создал. Более того, он способен даже подчинять себе своего творца.

Подобное отчуждение неизбежно. Оно коренится в самом способе существования человека, связанном с необходимостью создания надлежащих условий жизни. Конечно, в этом есть риск выхода созданных предметов из-под контроля человека, но имеется также надежда на решение актуальных жизненных проблем и должное обустройство социума.

---

[1] См.: *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 22. С. 88.

Поставив данную проблему, Маркс ее не разрабатывает. Его интересует отчуждение продуктов труда в системе капиталистического производства, связанное с процессом расширенного воспроизводства материальных благ, господством овеществленного прошлого труда над трудом живым и как следствие – экономической зависимостью рабочих от капитала. Однако отмеченная проблема сохраняет всю свою актуальность. Ведь в такой ее постановке отчуждение оказывается постоянным спутником человека. Вполне естественно возникает вопрос, не содержит ли оно в себе наряду с негативным и позитивный потенциал. Ведь только через созидательную деятельность люди осваивают мир и формируют условия для собственного развития. Думается, что проблема приоткрывает великую драму человеческого бытия, суть которой в периодическом нарушении и последующем восстановлении баланса между материально-цивилизационным базисом общества, куда входят техносфера, структурная организация социума, средства коммуникации, и существующей системой ценностей, регулирующей индивидуальные и массовые действия людей. Ярким примером критического состояния общества с переходом его в новый режим функционирования является неолитическая революция. Тогда была преодолена антропологическая катастрофа, вызванная резким сокращением средств жизни. Наши далекие предки сумели выработать социальные программы, ориентирующие на занятие земледелием и животноводством, что обеспечило население стабильным источником питания, а также стимулировало развитие ремесел.

Третья сторона отчуждения труда, по Марксу, есть отчуждение от человека его родовой жизни. Философ убежден, что родовая жизнь людей – это их производящая деятельность. Человек тем и отличается от животного, что ставит свои действия на службу собственной воле и разуму. Между тем рабочий трудится не потому, что удовлетворяет свою потребность созидать, а потому, что труд для него является средством удовлетворения других потребностей, средством поддержания своего существования, собственной индивидуальной жизни, а не жизни рода. «Человек работает для того, чтобы жить. Он даже не считает труд частью своей жизни, напротив, работать для него – значит, жертвовать свой жизнью... Жизнь для него начинается тогда, когда эта деятельность прекращается, – за обеденным столом, в корчме или в постели»[1]. Получается, отчужденный труд превращает родовую жизнь человека в простое средство физического существования, следовательно, от человека отчуждается его собственная сущность.

Любопытно, что Маркс признавал несвободными от отчуждения также собственников средств производства. Рынок ставит капиталистов в такие условия, когда они должны расширять производство, обновлять ассортимент товаров и делать их более дешевыми, захватывать новые рынки сбыта и т.д. Капиталист, как и рабочий, вынужден все время напряженно трудиться, чтобы не потерять достигнутого в условиях конкуренции.

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 6. С. 432.

Наконец, *четвертая сторона отчуждения* состоит в том, что отчужденный труд порождает отчуждение человека от человека, противостояние одних людей другим. Рабочие отчуждены, ибо они конкурируют на рынке труда. Отчуждены рабочие и от собственников средств производства, ибо те управляют ими и отнимают у них продукты деятельности, оставляя им только функцию исполнителей. Рыночная конкуренция разъединяет также капиталистов. Вот почему там, где господствует частная собственность, полагал Маркс, складываются отношения чуждых, враждебных друг другу индивидов. Отношения между людьми в таких условиях сводятся к отношениям купли-продажи.

Маркс рассматривал отчуждение в производственной деятельности как первооснову иных, вторичных видов отчуждения. Отсюда делался вывод, что для преодоления любого вида отчуждения сначала надо устранить его исходную форму – отчуждение труда. Обобщенным материальным выражением отчужденного труда философ считал частную собственность, поскольку она охватывает отношения рабочего к процессу производства и к его продукту, а также отношения между рабочими и капиталистами. Кроме того, частная собственность признавалась одновременно и причиной отчуждения труда, и ее результатом. Потому важнейшим условием эмансипации (от лат. emancipatio – освобождение) человека для Маркса было избавление от частной собственности и снятие на этой основе отчуждения.

Опыт социалистических стран по ликвидации частной собственности говорит, что труд от этого отнюдь не стал свободным, а человеку не удалось преодолеть отчуждение. Более того, в условиях командно-административного способа управления экономикой исчезла заинтересованность человека в эффективной деятельности, еще заметнее стала обезличенность его труда, работник превратился в безразличного наемного исполнителя, который получает фиксированную заработную плату, мало зависящую от количества и качества выполненной работы. Основная причина такого положения – отсутствие экономических стимулов деятельности и однообразие самого труда.

Классики марксизма думали, что противоречие между личными стремлениями рабочих и опредмеченной силой капиталистического способа производства создает ситуацию борьбы за свободу человека. Надо разрушить условия, которые определяют овеществление межчеловеческих отношений, и заменить их такими, где индивид не будет ограничен в своих действиях экономическими, политическими и культурными барьерами. Исполнение этой миссии Маркс и Энгельс возлагали на коммунистическое общество, которое, по их мнению, придет на смену капитализму.

При этом основатели марксизма обращали внимание на опасность казарменного коммунизма. Они показали, что такое общество представляет собой «всеобщего капиталиста», превращающего людей в работников, у которых уравниваются труд и оплата. При казарменном коммунизме широко распространяется аскетизм, человеческие потребности сводятся к минимуму, игнорируется разница в способностях людей. Казарменный коммунизм угнетает личность, отрицает мир культуры и цивилизации.

Маркс и Энгельс подвергают критике положение человека в условиях современного им капитализма. Они выявляют определенные закономерности в социальных процессах, на основании которых затем сделают некоторые заслуживающие внимания обобщения. Так, Маркс отмечает, что частная собственность формирует ограниченных и односторонних людей. У них доминирует стремление к потреблению вещей и притуплены другие чувства.

Движение к коммунизму, согласно марксизму, есть процесс снятия отчуждения и эмансипация личности. Предполагалось, что он будет сопровождаться таким подъемом материального производства, когда человек наконец освободится от примитивной заботы о физическом выживании и сможет заняться более достойной деятельностью. Мысль, безусловно, интересная. Но как достичь этого состояния? Помимо замены частной собственности общественной марксизм предлагает ради таких целей ликвидировать стихийность социальных процессов, обеспечив всеохватывающий общественный контроль за ними, и придать демократический характер общественным институтам.

Именно такие условия, согласно данной теории, упразднят отчуждение в производственной сфере, что, в свою очередь, даст возможность преодолеть и духовное отчуждение. На основе этих представлений авторы марксистской теории выдвигают идею универсальной, всесторонне развитой личности. Привлекает ее гуманистический пафос. В теории проводится мысль о том, что противостояние изолированных, враждебных индивидов, которые конкурируют, должно уступить место взаимопомощи, коллективизму и сотрудничеству. А это даст импульс для совершенствования личности. Будущему производству понадобится уже не односторонний индивид, а гармонически развитая личность, готовая к творческой деятельности. Она перестанет служить простым дополнением машины, станет началом, организующим производство.

Маркс и Энгельс выделили и обозначили тогда еще едва наметившуюся тенденцию повышения статуса личности в обществе. Они полагали, что надо так организовать социальные отношения, чтобы общество могло максимально развить и использовать высокий потенциал человека. Философы допускали, что развитая личность будет легко менять профессии, совмещать интеллектуальный и физический труд, исполнительские и управленческие, практические и теоретические функции.

Марксистская теория отчуждения труда и эмансипации личности выявила ряд факторов порабощения человека в условиях раннего капитализма. Ею были описаны и некоторые результаты этого процесса – отдельно для наемного работника и для капиталиста. Определенный интерес вызывает также попытка ее авторов сконструировать идеальный образ свободного человека. В ней нашли отражение некоторые реальные тенденции, явно проявившиеся лишь на заключительной стадии развития индустриальной цивилизации и ставшие доминирующими в постиндустриальном обществе. Марксов анализ проблемы отчуждения оказал определенное влияние на последующее развитие философской мысли. Разработка отдельных аспектов его концепции получила продолжение в трудах экзистенциалистов и представителей франкфуртской школы.

Следует, однако, отметить, что при всех неоспоримых достоинствах теории отчуждения она повторяет общую ошибку новоевропейского мышления, сущность которой в жестком противопоставлении субъекта действия объекту. Человек в ней возвышается над природными условиями жизни и социальными структурами. К тому же в Марксовой теории это не реальный человек, а некое частное воплощение социальной сущности. Классики марксизма не замечают, что попытка достичь полного контроля над природными процессами и жизнедеятельностью людей не только не способствует преодолению отчуждения человека и утверждению свободы, а, наоборот, ведет к еще большему отчуждению. Разве не обернулось стремление подчинить природу экологическим ударом по обществу, вдруг оказавшемуся на грани катастрофы? Разве не вылилась попытка реального социализма установить полный контроль над обществом в расточительную экономику и утрату людьми личной инициативы?

Современная наука, философия и опыт гражданской истории убеждают: вмешательство людей в естественный ход природных и социальных процессов имеет свои границы, нарушение которых ведет к распаду объектов действия. Устойчивое развитие гражданского сообщества требует от субъекта не произвольной перестройки природы и социальных институтов, а таких действий, которые учитывают законы их самоорганизации. Субъект – элемент экоантропосоциальной системы. Он действует не вне ее, а изнутри. Естественно, совершенствование этой системы предполагает прежде всего создание надлежащих условий для полноценного существования каждого ее элемента.

Идея Маркса о полном контроле над социальными процессами противоречит его же принципу демократии. Известно, что демократия предполагает определенную самостоятельность личности и других субъектов. Она поощряет их инициативу, тогда как тотальный контроль лишает инициативы. Оптимальным представляется такое положение, когда центральные органы создают необходимые условия для деятельности субъектов, а те самостоятельно осуществляют свои функции. Тогда и возникает ситуация, когда обеспечивается свобода как отдельного человека, так и различных общественных объединений.

Материалистическое понимание истории

Сегодня много споров ведется вокруг социально-философских воззрений Маркса и Энгельса. Именно они оказали заметное воздействие на умонастроение сторонников радикальных преобразований в обществе. Ряд сформулированных в их рамках идей вошли в программы деятельности социал-демократических партий, послужили идеологической основой Октябрьской революции 1917 г. в России и выполнили ориентационно-организационную функцию в попытках некоторых стран построить социалистическое общество.

Маркс и Энгельс разработали собственную социально-философскую теорию, обозначив ее как *материалистическое понимание истории*. Основные ее положения были сформулированы уже в таких ранних работах, как «Святое

семейство» (1844) и «Немецкая идеология» (1845–1846). Большой интерес представляет попытка основоположников марксизма понять общество как целостную систему, элементы которой структурно и функционально связаны, систему, способную изменяться и эволюционировать под влиянием прежде всего внутренних противоречий. В этих целях они вводят в философский оборот новые понятия, призванные описать строение общества и объяснить механизм его развития: «общественное бытие» и «общественное сознание», «производительные силы» и «производственные отношения», «базис» и «надстройка», «общественно-экономическая формация» и «способ производства».

Теория Маркса и Энгельса должна была ответить на фундаментальные вопросы бытия человека, который оказался в ситуации буржуазного общества, где господствовали материальные ценности, а ключевыми понятиями, определяющими социальный выбор индивидов, стали «польза», «успех», «карьера», «владение». Естественно, стремясь открыть надежную опору своему существованию и понять, к чему следует стремиться в жизни, наталкиваешься в подобных условиях на ответ: опору человеческому существованию надо искать в земном обустройстве жизни, в удовлетворении – и как можно более полном – своих материальных потребностей. Объяснить столь неожиданную социальную мутацию можно только, если учесть, что произошедшая в эпоху Возрождения смена ценностных ориентаций с морально-психологической сферы, скрепляемой религиозными заповедями, на телесно-предметную, укорененную в процесс материального производства, породила проективную культуру и экономического человека. С тех пор смыслом жизни становится безграничное наращивание производства вещей и услуг с тем, чтобы постоянно расширять масштабы потребления материальных благ.

Маркс и Энгельс воспринимают такую социокультурную ситуацию как неизбежный результат естественного развития истории. Их беспокоит, однако, что сложившееся в ходе его классовое расслоение общества ограничивает трудящимся доступ к созданным ими же самими благам. Материалистическое понимание истории, по мнению авторов рассматриваемой концепции, раскрывает механизм капиталистического способа производства, причины порабощения пролетариата и пути выхода из такой морально неоправдываемой ситуации. Вместе с тем эта концепция претендует на объяснение сущности социально-исторического процесса вообще.

Верные методологической установке на объективное описание и объяснение явлений Маркс и Энгельс и в социальной сфере ищут независимые от сознания человека факторы, обусловливающие динамику общества. В крупномасштабном плане таковым предстает в их работах общественное бытие. В «Немецкой идеологии» они пишут: «Бытие людей есть реальный процесс их жизни»[1]. Далее понятие общественного бытия уточняется и конкретизируется. Отмечается, что есть, пить, одеваться, т.е. поддерживать и воспроизводить свою жизнь, люди могут только через производство средств, необходимых для удовлетворения соответствующих потребностей.

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 3. С. 25.

Итак, содержанием общественного бытия оказывается процесс производства материальных благ, который включает две составные части – производительные силы (средства производства и занятые в нем люди) и производственные отношения, или систему экономических связей между людьми.

Введением понятия «общественное бытие» создатели новой социально-философской парадигмы стремились решить несколько задач. Во-первых, выделить системообразующие факторы, объединяющие общество в самостоятельное целостное образование. Во-вторых, доказать наличие объективных предпосылок исторического процесса. В-третьих, обнаружить линии связи между материальным производством, с одной стороны, и социальной организацией общества, а также массовым сознанием – с другой, и, наконец, показать, как материальное производство воздействует на иные подсистемы общества.

Авторы этой парадигмы подчеркивают первостепенную значимость материального производства для функционирования всего общества. Именно материальное производство оказывается в их теории основополагающим элементом, своеобразным динамическим ядром социальной системы в целом. Сложившиеся здесь связи между людьми образуют исходный уровень общественных отношений.

Очевидно, что для классиков марксизма не было сомнений относительно системообразующей роли материального производства в самоорганизации и функционировании общества. Им удалось показать, что отношение людей к природе опосредовано техникой и экономикой, установить зависимость социальной структуры общества от определенного способа производства как единства производительных сил и производственных отношений, обосновать влияние машинной техники на положение рабочего в системе материального производства.

Авторы концепции материалистического объяснения истории принимают материальное производство за фундаментальную объективную предпосылку развития социума. Такая позиция интересна тем, что указывает на внешние условия, которые очерчивают спектр возможностей для функционирования общества в данных условиях и одновременно определяют границы человеческой активности. «История есть не что иное, как последовательная смена отдельных поколений, – пишут они, – каждое из которых использует материалы, капиталы, производительные силы, переданные ему всеми предшествующими поколениями; в силу этого данное поколение, с одной стороны, продолжает унаследованную деятельность при совершенно изменившихся условиях, а с другой – видоизменяет старые условия посредством совершенно измененной деятельности»[1].

Как системообразующий фактор способ производства решающим образом влияет на характер организации общества, определяя его тип, в терминологии Маркса – *общественно-экономическую формацию*. В этой связи производственные отношения уже рассматриваются как *экономический базис общества*, тогда как остальная часть общества, формирующаяся на основе и под воздействием данного базиса, образует его *надстройку*. К надстройке относятся

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 3. С. 44, 45.

различные организации и учреждения – в том числе и государство, – а также нематериальные общественные отношения – политические, правовые, нравственные, эстетические, религиозные и соответствующие им формы сознания. Находясь в зависимости от экономического базиса, эти элементы общественно-экономической формации скоррелированы и между собой. То, что экономика первична и составляет базис общества еще не означает, что она является единственным определяющим фактором. Энгельс, выступая против сведения марксистского учения об обществе к одностороннему экономическому материализму, отмечал: «Политическое, правовое, философское, религиозное, литературное, художественное и т.д. развитие основано на экономическом развитии. Но все они также оказывают влияние друг на друга и на экономический базис. Дело обстоит совсем не так, что только экономическое положение является *причиной*, что *только* оно является *активным*, а все остальное – лишь пассивное следствие»[1].

Экономика детерминирует весь исторический процесс в конечном счете, но и надстройка, обладая относительной самостоятельностью, также оказывает воздействие на базис. Надстройка относительно самостоятельна и имеет свои собственные закономерности, несводимые к экономике. Так, например, развитие искусства невозможно объяснить ссылками только на материальные условия жизни. «Относительно искусства, – писал К. Маркс, – известно, что определенные периоды его расцвета отнюдь не находятся в соответствии с общим развитием общества, а следовательно, также и с развитием материальной основы последнего»[2]. Но все величайшие достижения мировой культуры стали возможны и появились тогда, когда уже был достигнут должный экономический уровень развития общества.

Нельзя не отметить, что Маркс и Энгельс стали первооткрывателями такого феномена, как *общественное сознание*. Это массовидное сознание, которое связано с коллективными переживаниями людей, их массовыми убеждениями и верованиями. Оно включает также в свой состав различные надындивидуальные формы осмысления реальности – науку, философию, религию, мораль, искусство, правосознание. Материалистическое видение истории основывается на представлении о производном характере сознания от материальных явлений и социального способа бытия людей. «Даже туманные образования в мозгу людей, – отмечается в «Немецкой идеологии», – и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически и который связан с материальными предпосылками»[3].

Учение отводит общественному сознанию служебную роль в динамике социальных факторов. В предисловии «К критике политической экономии» Маркс так обозначает место и роль общественного сознания в социальной

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 39. С. 175.

[2] Там же. Т. 12. С. 736.

[3] Там же. Т. 3. С. 25.

действительности: «Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание... Поэтому человечество ставит себе всегда только такие задачи, которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо или, по крайней мере, находятся в процессе становления»[1].

Было замечено, что социальная система достигает устойчивости лишь при условии стабильного воспроизводства адекватного ей сознания. Дело в том, что общественное сознание обладает одним замечательным свойством – оказывать обратное воздействие на общественное бытие, превращаясь в одно из условий функционирования социальной системы.

Предпринятый классиками марксизма системный анализ общества позволил им показать, что его целостность, характер и динамика находятся в прямой зависимости от действия, координации и субординации входящих в него элементов. Это было серьезным вкладом в развитие социально-философского знания того времени.

Понятие общественно-экономической формации выполняет в материалистической трактовке истории еще одну важную функцию: оно обозначает отдельные качественно специфические этапы в развитии человечества – первобытный строй, рабство, феодализм, капитализм и гипотетический коммунизм. Есть у Маркса еще и другое деление истории: первичная формация (первобытное общество, основанное на общественной собственности), вторичная (экономическая) формация, основанная на частном присвоении (рабство, феодализм, капитализм) и третичная формация – формация будущего (коммунизм).

Человечество в своем развитии проходит все эти формации, каждая из них является более прогрессивной по сравнению с предыдущей. Но обязаны ли все страны и народы пройти все эти этапы? Из ответа Маркса В. Засулич, обратившейся к нему с просьбой выразить свою позицию по поводу русской общины и будущего развития России, становится ясно, что философ так не считал. По мнению Маркса, сельская община в России может «развиваться непосредственно как элемент коллективного производства в национальном масштабе. Именно благодаря тому, что она является современницей капиталистического производства, она может усвоить его положительные достижения, не проходя через все его ужасные перипетии»[2]. Маркс, мысля диалектически, прекрасно понимал сложный и трудный характер развития исторического процесса. И если не каждая страна в своем развитии пройдет через все общественно-экономические формации, то развитие человечества в целом происходит именно посредством последовательной смены всех формаций. Таким образом, признается однонаправленность истории.

Следует сказать, что справедливо фиксируя ритмический характер истории и периодическую смену различных качественных состояний общества, авторы рассматриваемой парадигмы столкнулись с серьезными теоретическими

[1] *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 13. С. 7.

[2] Там же. Т. 19. С. 401.

трудностями, которые им не удалось до конца преодолеть. Во-первых, их представление о развитии общества опирается на постулат о единстве всемирной истории, что еще надо доказать. Во-вторых, они переносят схему социальной эволюции, присущую западноевропейскому региону на общество как таковое. Между тем видно, как в Африке, Азии и Южной Америке разыгрываются принципиально иные сценарии жизни народов. В-третьих, авторы используют в своем учении идею общественного прогресса. Однако сейчас уже хорошо известны народы, обитающие в тропических джунглях и на некоторых океанских островах, в жизни которых на протяжении сотен и даже тысяч лет не происходит никаких перемен – сохраняются в постоянстве однажды открытые способы хозяйственной жизни, типы социальных отношений и характер верований. Идея прогресса является детищем западноевропейского Просвещения, и она отразила ту тенденцию, что сложилась в древнегреческой культуре, а явные контуры обрела только в новоевропейском обществе.

Общественный прогресс предстает в трудах основоположников данной концепции как несомненное и абсолютное благо. На самом деле это не совсем так. Данный феномен является сложным и внутренне противоречивым, а его социальные последствия далеко не всегда благоприятны для людей, что явно продемонстрировало современное общество.

Современная философия и наука признают вариативность истории и наличие в ней различных способов социального бытия, обосновывают возможность альтернатив при выборе путей развития общества. Социальная эволюция считается оправданной лишь при оптимальном сочетании традиций и новаций. Причем баланс этих противоположностей может существенно отличаться в разных обществах.

Маркс и Энгельс пытаются раскрыть механику перехода общества с одной ступени социальной эволюции на другую. Источником общественного развития, согласно материалистическому пониманию истории, является противоречие между уровнем развития производительных сил и наличными производственными отношениями. Постепенно это противоречие перерастает в конфликт, который приводит к социальной революции и последующему установлению нового, более прогрессивного строя.

Для капитализма – последней, по Марксу, классово-антагонистической формации – присуще существенное противоречие общественного характера производства и частной формы присвоения. В реальной действительности основной формой выражения этого противоречия является противоположность труда и капитала, рабочих и капиталистов. Когда это противоречие достигает пика своего развития, тогда свершается социалистическая революция, в результате которой упраздняется частная собственность. Экономической основой посткапиталистического общества становится общественная собственность на средства производства.

Классовая борьба, характерная для рабовладельческого, феодального и капиталистического обществ, признается в марксизме важнейшим движущим фактором исторического процесса. А всякая классовая борьба, по мнению Маркса и Энгельса, в конечном итоге есть борьба политическая, т.е. борьба за обладание и использование в своих целях политической власти. И рас-

сматривается эта борьба преимущественно как насильственная. В «Капитале...» Маркс назвал насилие повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым. Борьба пролетариата с буржуазией по такой логике, как и борьба любого угнетенного класса с эксплуататорами, также пронизана насилием. В ходе социалистической революции власть переходит в руки трудящихся, и в обществе устанавливается диктатура пролетариата, которая имеет исторически преходящий характер. Рабочий класс – единственный класс, который, по мнению Маркса и Энгельса, не стремится увековечить свое господство. В процессе подавления сопротивления буржуазии и ее исчезновения с исторической арены социально-классовая структура общества становится однородной. И тогда пропадает надобность в насилии и государстве, которое, согласно Марксу и Энгельсу, есть институт установления и поддержания классового господства и подавления противников.

Признавая необходимость насилия в революционной борьбе, Маркс и Энгельс его отнюдь не абсолютизировали. В 1872 г. на митинге в Амстердаме Маркс, говоря о разных путях и средствах, ведущих к установлению социализма, отметил, что в таких странах, как Америка и Англия, рабочие могут добиться своей цели мирными средствами[1]. Теоретически не исключал такую возможность и Энгельс. Критикуя проект Эрфуртской программы германской социал-демократии, в котором содержалось положение о врастании современного общества в социализм, он отмечал: «Можно себе представить, что старое общество могло бы мирно врасти в новое в таких странах, где народное представительство сосредоточивает в своих руках всю власть, где конституционным путем можно сделать все, что угодно, если только имеешь за собой большинство народа: в демократических республиках, как Франция и Америка, в таких монархиях, как Англия»[2]. Но эти положения, однако, не получили развития в последующих их работах.

Коммунистическое общество, которое будет построено после социалистической революции, Маркс и Энгельс представляли как общество, достигшее высокой степени материальной и культурной зрелости, где исчезнут все формы отчуждения и социального неравенства, противоположность умственного и физического труда, где труд перестанет быть только средством для жизни, а станет первой жизненной потребностью. При этом деятельность человека в сфере производства претерпит существенные изменения: непосредственно трудовой процесс будет осуществляться сложной системой машин, а за человеком останется функция контроля над производством. Люди станут настолько всесторонне развитыми, что легко будут менять всевозможные виды трудовой деятельности. Однако современный уровень развития производства, науки и техники, постоянно порождающий большое количество сложных и разнообразных профессий, ярко иллюстрирует утопичность таких представлений.

Коммунизм рассматривается основоположниками марксизма как «царство свободы», где главная область человеческой деятельности находится вне сферы материального производства. Поэтому в качестве истинной меры

[1] См.: *Маркс, К.* Сочинения: в 50 т. Т. 18. С. 154.

[2] Там же. Т. 22. С. 236, 237.

общественного богатства здесь выступает свободное время человека, посвящаемое всестороннему развитию личности. Человеческая жизнь станет общением подлинно гуманных, высокоинтеллектуальных, всесторонне развитых личностей, относящихся друг к другу не как к средству, а как к главной цели своих деяний. В таком обществе, где изменится сама природа человека, свободное развитие каждого станет условием свободного развития всех.

Очевидно, что идея коммунизма, как и многие сверхдальние футурологические прогнозы, оторванные от эмпирической истории, является разновидностью утопии. Представление о социализме – первой фазе коммунистического общества – также содержит утопические черты. Маркс и Энгельс полагали, что при социализме не будет частной собственности и останется только общенародная собственность, рынок, конкуренция, деньги, народное хозяйство станут планируемыми и бескризисными, исчезнет государство, а соответственно, парламентаризм, чиновничество, армия и т.д., сотрутся классовые различия.

Вышеперечисленные положения в большинстве случаев не конкретизированы, не ясен механизм их реализации. Не освещены важные моменты функционирования общественного механизма. Например, неясно, кто и каким образом будет осуществлять управление экономикой. Как избежать концентрации власти в руках управленческого аппарата? Нет ответа на вопрос, что будет обеспечивать эффективность планового народного хозяйства. Слабо разработан и вопрос о распределении при социализме.

Отсутствие анализа экономического механизма становления и функционирования будущего общества, расплывчатость его основных характеристик, неясность того, что, каким образом и почему будет обеспечивать эффективность общественного строя, позволяет утверждать, что марксистская концепция социализма и коммунизма является утопической, а не научной гипотезой. Однако необходимо отметить, что Маркс и Энгельс не ставили перед собой цель детального описания коммунизма, полагая, что только опыт реального преобразования капиталистических отношений в ходе социалистического переустройства общества станет реальной эмпирической основой для разработки научной теории нового общества.

Отдельные просчеты и не до конца решенные вопросы материалистического понимания истории не умаляют его значимости. Марксистский метод анализа социальных процессов успешно применяется современными учеными, в том числе исследователями, которые не являются сторонниками марксизма. Известный английский философ К. Поппер, посвятивший немало своих работ критике марксизма, пишет: «Маркс предпринял честную попытку применить рациональные методы к наиболее насущным проблемам общественной жизни. ...Хотя он заблуждался в своих основных теориях – его труды не пропали даром. Он на многое открыл нам глаза и обострил наше зрение. Возвращение к домарксистской общественной науке уже немыслимо. Все современные исследователи проблем социальной философии обязаны Марксу, являются должниками Маркса, даже если они этого не осознают»[1].

[1] *Поппер, К.* Открытое общество и его враги: в 2 т. / К. Поппер. М., 1992. Т. 2. С. 98.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ 3

ГЛАВА ВВОДНАЯ. Сущность, генезис и типология историко-философского процесса 7

Предмет истории философии 7
Происхождение философии 14
Типология историко-философского процесса 19

РАЗДЕЛ I. **ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО МИРА И СРЕДНЕВЕКОВЬЯ** 31

ГЛАВА 1. Философия Древнего Востока 31

Особенности духовного развития Древнего Востока 31
Специфика философской традиции Древней Индии 34
Особенности философской мысли Древнего Китая 42

ГЛАВА 2. Античная философия 48

Основные этапы развития античной философии 48
Натурфилософия милетской школы 51
Философия Гераклита Эфесского 54
Пифагор и пифагорейцы 56
Элейская школа 58
Философия Эмпедокла и Анаксагора 62
Атомизм Демокрита 66
Софисты. Сократ 70
Сократические школы 78
Зрелая классика. Платон 81
Аристотель как систематизатор древнегреческой философии 89
Древнегреческая философия периода эллинизма 99
Закат античной философии 108

ГЛАВА 3. Философия Средневековья 110

Характерные особенности средневековой философии 110
Апологетика 115
Патристика. Августин Аврелий 119
Ранняя схоластика 124
Арабоязычная философия средних веков 126
Расцвет и закат схоластики 131
Мистика в средневековой христианской философии 137

РАЗДЕЛ II. **ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО И НОВЕЙШЕГО ВРЕМЕНИ** 141

ГЛАВА 4. Философия эпохи Возрождения 141

Общая характеристика эпохи Возрождения 141

Основные черты ренессансной философии 146
Пантеизм Николая Кузанского 149
Множественность миров Джордано Бруно 152
Политический реализм Никколо Макиавелли 156
Религиозная Реформация и «дух капитализма» 157
Фрэнсис Бэкон: от Ренессанса – к философии Нового времени 159
Историческое значение эпохи Возрождения 166

ГЛАВА 5. Европейская философия XVII века 172

Рене Декарт как родоначальник «новой философии» 174
Картезианство во Франции XVII в. Б. Паскаль. Н. Мальбранш 184
Учение о субстанции и рационалистическая гносеология Бенедикта Спинозы ... 189
Принципы рационалистической методологии Готфрида Вильгельма Лейбница 197
Философские воззрения Т. Гоббса и П. Гассенди 206
Эмпирическая гносеология Джона Локка 214

ГЛАВА 6. Английская философия Просвещения XVIII века 220

Основные тенденции развития английской философии XVIII в. 220
Английские просветители XVIII в. Дж. Толанд. Э. Коллинз. Дж. Пристли 222
Просветительские идеи в английской этике. Э.Э.К. Шефтсбери. Ф. Хатчесон. Б. Мандевиль 230
Идеализм и агностицизм. Дж. Беркли. Д. Юм 234

ГЛАВА 7.«Век Просвещения» и «столетие философии» во Франции 244

Общая характеристика французского Просвещения 244
Социально-философские учения Вольтера, Ш. Монтескье и Э. Кондильяка 246
Просветительский энтузиазм Д. Дидро и Ж.Л. Д'Аламбера 256
Атеистический материализм Ж. Ламетри и П. Гольбаха 259
Материалистический сенсуализм философии Клода Адриана Гельвеция 265
Проблема противоречивости прогресса в философии Жан Жака Руссо 272
Историческая судьба философских идей эпохи Просвещения 275

ГЛАВА 8. Немецкая классическая философия 284

Общая характеристика немецкой классической философии 284
Трансцендентальная философия Иммануила Канта 287
Наукоучение Иоганна Фихте 305
Философия тождества Фридриха Шеллинга 312
Философия Георга Гегеля 320
Антропологический материализм Людвига Фейербаха 329

ГЛАВА 9. Марксистская философия 336

Возникновение марксистской философии и ее специфика 336
Диалектика и теория познания 340
Проблема отчуждения и эмансипации человека 345
Материалистическое понимание истории 351