

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Учебное пособие для студентов
бакалавриата по направлению
«Философия»

Данное учебное пособие предназначено для студентов бакалавриата по направлению «философия». Учебное пособие посвящено изложению тех философских учений, которые представляют для студентов наибольшую трудность при самостоятельной подготовке. Принадлежащие к различным периодам развития истории философии (от античной философии до философии XX в., включая историю русской философии), выбранные авторами учения проанализированы с позиций общефилософских проблем человека и его познания, определения разных видов бытия и методов философского исследования, что показывает логическую связь философских направлений.

Учебное пособие призвано помочь студентам бакалавриата в освоении главных философских традиций и направлений и выступает в качестве теоретического начала дальнейшего постижения дисциплины «история философии».

ВВЕДЕНИЕ

История западной философии – дисциплина, выступающая необходимым основанием для любой философской теории, требующая определенных навыков исследовательской аналитической работы, а для учебных целей – нуждающаяся в сжатом и концептуальном изложении. При этом совершенно очевидно, что содержание предлагаемых в данном пособии разделов, каким бы объемом оно не обладало, не сможет быть полной теоретической реконструкцией философского наследия в силу самой его природы. Философские учения обладают рефлексивной неисчерпаемостью, а история философии, как дисциплина, нацеленная на постижение этих учений, никогда не достигает, соответственно, состояния завершенности. Созидание вариантов изложения главных позиции тех или иных философских учений не прекратится до тех пор, пока существует сама философская мысль; историко-философский подход к изложению учений отличается от любых других подходов свободой от привнесенных, чуждых учениям теоретических конструкций. Это означает, что специфика историко-философского взгляда выражается в стремлении к фактичности и аналитике, наполняющей содержанием философское знание в целом.

Раздел «Античная философия» («Пифагор и философия раннего пифагореизма», «Стоицизм», «Неоплатонизм Плотина») подготовлен доцентом Л. П. Пендюриной, раздел «Средневековая философия и философия Нового времени» («С. Боэций – основоположник средневековой западноевропейской философии», «Ф. Бэкон – основоположник новоевропейского эмпиризма», «Р. Декарт – основоположник новоевропейского рационализма») подготовлен доцентом С. П. Липовым, раздел «Немецкий идеализм и философия позитивизма» («И. Кант», «Г. В. Ф. Гегель», «Дж. С. Милль»), а также «Введение», подготовлены доцентом А. В. Тихоновым, раздел «Л. Фейербах, неокантианство, О. Шпенглер» («Л. А. Фейербах – последний представитель немецкой классической философии», «Неокантианская философия о природе научного знания», «О. Шпенглер: „Закат Европы“») подготовлен доцентом Ю. Р. Тищенко, главы раздела «Западная философия XX века» «Философия М. Хайдеггера – бытие и сущее. Понятие Dasein», «Истоки аналитической философии. „Логико-философский трактат“ Л. Витген-

штейна – мир и мистическое», «М. Фуко – принципы «археологического исследования» подготовлены доцентом Р. А. Громовым, главы этого же раздела «Ж.-П. Сартр», «М. Шелер», «П. Тиллих» подготовлены профессором Е. В. Золотухиной; раздел «История русской философии» («История русской философии как история философии», «Духовная философия В. С. Соловьева», «Консервативное гегельянство Б. Н. Чичерина», «Почвенничество Н. Я. Данилевского», «Марксистская философия истории Г. В. Плеханова») подготовлен профессором А. Н. Ерыгиным.

РАЗДЕЛ 1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Пифагор и философия раннего пифагореизма

Философия пифагореизма зарождается в VI веке до н. э. Основателем является Пифагор, родившийся на острове Самос. Интеллектуальная деятельность Пифагора началась в Кротоне, где он основал пифагорейский союз, преследовавший этические и религиозные цели.

Понимание философии пифагореизма невозможно без рассмотрения культа Диониса и учения орфиков. Культ Диониса символизирует мировую жизнь, понимаемую как нечто целостное, но распавшееся на части. Каждое отдельное существо как часть космического существа распадается на части и вновь возрождается, подобно вечно умирающему и вечно возрождающемуся Дионису. Мир есть цикл рождений и гибели, и чтобы преодолеть «колесо рождений», человеку надо впасть в экстаз и оргазм и, таким образом, возвыситься до Диониса – бога – источника буйных стихий жизни и бытия.

Орфики, переработав культ Диониса, пришли к следующим выводам:

- 1) в человеке временно пребывает божественное начало, некий демон (душа), оказавшаяся в теле по причине изначального греха;
- 2) этот демон не только предшествует телу, но и не погибает вместе с телом. Его бессмертие включает в себя реинкарнацию в последующих телах, серия перерождений приводит к искуплению греха;
- 3) «орфическая жизнь» имеет целью положить конец циклу реинкарнаций, для этого используются определенные методы и практики;
- 4) очистившиеся преодолевают дуальность духа и тела, остальных ждет наказание.

Реформация орфического учения в философии пифагорейцев привела к дуализму их философии. Основные представления пифагорейцев в понимании человека можно свести к следующим положениям:

- 1) душа существует отдельно от тела;

- 2) душа может присоединиться к любому телу;
- 3) душа более устойчива, чем тело. Она сохраняется даже тогда, когда тело гибнет;
- 4) душа вселяется в тело, так как отягощена виной и помещается в тело как знак упадка;
- 5) душа освободится от тела, когда очистится, а очищение возможно только тогда, когда ответит за свою вину;
- 6) телесная жизнь человека имеет цель, она служит освобождению души. Освобождение может иметь ряд переселений души в другое тело;
- 7) освобождение возможно при помощи религиозных практик.

Такое понимание человека требовало от пифагорейцев соблюдения определенных правил и норм, среди которых можно отметить секретность, деление членов пифагорейского ордена на акусматиков и математиков, выполнение строгих жизненных предписаний, что вело их к очищению души и преодолению дуальности духа и тела.

Центральным понятием пифагорейской философии является число. Пифагорейцы не проводили строгого различия между числами и вещами, но и не отождествляли число и вещь. Числа у пифагорейцев являются символами вещей и в одно и то же время самими этими вещами. Тезис Пифагора о том, что «все есть число» означал, что число есть первоначало всех вещей, правящее миром, определяющее порядок вещей и их отношения. Число есть формирующее начало, с которым вещи соотносятся, «подражают», и в этом смысле число есть основа сущности вещей, их душа, их принцип.

Кроме того, трактовка природы числа как количественной и качественной сущности привела пифагорейцев к попытке наглядного представления числа в виде точек, группируемых в геометрические фигуры, что позволило представить абстракцию качества через геометрический образ качества, а последний – через абстракцию количества.

Число понималось пифагорейцами как живая, организующая и направляющая сила всех вещей и как основа их бытия. Из понимания сущности числа вытекает диалектика предельного и беспредельного у пифагорейцев. В своем представлении о числе они использовали идею Анаксимандра о беспредельном, но обогатили

ее соотношением с понятием предела. Числа образуют некое множество (неопределимое), которое потом себя определяет и ограничивает (2, 3, 4,...до бесконечности). Число содержит в себе два элемента: один неопределенный и бесконечный, и один определенный и ограничивающий. Число рождается из «гармонии конечных и бесконечных элементов», порождая все остальное. Каждая вещь имеет свой предел, свою границу; фактом своего существования она определяет, а, следовательно, ограничивает каждый раз то беспредельное, неопределенное и неограниченное, которое составляет безвидную материю, или пространство вещей. Таким образом, Пифагор сопоставляет предел и беспредельное, понимая под неопределенным – такую вещь, которая своей повторяемостью и переходом, перетеканием во многое не позволяла извлечь из себя смысл, а под пределом бытие (вместо этого слова Пифагор использует слово «предел») – место, где человек остановился, и раз и навсегда что-то сделал.

Понимание диалектики предельного и беспредельного привело пифагорейцев к пониманию противоположностей. Учение пифагорейцев о противоположностях есть раскрытие в космологической картине природы числа. Таблица противоположностей пифагорейцев в наивно-диалектическом виде охватывает различные стороны существования мира и человека. Аристотель описал ее следующим образом:

- предел и беспредельное;
- чет и нечет;
- единое и множество;
- правое и левое;
- мужское и женское;
- покоящееся и движущееся;
- прямое и кривое;
- свет и тьма;
- хорошее и дурное;
- квадрат и продолговатый прямоугольник.

Таким образом, пифагорейцы формулируют новое понимание смысла и цели математического знания. С помощью числа они пытаются объяснить природу всего сущего, через сущность чисел и числовых отношений раскрывают сущность мироздания.

Стоицизм

Философия стоицизма – философия периода эллинизма, развивается в эпоху распада полисов и потери ими прежней политической самостоятельности. Как следствие этого появляются новые черты в духовной жизни античности: индивидуализм, космополитизм, отказ от активной полисной жизни.

В философии стоицизма можно выделить несколько этапов: первый период развития стоицизма – III–II века до н. э. – Зенон из Китиона, Клеанф, Хрисипп Солский; второй период – II–I века до н. э. – получил название Средняя Стоя – Боэт, Панеций, Посидоний; третий период – I–II века н. э. – поздняя Стоя – Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий.

Уже в раннем стоицизме утверждается академическое трехчастное строение философии, получившее свое воплощение в образе фруктового сада, ограда которого – логика, деревья в саду – это физика, фрукты, или то, ради чего высаживают сады, – это этика.

В физике стоики опирались на учение Гераклита и его представление об огне как первостихии, из которой истекает все существующее. Первоогонь они отождествляли с пневмой, разливающейся в мире и создающей все вещи, включая и человека.

Первоогонь имманентно содержит в себе Логос. Различное напряженное истечение первоогня-Логоса образует многообразный мир материальных вещей, в конечном счете, тождественных Логосу. В мире все происходит согласно необходимости, все вещи суть продукты божественного начала-Логоса. Гераклитовское понимание Логоса у стоиков дополняется идеей Аристотеля о разумности и целесообразности мира: Логос – не просто слепая сила, но и Провидение.

Первоогонь как носитель всех порождающих целевых представлений для всех существ стоики называют «семенными логосами», «осеменяющими идеями». Они пронизывают всю Вселенную и определяют ее взаимопроницаемость и взаимопревращаемость. Из божественного первоогня последовательно возникают воздух, вода, земля, единство которых определяется проникающей их божественной «пневмой».

Стоики вводят понятие теодицеи. Теодицея – философское оправдание Бога за зло, существующее в мире. Целесообразность

и зло в мире несовместимы. Стоики решают эту проблему следующим образом: некоторые явления для нас нежелательные и представляющиеся как зло, необходимы как следствие при достижении целей природы. Кроме того, физическое зло нельзя полагать злом, так как оно не может отнять у человека счастья.

Логика у стоиков – это наука о словесном выражении, делится на риторику и диалектику. Предмет логики – Логос, он один и тот же, независимо от того, заключен ли он внутри сознания или обнаруживается внешне и имеет словесное содержание, поэтому логика стоиков совпадает с теорией познания.

Каноника стоиков исходит из принципа познаваемости мира. Человек рождается с умом, на котором нет никаких впечатлений. Соприкасаясь с миром, через чувства, ум наполняется восприятиями, удерживаемыми памятью. Наглядные представления, получаемые чувствами, ум человека преобразовывает различными способами: сочетает различные чувственные данные в единство, уменьшает, увеличивает и т. д. Родовые понятия основываются на той же способности ума к свободной переработке чувственных представлений, значение их для познания мира велико. Именно эту способность ума к образованию общих логических представлений стоики называли Логосом и полагали, что человек обладает разумом наравне с божеством, его Логос одинаков с божественным разумом, который действует во всем мире.

Но человеческий разум, в отличие от божественного, может ошибаться, поэтому важнейшей проблемой стоиков является проблема критерия истинности наших представлений. Стоики перечисляют условия верного отражения действительности. К ним относятся: здоровое состояние ума, здоровое состояние органов чувств, время восприятия вещи и т. д. Если всесторонняя проверка приводит к выводам об адекватности восприятия предмету, то такое представление называется «каталептическим», а адекватное суждение восприятия – «каталепсис».

Высший смысл человеческого существования стоицизм видит в жизни, согласованной с природой. Стоики считают, что надо не избегать мира, а целиком принять его. У человека есть разум, логика, позволяющие ему охватывать весь порядок в природе, а не только непосредственные обстоятельства жизни. Поэтому, когда влечения человека становятся разумной волей, он реализу-

ет свою природу. Для человека жить по природе – значит жить по разуму.

Разум – природная характеристика индивида, свидетельствующая о его причастности к космосу, и его родстве с божественной сущностью космоса. Однако от природы разум существует лишь как возможность. Следовательно, разумная жизнь выступает одновременно как требование-направление и цель совершенствования человеческой личности. Добродетельно жить – это развивать свой разум до состояния, когда он полностью выявляет сходство с космическим разумом.

Человек совершенно не властен над обстоятельствами собственной жизни, ее внешней, предметной стороной, но он ничем не ограничен в оценке этих событий, во внутреннем отношении к ним. Присущая человеку свобода состоит в том, что он имеет внутреннее, собственное отношение к необходимости. Счастье человека состоит не в том, каково его конкретное положение в мире, а в том, как он оценивает свою включенность в мир. Идеал стоиков – апатия – это умеренность, мужество и рассудительность, так как она есть правильное знание о том, что делать и чего не делать, руководствуясь долгом.

Таким образом, нормативный идеал стоицизма представляет собой модель поведения человека в условиях, когда он потерял власть над обстоятельствами своей жизни и находится в чуждых, враждебных обстоятельствах. В том случае, когда человек ничего не может изменить в обстоятельствах, он должен покориться судьбе, противопоставив ей стойкость и непоколебимость духа. Стоическая программа является одной из возможных линий поведения в условиях глубоких общественных кризисов.

Неоплатонизм Плотина

Философия неоплатонизма формируется в последний период античной философии (I–IV века н. э.). Это время, когда посюсторонняя реальная жизнь не оправдала надежд разума, человек начинает ожидать помощь со стороны божества. Религиозные настроения получают свое выражение в философии.

Один из крупнейших представителей неоплатонизма – Плотин. Оставил после себя 54 произведения, получивших названия эннеады.

Философия Плотина имеет своим предметом всю действительность без исключения. Она содержит в себе все, начиная с нуля и до бесконечности. Таким образом, проявляется попытка Плотина теоретически установить и обосновать единство бытия.

Для этого Плотин использует генетическое понимание бытия: виды бытия являются этапами одного и того же развития, так как хотя реальный мир и отличается от идеального мира, а земной от божественного, но один происходит из другого. Следовательно, Плотин изменяет само понятие бытия: его сущностью становится не устойчивость, а становление, его динамическая характеристика. Плотин считает, что нет множества бытий, а существует единое бытие, развивающееся, и приобретающее в процессе своего развития разнообразные состояния.

Наиболее совершенное бытие, абсолют, из которого происходят все остальные виды бытия, Плотин именует Единым. Плотин противопоставляет мир идеальный миру реальному.

В отличие от Платона Плотин считает, что не совершенен не только материальный мир, но и мир идей, а, следовательно, существует более совершенное бытие, чем идеи. Это совершенное бытие Плотин понимает как свободное от какого-либо множества и каких-либо противоречий. В силу этого оно является чистым Единым. Единое безотносительно и независимо, оно есть источник всего того, что существует, выражение прекрасного, блага, истины. Единое Плотина – это бесконечная наполненность действительности, оно охватывает все вещи, поэтому ни с чем не сравнимо. Оно выше всякого бытия, выше всякой сущности, и в этом смысле Единое не познаваемо, оно не охватывается мыслью.

Плотин утверждает, что из Единого образуется множество, потому, что Единое везде и нет ни одной точки, где его бы не было. Оно все наполняет. Из Единого проистекают все иные виды бытия, менее совершенные. Будучи источником всякого оформления, оно само из себя порождает свое инобытие и тем самым расчленяется в себе. Плотин выделяет три основных вида бытия: дух, душу и материю.

Первой эманацией Единого является мир духа, Ум, идеальный мир. Он доступен для понимания и познания. Он представляет собой не чувственное бытие, не материю, но определенным образом оформленный мир. Этому осмысленному бытию свойственно и адекватное ему сознание, так как оно само себя же самого с самими же собой соотносит. Это значит, что такой оформленный и бытийный смысл есть идея, которая понимается Плотинем как объективно-реальное бытие, лежащее в основе всякого другого бытия. Этот мир идей он и называет Умом.

Второй уровень бытия – это психический мир, мир Души. Плотин понимает его как единую мировую душу, в которую включены все отдельные души и которая является источником одушевления и движения всего существующего.

Ниже сферы Души располагается материальный мир. Материя порождается Единым в том смысле, что она становится только благодаря процессу эманации Единого. Материя образует самую первую ступень в иерархии Вселенной и является антитезисом Единому.

Процесс эманации является единым и необходимым, он происходит из природы бытия с неизбежностью. Эманация связывает мир материальный и мир идеальный в единый процесс. Именно в этом проявляется монизм философии Плотина.

Человеческая душа у Плотина делится на высшую и низшую часть. Проявление ее низшей части – телесные функции, а высшая часть носит духовный характер.

Душа нисходит к низшей своей части, чтобы ее одухотворить и тем возвысить. Душа человека связана с высшими сферами и должна возвратиться к Единому. Для этого необходимо нейтрализовать силу, которая тянет ее вниз. У души есть два пути: один ведет вниз, другой – вверх. Первый путь идет в естественном направлении уменьшения степени совершенства бытия, второй – это путь возвращения к Единому, возникающий при использовании душой своих качеств.

Первый этап восхождения – воспринимать человеку себя в качестве разумной души, обособиться от того, что примешалось к разумной душе и созерцать себя таким, каким человек стал.

Затем, после того как Я отождествилось с разумной душой, оно становится Умом. Стать Умом – означает мыслить себя в перспек-

тиве целого, как мышление целого, созерцать себя самого и все сущее всеохватывающим взором божественного Ума.

Последняя ступень восхождения – это достижение некоего абсолютного первоединства, которое невозможно выразить философским дискурсом. Доступ к трансцендентной реальности открывается только в опыте переживания Единого, в котором Я теряет себя и снова находит. Оно теряет себя поскольку чувствует, что принадлежит уже не самому себе, а чему-то другому. Но, в тоже время, это состояние утраты личного тождества воспринимается как абсолютное обретение Я, как его расцвет. На этом уровне мы обнаруживаем уже не Целое, но Присутствие, скрытое во всем сущем и в глубинах нашего Я, предшествующее всякому определению и всякой индивидуальности. Таким образом, познание превращается у Плотина в познание Бога, он становится не только Объектом, но и источником познания, так как спасение может осуществиться только иррациональным, мистическим путем. Поэтому познание было поставлено в зависимость от откровения. Откровение открывало человеку истину. Такой опыт неизъясним, он не позволяет поведать нам о Едином, но он воспроизводит субъективное состояние того, кто этот опыт переживает.

Путь вверх у Плотина предполагает не только познавательные, мистические усилия, но и нравственные, которые, в конечном счете, совпадают. Теология, дискурсивная по необходимости, приводит нас к представлению, что есть Благо и Единое, но через очищение души, добродетель.

Вопросы для самоконтроля

1. Как понимали число пифагорейцы?
2. В чем проявился дуализм пифагорейской философии?
3. Как пифагорейцы понимали предел и беспредельное?
4. В чем сущность теории познания стоицизма?
5. Каковы особенности физики стоиков?
6. Каков этический идеал стоицизма?
7. Как Плотин понимал Единое?
8. Как можно представить генезис мира в неоплатонизме?
9. Каков способ постижения Единого в философии Плотина?

Литература

Пифагор и философия раннего пифагореизма

1. Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль, 1968. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 280–290.
2. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989. – Ч. 1. – С. 138–149.
3. Асмус В. Ф. Античная философия. Раздел «Пифагор и ранние пифагорейцы». – М.: Высшая школа, 2005.
4. Богомолов А. С. Античная философия. Раздел «Пифагорейцы». – М.: Высшая школа, 2006.
5. Жмудь Л. Я. Пифагор и его школа. – Л.: Наука, 1990.
6. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим: в 2 т. – М.: Центрполиграф, 2003. – Т. 1. – Гл. 3.
7. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. – СПб.: Петрополис, 1994. – Т. 1. – Гл. 2. – § 2.
8. Татаркевич В. История философии. Античная и средневековая философия. Раздел «Пифагорейцы». – Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 2000.
9. Чанышев А. Н. Курс лекций по древней философии. – М.: Высшая школа, 1981. – Тема 26.

Стоицизм

1. Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль, 1968. – Т. 1. – Ч. 1. – С. 475–502, 508, 510, 516–518, 523.
2. Асмус В. Ф. Античная философия. Разделы «Греческий стоицизм», «Стоицизм в Древнем Риме». – М.: Высшая школа, 2002.
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики. – М.: Мысль, 2002. – Т. 5. – Кн. 2. – Гл. 1. – § 1.
4. Коплстон Ф. История философии. Древняя Греция и Древний Рим: в 2 т. – М.: Центрполиграф, 2003. – Т. 2. – Гл. 37, 40, 41.
5. Реале Дж., Антисери Д. История западной философии от истоков до наших дней: в 4 т. – СПб.: Петрополис, 1994. – Т. 1. – Гл. 8 – § 4.

6. *Трубецкой С. Н.* Курс истории древней философии. – М.: Владос, 1997. – С. 458–479.

Неоплатонизм Плотина

1. *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М.: Мысль, 1979. – С. 462–476.
2. *Асмус В. Ф.* Античная философия. Раздел «Неоплатонизм. Плотин». – М.: Высшая школа, 2002.
3. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. – М.: Мысль, 2002. – Т. 5. – Кн. 2.
4. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней: в 4 т. – СПб.: Петрополис, 1994. – Т. 1. – Гл. 11.
5. *Коплстон Ф.* История философии. Древняя Греция и Древний Рим: в 2. т. – М.: Центрполиграф, 2003. – Т. 2. – Гл. 46.
6. *Адо П.* Плотин или простота взгляда. – М.: Греко-латинский кабинет, 1991.

РАЗДЕЛ 2. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

С. Боэций (480–525/526) – основоположник средневековой западноевропейской философии

1. Эпоха, жизнь и творчество С. Боэция. Годы жизни Северина Боэция приходятся на одну из самых сложных и трагических эпох в истории Западной Европы. Это время, когда западная Римская империя рушилась под ударами различных варварских племенных союзов, а на её обломках возникали из этих союзов новые – варварские – государственные образования. В исторической науке до сих пор звучат отголоски споров считать ли эту эпоху концом Римской империи, или началом новой эпохи Средних веков, или придать ей самостоятельный статус переходной от одного к другому. В настоящее время большинство исследователей склоняются к тому, чтобы *включать это время – конец V – начало VI веков – в историю западноевропейского Средневековья как его начало.* В качестве основания для этого берётся важнейшая для существования цивилизованного общества сфера – *политическая.* Уже к началу V века западная Римская империя как политическое целое перестала существовать. Её территорию поделили варварские племена: англосаксы, франки, бургунды, вестготы, вандалы и остготы [2, с. 24]. Номинально *до 476 года* власть сохранялась за римским императором, но её символы – инсигнии – вместе с Римом захватывали то один, то другой «романизированный» предводитель варварских племён. Наконец, в 476 году один из них, Одоакр эти знаки императоров Запада «отослал в Константинополь императору Зенону» [2, с. 25]. Этим действием не только фактически, но и юридически было прекращено существование западной Римской империи.

В 493 году остготы захватили северную Италию. Здесь со столицей в Равенне их военный предводитель Теодорих создал государственное образование, в котором он пытался соединить господство

варваров и жизнь римлян с их социальными, культурными и экономическими формами. В качестве своих ближайших помощников он привлёк родовитых, очень авторитетных и высокообразованных римлян: Либерия, Кассиодора, Симмаха и Северина Боэция. Каждый из них вошёл в историю, но только Боэций приобрёл славу «последнего римлянина» и «первого схоласта» (основоположника средневековой философии). Боэций был выдающимся человеком. Ещё при жизни он был знаменит, очень авторитетен и многими любим. Боэций сделал блестящую административную карьеру, став в 522 году первым министром у Теодориха [5, с. 35]. Но закончилась его жизнь очень трагично. В результате придворных интриг по ложному доносу в 524 году он был обвинён в государственной измене, арестован и заключён под стражу. Через некоторое время его без суда и следствия приговорили к казни, которую он ожидал несколько месяцев, и за это время написал своё знаменитое произведение – «Утешение философией». Казнили Северина Боэция в конце 524 или в начале 525 года.

Боэций очень любил греко-римскую культуру, учёность, образованность. Кроме родного латинского, он в совершенстве владел древнегреческим, благодаря чему отлично знал античную литературу, философию и важнейшие отрасли знаний того времени. Писать он начал в очень молодом возрасте. Написал немало сочинений, которые стали очень значимыми в истории европейской культуры. Они отчётливо делятся на четыре вида: 1) дидактические – учебные руководства по «свободным наукам»; 2) сочинения по логике; 3) теологические трактаты; 4) художественно-философский трактат «Утешение философией».

К *первой группе* учёные без колебаний относят два трактата: «Наставления в арифметике» и «Наставления в музыке». Считаются утраченными ещё в раннем Средневековье его трактаты «Геометрия» и «Астрономия» [5, с. 50].

К *логическим работам* относятся переводы Боэцием на латынь трактатов Аристотеля «Об истолковании» и «Категории», к которым он написал также обширные комментарии. Кроме того он перевёл обе «Аналитики» Аристотеля, его «Указатель софизмов» и «Топику», а также написал комментарии на «Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля [4, с. 373]. Кроме переводов логических работ Аристотеля и комментариев Боэций написал

и собственные логические сочинения: «Введение в теорию категорических силлогизмов», «О гипотетических силлогизмах», «О категории различия» и комментарии к «Топике» Цицерона [5, с. 73]. Как видим, это гигантский труд, и без него немислима логика и философия Средневековья.

По теологии Боэций написал четыре трактата: «О Троице», «Могут ли „Отец“, и „Сын“, и „Святой Дух“ сказываться о Боже-стве субстанциально», «Каким образом субстанции могут быть благими...» и «Книга против Евтихия и Нестория» [1, с. 374].

Во всех группах сочинений Боэция очень много философии. Но **к собственно философским** в силу его названия и специальной концентрации на философии принято относить его «*Утешение философией*». В Средние века и в эпоху Возрождения это сочинение было любимой книгой для многих и многих, в том числе выдающихся, интеллектуалов. Остаётся она востребованной и до сих пор.

2. Проект системы образования Северина Боэция. Боэций хотя и любил больше всего уединённые интеллектуальные занятия, но не был кабинетным учёным. Он сам был активным деятелем, и все его сочинения своим содержанием нацелены быть руководствами, наставлениями, поучениями как действовать, поступать, познавать и, наконец, обустроить свою внутреннюю духовную жизнь. Отчётливее всего это проявляется в его дидактических сочинениях. В них Боэций разработал **проект** такой **системы образования**, которая была принята и культивировалась в Средние века. Некоторые её элементы, например, исключительная роль математики, сохранились в европейском образовании и в последующие времена вплоть до наших дней. Не будет сильным преувеличением сказать, что Боэций был создателем не только системы, но и философии средневекового образования.

Студентам, изучающим философию профессионально, да и всем гуманитариям, полезно познакомиться с этой системой и её философским обоснованием поближе. В своих дидактических сочинениях Боэций явно руководствуется идеей собрать все самые важные знания, накопленные античной культурой, разбить их по дисциплинам, а затем соединить друг с другом так, чтобы это был не случайный набор полезного и важного, а хорошо обоснованная связь. В греко-римской языческой культуре была выработана не-

которая достаточно хорошо определённая система образования. Её цель – подготовить владеющего всеми достижениями культуры умственно развитого, достойного, свободного и преуспевающего человека. Средства – через подготовительные ступени подняться к высшей мудрости – философии. Платон впервые в качестве необходимой ступени к мудрости утвердил *математику*. Но и для усвоения математики нужно было подготовительное обучение, в частности, научение читать и писать. Такая подготовка получила название *грамматики*. Известно, что в греческих полисах задолго до Платона существовали школы – гимнасии, – где детей с определённого возраста учили физическим упражнениям, правильному поведению, читать и писать, а также принимать участие в публичных прениях. Это было чем-то аналогичным нашему начальному образованию. Со временем, с развитием и обогащением культуры новыми её отраслями и новыми видами знаний гимнасии превратились в центры образования, которые давали нечто аналогичное общему образованию [6, с. 30–31]. Получившие его могли дальше специализироваться, например, в юриспруденции, в медицине, в риторике. Но высшей ступенью образования оставалась философия.

Боэций жил в эпоху не расцвета, а упадка античной культуры. Даже люди очень обеспеченные, авторитетные и сильные, покидали города и переселялись в сельскую местность. Интерес к образованию, к обучению молодёжи падает. Возникает реальная угроза одичания людей, деградации и полного распада культуры, которую Боэций очень любил. И он предпринял поистине титанические усилия, чтобы осмыслить предшествующее образование, выделить в нём самое важное, самое главное, тщательно расчленив его, а затем соединить в систему. «Прежде всего Боэций, – пишет исследовательница его творчества В. И. Уколова, – занялся философским обоснованием системы образования и созданием для неё соответствующих учебников, обобщавших и интерпретировавших в доступной, но в то же время не слишком упрощённой форме достижения греков и отчасти римлян в области арифметики, музыки, геометрии и астрономии» [5, с. 49]. Названные дисциплины в совокупности Боэций впервые назвал *«квадривиум»* – *«четырёхпутье»*. И он обосновал этот квадривиум в качестве *второго уровня* школьного образования. А *первым, начальным, уровнем* образо-

вания он оставил «*тривиум*» – «*трёхпутье*». В состав «тривиума», выделенного и названного до Боэция, входили грамматика, риторика и диалектика (логика). Может быть только по грамматике и риторике Боэций не оставил специальных руководств. Но он дал блестящие образцы их применения, обосновал природу смысла и назначение каждой дисциплины в отдельности, порядок их изучения и назначение всей системы в целом.

В отношении назначения образования Боэций хотя и руководствуется античным идеалом, но настолько существенно уточняет его цель, что возникает идея нового вида образования по своему духу. Высшая цель образования – привести человека к мудрости. Мудрость же есть постижение высшего, истинного блага и пути к нему. И чтобы человек смог приобрести высшую мудрость, истинную философию, следует подготовить к этому его ум. Для чего *нужна школа (schola)*? Ум буквально надо вышколить, для чего и требуется провести его через два уровня образования. Пройдя три ступени первого уровня, ум получает самые общие способности воспринимать жизнь, мир, знания, понимать их и правильно действовать в жизни и познании истины. Все четыре ступени второго уровня – дисциплины, которые представляют ступени одного и того же знания – знания о числе («*Mathesis*», математику). А число – основа мира, так как он одновременно един и множественен. И только через постижение природы чисел и их гармонии можно поднять ум человека к абсолютно Единому – к Богу. Но числа обладают и ещё одной исключительной особенностью: они непоколебимо точны, а их связи прекрасны своей предельной ясностью, строгостью и определённой. Поэтому дисциплины «квадривиума» выполняют две функции в обучении ума. Во-первых, они отшлифовывают и дают огранку способностям находить точные определения понятиям, составлять безупречные умозаключения и строить строгие и совершенные доказательства. То есть они вырабатывают способности ума в своей деятельности быть дисциплинированным, строгим и точным. Кто скажет, что это не цель современного образования или что это не условие современной научно-исследовательской деятельности?! Но придумал его как цель образования Северин Боэций. Во-вторых, математические дисциплины шаг за шагом поднимают ум от мира множественных, преходящих вещей

через постижение гармонии и красоты многообразия мира к его источнику – вечному и абсолютному Благу, Которое есть Бог.

Обратим внимание, что задача «школы» Боэция – вышколить ум, приучить его строгости, точности и дисциплине мышления – для Средних веков становится ведущей. Она же остаётся важнейшей для европейского образования и во всей последующей истории вплоть до наших дней. Так как оба уровня образования только ступени для обретения мудрости (философии), то естественно воспринимать это положение как идею *третьего уровня образования – высшего*. И эта идея реализовалась в Средние века в форме университетов. В них как раз и изучались диалектика, философия, теология и искусства. Так что в отношении образования Северин Боэций бесспорно был одним из главных основоположников культуры Средневековья.

3. Философия: её предмет, задачи и круг проблем. Философию Боэция некоторые исследователи относят во всех её моментах не к христианскому, а к сугубо античному, языческому типу философствования и мировоззрения [5, с. 96]. Причём они соединяют эту оценку с тем, что признают его всё-таки и первым схоластом. А схоластика – философствование христианское. Другие считают, что он стал основоположником именно христианского философствования. В отечественных исследованиях данные позиции представлены в трудах крупных российских исследователей творчества Северина Боэция В. И. Уколовой и Г. Г. Майорова. По мнению В. И. Уколовой, философия Боэция – великолепный *итог античной философии*, а первым схоластом его можно назвать исключительно лишь в связи с тем, что он довел использование логики до универсального и абсолютного метода: предельно точные определения понятий, абсолютно верные умозаключения, строгие и точные, как в геометрии, доказательства. Даже в теологических трактатах, считает В. И. Уколова, он не касается «собственно богословских аспектов. Все свои рассуждения он концентрирует в сфере логики» [5, с. 84]. В учебнике, да ещё кратком, неуместно вести научную полемику. Скажу лишь, что мне ближе позиция Г. Г. Майорова, который *считает Боэция «учредителем схоластики»* не только в отношении метода, но также в определении предмета, задач, круга проблем философии и даже что его мировоззрение в целом во многом христианское [4, с. 358].

В самом популярном своём произведении «Утешение философией» и в очень востребованном в Средние века трактате «О Троице» Боэций представляет философию состоящей из *двух частей: практической и созерцательной* (теоретической, спекулятивной). Практическая изучает земную жизнь человека и прежде всего проблемы этики (правильного поведения). От неё познающий ум восходит к созерцанию (теоретическому познанию) мира и, в меру возможности, самого первоначала всякого бытия – к Богу. Однако в «Утешении философией» мы находим очень ясно выраженное суждение самой Философии, что она может поднять к Богу только такого человека, который не утратил убеждения (веры), что существует Бог, что Он создал мир и правит им. К постижению Бога ум поднимается по ступеням: сначала физические объекты, материальные и движущиеся, затем математические объекты – формы тел и человеческие души и, наконец, теологические – Бог и всё божественное. Естественно, смысл восхождения, а тем самым и всей философии – поднять ум человека и самого человека к Богу. Значит, теология у Боэция высшая и самая важная часть философии, а не что-то внешнее ей. Осуществить указанное восхождение может только хорошо вышколенный и усердно натренированный ум, для чего человек и должен пройти обучение на двух уровнях. Но собственным методом спекулятивной философии является диалектика, или логика. Она настолько важна для реализации задач спекулятивной философии, что Боэций ввёл её в состав самой философии. Обосновывая это, он приводил остроумный пример, что рука человека является одновременно и орудием и частью его тела. Также и логика должна быть одновременно и орудием, и частью философии. Таким образом, если немного осовременить терминологию, то *теоретическая философия, по Боэцию, состоит из четырёх частей: логика (диалектика), натуральная философия, философия форм и теология, которая составляет смысл и назначение всей философии.*

В связи с различными оценками мировоззрения Боэция возникают различные трактовки его роли относительно начала средневековой философии. Чтобы показать, что он был «учредителем схоластики» в отношении важнейших типических черт средневековой философии вообще, приведем несколько соображений *о теологии и теологических трактатах Боэция*. Думаю, что суждение

В. И. Уколовой о сугубо логическом характере этих трактатов надо существенно уточнить. Боэций в трёх из них посредством логики доказывает *строго ортодоксальные догматы христианства*, а в четвёртом *защищает опять-таки ортодоксальные догматы* от еретических искажений. Следовательно, в своих теологических трактатах Боэций даёт образец интеллектуальной деятельности, которая состоит в использовании одного из достижений античной философии (диалектики, логики) в интересах уяснения, обоснования, защиты и распространения христианства, или истин, установленных Церковью, т. е. истин христианского вероучения. А это и есть *идея нового типа философии*. Поэтому значение Боэция не в том, что он «угадал» или в чём-то «предвосхитил» средневековую философию, а в том, что *он изобрёл новый тип философствования, который и состоялся затем как средневековая философия*.

Высшая цель философии как любви к мудрости, постижения истины это познание Бога и приобщение к Нему, т. е. достижение счастья как в земной жизни, так и истинного, божественного. И в условиях господства христианства в Римской империи уже около двухсот лет, при факте, что оно привлекает души огромных масс людей такой «продвинутый» мыслитель как Боэций вдруг откатывается назад?! Это трудно понять. Многие говорят, что в «Утешении философией» он ни разу не упомянул имени Христа и не привёл ни одной цитаты из Священного Писания. Это очень важный факт. Исследователи, видимо, ещё долго будут биться над его объяснением. Но надо учесть и другой важный факт. Весь смысл «Утешения» в том, что *Философия утешает Боэция* средствами самых лучших и подходящих достижений античного разума *наставлениями в теологии*. А теология в «Утешении» христианская в том важнейшем смысле, что она представляет Бога как Совершеннейшую Личность – Всемогущего, Всеблагого, Абсолютно Свободного и не оставляющего созданного Им человека ни на малейшее мгновение своим попечительством. И человек должен попытаться понять (через школу разума), как совместить это Абсолютное Благо с несовершенствами, тяготами и злом в земной жизни.

Поэтому перед такой философией возникают задачи, образец решения которых дал Боэций:

- довести до разума человека, научить его пониманию того, что существует Единый и Всемогущий Бог, что Он создал всё существующее, включая Человека, что Он всеблаг;
- что человек благодаря своей душе и её высшей способности – разуму – богоподобен;
- что зло и несправедливость, царящие в мире, только кажутся безнаказанными из-за того, что люди неправильно понимают свою сущность и последнее предназначение;
- что природа человека бессмертна, и его настоящая родина не земля, а небо;
- что Бог в конечном счете каждому воздаёт по заслугам;
- что человеческое счастье существует и состоит оно не в том, что даёт переменчивая фортуна (богатство, слава, власть, любострастие), а в любви к Богу;
- что несмотря на угнетение, рабство, темницы, насилие одного человека над другим существует человеческая свобода и состоит она в подчинении Богу.

В ходе решения этих задач в философии Боэция наметился круг проблем, которые потом все без исключения ставились и решались в средневековой философии. Назову важнейшие из них:

- проблема соотношения веры и разума, философии и религии; в отношении творчества Боэция она настолько важна, что составляет его тайну, служит источником многочисленных дискуссий о нём; и все средневековые мыслители ставили и решали её в качестве важнейшей;
- доказательства бытия Бога; эта проблема вытекает уже из задачи доводить до разума человека положения веры, но она и прямо разрабатывалась Боэцием, например в «Утешении» (Кн. 3, п. 10);
- об устройстве мира как творении Бога, о способе его управления Богом;
- о месте человека в мире, его онтологическом статусе и моральном достоинстве, земном уделе, смысле жизни и последнем месте; и, главное, об условиях достижения человеком высшего блага – соединения с Богом;
- теодицея – оправдание Бога за существующее в мире зло;
- о соотношении божественного соизволения (провидения) и человеческой свободы;

- о соотношении вечности и времени;
- разработка проблем логики: понятий, силлогизмов, доказательств; в отношении понятий сам Боэций дал для средневековой философии опыт и образец определений большого количества важнейших понятий философии; можно сказать, что он во многом создал её терминологию и категориально-понятийный аппарат; наконец, уже Северин Боэций поставил и дал вариант решения знаменитой проблемы средневековой философии – проблемы универсалий (общих понятий); она оставалась важнейшей для теории познания и онтологии Нового времени и не может быть проигнорирована во многих разработках современной философии.

Итак, в отношении задач, предмета, структуры и круга проблем философии Северин Боэций вполне является основоположником средневековой схоластики. Но его гений основательнее. Многие его идеи функционируют в европейской культуре до сих пор.

Ф. Бэкон (1561–1626) – основоположник новоевропейского эмпиризма

1. Жизнь и творчество Ф. Бэкона. История философии, как и всякая история, полна чудес. Жизнь, судьба творчество и роль Френсиса Бэкона в философии и культуре Нового времени удивительно похожи на всё это у Северина Боэция. В самом деле, Бэкон жил во времена перехода от Возрождения к Новому времени. И со второй половины XIX в., когда история философия стала оформляться как специальная отрасль знаний, появились оценки философии и всего творчества Бэкона как наполовину возрожденческих, наполовину новых. Они перешли в науку XX века, и сегодня иногда можно прочесть, что Бэкон одной ногой стоял в Возрождении, другой – в Новом времени. К настоящему моменту большинство ученых без колебаний рассматривают Бэкона как основоположника или всей новоевропейской философии или, по крайней мере, как основоположника одного из главных её направлений – *эмпиризма*.

Судьба Френсиса Бэкона также удивительно похожа на судьбу Боэция. В жизни Бэкон был, прежде всего, деятелем. Своим современникам он больше был известен как высокопоставленный

государственный чиновник, чем как философ и учёный. Френсис Бэкон был младшим сыном в семье Николааса Бэкона, который занимал высшую государственную должность в Англии – лорд-канцлера. Отец умер в 1579 году, когда Бэкону едва исполнилось 18 лет. Как младший сын, он не мог рассчитывать на наследство. Но отец успел дать ему великолепное образование и оставил многочисленные связи. Бэкон был талантлив в учении и очень решителен в действиях. Во многом благодаря также и матери он в совершенстве овладел древнегреческим и латынью. С молодых лет Бэкон стремится сделать карьеру в политике и приобрести славу в литературной деятельности. Благодаря выдающимся способностям и энергии ему удаётся и то, и другое. В 23 года он избирается в английский парламент. А с 1603 по 1618 года сделал блестящую карьеру, дослужившись до высшего государственного поста – лорд-канцлера Англии. Правда, на этом поприще Бэкон и очень сильно пострадал. В 1621 году по обвинению во взяточничестве он был заключен в королевскую тюрьму. Здесь Бэкону больше повезло, чем Северину Боэцию. Король всё же заступился за своего лорд-канцлера, и Бэкона вскоре освободили, но впредь ему было запрещено занимать какие-либо государственные посты. Бэкон уединился в своём имении и занялся активной научной деятельностью. В 1626 году, проводя опыты по замораживанию мяса для его хранения, Бэкон сильно простудился и скоропостижно умер.

Настоящую неумирающую славу принесли Бэкону его ученые занятия и философские труды. Карьеру философа он начал в том же 1584 году, когда стал заниматься государственной деятельностью. В этом году он написал своё первое философское сочинение «Величайшее порождение времени», которое не сохранилось. Под «величайшим порождением времени» Бэкон имел ввиду *науку*. Восхваление науки он продолжил в трудах с характерными названиями: «Похвала познанию» (1592), «О прогрессе учености» (1605). А в 1605 году появился труд, который считается главным философским сочинением Бэкона, – «Новый Органон». В нём было предисловие, в котором автор излагал план грандиозного сочинения под названием «Великое восстановление наук». Выполнить полностью свой план Бэкон не успел. Им были написаны только две части: «О достоинстве и приумножении наук» и «Новый Органон». К остальным Бэкон успел написать только планы и наброс-

26

ки. Надо упомянуть также и его известную и очень важную для задачи «восстановления науки» книгу «Новая Атлантида». Если брать объём того, что написал Френсис Бэкон, оно кажется несоизмеримо малым в сравнении с тем грандиозным вкладом, который он сделал в создание новой европейской философии и культуры.

2. Задача «великого восстановления наук». Если сравнивать названия первых и последних работ Бэкона, то легко видеть, что от похвалы и превозношения наук он, похоже, переходит к какой-то отрицательной оценке их. Действительно, если науки заслуживают только похвалы, зачем надо их восстанавливать? *Под «восстановлением наук» Бэкон понимает всестороннюю реформу существующего в его время знания.* Необходимость радикальной реформы наук философ обосновывает двумя главными аргументами.

Во-первых, тщательный анализ истории знания, образованности, просвещения убедительно показывает, считает Бэкон, что *наука занимает не рядовое, а особое место даже среди самых важных дел людей.* Так, например, великие государственные деятели древности созданием государств и учреждением более совершенных законов хотя и по праву очень прославились, но принесли пользу только своим соплеменникам. А великие изобретатели, скажем, лука, колеса, плуга, гончарного круга и т. п. принесли пользу *всем людям и на все времена.* Но изобретения невозможны без знания. Поэтому Бэкон и говорит, что плоды науки, подобно дарам солнца, *приносят пользу всему человеческому роду и вечны во времени и бесконечны в пространстве.* Отметим, что никто и никогда не возносил науку так высоко и не вменял ей таких фундаментальных всечеловеческих задач по обеспечению жизни рода «человек». Установив, таким образом, место науки в составе человеческих дел, Бэкон тем самым разработал идеал науки – представление о назначении науки в жизни человеческого рода согласно её сущности. Наука должна *приносить пользу* в земной жизни, и притом всем людям без исключения, увеличивать силу и могущество человека, избавить людей от нищеты, лишений и болезней. Уместно поставить вопрос: разве вся история европейской цивилизации и культуры не есть последовательная и эффективная реализация этой великой и сформулированной именно Бэконом задачи?! Подчеркиваю: именно задачи, а не просто идеи. Формули-

ровка и обоснование этой задачи и её успешная реализация культурой и цивилизацией ставят Френсиса Бэкона в ряд мыслителей того же типа, что и Северин Боэций. В истории европейской философии, которая так богата выдающимися мыслителями, таких мыслителей немного. В полном соответствии с поучениями Боэция, их фортуна оказалась переменчивой, а судьба предоставила исключительные места: разработать проекты, по которым состоялись последующие эпохи. Поэтому, может быть, уместно назвать таких мыслителей *проективными*.

Во-вторых, Бэкон устанавливает, что на протяжении всей истории человечества знания и науки выполняли свою великую миссию только иногда и лишь случайно. В основном же науки большей частью были и остаются плодовитыми в спорах и бесплодными в делах. Такое их состояние Бэкон называет «детством науки». Грандиозная реформа, которую задумал Бэкон, и была рассчитана на преодоление этого «детства науки» и на то, чтобы сделать её «взрослой» и поставить на то место, которое она должна занимать согласно своему идеалу. Естественно, чтобы преодолеть бесплодность науки, надо установить причины этого плачевного состояния. Бэкон приходит к выводу, что таких причин, по крайней мере, три.

Главная состоит в том, что до сих пор ученые мало уделяли внимания изучению познавательных способностей человека. Поэтому они не знали достоверно, как осуществляется процесс познания и никак не контролировали его. Из-за этого познание осуществлялось стихийно, поспешно, непоследовательно, что и было основной причиной детского характера науки. Не зная и не замечая, что ум человека многое привносит от себя в познание вещей («идолы»), учёные вместо познания вещей *такими, каковы они сами по себе*, измышляли различные фантазии о них. Отсюда вытекает вторая причина. Не зная, как действуют познавательные способности человека, ученые *не смогли снабдить их надлежащими орудиями познания*. Именно потому, что познающий человек не был вооружен искусными и эффективными орудиями познания (правильным методом), оно и осуществлялось стихийно, бесконтрольно и открывало истину только случайно. Наконец, третья причина была в том, учёные изучали не то, что надо было изучать в первую очередь. Все источники жизни человек берёт из природы. Поэтому

28

и познание должно начинаться с изучения природы, формулирует требование Бэкон.

3. Теория познания Бэкона – новый эмпиризм. Если известны причины плачевного состояния наук, то ясен и путь выхода из такого положения. Проще всего, как это очевидно, устраняется третья причина. Ученым надо лишь понять, что наука – достойнейший и важнейший вид занятий и что создать истинную и плодотворную науку можно только поставив во главу угла изучение природы. Для устранения первой и второй причин Бэкон разрабатывает очень *оригинальное учение о познавательных способностях человека (гносеологию) и орудиях познания (методологию)*. Процесс познания, объясняет Бэкон, осуществляется в два этапа. Начинается он со свидетельства наших чувств (органов ощущений). До и без «осведомления чувств» познание природы невозможно. Второй этап познания – разум – выносит суждения о данных чувств, устанавливая причины (формы) явлений (натур).

Чувства, устанавливает Бэкон, обладают двумя недостатками. Прежде всего они многое не замечают в явлениях природы. Например, из-за слишком больших или малых размеров, скорости и т. п. Устраняется этот недостаток довольно легко. Достаточно применить линейку, весы, микроскоп и другие мерители. Но у чувств есть второй, значительно более серьезный недостаток. Дело в том, что они в принципе обманывают человека. Как выражается сам Бэкон, они дают предмет *не по аналогии мира, а по аналогии человека*. Бэкон имеет в виду, что все так называемые чувственные качества (цвета, вкусы, запахи, звуки, тактильные ощущения) не существуют в самих предметах. Например, звук возникает от колебаний предмета, которые передаются воздухом на ушную перепонку. Но сам звук существует не в предмете и даже не в ухе, а в душе человека. Так же точно цвет, теплота и прочие качества. Это явление Бэкон называет *«великим обманом чувств»*. Избавить чувства от этого недостатка невозможно.

Для этого надо использовать *специально придуманные и хорошо организованные опыты*. Смысл подобных «опытов» состоит в том, что в ходе их проведения один предмет природы сталкивается с другим предметом природы. А учёный фиксирует результат. В простом наблюдении осуществляется гносеологический «диалог» человека и природы. А в специально придуманных опытах

начинает звучать «монолог» самой природы. Успех или неуспех такого «опыта» есть *практическое дело*. Поэтому «опыты» как орудие познания, считает Бэкон, не только устраняют «великий обман чувств», но и точно соответствуют главному назначению науки – приносить пользу для практики, подчинять природу интересам человека.

Понятие специально придуманных и хорошо организованных опытов как орудия познания и источника истинного знания очень важно для понимания учения Бэкона. Оно составляет суть бэконовского эмпиризма. Бэкон *не доверяет чувствам как источнику знания*. Они *всегда обманывают*, констатирует он. В то же время *без них познать природу невозможно*. Это противоречие (или гносеологический парадокс) и снимает в теории познания понятие «специальных опытов», современное название которых – *эксперимент*.

Ум как второй и завершающий этап познания тоже имеет два недостатка. Он во-первых, *быстро отрывается от данных чувств, т. е. от опыта*. А во-вторых, из-за этого и из-за пленённости «идолами» привносит многое от себя в познание природы. Чтобы ум занимался только осмыслением данных чувств и «опытов», для эффективного управления им Бэкон придумал *новую индукцию*. Суть её в том, что она представляет собой набор процедур, обеспечивающих строгую фиксацию данных наблюдений и «опытов» (экспериментов), располагая их так, чтобы стало очевидным, какие явления – причины, а какие – следствия.

4. Роль и значение творчества Бэкона в истории новоевропейской философии и культуры. Если подвести итог учению Бэкона о науке, о познавательных способностях и о методе познания, то очевидно следующее. Бэкон теоретически обосновал идеал исторически нового типа знания – экспериментально-индуктивного естествознания, задача которого дать знание, приносящее пользу людям, подчиняющее природу человеку. Исследуя проблему, как возможна такая наука, Бэкон разработал оригинальную, не имеющую никаких аналогов в предшествующей философии теорию познания, в которой впервые в истории западноевропейской философии использовал понятие объекта («вещь сама по себе») и субъекта («ум сам по себе»). Наконец, он буквально изобрел совершенно новое понятие опыта – опыта дела, – которое оставляет ощущения

источником знания при том что они признаются неспособными дать истину о предметах природы. В силу последнего он стал основоположником новоевропейского эмпиризма. Но в совокупности всех трёх моментов – обоснование науки как важнейшего дела в «царстве человека», субъект-объектная гносеология и новый эмпиризм – Френсис Бэкон безусловно основоположник и всей новоевропейской философии.

Однако и этим не исчерпывается значение Бэкона для современной европейской цивилизации. Он не просто разработал теорию познания и методологию, которые должны обеспечить выполнение наукой её цели и задач. Чтобы наука могла функционировать в обществе согласно своему высшему предназначению, она должна быть: 1) организована в эффективно действующие сообщества ученых; 2) обеспечена материальными ресурсами и 3) кадрами, способными осуществлять исследования по добыванию нового типа знания. Все три момента прозорливо наметил Бэкон во многих местах своих произведений. А именно, он высказал идеи о необходимости *создания особых сообществ ученых*. Именно на их основе было создано и Лондонское Королевское общество, и Академии Европы. Кроме того Бэкон *обосновал концепцию социального статуса науки*, для чего написал специальное сочинение «Новая Атлантида». Здесь он создал модель такого общества, в котором наука организована в государственное учреждение. Наконец, он выработал *идею нового типа образования*, суть которой в том, что если наука нацелена на открытие нового и на изобретения до сих пор не существовавших орудий и приспособлений, то и образование должно учить открывать новое [об этом подробнее см. 3]. Всё это создало Френсису Бэкону заслуженную и неувядаемую славу. Он был и остаётся одним из самых авторитетных и знаменитых философов Европы.

Р. Декарт (1596–1650) – основоположник новоевропейского рационализма

1. Жизнь и творчество Рене Декарта. В течение XVIII–XIX веков историки философии весьма единодушно считали его основоположником всей новоевропейской философии. Эта точка зрения довольно популярна и в наше время. Конечно, тщательное проду-

мывание и сопоставление его взглядов с учениями старших современников, особенно Френсиса Бэкона, показывает, что хотя Декарт и сыграл мощнейшее воздействие на всю историю новоевропейской философии, тем не менее, здание самой новой философии закладывал с одной стороны. А именно: он был основоположником новоевропейского рационализма. Декарт был также и крупнейшим математиком своего времени.

Декарт родился 31 марта 1596 года (когда Френсису Бэкону было уже 35 лет) в городе Лаэ французской провинции Турень. Его отец принадлежал к древнему, знатному и влиятельному роду. Мать его болела туберкулёзом и умерла вскоре после рождения сына. У Декарта с детства было слабое здоровье, так что врачи даже сомневались, сможет ли он жить. Некоторые исследователи, например, А. Я. Ляткер, пытаются установить какую-то связь между слабым здоровьем Декарта и его знаменитым сомнением [3, с. 39–40]. Образование Декарт получил в лучшей школе Европы того времени (Коллеж-ройяль в г. Ла Флешь). И уже в школе он пришёл к выводу, что все знания и науки недостоверны и бесполезны в жизни. Но Декарт страстно любил истину, поиск и созерцание которой он считал благороднейшим занятием и высочайшим наслаждением. Однако, по его мнению, главное, что должно давать обладание истиной (совершенное знание), это обеспечение человека всем необходимым в жизни, сохранение и укрепление здоровья людей и указание добродетельного и благого образа поведения. Совершенное знание этих трёх вещей (достаток, здоровье и добродетельность) Декарт и называл мудростью. Как видим, отношение Декарта к современным ему наукам, а также понимание назначения знания очень роднит его с Бэконом. Но в объяснении того, каков источник истинного знания и как его добыть, Декарт выработал позицию, противоположную взглядам Бэкона.

Возлюбив истину, Декарт с юных лет загорелся страстью найти способ отличать истинное от ложного. Этой проблеме посвящены большинство его сочинений. В 1628–1629 гг. он писал трактат «Правила для руководства ума», который не окончил и не опубликовал. В 1637 году появилось первое печатное сочинение «Философские опыты», в котором главной была работа «Рассуждение о методе». В 1641 году была издана знаменитая работа Декарта «Метафизические размышления», которая бурно обсуждалась

и вызвала многочисленные споры. Главное философское сочинение Декарта «Начала философии» – вышло в 1644 году. А в 1649 г. Декарт опубликовал дополнение к «Началам философии» – трактат «О страстях души».

В 1649 г. Декарт по приглашению шведской королевы переехал в Стокгольм. Но здесь не перенёс сурового для него климата, заболел воспалением лёгких и 11 февраля 1650 г. умер.

2. Теория познания и методология Декарта. Многие сочинения Декарта написаны с элементами интеллектуальной биографии. Он сообщает читателям, что ещё в школе принял решение не искать больше никакой науки, кроме той, которую найдёт в великой книге мира или в себе самом. Для изучения мира он отправляется путешествовать и очень скоро находит, что для отыскания истины в мире мнений людей и в их жизни нет надёжного критерия истины. Поэтому в повседневных делах, заключает Декарт, достаточно руководствоваться только вероятными предположениями. После этого Декарт принял решение изучить также и самого себя. Соединив итоги самоизучения с опытом изучения мира, Декарт получил, по его словам, половину своей философии, суть которой сводится к следующим положениям.

1. В отыскании истины нужно руководствоваться только разумом. Нельзя доверять ни авторитетам, ни обычаям, ни книгам, ни, *особенно, чувствам, так как они часто обманывают нас.*

2. Поэтому *надо отвергнуть все прежние знания и мнения*, а на их место поставить или вновь добытые, или старые, но проверенные разумом.

3. Отыскать истину можно только правильно применяя разум, т. е. *располагая правильным методом.*

Обратим внимание, что здесь начинаются существенные расхождения во взглядах Бэкона и Декарта. Общие оценки состояния знания и его задач у обоих мыслителей почти дословно совпадают. Но по вопросу, что делать дальше, они вырабатывают, по сути, противоположные позиции. Бэкон хотя и не доверяет чувствам, но считает, что без их осведомления познать природу невозможно. Поэтому он ищет средство исправить их обман и находит его в эксперименте. А Декарт полагает, что раз чувства обманывают, то их вообще нельзя принимать в качестве начал познания. Обман может привести только к обману. Поэтому он формулирует строгое

требование: единственное, чем следует пользоваться в познании истины, есть *один только разум, который извлекает знания из самого себя*. В этом суть рационализма Декарта.

Уже в «Правилах для руководства ума» Декарт исследовал познавательные способности человека и пришёл к выводу, что чувства нельзя принимать в качестве источника истинного знания. Оставалось признать, что только разум человека может быть источником истины. В связи с этим Декарт тщательно анализирует познающую деятельность ума и находит, что она осуществляется благодаря двум действиям: *интуиции и дедукции*. Интуицию Декарт определяет как «естественный свет ума», благодаря которому он обнаруживает в себе самом простые, отчетливые и ясные понятия, настолько очевидные, что в них ум не может усомниться. Их и нужно брать за начала познания. А дедукция представляет собой движение от одного простого понятия к другому, так что возникает их длинная цепь. Таким образом, дедукция есть движение, объясняет Декарт, чего нет в интуиции. И благодаря дедукции мы получаем возможность иметь сложные знания. Сверх этих действий, подчёркивает Декарт, ум в познании не должен допускать ничего.

Таким образом Декарт обнаружил способности ума, которые дают знания и выявил механизм их действия. А дальше он занялся поиском метода для эффективного управления разумом. Будучи математиком, он обдумал вначале возможность использовать в качестве универсального метода, успешно развивавшиеся в его время, алгебру и геометрию. Но увидел, что математические правила для этого не годятся, так как перегружают ум мелкими деталями и сложной символикой. И он пришёл к выводу, что для отыскания истины разуму достаточно пользоваться, неукоснительно соблюдая, всего четырьмя правилами: 1) принимать за истинное только такое знание, которое не даёт никакого повода к сомнению; 2) разлагать сложные проблемы на предельно простые элементы; 3) выстраивать затем из этих простых элементов строгую последовательность (даже если и кажется, будто такой последовательности не может быть; 4) составлять полные без всякого исключения перечни этих элементов, чтобы была полная уверенность в отсутствии каких бы то ни было пропусков. Декарт писал, что неукоснительное соблюдение этих правил помогло ему очень быстро

не только овладеть многими готовыми математическими знаниями, но и открыть совершенно новые. Однако применить эти правила, по его словам, для создания философии более достоверной, чем существующая, он решился только после девяти лет тренировки в области математики и других более лёгких занятий.

3. Метафизика Декарта. Прежде чем приступить к построению своей (второй половины) философии, Декарт описал, что она должна представлять собой вообще. Философия есть система знаний, которую можно сравнить с деревом. Корнем этого дерева является метафизика. Ствол – физика. А ветви и крона – остальные науки, которые сводятся к трём главным: медицина (обеспечивает здоровье людей), механика (даёт знания, применяемые в обустройстве быта) и этика (знание об условиях добродетельной и благой жизни). Как в дереве ствол, ветви и плоды не могут вырасти и приносить пользу до и без корня, так и науки не могут, считает Декарт, сформироваться до и без метафизики. Метафизикой со времён античности называют философскую дисциплину о первых началах и высших причинах всего существующего. Декарт, по сути, не отходит от этого понимания, называя метафизикой исследование Бога, души и начал совершенного познания. Но если метафизика в целом так важна для системы наук, то насколько же важным будет первое начало самой метафизики.

Декарт считает, что найти такое начало – важнейшая задача философа, и осуществлять его поиск надо с предельной тщательностью и строгостью. Процедура, с помощью которой, по мнению Декарта, единственно может быть обнаружено первое начало метафизики, и есть знаменитое «картезианское сомнение». Для того чтобы отыскать самое первое и абсолютно истинное положение, считает Декарт, надо сначала усомниться абсолютно во всём. И сомнение здесь означает не колебание, а решительное отбрасывание того, что даёт повод к сомнению. Поэтому «картезианское сомнение» может быть названо радикальным. Сомневаться надо не хаотично, а строго последовательно, начиная с того, что «обманывает» прежде всего. Декарт считает, что таковы наши чувства, которые предъявляют нам существование внешних вещей. Поэтому мы считаем, что внешнего мира нет. А что же после этого остаётся? Только сам человек с его познающим умом.

Какие же знания остаются в уме? Прежде всего, это образы (воображение). Но они связаны с чувствами, поэтому отбрасываем и их. После этого из знаний у нас остаются только понятия, среди которых важнейшие и самые достоверные – математические. Они тоже дают повод к сомнению, так как многие люди ошибаются в математических расчетах. Поэтому отбрасываем и математические истины. После этого ничего не остаётся, кроме нас самих. Но надо попытаться усомниться и в собственном существовании. Ведь мы слышали, говорит Декарт, что существует Бог, который создал нас. А вдруг Он не праведен, а обманщик, и создал нас такими, что мы заблуждаемся даже насчёт собственного существования. В этот момент, когда мы пытаемся представить несуществующими даже нас самих, и возникает усмотрение истины, что отбросить собственное существование мы не можем. Ведь сомневаясь в собственном существовании, мы не можем устранить самое действие сомнения. А сомнение есть наша мысль.

Мысль же не может существовать без того, кто мыслит. Так Декарт получил своё знаменитое положение *«Cogito ergo sum»* – *«Мыслю, следовательно существую»*. Что же позволяет, спрашивает Декарт, считать данное положение абсолютно истинным? И отвечает: только его ясность и отчетливость. Следовательно, ясность и отчетливость и есть настоящий критерий истинности знаний. И пока душа рассматривает знания внутри себя, не спрашивая, соответствует ли что-либо им вне её, ошибиться она не может. Но как же вернуться к миру внешних вещей? Убедившись в собственном существовании, душа сразу может постичь и собственную природу. Для того чтобы убедиться в собственном существовании, рассуждает Декарт, мне не потребовалось понятие тела. Следовательно, *душа не есть тело и для своего существования она не нуждается в теле*. А что же она есть по своему существу? Так как для установления факта её существования невозможно обойтись без мышления, то, делает вывод Декарт, *душа есть вещь мыслящая*. Далее, рассматривая все свои знания (т. е. размышляя), душа находит в себе одну уникальную идею. Это идея Бога. Её уникальность состоит в том, что *она единственная, которая прямо указывает на внешний источник своего происхождения*. В самом деле, она представляет Существо всесовершенное, бесконечное, и бессмертное. А человек несовершенен, конечен и смер-

36

тен. Следовательно он не может сам произвести идею Бога, наподобие того как производит идею химеры. Значит, Бог действительно существует, и в силу своего совершенства Он не может быть обманщиком. Поэтому восстанавливаются в своих правах и статусе и математические знания, и данные органов ощущений. Но так как душа по своей природе не есть тело и для своего существования не нуждается в теле, то надо допустить наличие *двух субстанций: мышления, которое является основой человеческих душ, и протяжения, которое является основой всяких тел*. Эта концепция двух субстанций называется дуализмом Декарта.

Таким в главных своих положениях выглядит рационализм Декарта. Он оказал настолько мощное воздействие на последующую европейскую философию, что долгое время казалось, будто она по преимуществу рационалистическая. Можно со всей определённо-стью сказать, что всякая философия самосознания, всякая философия, решающая метафизические проблемы, имеет свои корни в рационализме Декарта. И в этом отношении роль Декарта в истории европейской философии и культуры невозможно переоценить.

Вопросы для самоконтроля

1. Каковы структура и цели образования, по Северину Боэцию?
2. В чём философия Боэция оказалась началом схоластики?
3. В чём состоял замысел «великого восстановления наук» Фр. Бэкона?
4. В чём суть бэконовского эмпиризма?
5. В чём специфика учения Декарта о познавательных способностях и методе?
6. Как Декарт обосновывает своё положение «*cogito ergo sum*» и какие следствия выводит, опираясь на него?

Литература

С. Боэций

1. *Боэций С.* «Утешение философией» и другие трактаты. – М.: Наука, 1990.

2. *Ле Гофф Ж.* Цивилизация средневекового Запада. – М.: Прогресс, 1992.
3. *Майоров Г. Г.* Был ли Боэций мыслителем христианским? // *Философия как искание абсолюта. Опыты теоретические и исторические.* – М.: Едиториал УРСС, 2004.
4. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979.
5. *Уколова В. И.* «Последний римлянин» Северин Боэций. – М.: Наука, 1987.
6. *Кеннет Ш.* Филон Александрийский. – М.: ББИ, 2007.

Ф. Бэкон

1. *Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1977 – Т. 1.
2. *Бэкон Ф.* Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1978 – Т. 1.
3. *Липовой С. П.* История новоевропейской философии. – Ростов н/Д.: ИРУ, 1996.
4. *Сапрыкин Д. Л.* REGNUM HOMINIS (Имперский проект Френсиса Бэкона). – М.: ИНДРИК, 2001.

Р. Декарт

1. *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1.
2. *Декарт Р.* Сочинения: в 2 т.. – М.: Мысль, 1994. – Т. 2
3. *Липовой С. П.* История новоевропейской философии. – Ростов н/Д.: ИРУ, 1996.
4. *Ляткер А. Я.* Декарт. – М.: Мысль, 1975.

РАЗДЕЛ 3. НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ПОЗИТИВИЗМА

И. Кант (1724–1804)

«Критика чистого разума» И. Канта вышла в 1781 году, поставив вопрос, существует ли «независимое от опыта и даже от всех чувственных впечатлений познание» [9, с. 32]. Ответ на этот вопрос предполагает, по замыслу Канта, выход на уровень «трансцендентального» исследования, то есть такого исследования, которое направлено на анализ «возможности или применения априорного познания» [9, с. 73], познания доопытного. Именно «трансцендентальное» исследование Канта, которое, по его замыслу, предлагало принципиально новый подход к традиционным философским вопросам о процессе познания, о природе философии, об определяющих установках поведения и о человеке вообще, является теоретическим началом и основанием особой философской формации, которая получила название «немецкая классическая философия», или философия немецкого идеализма.

В «Критике чистого разума» вопрос о природе настоящей реальности есть вопрос о природе того принципа, который управляет нашими субъективными условиями познания. Сам познавательный опыт определен внутренней природой человека, и для Канта сама субъективность выступает причиной опыта, причиной всего того, что для обычного человека представляется окружающим его миром. «Природа есть не что иное, как опыт, но этот опыт, в свою очередь, есть не что иное, как совокупность синтетических суждений *a priori* о его предмете» [16, с. 75], а совокупность этих суждений заложена в трансцендентальном субъекте. Именно эта позиция Канта выступила источником интерпретационных различий и причиной такой оценки его философии, как «агностицизм». «Рассудок» человека «есть источник законов природы» [9, с. 514], то есть для Канта, говоря в общем, весь окружающий мир выступает производением «рассудка», а скрытый в глубинах субъективности Абсолют для «рассудка» сам выступает «источником». Этот же «источник», эта же абсолютная природа определяет и другие виды субъективной доопытной деятельности: поведение человека и его

суждения, в которых присутствует «понятие целесообразности». Анализ этих других видов деятельности человека посвящены две другие работы Канта, продолжающие его «трансцендентальное» исследование: «Критика практического разума» и «Критика способности суждения», что иллюстрирует нам положение о том, что «разум» обладает разными видами деятельности, и, соответственно, разными видами своего описания.

Если мы описываем теоретический разум, и это описание ориентировано не только на традиционную для западной философии фиксацию познавательных начал, но и на выявление принципов их функционирования, то эта аналитика не будет возможна без непознаваемого «объекта», который назван Кантом «вещь в себе», суть которого, по мнению большинства исследователей философии Канта, заключается в самопроецировании на субъективность, во влиянии на субъективные формы восприятия. Этот объект несет в себе признаки абсолютного, трансцендентного, недостижимого. «Вещь в себе» выступает как трансцендентное определяющее основание, как таинственный «икс» и истинная реальность одновременно.

Вторым основополагающим моментом теоретического разума выступает особая «способность», дающая возможность познавательному опыту являть себя не со стороны внешнего, находящегося вне человека (как «вещь в себе»), а уже «изнутри» его. Такая способность называется Кантом «силой продуктивного воображения», и сила эта принадлежит самой субъективности; человек является обладателем этой «слепой» бессознательной силы. Именно благодаря этой силе происходит необходимый «синтез» чувственности и рассудка, при котором в неопределенный предмет созерцания вносятся характеристики предметности, что позволяет выносить об этом предмете суждение. Именно благодаря этой силе вообще возможна предметная картина мира, а не набор разрозненных восприятий. Трансцендентные характеристики в данном случае дополняются уже тем, что имманентно субъекту, что лежит в его пределах. В самих глубинах субъективности есть какое-то основание, которое делает то, что для меня выступает окружающим миром, именно таким, каким он мне представляется. «Мир предметов, таким образом, – это продукт индивидуальной организации сознания, деятельность которой в каждом отдельном человеке проявляется в качестве опыта» [2, с. 88].

Во втором отделе «трансцендентальной логики» «Критики чистого разума», названном «трансцендентальная диалектика» и посвященном анализу причин «заблуждений» рассудка, речь идет уже о «логической форме умозаклучений», которая станет «источником особых априорных понятий, которые мы можем назвать чистыми понятиями разума или трансцендентальными идеями» [9, с. 230]. Нельзя понимать учение Канта о разуме в духе гносеологического схематизма: упрощенный взгляд на разум заключается в том, что разум представляется просто третьим этапом (после чувственного и рассудочного этапов) познания, содержащим в себе определенный набор умозаклучений. Разум, можно сказать, выступает активной формой для рассудка, законодателем в данном случае теоретического опыта. Само содержание разума уже есть в субъективности изначально, поэтому тема Абсолюта у Канта скрыта уже в анализе глубин человеческой субъективности, в анализе тех формальных принципов, которые являются определяющими уже для рассудочного формального принципа, создающего суждения. В разуме заложены те же компоненты, которые представлены в рассудке, но уже в состоянии «безусловности»: «понятие разума вообще может быть объяснено через понятие безусловного, поскольку оно содержит в себе основание синтеза обусловленного» [9, с. 230], т. е. содержит в себе основание для мыслимости «при определенном условии» [9, с. 230].

По Канту, разум в своем теоретическом, познавательном значении создает «трансцендентальную видимость», которая «уводит нас за пределы эмпирического применения категорий и обольщает призрачными надеждами на расширение чистого рассудка» [9, с. 216]. Врожденные «идеи», которые в истории западной философской мысли всегда были связаны с темой Абсолюта («Бог», «душа», «мир» как «совокупность всех явлений» и логически необходимо следующая из последней идеи – идея «свободы») у Канта находятся в глубинах субъективности, и они обладают «абсолютностью» в силу своей логической формы, организующей познавательный процесс. Разум обладает потребностью «допускать нечто такое, что могло бы лежать в основе полного определения рассудочных понятий» [9, с. 354]; он заставляет рассудок выносить суждение не о факте, а об областях метафизического, абсолютного характера, принципиально не попадающих в теоретический опыт,

и поэтому такое суждение несет «иллюзорный» характер. Поэтому в системе теоретического разума доказать бытие Бога нельзя: любое суждение об области внеопытного, несмотря на долгую историю попыток строить науки на таких суждениях, обречено на провал: судить о том, что лежит за пределами возможного опыта бессмысленно. Но субъект еще не вооружен результатами аналитики собственного разума, которые бы показали границы его применения; а раз таких результатов нет, раз трансцендентальное исследование не завершено, то разум, поэтому, всегда стремится выйти за эмпирический опыт.

Получается, что разум в своей чистоте устроен таким образом, что нуждается в «дисциплине», которая бы оберегала его от собственных притязаний, и возникающих из-за них заблуждений. Но при этом, считает Кант, разум сам же и пользуется этой дисциплиной, разум сам себя направляет, и философский замысел Канта заключен как раз в обосновании возможности анализа того, как разум, оберегая себя, ставит себе предел. Поэтому философия «служит не органом расширения, а дисциплиной для определения границ, и, вместо того чтобы открывать истину, у нее скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений» [9, с. 466]. Для Канта сам разум несет в себе характеристики Абсолюта: имея скрытую часть трансцендентного характера, одновременно испытывая действие чистого внешнего трансцендента, он сам есть действующая данность. Только действие разума в теоретических рамках несет «негативный» характер, что выражается в создании иллюзий. Опытное познавательное суждение о существовании Бога бессмысленно, но при этом важно понять, что «критика теоретического познания Бога не обязана подвергать сомнению мысль о Боге» [17, с. 80].

Учение Канта о «практическом» разуме необходимо понимать как другой тип описания того разума, который был описан в учении о разуме «теоретическом». Кант говорит о разных «способностях» одного разума, что позволяет ставить вопрос о различии его описаний, о разных типах выражения разума. Разум обладает также «практической» способностью, которая выступает определяющим началом для поведения человека. Точно так же как в познании, так и в моральном поведении, именно разум выступает организующим началом в силу своей природы, в силу того, что

разум обладает «понятием свободы». «Свобода» есть главное определение разумной природы. В теоретическом познании понятие «свободы» выступало как «проблематическое», а в практическом измерении значимость «свободы» очевидна: свобода «есть условие морального закона, который мы знаем» [10, с. 285]. «Свобода» разума заключается в его самозаконности, а закон, выдвигаемый «разумом», есть его требование, которое Кант называет «категорическим императивом»: «собственное законодательство чистого, и, как чистого, практического разума есть свобода в положительном смысле» [10, с. 308]; «моральный закон выражает не что иное, как автономию чистого практического разума, т. е. свободы, и эта свобода сама есть формальное условие всех максим, только при котором и могут они быть согласны с высшим практическим законом» [10, с. 308]. Что касается «категорического императива», то нужно сказать, что он выражает природу этического поступка в самом общем, универсальном и безусловном виде.

Если ценность человеческого поступка традиционно связывается с понятием «блага», то для Канта ценность поступка заключается в его соответствии «императиву». Кант считает, что невозможно говорить о «благе», существующем до и вне разума: самозаконность «разума», его природа и есть «благо». Закон разума, его воля «сама является носителем блага» [15, с. 306]. Моральным человеком является такой человек, который уважает самозаконность разума. Эта позиция Канта подтверждается и в третьей «критике», «Критике способности суждения». «Долг» является также ведущим понятием этического учения Канта: «моральный закон» «для воли каждого конечного разумного существа есть закон долга» [10, с. 345].

Позиция Канта по отношению к религиозным чувствам, по отношению к вопросам, касающимся проблемы существования Бога, выражается в том, что Кант выделяет понятие «морального закона» в качестве условия мыслимости такого бытия. «Бытие Божье» выступает «постулатом чистого практического разума». Сам разум дает человеку представление о Боге, поскольку такова природа разума: «высшая причина природы, поскольку ее необходимо предположить для высшего блага, есть существо, которое благодаря рассудку и воле есть причина (следовательно и творец) природы, т. е. Бог» [10, с. 377–378]. Кантовское утверждение бы-

тия Бога через природу нравственного сознания поддерживается и развивается молодым И. Г. Фихте в работе «Об основании нашей веры в божественное мироправление», где, как считали критики Фихте, он «отождествил Бога с моральным миропорядком, который должен создаваться и поддерживаться человеческой волей» [12, с. 57].

Разбирая проблему происхождения в человеке чувства долга, Кант говорит о «Божественной воле» как о такой воле, которая присуща и человеку. Кантовское понимание «воли» заключается в ее согласованности с «автономией» разума. Третья книга, завершающая кантовский проект трансцендентального исследования, «Критика способности суждения», посвящена аналитике таких суждений, которые определены еще одним априорным принципом, принципом «целесообразности». Суждения, в основе которых лежит понятие «целесообразности», могут быть «эстетическими» (в таких суждениях употребление понятия «цели» связано с «испытываемым» субъектом «чувством удовольствия или неудовольствия посредством воображения» [8, с. 70]) или «телеологическими», в которых понятие «цели» применяется чисто логически. Анализ этих суждений приводит Канта к выводу о связи нравственного и эстетического сознания, к выводу о глубоком, но очевидном единстве «практической» стороны разума и той его стороны, которая выносит суждения, в основе которых лежит понятие целесообразности. Подлинное произведение искусства (природу которого определяют указанные в «Критике чистого разума» познавательные способности: «рассудок» и «продуктивное воображение») расширяет моральное сознание: «прекрасное есть символ нравственно доброго; и только поэтому (потому, что такое отношение естественно для каждого, и каждый человек ждет этого как исполнения долга от другого) оно нравится и притязает на согласие другого; при этом душа осознает известное облагораживание и возвышение над простой восприимчивостью удовольствия от чувственных впечатлений и судит о достоинстве других по сходной максиме своей способности суждения» [8, с. 228]. Что касается «логической» «целесообразности», то она приводит человека к представлению о «последней цели природы» [8, с. 305], а это приводит, в свою очередь к представлению о Боге как о «единственном творце мира» [8, с. 357], и выход к этому представлению связывается Кантом

44

с «познанием нашего долга и конечной цели в нем, возложенной на нас разумом» [8, с. 357], то есть с развитием нравственного начала в каждом человеке.

Г. В. Ф. Гегель (1770–1831)

Философию Гегеля Нюрнбергского, Гейдельбергского и Берлинского периодов необходимо понимать как описание постоянно становящейся, но становящейся по строго определенным правилам и последовательности разнопорядковой реальности, обладающей разными типами своего выражения, и, соответственно, описания. Само описание этой реальности выступает, по Гегелю, моментом становления этой реальности. Очень часто (и справедливо) в оценке философской системы Гегеля употребляется термин панлогизм, призванный подчеркнуть, что, по Гегелю, вне разума никакой действительности нет. Философский концепт Гегеля «все разумное действительно и все действительное разумно» выражает, по сути, то, что мышление и бытие, субъект и объект знания – тождественны. Одной из стадий постижения этого смыслового содержания, наряду с искусством и религией, является философия, понимаемая Гегелем высшая форма самопостижения Духа. Реальность понятия, то есть реальность понимающего Духа, представлена Гегелем как реальность, в своем движении восходящая от абстрактного к конкретному: каждая полученная конкретность является новой абстракцией для следующей логической (т. е. реальной) ситуации.

Три «момента всякого логически реального», представленные в «Предварительном понятии» к «Энциклопедии философских наук», открываются для осознания в полностью реализованной, возвышенной логике, которая уже является наукой «о чистой идее, то есть об идее в абстрактной стихии мышления» [5, с. 107]. Но существуют эти «моменты» всегда, потому что выражают собой, по сути, природу всей реальности, а значит и самого Абсолюта. Закону «трех моментов логического» подчиняется вообще все: любая «логически реальная» ситуация, возникающая в «Энциклопедии», подчинена этому закону. Если говорить о реальности в самом общем виде, то она, в соответствии с этим законом, будет выглядеть так: есть первичное «абстрактное» определение; далее

это определение находит свою «границу», что приводит к его «отрицанию» и утверждению противоположного; и затем наступает третье, «спекулятивное» определение, «утвердительное», разрешающее возникшее противоречие в объединении первых двух моментах «в их разрешении и переходе» [5, с. 210]. Затем это третье синтезирующее положение само становится дальнейшим «первым» определением в новой логической, то есть реальной ситуации. Этой схеме подчиняется «всякое понятие или все истинное вообще» [5, с. 202].

В тождественном соответствии с тремя моментами логического «саморазвитие» Духа начинается с «непосредственного», «отвлеченного» состояния, которое изучает «логика»; затем переходит в собственное инобытие, представленное Гегелем как «природа», что станет предметом «Философии природы», а потом Дух «вернется в самое себя», и это изучает «Философия Духа». В философии Гегеля все развитие «понятия» происходит, с одной стороны, постоянно и одновременно, а с другой, если можно так сказать – исторически; то есть «ставшие» моменты реальности, первые, «абстрактные» логические ситуации, в момент их «снятия» не исчезают, а лежат в основании строящихся далее логических ситуаций. В этом выражается саморефлексия и саморазвитие Духа. Но если мысленно остановить развитие реальности и произвести ее понятийный срез, что возможно только на стадии «философии», то на каждом уровне ее развития, в соответствии с «тремя моментами логического», мы увидим ее ступенчатость, триадичность: «чистая мысль» делится на «бытие», «сущность» и «понятие»; «сущность», например, делится на «начало», «явление» и «действительность», «действительность» делится на «субстанцию», «причину» и «взаимодействие». Все эти понятия не являются оторванными от действительности словами, они есть сама действительность.

В учении об «Абсолютном духе» Гегель говорит о том, что философия обладает, научной формой, и в ней открывается единство истины искусства и религии. Внешний способ самосозерцания Абсолюта (искусство) «становится в тотальности религией», истина которой есть, по сути, расширенная до безусловного истина искусства. Затем Дух переходит от созерцания к мышлению, мышлению самопознающему; Дух становится понимающим. Самопознание здесь происходит в форме «понятия». Во «Введении» в «Энцикло-

педию» мы сталкиваемся с тем же описанием природы философского познания. Философия – это мышление в форме понятия. Все содержание нашего сознания (предмет нашего сознания) определяется чувствами, созерцаниями, образами, но высшими из этих форм являются понятия, потому что сам Абсолют обладает понятийной формой. Философия есть «адекватное познание абсолютного Предмета» (И. А. Ильин), адекватное природе Абсолюта постижение Абсолюта, проводимое Абсолютом же. В философии сами формы организации знания становятся содержанием знания, содержание знания делается объектом познания. Отличие философии от искусства и религии заключено еще и в том, что только в случае оперирования понятиями, мы понимаем их «значения для мышления», мы вообще можем понимать всю схему «Энциклопедии», все устройство реальности. В этом смысле позиция Гегеля в оценке значения философии близка Платону, который в своем диалоге «Государство» говорит о том, что познание «вечно тождественного самому себе» является чрезвычайно важным, но и требующим огромных усилий занятием для человека, поскольку это познание есть познание идеальной природы, природы начала всего существующего.

Несмотря на то, что Гегель ставит задачу показать развитие действительности, не упустив в описании ни единого момента ее развития, у многих исследователей его философии складывается впечатление, что в «Науке логики» речь идет о чем-то уже развившемся, оформленном, доступном описанию и адекватному выражению. Человеческий разум есть локализация Духа, возникающая в процессе его развития как высшая форма этого развития. Дух представлен самому себе, и поэтому он прозрачен, он открыт для философского описания; в так понимаемой действительности совершенно нет места стихийному, случайному, скрытому. Именно в отношении этой проблематики возникает в дальнейшем неоднозначность оценок философии Гегеля.

К числу его непосредственных последователей в западной философской традиции следует отнести философов – младогегельянцев. Английский абсолютный идеализм (философская традиция, существовавшая в конце XIX – начале XX века) формируется и развивается не без заметного влияния философии Гегеля. Ф. Г. Брэдли, двигаясь к осмыслению гегелевской проблематики разума и дей-

ствительности, критикует концепции Локка и Милля и определяет задачу метафизики как познание реальности, познание универсума как целого. «Разум» понимается Брэдли как процесс. Так же и другой представитель этого течения, Т. Грин, находится на позиции панлогизма, говоря о «сознании», которому дана взаимосвязанность фактов. Но при этом Грин разрушает представление Юма и Канта об опыте только как о процессе познания, считая, что кроме индивидуального сознания существует общее сознание, понимаемое как «объективное единство мира». Что касается XX века, то здесь следует отметить мощное направление, которое называется неогегельянством, и одним из главных представителей этого движения является Р. Дж. Коллингвуд.

Теперь несколько слов о критиках гегелевской системы. Прежде всего, следует сказать буквально два слова о взглядах А. Шопенгауэра. Для этого философа интеллект является всего лишь моментом глубинного жизненного основания, иррационального по своей природе, а продукты активности интеллекта имеют значение только в установленных для него реальностью рамках. Самостоятельность разума – это только кажимость; разум есть органическое продолжение воли, разум есть взгляд воли на саму себя. Поэтому гегелевская оптимистическая философская система, описывающая реальность разумного Духа, по Шопенгауэру, не выдерживает никакой критики, поскольку она, по существу, описывает псевдо-реальность, и само это описание продиктовано стихийным давлением настоящей реальности; поэтому в гегелевской картине просто не может быть призыва к сопротивлению этому давлению, что так важно для Шопенгауэра. Нельзя не сказать о критике философии Гегеля, проведенной С. Кьеркегором. Известно, что на формирование философских взглядов Кьеркегора влиял другой знаменитый немецкий философ, Ф. Шеллинг; и его спор с Гегелем о природе постижения Абсолюта и о роли логики в процессе постижения был развит в дальнейшем Кьеркегором. Для Кьеркегора философия Гегеля игнорирует самую существенную часть действительности: существование человека, его переживания и поведение. Гегель не выразил то, что человек находится в постоянном противоречии, что мир для человека не станет никогда ясным и завершенным. Предлагая вместо всей действительности логическую схему, относящуюся только к познанию человека, Гегель отказывается от

48

описания самых важнейших философских задач, сосредоточенных в вопросах человеческого существования. Критиковали позиции Гегеля также и представители «университетской» философии в Германии в XIX веке. А. Тренделенбург в своих «Логических исследованиях» ставит задачу постижения «целого» (т. е. тех оснований, сущностных категорий, которые составляют содержание всех философских систем, существовавших ранее), которая может быть решена только в случае обращения к анализу «единичного». При этом философия Гегеля оценивается как один из неправильных путей решения этой задачи. Необходимо отметить, что в «Логических исследованиях» Тренделенбург уже называет философию Гегеля «диалектической логикой» (сравнивая ее с другим неправильным путем – логикой формальной). Тренделенбург считает, что ее минус заключен в том, что в ней истина производится сама из себя, что приводит к «бессозерцательности и неопределенности». Критика философии Гегеля не прекращалась и в XX веке. Здесь достаточно упомянуть о той оценке, которую она получает в философии постмодерна: в проекте «деконструкции» Ж. Деррида и в проекте «нарратологии» Ж. Ф. Лиотара. Лиотар, например, считает, что события не могут быть определены, «схвачены» и выражены. В классических философских системах, самым ярким представителем которой и является Гегель, все представлено как раз наоборот, но на самом деле там представлены лишь изображения событий, а не события сами по себе. Лиотар считает, что на ошибочной уверенности в определяемости и «схватываемости» событий исторически строится западная культура вообще.

Дж. С. Милль (1806–1873)

В период работы над «Системой логики силлогической и индуктивной» Дж. С. Милль знакомится с книгой О. Конта «Курс позитивной философии». Проанализировав классификацию наук, предложенную Контом, Милль согласился с его точкой зрения относительно математики (математика – первоначальная, базовая и самая общая наука). Но Милль не разделяет взгляд Конта на социологию как на уникальную, высшую науку, отстаивая ценность таких наук, которые бы исходили из внутреннего мира самого человека. С точки зрения Милля, Конт ничего не делает для разви-

тия «наук о духе», основанных на самонаблюдении. В своей книге «Конт и позитивизм», излагая философию Конта, Милль критикует его также и за полное отрицание сверхчувственной трансцендентной реальности, считая, что вера в непознаваемое Начало Вселенной не противоречит позитивной нацеленности на описание того, как фактически Вселенная развивается после своего сотворения. Ученый «позитивного» настроения не должен отрицать прежние, «метафизические» категории, он должен раскрывать их действительное значение.

В своей главной работе «Система логики силлогической и индуктивной» Дж. С. Милль поднимает вопрос о природе логики. Он считает, что все истины познаются двояким образом: «непосредственно» и путем «вывода» из других истин. Истины «непосредственные», полученные интуицией, являются первоначальными посылками, определяющими все остальное познание, так как истинность всех заключений мы согласуем с истинностью первоначальных посылок. Такими первоначальными истинами являются «телесные ощущения» и «душевные чувствования». С такими истинами, обладающими «несомненностью», логика дело не имеет. Логика имеет дело с «выводными» истинами; ее обязанность — дать критерий истинности уже выводимого положения. Логика понимается Миллем как учение об обосновании истины, как инструмент, она есть «судья всех частных исследований».

Что касается «метафизических» понятий «дух» и «тело», то Милль дает им следующую трактовку. Мыслью мы должны считать то, что происходит в самом духе, а не нечто вне его, не какой-то внешний «предмет», мы должны различать сам «предмет» и его «мысленный образ». Точно так же Милль различает само «ощущение» в теле и «причину», понимаемую как «физическую деятельность», которая вызывает это ощущение. Духом выступает само осознание ощущения; а тело — это сами физические процессы, причины ощущений. Дух не может быть сведен к тем процессам, которые в нем происходят: то есть восприятия ощущений, эмоции, мысли. качеством. Все, что можно сказать о самом духе — это то, что он есть «нить сознания», или ряд сознательных состояний. И о самих телах мы тоже ничего не можем сказать, кроме того, что они возбуждают ощущения. Не надо задавать вопрос, что такое материя и дух сами по себе: телесные и духовные состояния представ-

50

ляют собой две совершенно различные сферы опыта. Психология как наука о душевной жизни должна изучать факты, составляющие душевную жизнь, исходя из них самих.

Важный момент его учения также заключен в его понимании «индукции» и выведенных им «правилах единообразия природы». Милль считает, что «всякое умозаключение делается от частного к частному» [1, с. 601]; посылка любого умозаключения – есть все равно «частное», поскольку то, что понимается под «общим», «общими предложениями», есть «сформулированные частные факты». Индукция есть такой умственный процесс, при помощи которого мы заключаем, что то, что нам известно за истинное в одном частном случае или в нескольких частных случаях, будет истинным и во всех случаях, сходных с первым в некоторых определенных отношениях. Индукция есть процесс, при помощи которого мы заключаем, что то, что истинно относительно нескольких индивидуумов класса, истинно также и относительно всего класса. Природа подчинена принципу единообразия: она состоит из частных фактов, связанных причинными отношениями. Каждый такой факт может выступать началом умозаключения. Индукция в этом смысле выступает «обобщением из опыта»: «положение, что строй природы единообразен, есть основной закон, общая аксиома индукции». Посылка умозаключения есть «частное», полученное «заключение» – такое же частное. Мы видим, как душевная жизнь ассоциируется Миллем с природным единообразием: с одной стороны, Милль утверждает в природе связь частных фактов, а с другой – связь частных посылок и заключений в душевной жизни. Как и Конт, Милль утверждает, что научный метод в принципе един для всех наук. Установка позитивной философии заключена в том, что мы применяем к духу, (в «науках о духе») методы естественных наук. Результатом такого применения является создание ассоциативного описания сознания: выявляются атомарные части сознания, и между ними выстраиваются казуальные связи. Таковую же картину мы наблюдаем и в естественных науках, касающихся природы. По результату эти науки различаются: науки о природе являются точными, так как имеют дело с наблюдаемыми причинами, науки же о духе неточные, так как они вынуждены иметь дело со скрытыми причинами – мотивами того или иного поступка. Об этих мотивах мы можем только догадываться.

«Правила единообразия природы» есть результат индуктивного постижения самой действительности, есть результат применения движения от «частного» к «частному»; это и будет описанием самого факта. Таких правил пять:

1. Правило «единственного сходства»: если какое-то обстоятельство постоянно предшествует наступлению исследуемого явления, в то время как иные обстоятельства изменяются, то это обстоятельство есть причина данного явления.
2. Правило «единственного различия»: если какое-то обстоятельство имеет место, когда наступает исследуемое явление, и отсутствует, когда этого явления нет, а все другое остается неизменным, то данное обстоятельство и представляет собой причину явления.
3. Правило «единственного сходства и различия»: если два или большее число случаев, когда наступает данное явление, сходны только в одном обстоятельстве, в то время как два или больше случаев, когда этого явления нет, различаются только тем, что данное обстоятельство отсутствует, то это обстоятельство и есть причина рассматриваемого явления.
4. Правило «сопутствующего изменения»: если с изменением одного явления изменяется и другое, а остальные обстоятельства остаются неизменными, то между данными явлениями существует причинная связь.
5. Правило «остающейся части причины»: если сложная причина производит сложный результат и известно, что часть причины вызывает определенную часть этого результата, то остающаяся часть причины производит остальную часть результата.

Что касается этических взглядов Милля, то нужно сказать, что Милль, как и Конт, считает, что должна наступить новая жизнь человечества, построенная на новых этических принципах. Главным в такой жизни выступит стремление к общему счастью, в связи с этим, этика Милля, как и других представителей философии позитивизма, носит название утилитаризма. Ни религиозные нормы, ни закон разума не могут выступить основанием стремления к новой жизни. Развитие нравственных понятий в человеке происходит благодаря общественной жизни. Нравственность выступает

продуктом взаимодействия между умственной и душевной организацией личности и обществом.

Дальнейшие рассуждения о природе нравственного уже противопоставляют его этическую концепцию учению Конта. Милль считает, что нравственное есть развивающаяся сумма требований, предъявляемых общежитием к характеру и воле своих членов в интересах их собственного благополучия и дальнейшего совершенствования. Главной ценностью является свобода индивида.

Вопросы для самоконтроля

1. В чем заключается замысел «трансцендентального исследования» И. Канта?
2. В чем заключается роль «чистых» априорных форм в «Критике чистого разума» И. Канта?
3. Каковы главные принципы этического учения И. Канта?
4. Чему посвящена работа Г. В. Ф. Гегеля «Энциклопедия философских наук»?
5. Что такое «понятие» в «Энциклопедии философских наук» Гегеля?
6. Что говорит Гегель о природе философии и ее предмете?
7. Каково соотношение человека и Духа в «Философии духа» Гегеля?
8. Как можно охарактеризовать понимание логики в философии Дж. С. Милля?
9. Что такое «дух» и «тело» в философии Милля?
10. Что означает ассоциативное описание сознания в философии Милля?

Литература

1. Антология мировой философии: в 4 т. / под ред. И. С. Нарского. – М.: Мысль, 1971. – Т. 3.
2. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. – М.: Терра – Книжный клуб, Канон-Пресс-Ц, 2000. – Т. 2.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. – СПб.: Наука, 1994.

4. Гегель Г. В. Ф. Наука логики: в 3 т. – М.: Мысль, 1970–1972.
5. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1974. – Т. 1.
6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1975. – Т. 2.
7. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. – М.: Мысль, 1977. – Т. 3.
8. Кант И. Критика способности суждения. – М.: Искусство, 1994.
9. Кант И. Критика чистого разума. – М.: Мысль, 1994.
10. Кант И. Лекции по этике. – М.: Республика, 2000.
11. Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться в смысле науки. – М.: Академический проект, 2008.
12. Коллстон Ф. От Фихте до Ницше. – М.: Республика, 2004.
13. Милль Д. С. Огюст Конт и позитивизм. – М.: Изд-во ЛКИ, 2007.
14. Милль Д. С. Система логики силлогистической и индуктивной. – М.: Типо-литография товарищества И. Н. Кушнерев и Ко., 1897.
15. Ушаков Е. В. Трансформация платонизма в этическом учении Канта // АКАДНМЕІА. Материалы и исследования по истории платонизма. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. – Вып. 4.
16. Фохт Б. А. Избранное. – М.: Прогресс–Традиция, 2003.
17. Хофмайстер Х. Иммануил Кант и слово о Боге // Актуальность Канта: сб. статей. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005.

РАЗДЕЛ 4. Л. А. ФЕЙЕРБАХ, НЕОКАНТИАНСТВО, О. ШПЕНГЛЕР

Л. А. Фейербах (1804–1872) – последний представитель немецкой классической философии

Из всего многообразия философских идей Фейербаха здесь рассматривается лишь одна, но важнейшая, – идея полноты и целостности человеческого существования. Философы прошлого, считает Фейербах, игнорировали именно эту идею. Анализируя их позицию, он, в частности, обращает внимание на то, каким уточнением подвергался известный тезис Протагора: «Человек – мера всех вещей». У Сократа «мера вещей» – человек мыслящий, у Декарта мышление провозглашается эквивалентом самого человеческого существования, у Гегеля мышление выносится за пределы человека, а разумность становится синонимом действительности вообще. Предыдущая философия, резюмирует Фейербах, утверждала: только разумное является существенным и действительным.

Человек от животного, согласно Фейербаху, отличается не только разумом. Все его существо отличается от животного. Субъектом новой философии, пишет Фейербах, является не «я», не разум, взятый в абстрактном смысле, но действительное и целостное человеческое существо, рассматриваемое как взаимодействие всех «существенных человеческих свойств». Он подчеркивал, что истина не в каком-нибудь одном из свойств, а «в полноте человеческой жизни».

К сущности человека Фейербах, прежде всего, относит человеческое тело.

Как телесное существо человек является продуктом природы, генетически единым с нею. От природы он наделен определенными чувственными потребностями, среди которых ведущую роль играет половая потребность. В конечном счете, согласно Фейербаху, она выступает объективной основой всех общественных отношений. Вторым важнейшим компонентом человеческой сущности является общение человека с человеком. Человеческая сущность

на лицо только в общении, подчеркивает Фейербах, в единстве человека с человеком. Природе человек обязан только своим существованием, замечает он. Тем же, что он человек, человек обязан человеку, культуре, истории, утверждает Фейербах. В таком случае истинно человеческой оказывается только «общественная жизнь». Наконец, к сущности человека Фейербах относит духовную деятельность, мышление, волю, чувства. Важно отметить, что в их истолковании он стремится избежать абсолютизации любого из них. Все они должны быть не только соотнесены друг с другом, но и рассматриваться в единстве. Необходимо также исследовать их как свойства человека, фундаментальной сущностной характеристикой которого является общение Я и ТЫ.

В соответствии с такой позицией не разум является сущностью, «мерой» мира и человека, а человек является мерой разума. Человек универсальное существо, и эта универсальность не сводится к мышлению, ибо мышление есть лишь одна из особенностей человеческого бытия. Само мышление должно рассматриваться не абстрактно, а в контексте со всеми другими свойствами человеческой жизнедеятельности, оно должно браться в целостности всей этой системы. Таким образом, центр тяжести в объяснении природы мышления переносится, прежде всего, на понимание самой этой целостности. Однако она понимается Фейербахом чисто антропологически, а не как общественно-исторический феномен. Универсальность у Фейербаха характеризуется, прежде всего, единством таких сущностных свойств человека, как разум, чувства, воля.

Таким образом, идея целостности человека в философии Фейербаха, или, другими словами, идея единства многообразия сущностных сил человека, имеет своим основанием такое истолкование человеческой сущности, которое на лицо только в общении. Тем самым подход немецкой классической философии к человеческой деятельности как к сугубо теоретико-когнитивной, Фейербах не только дополнил анализом эмоционально-волевой деятельности. Он представил не просто перечень сущностных свойств человека, он дал целостный образ человеческой деятельности, фундаментом которой является общение. В таком случае можно утверждать, что исходным понятием его философской системы является общение.

Единство сущностных характеристик человека у Фейербаха, их целостность вовсе не ограничивается тем, что чувственность,

созерцательность, как свойство человека, равноправно с его когнитивными и морально – волевыми качествами. Человеческая чувственность понимается Фейербахом как некая интегративная демонстрация человеческой природы. Чувственность и созерцательность, отмечает Фейербах, равняются самой жизни. Однако это не может служить основанием для абсолютизации места и роли категории чувственности в философской концепции Фейербаха. Особая роль категории чувственности в антропологии Фейербаха несомненна, но это не означает, что она является важнейшим, основным и ключевым понятием его философии. Достаточно задать вопрос – где Фейербах видит источник человеческой чувственности, как ответ становится очевидным: в общении. Однако сам термин общение Фейербах употребляет крайне редко. Для обозначения этого понятия он использует ряд других обозначений: «Я и ТЫ», «Другой», «Отношение», «Любовь», «Род» и другие. Следовательно, основным и ключевым понятием у Фейербаха является общение, а не чувственность. Сама человеческая сущность порождается общением.

Неокантианская философия о природе научного знания

В данном случае речь идет о широком философском течении, которое ставило перед собой задачу разработать методологию естественно научного и гуманитарного познания (науки о природе и науки о духе), с опорой на критическое переосмысление идей Канта. Неокантианство возникает в Германии во второй половине XIX века. Его возникновение, в первую очередь, связано с функционированием в обществе важнейшего к этому времени института науки. Наука стала превращаться в непосредственную производительную силу. Это означало, что она, в конечном счете, стала причиной и фундаментом стремительного обновления всей социальной жизни. К середине XIX века осуществляется целый ряд выдающихся научных открытий. Это способствовало развитию интереса к процессу познания, к тайнам научного творчества.

В этих условиях и возникает новое философское течение, которое предпринимает попытку реформировать гносеологию Канта и ставит задачу – обосновать природу научного знания. И даже

более того, обосновать культуру в целом. Оформление неокантианства как философского течения связано с именами Либмана («Кант и эпигоны», 1865) и Ланге («История материализма», 1866). Внутри неокантианства можно выделить следующие наиболее значительные школы: физиологическое направление (Ланге, Гельмгольц), марбургская школа (Коген, Наторп, Кассирер), баденская (Виндельбанд, Риккерт). Сосредоточим свое внимание на понимании философии и культуры Германом Когеном – основоположником марбургской школы.

Коген изучал философию Канта почти 30 лет. И пришел к выводу, что Кант не смог построить философской системы, не смог обосновать единства культуры. Почему же? Причина, заявляет Коген, в дуализме способа мышления Канта. Согласно Когену, этот дуализм выражается, во-первых, в отрыве созерцания от мышления, во-вторых, в противопоставлении познающего субъекта объекту, в-третьих, в противопоставлении теоретического познания эмпирическому. Собственная философская система Когена разрабатывается, прежде всего, как логика чистого мышления, функция которой – конструирование объекта. Вместе с тем система в целом обладает общей культурологической направленностью.

Гносеологическое основание философской системы Когена формируется в процессе критического осмысления Канта. «Вещь в себе» рассматривается Когеном как одно из существенных противоречий теории познания Канта. Если она представляет собой некоторый непознаваемый остаток, то в таком случае, по оценке Когена, у Канта возникает неразрешимое противоречие. А именно: Кант допускает существование двух несоотнесенных друг с другом сфер – явление и «вещь в себе». Но если это противоречивое отношение двух сфер перенести в сферу познания, замечает Коген, то проблема снимается. Снимается потому, что субъект и объект не является в таком случае противостоящими друг другу абсолютами. «Вещь в себе» переносится в сферу познания и трактуется как результат познания, как предел понятийного знания, как созидание сознания. Таким образом, «вещь в себе» является лишь абсолютным выражением нашего сознания, существующим самим по себе. Предмет познания, утверждают марбуржцы, не дан, а задан. Это означает, что он есть результат постоянного процесса деятельности мышления. Предмет познания одновременно объек-

тивен и субъективен. Объективность и субъективность выступают не абсолютными противоположностями, а моментами, которые характеризуют процесс развития познания.

Коген не только отказывается от Кантовского понимания «вещи в себе», он не принимает кантовского понимания отношения «созерцание – мышление». Кантовское понимание этого отношения – уступка эмпиризму, считает он. Мы начинаем с мышления, провозглашает Коген, ибо мышление в себе самом и исключительно в себе самом должно производить чистое познание. Созерцание же не есть нечто противоположное мышлению. Мышление вырабатывает определенные регулятивные принципы, идеи, гипотезы, а в созерцании они наполняются конкретным содержанием.

Вся история культуры, по Когену, ограничена тремя активными человеческими способностями: чистым познанием, чистым эстетическим чувством и чистой волей. Вся культура есть развертывание и объективация этих способностей. Сознание есть сознание культуры.

Философская система Когена исследует различные способности духовной деятельности: мышление, волю, чувства. Совокупность наук о природе конструируется познающим мышлением по законам логики и математики. Совокупность социальных наук координируется волевым актом – фундаментом формирования этики, социологии, права.

Итак, в системе Когена есть три основных уровня, которые сконструированы духовной активностью познающего субъекта: естествознание, этика, эстетика. Между системой как единством и ее элементами существует тесная взаимосвязь. Каждый из элементов становится непрямым условием формирования системы. Единство всех философских проблем обоснованно в фокусе – логике, замечает Коген. Однако самая значительная роль отводится им этике. Этика как учение о человеке становится центром философии. И только в этом центре, подчеркивает он, философия приобретает самостоятельность, своеобразие, а так же единство. Что касается места эстетики в системе, то речь о ней идет не как об изолированной науке, а о такой, которая является третьим членом в системе философии. Из логики, этики и эстетики складывается «истинная философия культуры», заключает Коген.

О. Шпенглер – «Закат Европы»

Книга О. Шпенглера «Закат Европы» (1918–1922) посвящена проблемам всемирной истории и философии культуры. Эти идеи представлены ключевыми понятиями книги: «душа», «жизнь», «мир».

Душа – это совокупность возможностей, которым надлежит осуществиться. До этого момента душа находится в дремотном состоянии. Она бессознательна, бесцельна, бесформенна. Пробуждение души приводит к возникновению культуры. Шпенглер выделял восемь культур: египетскую, индийскую, вавилонскую, китайскую, аполлоновскую, майя, магическую, фаустовскую (западноевропейскую). Душа воплощается в языке, верованиях, искусстве, государстве и прочих формах. Каждая отдельная душа проявляет себя в качестве творческого начала отдельных исторических культур. Исчерпав себя, душа умирает. В качестве центрального понятия в книге выступает «жизнь». Жизнь – действительность души. Жизнь противостоит миру. Мир – это царство механических законов и причинности, то есть неживая природа. Мир – это жизнь, в которой умерла душа. «Душа» – «жизнь» – «мир» – исходная триада всех построений Шпенглера.

Жизнь – основа исторической картины. Для истории, согласно Шпенглеру, главное заключено не в том, чем являются факты сами по себе, а то, на что они указывают. Факты – это символы души, это идеи, которые придают определенной культуре неповторимый облик и целостность. Понять душу и постигнуть единство фактов – одно и то же.

Понятие истории у Шпенглера неопределенно. Это и процесс развития, и все происходящее, и образ мышления. Главное для Шпенглера – понимание истории как картины мира. И здесь определяющая роль принадлежит историку – художнику, который задает сюжет, композицию и основную идею. По сути дела, история для Шпенглера есть способ упорядочивания данных нашего сознания. Историческое сознание противопоставляется естествознанию и всякому научному познанию, которое ориентируется на постижение причинности. Добиваться причинной закономерности в историческом исследовании, писал Шпенглер, равносильно непониманию его собственной сути.

Все способы понимания мира Шпенглер обозначает как морфологии. Морфология природного является математикой. Здесь господствует рассудок. Морфология органического, история и жизнь – есть физиогномика, или «перенесение в духовную сферу искусства портрета». Историк, замечает Шпенглер, подобен художнику, но пишет он портреты не отдельных людей, а культур, и проявляет при этом все свои творческие способности. История – это индивидуальная картина мира. Поэтому столь велика роль личности историка, его культура, интуиция. Писать историю с философской точки зрения, утверждает Шпенглер, значит делать то же самое, что делал Шекспир, когда он писал свои трагедии отдельных людей.

Исторический метод Шпенглером не определяется. Различные описания метода, считает он, могут лишь помочь почувствовать его. И Шпенглер описывает его с помощью таких понятий как «судьба», «сочувствие», «созерцание», «сравнение», «внутренняя», «достоверность». Это и есть то, что он называет «глубинным переживанием». Главное – не сумма знаний о прошлой эпохе, а чувство судьбы той или иной культуры, ее стиля, языка.

Концепция культуры в книге «Закат Европы» строится на двух постулатах. Во-первых, Шпенглер различает становление и ставшее. Этот факт переживается как изначальная враждебность становления и ставшего. Из этого чувства вырос второй постулат философии культуры Шпенглера – различие двух фактов сознания. Эти два факта сознания обозначаются словами «собственное» и «чужое». Каждый факт сознания есть эмоциональная характеристика процесса творчества и его результата. Или, иными словами, «собственное» и «чужое» характеризуют становление и ставшее. Собственное и чужое это слова, с помощью которых взаимоотношения становления и ставшего характеризуются как процесс переживания души. Словами собственное и чужое душа выражает противоположность между нею и миром, ибо мир есть воплощение ставшего, законченного, косного, мертвого. Таким образом, в различении двух фактов сознания, что представлено словами «собственное» и «чужое», скрывается самая глубокая противоположность, которую способна переживать человеческая душа – противоположность живого и мертвого, жизни и смерти. Основное переживание, связанное с постижением этой противоположности, – страх, кос-

мический ужас. Переживание космического ужаса рождается вместе с рождением человеческой души. Рождение есть пробуждение космической души. Что такое пробуждение? Душа пробуждается, когда ее стремление к реализации наталкивается на свое отрицание. Первым переживанием, которое испытывает душа, является страх, ужас перед лицом собственной противоположности – перед лицом чужого, ставшего, мертвого. Иными словами, «Закат Европы» начинается постулатом о человеке-носителе космического жизненного устремления, проникнутого страхом перед миром.

Процесс становления характеризуется как развертывание душой своих собственных возможностей. Душа устремлена. Устремление дано от века – от прошлого в будущее, от начала к концу, от становления к ставшему. Направление раз и навсегда задано и необратимо. Напряженность, следовательно, объясняется не только силой жизненного устремления, но и тем, что это устремление фатально предопределено. Направление всего становления в его неумолимости – необратимости воспринимается как нечто чужое. Что-то чуждое превращает будущее в прошедшее. И это сообщает времени жуткость, от которой не может вполне освободиться ни один человек. Перед зрелым умом стоит жуткая, заманчивая, неразрешимая загадка времени, заключает Шпенглер.

Итак, становление, которое раскрывает себя как стремление души, получает обозначение – время. Оно обращено и к напряженному стремлению души, которая желает исполнить свое предназначение – изжить себя, и к прозе повседневной жизни людей, которая фиксируется в понятии пространства. Душа стремится найти какие-то формы примирения со своей судьбой, придать ей смысл, «заклясть» ее.

Когда душа познала свою конечность и пытается «заклясть» ее, то в этой ситуации таится исток культурного творчества в области философии и искусства, религии и этики, науки и техники, экономики и политики. Таким образом, переживание ставшего мира, которое Шпенглер расшифровывает как «боязнь мира», является «наиболее творческим из всех искомых чувствований».

Первым актом культурного творчества, вызванного страхом человеческой души перед чуждым миром, является создание «символа протяженности», того пространства, на котором затем будут рисоваться образы человеческой культуры. Эти образы будут «за-

клинать» ставшее, придавать ему «смысл». Заклинание и придание смысла совпадает с познаванием ставшего, что делает мир менее чуждым человеку. Познание превращает «мир в себе» в «мир для нас». Познание успокаивает боязнь мира, превращает его в понятную и устроенную действительность. Акт заклинания это и подчинение власти заклинающего и выражение мольбы, обращенной к заклинаемым силам. Так как изначальным для всех культурных образований является стремление «заклясть» чуждое, т. е. смерть, то наиболее значительными феноменами культуры оказываются, согласно Шпенглеру, именно те, в которых душа имеет дело с фактом смерти. Именно таким ходом мысли объясняется решающая роль, которую Шпенглер отводит храму. Он отмечает, что храм – это не только символ того, каким образом та или иная культура создает свой образ пространства. Храм – это символ того способа, каким каждая культура заклинает смерть.

Специфику любой культурной формы Шпенглер выводит из особенностей организации пространства внутренней и внешней архитектоники храма – будь то пирамиды или Парфенон, мавританская мечеть или готические соборы. Здесь открывается Шпенглеру «прафеномен» каждой культуры, из которого выводятся особенности искусства и философии, религии и этики, науки и техники, политики и экономики.

1. Что является предметом критики Фейербаха в предшествующей философии?
2. Какие существенные свойства человека анализирует Фейербах?
3. Основное и ключевое понятие философской антропологии Фейербаха – чувственность или общение?
4. Что, согласно Фейербаху, является источником человеческой чувственности? Каковы социокультурные обстоятельства возникновения неокантианства?
5. Какую цель ставили философы неокантианского направления?
6. Основные направления критики Канта Когеном.
7. Общая характеристика философской системы Когена.
8. Воспроизведите содержание ключевых понятий книги Шпенглера.

9. В чем заключается, по Шпенглеру, различие в постижении истории и природы?
10. Охарактеризуйте понятие становление и ставшее, свое и чужое.
11. В чем состоит исток культурного творчества, согласно Шпенглеру?

Литература

Л. А. Фейербах

1. *Быховский Б.* Людвиг Фейербах. – М.: Мысль, 1967.
2. *Гулыга А.* Во имя человека (Фейербах) // Немецкая классическая философия. – М.: Мысль, 1986. – С. 271–301.
3. *Ильенков Э.* Идеалистическое и материалистическое понимание тождества мышления и бытия. Взгляды Фейербаха // Диалектика – теория познания. Историко-философские очерки. – М.: Наука, 1964. – С. 33–45.
4. *Любутин К.* Материалистическое обоснование единства субъекта и объекта в философии Л. Фейербаха // Проблема субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско-ленинской философии. – М.: Высшая школа, 1981. – С. 82–106.
5. *Любутин К.* Фейербах: Философская антропология. – Свердловск: Издательство Уральского университета, 1988.
6. *Матюшин А. А.* Антропология Людвиг Фейербаха и проблема активности субъекта // Вопросы философии. – 1972. – № 9.
7. *Потемкин А. В.* (соавт. *В. А. Кириченко*) Проблема человека в философии Л. Фейербаха // Метафилософские диатрибы на берегах Кизитеринки. – Ростов-на-Дону: Ростиздат, 2003. – С. 426–437.
8. *Элез И.* Проблема бытия и мышления в философии Людвиг Фейербаха. – М.: Наука, 1971.

Неокантианство

1. *Асмус В. Ф.* Неокантианство // Буржуазная философия кануна и начала империализма. – М.: Высшая школа, 1977. – С. 59–124.

2. *Бакрадзе К. С.* Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. – Тбилиси: Сабчота Сакартвело, 1960. – С. 198–409.
3. *Богомолов А. С.* Неокантианство // Немецкая буржуазная философия после 1865 года. – М.: Издательство Московского университета, 1969. – С. 21–60.
4. *Богомолов А. С.* Кант, кантианство и европейская философия 19 века // Кант и кантианцы. – М.: Наука, 1978. – С. 97–154.
5. *Гайденко П. П.* Принцип всеобщего опосредования в неокантианстве марбургской школы // Кант и кантианцы. – М.: Наука, 1978. – С. 210–253.
6. *Гайденко П. П.* Неокантианская концепция научного значения (Коген, Наторп, Кассирер) // Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – С. 347–416.
7. *Длугач Т. Б.* Логическое обоснование научного мышления в марбургской школе неокантианства // Кант и кантианцы. – М.: Наука, 1978. – С. 155–209.
8. *Длугач Т. Б.* Понятие «вещи в себе» и его переосмысления в философии марбургской школы неокантианства // «Критика чистого разума» Канта и современность. – Рига: Зинатне, 1984. – С. 245–250.
9. История философии: Запад–Россия–Восток. – М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. – Кн. 3. – С. 65–81.
10. *Туровский М. Б.* Неокантианство // Философская энциклопедия. – М.: Советская энциклопедия, 1967. – Т. 4. – С. 41–43.

О. Шпенглер

1. *Аверинцев С.* «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Новые идеи в философии. Ежегодник. – М.: Наука, 1991.
2. *Давыдов Ю. Н.* Шпенглеровское преобразование ницшеанской философско-эстетической концепции // Искусство и элита. – М.: Искусство, 1966. – С. 247–277.
3. *Давыдов Ю. Н.* Освальд Шпенглер и судьбы романтического мировоззрения // Проблема романтизма. – М.: Искусство, 1971. – Вып. 2. – С. 229–303.

4. *Давыдов Ю. Н.* Эволюция взаимоотношений искусства и философии // *Философия и ценностные формы сознания*. – М.: Наука, 1978. – С. 318–328.
5. *Манн Т.* Об учении Шпенглера: собр. соч. в 10 т. – М.: Государственное издательство художественной литературы, 1960. – Т. 9. – С. 610–620.
6. *Межуев В. М.* Европейская культура перед лицом западной цивилизации (О. Шпенглер) // *Идея культуры. Очерки по философии культуры*. – М.: Прогресс–Традиция, 2006. – С. 236–254.
7. *Неретина С., Огурцов А.* Морфология культуры О. Шпенглера // *Время культуры*. – СПб.: РХГИ, 2000. – С. 67–75.
8. *Свасьян К. А.* Освальд Шпенглер и его реквием по западу // *Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т.* – М.: Мысль, 1993. – Т. 1.
9. *Старостин Б.* Историософия Шпенглера и наше время // *Европейский альманах. История. Традиции. Культура*. – М.: Наука, 1997. – С. 47–73.
10. *Тавризян Г. М.* О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. – М.: Искусство, 1989.

РАЗДЕЛ 5. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА

Философия М. Хайдеггера – бытие и сущее. Понятие *Dasein*

Проблема бытия являлась центральной темой хайдеггеровской философии на всех этапах творчества немецкого мыслителя. Она появляется уже в его ранних лекциях и оформляется в развернутой форме в первой опубликованной книге мастера «Бытие и время» (1927). Этот труд начинается с констатации, что вопрос о бытии, будораживший античных философов, в настоящее время пришел в забвение. Понятие бытия считается самым пустым и само собой разумеющимся. Между тем этот вопрос представляется Хайдеггеру фундаментальным и принципиальным как для понимания философии той или иной эпохи, так и для осмысления судеб человеческой культуры в целом. Философия, наука, искусство, религия всегда опираются на так или иначе понятое бытие мира и человека, всегда предполагают его. Бытие всегда уже, так или иначе, истолковано и его понимание, как правило, смутное и не ясное, образует основу содержательных оценок и трактовок мира. Прояснение исходных предпосылок науки, философии, культуры в целом требует возобновления вопроса о бытии.

Фундаментальным для онтологии Хайдеггера является проводимое в самом начале «Бытия и времени» различие между бытием (*Sein*) и сущим (*Seiendes*) («Бытие и время», § 2). Сущее в буквальном переводе немецкого *Seiendes* означает существующее, бытийствующее, то, что *есть*. «Сущее есть все о чем мы говорим, что имеем в виду, к чему имеем такое-то и такое-то отношение» (там же), то есть это понятие охватывает материальные вещи, живые существа, орудия и объекты культуры, людей, государственные институты, идеальные объекты науки как числа математики и фигуры геометрии, бога или богов. Сущее так или иначе *есть*, оно так или иначе бытийствует. Сущее неотделимо от бытия и бытие неотделимо от сущего. При этом Хайдеггер настаивает на четком различении бытия и сущего, бытие сущего не есть само сущее. Например, бытие природы не есть ее часть или вид. Само бытие не может быть

представлено как предмет среди других предметов, как особый вид сущего. Более того, бытие не может быть раскрыто через сущее.

Здесь возникает принципиальное затруднение, если бытие сущего само не есть сущее, если мы не можем познавать его как мы познаем сущее, то как мы можем выявить бытие сущего? Как мы можем говорить о бытии как таковом, не сводя его к сущему? Мы смутно понимаем, что бытие камня на склоне горы иное, чем бытие человека, что бытие живого существа отлично от бытия идеальных фигур геометрии. Но бытие камня нельзя выявить и понять, взвесив камень, расколов его, подвергнув химическому анализу. Бытие не выпадает в осадок, его нельзя наблюдать как явление среди других явлений. Бытие не является веществом или формой его движения, которую можно рассчитать математически. Бытие вещи, бытие этого камня – это не особое его свойство и даже не сумма всех свойств, его бытие не выявить, перечислив все его качества и распределив их по категориям. Даже если бы мы обладали абсолютным, адекватным знанием о вещи и ее свойствах, знанием о всех нюансах ее реальных или возможных отношений с другими вещами, то и тогда мы бы не приблизились к пониманию ее бытия. Аналогичным образом, согласно Хайдеггеру, мы не можем понять бытие человека, анатомируя его или изучая его физиологию, став на путь психологии и выявив сумму его привычек, диспозиций, убеждений, или пойдя путем социологического исследования и описав его связи с другими людьми, социальные роли, функции, материальный уклад. На этих путях мы имеем дело с сущим как таковым, с его устройством и свойствами, но не с его бытием. Бытие же – это не особый предмет или его свойство, оно вообще не есть Нечто.

Поэтому различие бытия и сущего не есть различие рода и вида, субстанции и атрибута, причины и следствия (причиной и следствием могут быть только вещи, то есть сущее). Это также не различие сущности и факта в смысле Гуссерля. Бытие не является сущностью в традиционном смысле слова, то есть всеобщим и необходимым свойством вещей (в этом смысле пространство является сущностью материальных вещей). Поэтому выявить бытие камня не значит найти универсальное свойство, присущее всем камням, без которого камень не был бы камнем (пространственность, материальность).

Из вышесказанного видно, что бытие не может быть выявлено ни средствами науки, ни средствами традиционной метафизики. Традиционная онтология, как и современная наука, занималась, по Хайдеггеру, сущим как таковым. Она не ставила вопрос о его бытии, но при этом все же, исходила из определенного смутного понимания бытия мира. Она не различала бытие и сущее. Хайдеггер утверждает, что вопрос о бытии не может быть поставлен в рамках традиционной метафизики и на языке традиционной онтологии.

Поэтому при работе с его текстами следует отказаться от традиционных ожиданий и требований, в частности, отказаться от поиска определений бытия («бытие – это то-то и то-то»). Бытие не поддается, по Хайдеггеру, дефиниции. Метод Хайдеггера не является дедукцией, логическим выводением одних понятий из других. Язык Хайдеггера можно сравнить с дорожными указателями. Он не определяет и не доказывает, но указывает направление движения. Здесь для понимания требуется не пассивное восприятие информации, но определенная настроенность, готовность воспроизвести движение Хайдеггера, последовать за ним.

Трудность в понимании различия бытия и сущего связана, во-первых, с тем, что Хайдеггер вводит его в самом начале книги. Он не описывает опыт, благодаря которому мы приходим к осознанию бытия как такового, опыт, в котором мы тематизируем бытие того или иного сущего. Хайдеггер раскрывает этот опыт и само различие бытия и сущего в ходе самой работы. *Поэтому различие бытия и сущего, о котором говорится в начале книги, следует понимать лишь как определение направления исследования и как постановку задачи.* Это различие должно проясняться шаг за шагом. Во-вторых, само различие бытия и сущего не является для Хайдеггера простой процедурой (анализом). Вопросание о бытии, обращение к бытию как таковому – уникальный опыт, «фундаментальное событие в бытии человека». В частности, оно может совершаться в подлинном «бытии-к-смерти», когда человек перед лицом собственной смерти задается вопросом о смысле своего бытия. Это событие может происходить в философии, которая ставит под вопрос бытие человека, это событие может происходить в искусстве, где высвечивается бытие того или иного сущего.

В начале книги речь идет о разных видах бытия разных видов сущего – материальных вещей, животных, человека. Но в то же

время начало исследования не может быть, согласно Хайдеггеру, произвольным. Исследование бытия должно начинаться с исследования бытия того сущего, которое может задаваться вопросом о бытии, которое может понимать бытие («Бытие и время», § 2, 4). Это сущее он обозначает термином *Dasein*. В. В. Бибихин перевел его как «присутствие». В других редакциях можно встретить переводы «вот-бытие», «здесь-бытие», «тут-бытие», «бытие-сознание» (сам Хайдеггер иногда делили этот термин дефисом на *Da-sein*, немецкое наречие «*da*» означает здесь, тут, там; глагол «*sein*» – бытие). В повседневном немецком языке *Dasein* значит бытие, существование. Хайдеггер подчеркивает, что он использует его как термин, то есть наделяет слово специальным смыслом. Этот термин обозначает особый вид сущего, который способен задаваться вопросом о своем собственном бытии и бытии других сущих. Очевидно, что речь не идет о вещах, растениях, животных. Это сущее есть мы сами.

Тогда возникает вопрос, почему Хайдеггер вводит особый термин *Dasein*? Почему он не использует здесь понятие «человек»? Почему нельзя было просто сказать, что исследование бытия должно начинаться с исследования бытия человека? *У Хайдеггера термин Dasein не является просто обозначением человека, он обозначает человека в свете определенного способа бытия. Иными словами, этот термин применим к человеку лишь в той мере, в какой человек существует определенным образом.* Человек суть *Dasein* постольку, поскольку он существует осмысленно, понимая свое бытие и бытие мира. Термин *Dasein* указывает на фундаментальную черту бытия человека, «...человек является человеком лишь на основе его способа бытия...» [7, с. 133]. Иными словами, человек есть как человек лишь постольку, поскольку он существует осмысленно, как *Dasein*. Речь при этом идет о человеке, взятом в его сущностном измерении, о том, что делает человека человеком. Но в тоже время не верно было бы антропологизировать понятие *Dasein* и отождествлять его с человеком. А. Койре поясняет это следующим образом: «*Dasein* является „структурой“ или, если использовать более привычный термин, *сущностью*, которая актуализируется в человеке, но которая могла бы (и, возможно, она это делает) актуализироваться в других «сущих», или даже вообще не актуализироваться» [3, с. 113]. Таким образом, этот термин обо-

70

значает сущее, которое существует, понимая свое бытие, обладая смыслами. Возможно, в мире есть другие, неизвестные нам существа, которые обладают таким способом бытия. С другой стороны, живой человек, который находится в коме и лишен такой способности, не является таким сущим, не является Dasein.

Эту фундаментальную черту Dasein – *быть, понимая бытие*, Хайдеггер называет также открытостью, разомкнутостью Dasein. Dasein открывает или размыкает бытие, то есть так или иначе относится к своему бытию и к бытию других сущих. *Этот способ бытия Dasein Хайдеггер обозначает термином «экзистенция» (Existenz) («Бытие и время», § 4, 9).* Таким образом, это понятие обозначает не просто существование, но определенный способ бытия, а именно способ бытия человека как Dasein. *Бытие вещей Хайдеггер обозначает другим термином «наличие» (Vorhanden-sein).* Из известных нам существ только человек «экзистенцирует», то есть относится осмысленно к бытию, размыкает его. *Термин «экзистенциальность» обозначает структуры, благодаря которым такое понимание является возможным.* Таким образом, экзистенциальные структуры Dasein – это условия возможности понимания бытия, а также условия возможности быть человеком. Поэтому Хайдеггер мог сказать, что Dasein «изначальнее чем человек». Dasein можно также обозначить как возможность бытия человеком. Подобные экзистенциальные онтологические структуры должна исследовать особая дисциплина «экзистенциальная аналитика Dasein». В порядке онтологии «экзистенциальная аналитика» должна быть первой. Это означает, что общая разработка вопроса о бытии мира должна начинаться с исследования структур Dasein, тех структур, благодаря которым становится возможным понимание бытия.

Истоки аналитической философии.

«Логико-философский трактат»

Л. Витгенштейн – мир и мистическое

Людвиг Витгенштейн является одной из ключевых фигур аналитической философии. Он был одним из основоположников сразу двух направлений в аналитическом движении, а именно филосо-

фии логического анализа и философии естественного языка. Творчество Витгенштейна делится на два этапа: ранний и поздний. Ранний период связан с кругом идей разрабатывавшихся в «Логико-философском трактате» (далее ЛФТ), поздний этап датируется с 1929 года. Результатом второго этапа творчества стал труд «Философские исследования», изданный уже после смерти мыслителя.

«Логико-философский трактат» является классическим философским произведением, определившим на десятилетия облик западноевропейской и американской философии. Вместе с тем ЛФТ представляет собой одну из наиболее трудных современных философских работ, его отличает не только оригинальный язык (афористичная манера изложения), но также специфическая организация текста. «Трактат» жестко логически структурирован. Каждый афоризм имеет свой номер. Номера афоризмов не являются просто порядковыми номерами, но обозначают логическую связь с другими афоризмами, место афоризма в структуре аргументации. Номера афоризмов 1, 2, 3 и т. д. указывают начало нового раздела, т. е. самостоятельного содержательного блока. Всего таких разделов в ЛФТ семь (последний афоризм имеет номер 7). «Трактат» начинается афоризмом под номером 1. За ним следует 1.1, здесь цифра после точки указывает, что этот афоризм поясняет предыдущий афоризм 1. Затем идет афоризм 1.11. Здесь цифры после точки указывают, что этот афоризм поясняет афоризм 1.1. Затем идет афоризм 1.2, здесь цифра указывает, что этот афоризм поясняет афоризм 1 и т. д.

Приступая к анализу ЛФТ, следует иметь в виду, что порядок повествования в этом произведении не совпадает с исследовательской логикой, которой следовал сам автор. «Трактат» начинается с онтологического раздела, посвященного описанию структуры «мира», затем Витгенштейн приступает к анализу структур мышления и языка. Такой ход исследования вполне соответствовал бы обычному представлению об отношении мира, мышления и языка, согласно которому, мышление отражает структуры реально существующего, язык же является средством выражения мыслимого содержания. Но, как отмечал сам Витгенштейн, порядок его исследования был противоположным, отправной точкой его исследования был анализ структур языка и мышления, на основе которого моделировалась соответствующая картина мира. Этим объясняется

параллелизм, существующий между понятиями, описывающими структуру языка, и понятиями, описывающими онтологическую структуру мира (понятия «имя» – «объект», «предложение» – «факт» имеют сходные характеристики: имена и объекты просты, предложения и факты – составные и др.). Содержательно онтологические понятия являются дубликатами понятий, обозначающих языковые структуры. Это означает, что язык для Витгенштейна – не просто зеркало мышления и реальности. Выявляемые в ходе исследования структуры языка и мышления аналогичны кантовским априорным формам мышления, они задают порядок той мыслительной реальности, в которой «живет» наше мышление. В этой связи можно говорить о кантовском духе ЛФТ, с той существенной оговоркой, что Витгенштейн отождествляет логические формы мышления с логической структурой языка. Не верно было бы понимать онтологию Витгенштейна в традиционном (аристотелевском) смысле как учение о сущем самом по себе. «Мир» обозначает не эмпирическую реальность как таковую, но мыслительную реальность, реальность в том виде, как она дана нашему мышлению. «Мир», подчеркивает Витгенштейн, это всегда наш мир. Мы строим наш мир при помощи языка, языковые структуры подобны строительным лесам, с опорой на которые возводится мыслительная реальность. Границы мира – это границы нашего мышления и языка. В этом контексте следует понимать «онтологические» афоризмы ЛФТ типа «Мир – целокупность фактов, а не предметов» (аф. 1.1). Коль скоро в нашем языке мы оперируем не отдельными именами, а предложениями, которые репрезентируют не отдельные объекты, а факты, события, то первичной данностью нашей смысловой реальности, т. е. «мира» являются не отдельные простые объекты, а факты.

Порядок изучения «Трактата», который мы рекомендуем, отклоняется от последовательности изложения. Прежде всего, следует разъяснить то, как Витгенштейн понимал функции и структуру языка. Одна из основных целей «Трактата» заключалась в том, чтобы выяснить условия возможности функционирования любой знаковой системы, т. е. любого языка вообще. Согласно его ранним взглядам, основная функция любого языка – это репрезентация фактов. По определению язык что-то описывает или что-то изображает. Человеческий язык в этом отношении является частным слу-

чаем из множества возможных языков, выполняющих репрезентативную функцию. Поэтому для Витгенштейна выявить условий возможности любого языка означало описание условий возможности изобразительного отношения как такового. Такое исследование проводится им в аф. 2.1–3. Витгенштейн выделяет два необходимых условия любого изобразительного отношения: во-первых, каждому элементу картины должен соответствовать определенный элемент в том факте или событии, который эта картина изображает (моделью которого она является); во-вторых, элементы картины должны быть связаны между собой аналогично тому, как связаны элементы в факте. Иначе говоря, картина и факт должны иметь общую логическую форму связи своих элементов. Это положение Витгенштейн иллюстрирует на примере предложений в аф. 4.01–4.0141, 4.03–4.04, 3.2–3.221, 3.261, 3.3, 3.314.

Каждое осмысленное предложение – это картина действительности, или точнее это модель действительности, какой мы ее себе представляем (аф. 4.1, 4.11). Смысл предложения Витгенштейн отождествляет с его фактическим содержанием, т. е. это тот факт, который оно изображает. Предложение высказывает нечто лишь постольку, поскольку оно является картиной какого-то факта. Предложение может изображать не только реально существующие факты, но также факты возможные с логической точки зрения. «В предложении некая ситуация составляется как бы пробным образом» (аф. 4.013). Ошибочно было бы отождествлять осмысленные предложения с предложениями истинными. Не все осмысленные предложения являются истинными, они могут изображать также ложные факты, но все истинные и ложные предложения непременно являются осмысленными. Только осмысленные предложения могут быть истинными или ложными.

Витгенштейн отождествляет осмысленные предложения с предложениями несущими фактическую информацию, описывающими реальные или возможные факты. То есть он отождествляет осмысленные предложения с предложениями эмпирическими, научными. В результате к разряду бессмысленных предложений он относит предложения логики, математики, а также этические и эстетические предложения, предложения выражающие религиозный опыт, а также предложения традиционной спекулятивной метафизики (аф. 4.46, 4.461–4.465, 4.003, 4.0031, 4.01, 6.1, 6.11,

6.1223, 6.124, 6.126, 6.13, 6.2, 6.223). Тем самым Витгенштейн утверждает, что традиционная философия, её проблемы и подходы лежат за пределами языка и мышления, её суждения являются бессмысленными, т. е. не могут быть ни истинными, ни ложными. Традиционные философские вопросы не поддаются решению. Хотя в то же время Витгенштейн целиком не отождествляет философию с традиционной метафизикой. Задача философии, с его точки зрения, заключается в «логическом прояснении мыслей». То есть философия не является разновидностью теоретического знания, но она должна быть особым видом практики. Её цель состоит в достижении ясности и отчетливости мышления. Методом так понятой философии должен быть логический анализ. Философия должна определить путем логического анализа пределы дискурсивного мышления и научного познания (аф. 4.113–4.1212). К этой области относится все, что можно выразить в осмысленных предложениях, т. е. предложениях описывающих реальные или возможные факты. Эту область он обозначает термином «мир». Все, что является реальной частью нашего опыта, но не поддается выражению в фактических суждениях, Витгенштейн называет «мистическим» (аф. 6.41–7). Это реальная область человеческой жизни, сфера ценностей, где уместны такие понятия как Бог, Судьба, Воля. Можно сказать, что это сфера опыта, связанная с проблемами экзистенциального порядка. Витгенштейн настаивает на «жесткой» дихотомии между миром и мистическим. Наука не способна, по его мнению, помочь человеку в решении его «жизненных» проблем (аф. 6.4312, 6.52–6.522). Вопросы этики, эстетики, религиозного опыта выходят за границы мира, т. е. мира фактов и рассудочного мышления. Сфера мистического для Витгенштейна – это дело практики, выбора определенной жизненной позиции. То, что не может быть высказано в языке осмысленно, то есть на языке фактов, то может быть показано. Правильная философская позиция заключалась бы в том, чтобы отказаться от философствования в традиционном смысле, отказаться от отвлеченного теоретизирования по вопросам добра и зла, жизни и смерти, и путем логического анализа показывать бессмысленность подобных спекулятивных рассуждений. Правильная философская позиция – это позиция умудренного молчания. «О чем невозможно говорить, о том следует молчать» (аф. 7).

М. Фуко – принципы «археологического исследования»

Как правило, при периодизации творчества Фуко различают три этапа: «до-археологический», «археологический» и «генеологический», связанный с постановкой проблем «генеологии власти». Первые работы Фуко «Психическая болезнь и личность», «Безумие и неразумие: история безумия в классический век» были посвящены анализу эволюции исторических представлений о психических заболеваниях. В ходе этих исследований он пришел к выводу о необходимости изучения экстра-психологических, социо-культурных факторов, в связи с которыми безумие стало представляться как болезнь. В 1966 году выходит книга Фуко «Слова и вещи: археология гуманитарных наук», в которой он предлагает оригинальный метод историко-культурного исследования, названный им археологическим. Фуко различает археологический метод исследования и традиционную историю науки, которую он называет «историей идей». Объектом изучения последней являются научные представления той или иной эпохи, их эволюция, взаимное влияние, обстоятельства и история их возникновения. В качестве субъекта исторического процесса при таком подходе выступают личность, авторы, которые понимаются как источники, творцы и носители тех или иных взглядов. «История идей» – это зачастую попытка реконструировать мировоззрение эпохи, поэтому ее можно определить также как историю мнений. В отличие от данного подхода «археология» Фуко ориентирована не на изучение содержания научных систем и смысловых образов различных эпох, но на изучение условий возможности появления этих представлений. Как выражается Фуко, это анализ «исторических априори», «эпистемиологического поля», в рамках которого возможна та или иная научно-теоретическая практика. Объектом «археологии» являются эпистемы. Эпистема – это непосредственно не осознаваемые, анонимные структуры, в соответствии с которыми, строится научное исследование, а именно происходит выбор его объектов, их классификация, определяются способы описания, методы исследования, процедуры проверки, критерии оценки истинного и ложного, формируется стиль аргументации и т. д. Если традиционный подход изображал историю в виде непрерывного процесса

прогрессирующего развития научных дисциплин, то Фуко оценивает такой образ как ретроспективную иллюзию и модернизацию научных представлений предыдущих эпох. При таком подходе взгляды предшествующих поколений будут казаться лишь преднаучной формой познания, лишенной подлинно научной рациональности. Между тем, с точки зрения Фуко, научные представления различных эпох формировались в рамках разных эпистем, между ними не существует преемственности. Каждая из эпистем задает специфическую стратегию научных поисков. Следовательно, знания, возникающие на их основе, имеют оригинальную форму. Переход от одной эпистемы к другой представляет собой не шаг с низшей ступени на более высокий уровень знаний, но скачек от одной специфической стратегии исследования к другой, иной форме познания. Таким образом, не существует непрерывной преемственности между науками разных эпистем.

В рамках археологического подхода не ставится вопрос об истинности знания, т. е. речь не идет о том, в какой мере описываемые эпистемой представления соответствуют действительности, какие знания являются более или менее совершенными. Такая постановка проблемы неизбежно повлекла бы за собой модернизацию (каждая эпистема имеет собственные специфические критерии истинности).

Эпистемы выступают в «Словах и вещах» в качестве объединяющих принципов, с учетом которых становится возможным сопоставление исследований в различных научных областях. Для того, чтобы показать сходство между научными исследованиями в рамках единой эпистемы, Фуко сравнивает теории языка, экономические учения и учения о живой природы в трех выделяемых им эпистемах – XVI века, классической эпистеме XVII–XVIII веков, современной эпистеме XIX–XX веков.

Одна из специфических черт современной эпистемы состоит в появлении человека в качестве особого объекта исследования. Человек, по выражению Фуко, занимает в современной эпистеме «королевское место». Фуко полагает, что, начиная с Канта, человеческая субъективность осознается в качестве решающего эпистемиологического фактора. Теперь исследование природы человека не является уже просто изучением части природы в целом, оно призвано ответить на вопрос о возможности познания вообще.

Теперь признается, что наше познание неизбежно несет на себе отпечаток человеческой субъективности и оно не может быть верно понято без учета человеческого фактора.

Современные гуманитарные науки как науки о человеке возникают лишь в рамках современной эпистемы. Проблемное поле их исследований оставалось совершенно открытым в предыдущих эпистемах. Главной характеристикой современного гуманитарного знания Фуко считает господство лингвистической модели исследования, иначе говоря, использование методов структурного анализа. Показательным примером в этой связи являются структурный психоанализ и структурная антропология. При этом анализ сместился с уровня представления (сознания) на уровень бессознательного. Этот переход не следует понимать как движение с поверхностного уровня вглубь человеческой субъективности. Метафора внешнее-внутреннее здесь неуместна. Главную тенденцию в развитии современного гуманитарного знания Фуко видит в отходе от субъективизма новоевропейской философии. Субъект не рассматривается теперь в качестве отправной точки познания, а бессознательные структуры не рассматриваются уже как субъективные в кантовском смысле. Исследование бессознательного является не движением вглубь человеческой субъективности, но к ее пределу, к границе. Человек, с этой точки зрения, безотчетно включен в игру скрытых, бессознательных механизмов, его субъективность предопределена ими. Таким образом, одна из главных тем «Слов и вещей» – это тема предела, ограниченности человеческого опыта, тема, которая берет свое начало в философии Канта и затем актуализируется в творчестве Ницше, Арно, Кафки, Батая, Бланшо, Клоссовски.

«Археологический подход» в «Словах и вещах» еще несет в себе все признаки классического структуралистского исследования. Здесь высоко оценивается лингвистическая модель исследования; эпистемы трактуются как семиотические структуры («коды»); каждая эпистема описывается как определенный семиотический проект (изменение эпистемы изображается как переход от одной концепции языка и знака к другой). Эпистемы – это синхронические системы, они внутренне не развиваются, динамика имеет место лишь на стыках, в местах «разрывов» между ними. Таким образом, в этой работе присутствует классическая для структура-

лизма оппозиция синхронии и диахронии. В 1969 году выходит книга Фуко «Археология знания» специально посвященная проблеме метода археологического исследования. В этой работе Фуко предлагает отказаться как от традиционной модели исследования, представляющей историю в виде линейной последовательности событий, так и от лингвистической модели исследования, ориентированной на выявление замкнутых синхронических систем. Фуко отказывается от понятия эпистема и вводит новый понятийный аппарат «высказывание», «дискурс», «дискурсивная формация», «архива».

Ж.-П. Сартр (1905–1980)

Ж.-П. Сартр – французский философ, беллетрист, политический деятель.

Его главный теоретический труд «Бытие и ничто» (1943). Сартром написаны роман «Тошнота», автобиографическая повесть «Слова», множество рассказов и пьес. В своей методологии Сартр опирается на феноменологические представления гуссерлианства, но не признает «трансцендентальной субъективности», которой пытается достичь Гуссерль, потому что считает ее умственной конструкцией.

Человеческая реальность, считает Сартр, совершенно уникальна и не сопоставима ни с чем. Это реальность смысловая, реальность сознания. Ее возникновение – абсолютное событие, к которому не применимы никакие причинные объяснения.

Человеческая реальность – ничто, дыра в недрах бытия. Бытие же являет собой сплошную нерасчлененность. Это «в-себе-бытие» инертно и вневременно, оно просто есть, наличествует и потому абсурдно и фактично. Человек испытывает тошноту перед этой бесформенной массой. И только человеческое сознание – не объект среди объектов, не предмет, и о нем никогда не скажешь «вот оно». Оно только что было или вот-вот будет (мы почти всегда имеем дело лишь со следами сознания).

Сознание – живое противоречие, перелив, «декомпрессия бытия», пустота. Но это пустота, наполненная красками и смыслами. Способ существования сознания – **неантизация**: (ничтожение) отрицание всякой определенности извне, всякой детерминации.

При этом сознание по Сартру не есть духовная субстанция, «я» или субъект – все это конструкции, иллюзии. Сознание – безличный, а-refлексивный поток свободных актов. Человек не обладает как предмет некоей предзаданной сущностью, он прежде всего – существование, экзистенция, проект. Эта «проективная» природа человека находит яркое выражение в его «фундаментальном проекте».

Злая человеческая судьба состоит в том, что в нем едины **бытие** и **ничто**.

Будучи **ничто**, человек стремится к позитивности, хочет стать «настоящим бытием», но никогда не может сделать этого. Сознание пусто, оно – «недостаток» и все свое содержание черпает из бытия. Получается, что у человека нет устойчивого ядра, но есть жажда полноты существования. «Фундаментальный проект» – это иллюзия, что для человека возможно стать «бытием-в-себе», сохранив при этом свободу и сознание. «Человек есть бытие, которое проектирует быть Богом». Но это неосуществимо. Потому человек для Сартра – «бесплодная страсть». Иллюзия «**фундаментального проекта**» должна быть разоблачена как и все другие иллюзии.

Человеку не стать Богом, но он свободен сам созидать свою сущность, потому что, как мы уже отметили, изначально дан себе только как существование. Он не завершен подобно вещи, и сам делает из себя то, чем является: честного или подлеца, труса или героя. Экзистенция (существование) человека, благодаря сознанию свободна от любых детерминаций. В своем внутреннем мире, полагает Сартр, мы не зависим ни от общества, ни от других людей, ни от моральных и религиозных установлений, ни даже от собственного прошлого. Эта независимость – результат способности сознания все отрицать и освобождаться от всякого внешнего влияния.

Сознание экзистенциально, оно стремится за пределы любого наличного состояния. Каждый акт выбора происходит «в пустоте», с нуля, как если бы на нас не влияли ни полученное воспитание, ни ценностные установки, ни давление обстоятельств, ни боль, ни угрозы. Неантисципация подвергается и всякий внешний, и всякий внутренний результат. Прошлое мертво, оно не определяет настоящего, которое всегда – выбор.

«В любой ситуации человек может сказать „нет“». Эти слова имели особое звучание во Франции сороковых годов, так как были

80

написаны во время фашистской оккупации, а Сартр активно участвовал в движении Сопротивления.

Свободный выбор – удел каждого человека. Человек, по Сартру, обречен на свободу. Он выбирает неизбежно даже тогда, когда не хочет выбирать. В поведенческом и нравственном выборе, согласно Сартру, участвует не ясное рефлексивное сознание человека, а некие дорефлексивные пласты его внутреннего мира. Человек выбирает не умом, а целостностью своего «я», и выбор его реализуется в **поступке**. Пока мы не поступаем, мы не знаем, каковы мы на самом деле. Только поведение говорит человеку о его истинных качествах. Даже чувства, на которые пытается сослаться человек при выборе, есть порождение поступка, который мы совершаем. В этом смысле Сартр игнорирует проблему мотивов, внутреннего состояния души. Он считает его несущественным, разделяя прагматическое представление о морали, в соответствии с которым мы судим о человеке по следствиям его дел, а не по его замыслам.

Сартр не верит в Бога, он повторяет вслед за Ницше, что «Бог умер», и потому человек в его представлении не может опереться на божественную помощь, списать свои деяния на веления всевышнего или вымолить у него прощение. Если Бога нет, то все дозволено. И из этого «всё» человек выбирает свой поступок на собственный страх и риск. Он не может опереться на людей, потому что каждый – свободен, и на них не обопрешься. Поэтому индивид выбирает в одиночку, без гарантий и без надежды на успех. При этом, однако, полагает Сартр, всякий раз при выборе мы считаем, что выбираем добро, и притом добро для всего человечества («если я женюсь, значит считаю, что семья – благо для каждого из людей» и т. п.)

Поскольку моральные ценности, существующие в обществе, не указ свободному от всего человеку, он волен ориентироваться на те, которые «изобретет» сам. В принципе, как уже сказано, дозволено всё. Пьесы Сартра полны людей-титанов, сокрушающих направо и налево, в полной уверенности, что они свободны действовать по собственному произволу. Фактически, есть лишь одна добродетель, которую Сартр «официально» признает. Это честность. Никто, считает Сартр, не должен пытаться переложить ответственность за свои поступки на другого человека или на обстоятельства. Человек совершенно свободен выбирать, но за свой выбор

он отвечает полностью. Разумеется, он отвечает за него не перед обществом, не перед высшими силами, которых нет, а только перед самим собой. Он должен знать, что лично расплатится за всякий свой поступок. Самые низкие люди те, кто считает, что к тому или иному поведению их принудили. Их Сартр презирает.

В вопросе ответственности за свое поведение Сартр выступает как ригорист, он крайне требователен и суров, когда говорит об отсутствии всякого оправдания, настаивает на том, что посторонних «виноватых» никогда нет.

Поскольку Сартр считает, что человек – это проект, он всегда открыт будущему, постольку завтра мы можем быть не такими как сегодня. Тот, кто вчера был трусом, сегодня может стать храбрецом: человек сам созидает себя.

Сартр говорит о том, что человек часто не выдерживает бремени свободы, он страшится ее, именно поэтому он впадает в самообман, в «дурную веру», что все каузально обусловлено. Кроме того бежать от выбора и ответственности человеку помогают его... чувства! Здесь Сартр проявляет некоторого рода разоблачительский пафос. Он говорит, что чувства **магичны**, это значит, при их помощи можно, изменив мир, избежать поступка, за который пришлось бы отвечать. Человек сознательно «бежит» в страх, в обморок, разыгрывает истерику. Чувства порождают реакции, не соответствующие ситуации, реакции избегания поступка. Эмоции – это игра, но игра, в которую мы верим. Так, если на вас идет хищное животное, а у вас подкашиваются ноги и вы теряете сознание, то это – не адаптивное поведение, а попытка колдовским образом удалить хищника, просто не видя его. Это отрицание, «уничтожение» опасности без реального физического влияния на объект. Радость – это тоже магическое поведение. Так, мужчина, которому женщина сказала, что она любит его, пускается в пляс. Он магически предвосхищает этим реальное обладание, отказываясь в этот момент от того сложного и осторожного поведения, которое реально необходимо, чтобы заслужить любовь и увеличить ее. Эмоции – это один из способов, которым сознание понимает свое «бытие-в-мире», и в то же время – это путь самообмана, хитрости, уловка для избегания ответственности. Таково недоверчивое отношение Сартра к человеку.

М. Шелер (1874–1928)

Макс Шелер – немецкий философ и социолог, один из основателей философской антропологии XX века. Явился зачинателем аксиологического направления в феноменологии и создателем феноменологической этики. Вместе с К. Мангеймом стоит у истоков социологии знания. Первоначально выступает как католический философ, но впоследствии переходит к неортодоксальному пониманию Бога. Важнейшие работы М. Шелера: «Феноменология и теория познания» (1913–1914); «Ordo amoris» (1914), «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1916), «Кризис ценностей» (1919), «Положение человека в космосе» (1927).

Тема ценностей и ценностного порядка проходит через все творчество М. Шелера. В работе «Ordo amoris» (Порядок любви) он ставит вопрос о том, имеются ли объективные основания под движениями нашей души – любви и ненависти? Шелер полагает, что объективный нормативный порядок существует, но не как заданный чьей-то волей (волей Бога или человека), а как познаваемый очевидным образом: мы непосредственно познаем, что именно достойно любви сообразно внутренне присущей ценности. Объективно познанный *ordo amoris* становится нормой, однако для этого он должен быть сопряжен с волей самого человека.

Кто узнал порядок любви человека, говорит Шелер, тот узнал и его самого, он определил то, что обступает человека в пространстве (моральный окружающий мир) и во времени (его судьбу, то, что может случиться только с ним). Человек всюду носит с собой свой порядок любви, и структура окружающего мира расчленена в соответствии с ценностной структурой. Где бы человек ни был, его окружает один и тот же вид людей и вещей, так как их по постоянным правилам притягивают к нему одни и те же ценности. Это говорит *ordo amoris*, им же определяется и судьба. Но что есть судьба? – вопрошает Шелер. И отвечает: судьба – это то, что свершается помимо нашей воли, но это не просто выражение каузальной необходимости, а единство сквозного смысла. Течением судьбы управляют ценностные объекты любви, с которыми человек соприкоснулся в раннем детстве.

В ходе жизни *ordo amoris* может приходить в беспорядок, претерпевать «смущения». Как правильно восстановит его? Это за-

висит от идеала спасения (когда писалась работа, Шелер являлся идеологом неокатолицизма), от порядка любви и индивидуально-предназначения к спасению, а также от психодинамики самих «смущений». Важнейшим моментом выступает индивидуальное предназначение. Это предназначение объективно, его нельзя полагать, а можно лишь познавать. Это место субъекта в плане спасения мира, его особая задача, призвание. Субъект может заблуждаться относительно этого плана, но может его познать и осуществить. Объективность предназначения выражается также в том, что другой человек может познать мое предназначение и помочь мне. Каждый со-ответственен за понимание каждого, мы солидарны в своей ответственности и за вину и за заслуги.

Судьба и структуры среды вырастают из психовитального в человеке, а индивидуальное предназначение – вневременная ценностная сущность в форме личности. Она постигается интуитивно. Судьбу же, слепую к ценностям, можно только констатировать. Индивидуальное предназначение – истинное самолюбие, любовь к собственному спасению. При подлинном самолюбии мы зрим себя как бы «оком самого Бога», мы ориентированы на надмирный духовный центр.

Любовь – тот акт, который направляет каждую вещь в сторону ценностного совершенства, свойственного ей. Это рост вещей в направлении первообраза – Бога. Любя, мы выступаем за пределы себя как телесного существа. *Ordo amoris* – сердцевина миропорядка как порядка Божьего. Человек – любящее бытие, чем пленилась душа – там сердцевина сущности вещей. Его фактический этос – правила предпочтения одних ценностей и пренебрежения другими определяет структуру мировоззрения. Поэтому любовь должна признавать градации рангов достойного любви. Любовь может быть правильная и ложная. Если человек уклоняется от истинного порядка, он ниспровергает в отношении себя весь божественный миропорядок. Любовь безгранична по своей интенции, ибо безгранично царство любви. Импульс влечения может утомиться – сама любовь не устает. Однако такая любовь требует бесконечного блага – Бога, все остальное – лишь кумиры. Если на месте абсолюта стоит конечное благо, прельщение абсолютно, и прельщение относительно, если нарушен порядок рангов*.

* «Прельщение» – бесовский соблазн.

Душа – микрокосм мира ценностей, она отражение «порядка любви». У сердца порядок, аналогичный логическому, недаром говорят: «У сердца свои доводы». Логика сердца абсолютна и непреложна, здесь есть законосообразность и нет хаоса. Эмоциональная жизнь отнюдь не субъективна. Шелер обрушивается на свободу совести в морали, считая ее релятивизмом, в котором эмоции рассматриваются как слепые события. Необходимо, полагает он, рассматривать в чистоте, как совершающиеся (т. е. феноменологически) не только логические акты, но и акты религиозные, нравственные, акты любви. Ибо в мире мы живем во всей полноте духа. Такой опыт откроет связи, которых вообще нет с точки зрения чистого мышления, а их необходимо открыть, чтобы не быть слепыми к целым царствам реальных отношений.

В порядке сердца есть случайное и сущностное. Через случайное мы можем проникнуть к сущностному каркасу, в вещных благах обнаружить ранговое соотношение ценностей. Каждый предмет занимает на ступенях достойного любви единственное место, которому соответствуют движения души. Если места путаются, любовь оказывается неправильной.

Работа М. Шелера «Положение человека в космосе» положила начало антропологической тематике в философии XX века. Шелер пытается дать определение человека, выяснить его отличие от всех остальных живых существ. Он говорит, что существуют 3 представления о человеке: иудео-христианское, греко-античное, связывающее человека с разумом, и взгляд современного естествознания, усматривающий в человеке результат развития животного мира. В этих позициях нет единства. Шелер пытается выработать новое видение сущности человека, дать новый опыт философской антропологии.

М. Шелер исходит из предпосылки, что психическое как такое равно живому. Нижняя ступень психического – чувственный порыв, характерный уже для растений. Он есть и в человеке, и является субъектом сопротивления (страдания), которое есть корень всякого обладания реальностью. Вторая сущностная форма души – инстинкт – направленное к пользе ритмичное поведение. У животных, кроме инстинкта, есть и зачатки интеллекта. Третья психическая форма – ассоциативная память – способность воспроизводить целое по его части. Четвертая психическая форма – прак-

тический интеллект – внезапное усмотрение предметного и ценностного обстояния дел. С его помощью организм делает выбор и достигает цели. Животное способно на избирательные действия и ему присущ интеллект.

Но чем тогда отличается человек от животного? Человека делает человеком согласно Шелеру принцип, противоположный жизни вообще – дух. Главное свойство духа – экзистенциальная независимость от органического, свобода, отрешенность от принуждения и давления, от «жизни» (и от связанного с влечениями интеллекта!). Дух делает человека открытым миру, обнаруживает для него «мир». То, что было центрами сопротивления нашим влечениям и инстинктам, становятся предметами, существующими сами по себе (вне нашего практического витального интереса). У животных что не интересно для влечений, то не дано. Дух же есть предметность, определенность бытием самих вещей.

Специфика духа – акт идеации. Это постижение сущностных форм на одном-единственном примере, независимо от числа наблюдений (Чтобы заключить о несовершенстве мира Будде достаточно было увидеть *одного* мертвого, *одного* нищего). Знания полученные в акте идеации выводят людей за пределы чувственного опыта, они дают позитивным наукам аксиомы, а для метафизики образуют «окна в абсолютное». К акту идеации человек идет через устранение характера действительности, «заклучение в скобки» коэффициента существования. Идеировать мир – значит аннигилировать сам момент реальности, устранить «страх земного».

Однако дух сам по себе бессилен. Он осуществляется не собственными силами, а силами низшей формы. Самое могущественное в мире – слепые к идеям и формам силы – порыв, отвечающий за действительность с ее случайностью. Человеческий дух не может бороться с влечениями силой «чистой воли», бороться с низкими влечениями можно только силой самих влечений, получивших идею и ценность. Человеческий дух всегда дает влечениям управление, затормаживает или растормаживает импульсы, дает в качестве руководства идеи и ценности.

М. Шелер отвергает образ всемогущего в своей духовной личности бога. Мировая основа, считает он, осуществляет и постигает себя в самом человеке. Человек выступает как частичный центр самих духа и порыва. Человеческая самость и сердце есть место

становления бога. Становление бога и человека изначально предполагают друг друга. Дух и порыв – два атрибута бытия, которые в себе не окончательны и возрастают в истории человеческого духа и в эволюции жизни мира. Но как можно говорить о «становящемся боге», ведь становящийся бог – не опора! На это Шелер замечает, что метафизика – не страховое общество. Человек сознает свое со-ратничество в становлении божества. На место полудетского отношения к божеству, поклонения и молитвы мы ставим акт личной самоотдачи человека божеству. Мы идентифицируем себя с направленностью его духовных актов. Божественное бытие не может быть предметом, можно стать причастным ему только через со-существование и деятельное отождествление. Поддержку для себя мы в этом случае находим в опоре на совокупный труд прошлых поколений, направленных на становление божества – богом.

Не следует, говорит Шелер, искать теоретическую достоверность, предшествующую этой самоотдаче. Лишь в ней открывается возможность «знать» высшее через себя сущее бытие.

П. Тиллих (1886–1968)

Пауль Тиллих – немецко-американский протестантский теолог и философ, один из представителей направления диалектической теологии. Тиллиха с полным правом относят к направлению протестантского модернизма, так как в своих произведениях он переосмысливает и обновляет представления о христианском Боге и в целом дает оригинальный взгляд на религию. Как и другие лютеранские теологи Тиллих опирается на две крупные идеи протестантизма – идею личной связи человека с Богом и идею божественного предопределения к спасению или гибели. Однако он интерпретирует их в экзистенциальном ключе, ставя вопросы о человеческих тревогах и способах избавления от них. Исходно являясь лютеранским пастором, Тиллих, тем не менее, испытывает большой интерес к безрелигиозным концепциям, он обращается к изучению марксистских и психоаналитических идей, стремясь сделать все области культуры предметом христианской теологии. Войдя в конфликт с фашистским режимом Тиллих в 1933 году эмигрировал в США, где и были написаны его лучшие работы: Му-

жество быть (1952), «Динамика веры» (1957), «Систематическая теология» (1951–1963) и др.

Важнейшая идея П. Тиллиха состоит в том, что необходимо создать такую теологию, которая, с одной стороны, совмещала бы в себе истины христианского благовестия, а с другой – интерпретировала их в духе времени. В этом отношении позиция Тиллиха противоположна позиции другого протестантского мыслителя того же периода, основателя «теологии кризиса» Карла Барта (1886–1968), который полагал, что предшествующая либеральная теология слишком погрузилась в мир, стала чересчур светской, что и привело к возможности принятия немецкой христианской церковью идей фашизма. Барт выступает за возвращение к догматическим истокам и к личному откровению, в то время как Тиллих стремится понять действительность с ее сегодняшними проблемами. Он считает, что нужно преодолеть разрыв христианства с современным миром, поэтому следует говорить с людьми на ясном и доступном языке. Если религия, как полагает Тиллих, является сущностью культуры, то она должна быть восстановлена в этой роли. Стоит заметить, что произведения П. Тиллиха действительно написаны ясным и доходчивым языком, поэтому они понятны любому образованному читателю.

Единство религии с миром Тиллих обосновывает своеобразным пониманием сущности Бога. Он выступает с одной стороны, против пантеистического отождествления Бога с природой, а с другой стороны, против представления о трансцендентности Бога, против представления о том, что Бог пребывает где-то «над миром» или «вне мира». Бог выступает для него как имманентный, то есть, внутренне присущий действительности. Бог пребывает в мире, а мир – в Боге. Бог – это бытие как таковое, основа бытия, причем, основа творческая. Бог – не отдельное существо, не вещь и не вещи, все пребывает внутри него как внутри живой непредметной основы. Трансцендентность Бога по отношению к миру выражена лишь в его свободе.

Само слово «Бог» для Тиллиха – символ для обозначения этой основы бытия, «бездны» бытия. В нем слиты сущность и существование, поэтому доказывать бытие Бога бессмысленно: он не предмет, о котором можно говорить, что он «есть» или его «нет». «Утверждать существование Бога, значит отрицать его», полагает

88

Тиллих. Позиция Августина Блаженного, Фомы Аквинского, Лютера и Кальвина, желавших доказать существование высшего существа более опасна, чем даже позиция атеистов. Представление о Боге как о наисовершеннейшей личности глубоко ошибочно. Поэтому все, что говорится о Боге, нельзя понимать буквально. Речь религии – речь символическая.

Рассмотрим коротко основные идеи важнейшего произведения П. Тиллиха – «Мужество быть».

Работа «Мужество быть» посвящена экзистенциальному сюжету человеческого самоутверждения прежде всего перед лицом смерти. «Мужество, – пишет Тиллих, – это самоутверждение «вопреки», а именно вопреки тому, что мешает Я утвердить самое себя». И еще: «Мужество – это самоутверждение бытия вопреки факту небытия». Три типа тревоги мешают человеческому самоутверждению: тревога судьбы и смерти (или просто тревога смерти), тревога пустоты и утраты смысла (или просто тревога отсутствия смысла), тревога вины и осуждения (или просто – тревога осуждения). Эти тревоги экзистенциальны, то есть неотделимы от существования человека, они вовсе не являются проявлением патологии. Они заданы конечностью человека и его отчуждением. История западной цивилизации демонстрирует нам разные типы тревоги: тревога смерти на закате античности, тревога осуждения – в Средневековье, тревога утраты смысла – в конце Нового времени. Стремясь бороться с тревогой и отчаянием, человечество выработало разные способы ее преодоления – разные виды мужества.

Первый вид мужества, о котором пишет Тиллих – мужество быть частью. Он предполагает соучастие в жизни других людей: быть частью того, от чего человек в то же время обособлен. В коллективистских и полукolleктивистских формах этого вида мужества человек утверждает себя посредством группы, частью которой он является. В коммунистическом коллективизме тревога индивидуального бытия переходит в тревогу по поводу коллективного, и индивидуальность оказывается вечной, как вечен коллектив. Смерть трансцендируется (превосходится) жизнью коллектива, коллектив заменяет индивидуальное бессмертие. Смысл жизни также определяется коллективом. Однако в обществе демократического конформизма в США) «мужество быть частью» соответствует утверждению себя как участника творческого развития

человечества. Соучастие в созидании требует конформизма, а конформизм такого рода сближается с коллективизмом на уровне повседневной жизни.

Второй вид мужества – это мужество быть собой. Тиллих рассматривает его исторические формы индивидуализм, романтизм, натурализм, но подробно останавливается на экзистенциализме XX века. Экзистенциалистское мужество – это мужество отчаяния, к которому человек приходит через тотальный крах смысла, это мужество сопротивляться радикальной угрозе небытия, проявляя мужество быть собой. В мире, где «Бог умер», можно либо впасть в нигилизм, либо прийти к мужеству. Мужество быть собой – это мужество быть тем, кем ты сам решил быть. Но у этого мужества есть свой предел: человек конечен, он не может делать из себя все, что хочет, потому что он – не Бог. Если Я пытается преодолеть структуру своей конечности, оно теряет само себя и заполняется посторонними содержаниями, которые поработщают его потому, что само оно пусто. Поэтому Тиллих ищет такой вид мужества, который объединял бы позитивные стороны двух рассмотренных видов мужества и превосходил их.

Источник третьего, самого совершенного вида мужества он видит в силе бытия. Он показывает две формы соприкосновения с бытием: мистический опыт и личную встречу с Богом. Мистик переживает отсутствие смысла на разных уровнях реальности, он проходит через ужас и отчаяние и приходит к пустоте, чреватой полнотой. Мистик стремится к единению (к соучастию) с предельной реальностью и должен проявить мужество принять на себя бытие конечного. В свою очередь, мужество человека, лично встречавшегося с Богом, выражается в доверии к той личной реальности, которая проявляется в религиозном опыте. Мужество проявляется здесь также в способности «принять приятие»: человек грешен и ему трудно принять то, что Бог принимает его таким как он есть – грешным, не отвергает его. Нужно мужество, чтобы, говоря другими словами, вынести великодушие Бога. Оба полюса бытийного мужества трансцендируются (превосходятся) состоянием «безусловной веры». В нее входят: опыт силы бытия даже перед лицом радикальных проявлений небытия; способность находить смысл даже внутри разрушенного смысла

90

(кто знал смысл, сможет его снова найти) и принятие собственной принятости.

Тиллих считает мужество ключом, открывающим двери самого бытия, потому что именно мужество преодолевает небытие, противоборствует ему и «выводит бытие из уединения». Мужество и самоутверждение Бога делают возможными мужество и самоутверждение человека и наоборот – человек это участник самоутверждения бытия.

В конце работы Тиллих предлагает своему читателю покинуть пределы теизма. «Безусловная вера» трансцендирует теизм с его образом Бога как непобедимого тирана. Силу бытия невозможно описать на языке, которым описывается теистический Бог. Предельный источник мужества быть – «Бог над Богом» – сама сила бытия, безличная и могущественная, в которой все соучаствует и которую все частично выражает.

Вопросы для самоконтроля

1. Постановка проблемы бытия у Хайдеггера. Различие между бытием и сущим.
2. Понятие Dasein. Основные модусы бытия Dasein.
3. Хайдеггеровская оценка традиционной онтологии.
4. Онтологическая концепция в ЛФТ, понятие «мир».
5. Образная теория языка. Основные функции языка. Различие осмысленных и бессмысленных предложений в ЛФТ.
6. Понятие «мистического» в ЛФТ.
7. Принципы «археологического исследования» в книге М. Фуко «Слова и вещи».
8. «Слова и вещи»: Понятие «эпистема».
9. Своеобразие современной эпистемы и гуманитарного знания в книге М. Фуко «Слова и вещи».
10. Как Ж.-П. Сартр понимает свободу?
11. Как можно истолковать идею М. Шелера о «становящемся Боге»?
12. В чем источник совершенного мужества для П. Тиллиха?

Литература

М. Хайдеггер

1. *Бимель В.* Мартин Хайдеггер, сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. – Челябинск: Урал LTD, 1998.
2. *Гадамер Г. Г.* Введение к истоку художественного творения // Хайдеггер М. Феноменология. Герменевтика. Философия языка. – М.: Гнозис, 1993, – С. 117–132.
3. *Койре А.* Философская эволюция Мартина Хайдеггера // Логос. Философско-литературный журнал. – 1999. – № 10. – С. 113–135.
4. *Конев В. А.* Критика способности быть: семинары по бытию и времени Мартина Хайдеггера. – Самара: Самарский университет, 2000.
5. *Мотрошилова Н. В.* Драма жизни, идей и грехопадение Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. – М.: Наука, 1991.
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: Ad Marginen, 1997. § 1–18, 25–42.
7. *Хайдеггер М.* Кант и проблемы метафизики. – М.: Логос, 1997.
8. *Хайдеггер М.* Мой путь в феноменологию // Логос. Философско-литературный журнал. – 1994. – № 6.

Л. Витгенштейн

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Л. Витгенштейн. Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Ч. 1. Аф. 1–2.063, 2.1–3.221, 4–4.04, 4.1–4.1212, 6.1–6.11, 6.13–6.233, 5.6–5.641, 6.37–7.
2. Витгенштейн Л. Логико-философский трактат / перевод и параллельный философско-семиотический комментарий В. Руднева // Логос. Философско-литературный журнал. – 1999. – № 1. – С. 101–130; № 3. – С. 147–173; № 8. – С. 68–87.
3. *Грязнов В. Ф.* Материалы к курсу критики современной буржуазной философии. – М.: Изд-во МГУ, 1987.
4. *Грязнов В. Ф.* Эволюция философских взглядов Л. Витгенштейна. – М.: Изд-во МГУ, 1985. – С. 14–24, 57–102.

5. *Козлова М. С.* Философские искания Л. Витгенштейна // Витгенштейн Л. Философские работы. – М.: Гнозис, 1994. – Ч. 1.
6. *Козлова М. С.* Философия и язык. – М.: Мысль, 1972. – С. 81–147.
7. *Краус В.* Молчать о чем (изменение образа Людвига Витгенштейна от неопозитивизма к мистике) // Вопросы философии. – 1996. – № 5.
8. *Суровцев В. А.* Автономия логики: источник, генезис и система философии раннего Витгенштейна. – Томск: Изд-во Томского университета, 2001. – С. 3–16, 140–153, 271–300.

М. Фуко

1. *Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. – М.: Наука, 1977. – С. 54–81.
2. *Клименкова Г. А.* От феномена к структуре. – М.: Наука, 1991. – С. 3–12, 21–50.
3. *Фуко М.* Археология знания. – Киев: Ника-Центр, 1996.
4. *Фуко М.* О трансгрессии // Танатография эроса. – СПб.: Мифрил, 1994.
5. *Фуко М.* Слова и вещи. – СПб.: А-сэд, 1994. – С. 28–33, 54–85, 111–114, 157–168, 187–195, 201–203, 235–238, 243–248, 262–268, 275–278, 288–290, 318–333, 339–349, 356–361, 392–404.

Ж.-П. Сартр, М. Шелер, П. Тиллих

1. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии. – М.: Республика, 2000.
2. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995.
3. *Шелер М.* Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994.

РАЗДЕЛ 6. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

История русской философии как история философии

Дисциплина «История русской философии» читается на третьем курсе дневного отделения – параллельно с изучением немецкой классической философии (в осеннем семестре) и европейской философии второй половины XIX века (в весеннем семестре). Данное внешнее и почти формальное обстоятельство имеет *принципиальное* значение для конституирования дисциплины с определенным самостоятельным статусом (относительной независимостью от изучения мировой истории философии вообще), хотя, с другой стороны, это порождает и значительные трудности для построения естественной системы изложения содержания курса.

Во-первых. Мало кому придет в голову изучать средневековые параллельно с античностью или даже раньше ее, как и немецкую классику в подобном же соотношении с философией нового времени. Разумеется, при условии, что речь идет именно о целостном изложении истории философии. Другое дело – самостоятельное изучение философских культур разных народов или различных исторических эпох. Правда, этот последний способ реализуется в рамках изучения дополнительных курсов (спецкурсов).

Второй момент заключается в следующем. При всем уважении к идеям самобытности культур, цивилизаций, национальных традиций приходится признать, как минимум, существование таких аспектов и областей, в рамках которых процессы протекают в известной автономии от социально-исторических условий существования и национальной «почвы». Мировая философия – именно подобный культурный феномен. Отсюда – неизбежное различие двух разных ее компонентов: 1) того слоя (пласта) содержания философской культуры, который образует ее принципиальное предметное и проблемное поле, как и устойчивые стилевые характеристики философствования (вненациональное и внеисторическое в философии как уже сложившейся содержательной формы; и сложившейся, разумеется, в определенных историче-

ских и социокультурных условиях); 2) слоя, непосредственно или опосредствованно связанного своим мыслительным содержанием с историческим, культурным, социальным, национальным, конфессиональным содержанием народной жизни (то в философии, что принадлежит не только ей, но и реальному субъекту существования и самосознания). По этому критерию в курсе проводится различие между собственно историей русской философии (как части *истории философии* вообще) и историко-философским россиеведением (акцентирующим внимание на *русской философии* как таковой, включая и ее собственное философско-историческое, а также и цивилизационно-культурологическое самосознание).

Наконец, в случае с историей русской философии есть и другая, более содержательная причина нестыковок и издержек. Дело в том, что при всей самобытности и мировом значении русской философии (одно имя и наследие В. С. Соловьева делает нас, русских, не просто философской нацией, но мировой философской державой) момент ее *включенности* в мировой и, прежде всего, европейский контекст столь значителен, *интенсивность и содержательность связей* с предшествующими и современными ей образцами классического философствования на Западе столь ярко, мощно и основательно выражены, факт «ученичества» столь неоспорим, — что все это позволяет говорить об особом статусе представленности западной философии в русской философской культуре. Назову лишь самые крупные примеры. Не раз и не два в историографии истории русской философии проводилась мысль, что она (русская философия) есть не что иное, как гегельянство на русской почве (Б. В. Яковенко, Д. И. Чижевский, О. Ю. Сумин). В отношении русской философии конца XIX — середины XX веков утверждается ее связь и параллельность с «философией жизни» и родственными течениями на Западе (Н. В. Мотрошилова, И. И. Евлампиев). А в трудах С. С. Хоружего обосновывается мысль о философии «всеединства» как русской самостоятельной школе в рамках европейской философской классики. Но о чем говорят эти примеры?

О том, что преподавание курса «Истории русской философии» — с позиций его включенности в *совокупный комплекс* историко-философских дисциплин, представляющих мировую философию (скажем, по схеме, реализованной издателями общеизвестной «Антологии мировой философии», где России отведен 4-ый, заключи-

тельный том), – стоит практически перед почти неразрешимыми трудностями. Но также и о том, что реализация «россиеведческой» модели преподавания (имеющая, кстати, опору в разделении всех историко-философских дисциплин в действующем Госстандарте для философов на две основные дисциплины: историю зарубежной философии и историю русской философии) оказывается выходом из этого трудного положения.

Построенное с учетом возможностей «россиеведческой» модели, преподавание курса «История русской философии» для философов на факультете философии и культурологии ЮФУ ориентируется вместе с тем и на традицию (прежде всего, труды о. Василия (Зеньковского) и выдающегося русского философа Н. О. Лосского), и на новейшие достижения московской (университетская кафедра истории русской философии – М. А. Маслин, сектор истории русской философии – М. Н. Громов, кафедра истории отечественной философии в РГГУ – В. В. Сербиненко), Санкт-Петербургской (А. Ф. Замалеев, А. А. Ермичев, И. И. Евлампиев), Нижегородской (Л. Е. Шапошников) и Екатеринбургской (Б. В. Емельянов) научных школ.

Преподавание осуществляется в течение двух семестров третьего курса и включает две части: «Становление и вершина русской философской классики» и «Русская философия в XX в.» Разделение основано на идеях Н. О. Лосского и В. В. Зеньковского.

Так, в своей общей оценке русской философии Н. О. Лосский тесно связывал *факт ее появления* в XIX веке со *всемирным значением* русской культуры соответствующего времени [1, с. 19], отмечая вместе с тем – в чисто историческом плане – то обстоятельство, что русская философия появляется и начинает развиваться относительно поздно (в духе гегелевского «меткого замечания» о сове Минервы, вылетающей в сумерки), на этапе, «когда русское государство уже имело тысячелетнюю историю» [1, с. 19, 20]. «Начало самостоятельной философской мысли в России XIX в. – по мысли Лосского – связано с именами славянофилов Ивана Киреевского и Хомякова», поскольку именно «их философия была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования *на основе русского толкования христианства* (выделено мною – А. Е.), опирающегося на сочинения отцов восточной церкви и возникшего как результат национальной самобытности русской духовной жизни»

[1, с. 25]. Но начало философской мысли еще не было началом самой философии: Киреевский и Хомяков предложили только программу (проект) развития философии на русской почве, тем самым генерируя последующие «попытки русских мыслителей систематически развить христианское мировоззрение» и «Владимир Соловьев был первым, кому выпала честь создания **системы христианской философии** (выделено мною – А. Е.) в духе идей Киреевского и Хомякова» [1, с. 25].

В. В. Зеньковский предпосылает истории русской философии (связывая ее фактическое начало с XIX веком) своего рода «пролог» (включающий даже XVIII в.), а саму историю делит на три периода, из которых второй (последняя треть XIX–начало XX веков) он называет временем «возникновения систем» [5, с. 23]. Решающую роль он отводит на этом этапе, как и Н. О. Лосский, творчеству В. С. Соловьева.

Вместе с тем, поставив целью данного пособия *воспроизведение существа основных идей философии В. С. Соловьева, Б. Н. Чичерина, Н. Я. Данилевского и Г. В. Плеханова* – представителей четырех основных направлений в русской философской мысли и русском самосознании (духовная философия и философия либерализма, почвенничества и радикализма), мы будем в целом следовать логике осмысления, заложенного классиками отечественной историографии русской философии. Разумеется, с указанным выше дополнением этой ориентации «россиеведческой» моделью (чем и вызвано присоединение к В. С. Соловьеву не только Б. Н. Чичерина – второго по масштабу философа России этого времени, но и гораздо более скромных мыслителей, либо не создавших свою систему, как Данилевский, либо выступивших в своей систематичности не самостоятельно, как марксист Плеханов).

Но перейдем к последовательной характеристике философии В. С. Соловьева, Б. Н. Чичерина, Н. Я. Данилевского и Г. В. Плеханова.

Духовная философия В. С. Соловьева

Н. О. Лосский выделяет в облике Соловьева такие определяющие личностные черты: склонность к поэзии, проявившаяся уже в детстве; поведенческий «демократизм» (стремление к общению

с людьми из крестьян, кучеров, странников); мистическое отношение к природе; его предрасположенность к вещим снам и видениям. В «Трех свиданиях» десятилетний подросток, только что переживший равнодушие любимой и охваченный ревностью, получает неожиданное и мистическое восполнение: в церкви, перед открытым алтарем, без исчезнувших куда-то людей, включая священнослужителей, и главное – безо всякой страсти («страстей поток...бесследно вдруг иссяк»), в «лазурью» наполнившейся душе возникает видение:

*Пронизана лазурью золотистой,
В руке держа цветок нездешних стран,
Стояла ты с улыбкою лучистой
Кивнула мне и скрылась в туман.*

Неожиданно появившийся в стихотворении «туман» ни поэтически, ни, видимо, мистически не вяжется со всей остальной фактурой описанного происшествия – описанного тогда, когда не шутят и не выдумывают, примерных и приблизительных вещей не приемлют – перед смертью. Это создает какой-то контраст и противоречие, но оставим свое наблюдение для оценки специалистам. Отметим, что Лосский принимает всю эту ситуацию всерьез и контрастом по отношению к ней представляет последовавший через три года «религиозный кризис» (с «выбрасыванием в сад икон», с *страстной* – в явном контрасте с обозначенным выше состоянием *бесстрастия* во время видения – приверженностью материализму и нигилизму, социализму и коммунизму), продолжавшийся с 1866 по 1871 год.

Университет (1869–1873) и год пребывания в Московской духовной академии дали «первую значительную работу Соловьева» – магистерскую диссертацию «Кризис западной философии (против позитивистов)» (защита в 1874 году). Изучение Спинозы, Шопенгауэра, Гартмана, Шеллинга и Гегеля завершилось созданием «собственной философской системы». Религиозный кризис преодолен и на защите прямо отвергается опустошающее душу человека «неверие в Бога». А затем, уже в Лондоне, где Соловьев стремится к завершению своих исследований, а в его записной книжке содержится «молитва, обращенная к святой божественной мудрости («Софии»), – второе видение и голос, позвавший его

в Египет. А там, в пустыне, после ограбления бедуинами, в ночи перед рассветом – новое видение:

*Что есть, что было, что грядет вовеки –
Все обнял тут один недвижный взор...
Все видел я, и все одно лишь было, –
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, –
Передо мной, во мне – одна лишь ты.*

Резюме Лосского: «По общему мнению, философскую систему Соловьева следует назвать философией вечной женственности» [1, с. 113].

Можно добавить: несомненны во всем этом не только мистицизм, и не только софиология, но также и типично соловьевский способ философствования – с предельным последовательным монизмом («Один», «Одно», «Одна») и универсализмом («Все» обнял, «Все» видел), в соединении и дающем его знаменитое «ВСЕЕДИНСТВО».

Философская система «всеединства» В. С. Соловьева строится, по мысли П. П. Гайденко, как «история развития мирового духа, как тео-космо-исторический процесс».

Ярче всего специфическая универсалистски-монистическая философская позиция В. С. Соловьева нашла выражение в его философии истории, которая, отдавая известную дань традиции и находясь под известным влиянием Гегеля, вместе с тем представляла достаточно новое слово в этой области. Не случайно уже в «Философских началах цельного знания» (созданных и опубликованных в конце 1870-х годов) Соловьев заявлял, что он не нашел у Гегеля последовательного и полного применения к истории человечества открытого им общего диалектического закона развития. Но его собственные «три силы», три сферы и три степени общественно-культурного организма человечества, три фазиса мирового и три стадии западного развития, на мой взгляд, все-таки явная дань гегелевской триаде. Рассмотрим, однако, содержательный аспект соловьевской философско-исторической концепции.

Смысл человеческой истории, считал мыслитель, заключается в выходе эмпирического человечества греховного по своей природе к Богу. Испытания плоти, духа и власти препятствуют этому. Но Бог своим откровением помогает состояться грядущему бого-

человечеству. Эта метафизическая основа концепции Соловьева раскрывается далее в двух основных измерениях – историческом и типологическом. Исторический аспект представлен через осмысление процесса развития общества и культуры. Общий закон развития предполагает определенные изменения органического существа, ведущие от начала через ряд промежуточных состояний к цели. Первый этап с необходимостью выражает принципиальную слитность всех сфер (творчество – знание – практика) и степеней (материальная – формальная – абсолютная) общечеловеческой жизни. Уже в древности эта слитность не сохранилась в своей первоначальной чистоте, но в корне своем она была решительно «потрясена только с появлением христианства», с этого времени начинается второй этап исторического развития культуры, представленный западной цивилизацией. Средние века, начатое Возрождением Новое время и XIX столетие – три стадии ее собственного развития, последним словом которого является социализм. На подходе – третий, заключительный момент мирового культурно-исторического развития.

Типологический (культурологический) аспект теории Соловьева выражен в его осмыслении схемы «Восток–Запад–Россия». С этими культурно-историческими образованиями и ассоциируются «три силы». Каждая из них представлена Соловьевым не только в качестве доминирующей на одном из трех обозначенных периодов мирового развития, но и во взаимном типологическом соотношении – в качестве некоторых постоянных моментов культуры. Символ культуры Востока, по Соловьеву, – «бесчеловечный Бог», Запада – «безбожный человек». Любопытно, что римско-византийское общество он считает сохранившим традиционный языческий характер и после принятия христианства и этим объясняет его падение (вместе с восточной церковью) перед мусульманством – последним крупным проявлением исторической жизни на Востоке. С другой стороны, и германские варвары – считает он – приняли католичество совершенно внешним образом, развив «сознание безусловной свободы, верховное значение лица». В результате и западная цивилизация не стала общечеловеческой и поэтому оказывается бессильной против целой культуры – мусульманского Востока. «Третья сила» (Россия) должна дать человеческой культуре и историческому развитию «безусловное содержание»,

100

т. е. может быть лишь «откровением ... высшего божественного мира». Почему Россия? Объяснение таково: от народа – носителя божественной потенции – требуется только свобода от всякой исключительности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами. Но именно эти свойства «принадлежат племенному характеру славянства, и в особенности национальному характеру русского народа».

Позднее Соловьев отказался от этой абсолютизации России и от ряда пунктов своей культурно-исторической схемы, Особенно интересны новации на этот счет в его «Оправдании добра» (1894–1897). Три главные формации культурно-исторического процесса теперь обозначены следующим образом: родовая (в ее осмыслении он опирается на работу Л. Моргана), национально-государственная и универсальная. Эпоха цивилизации начинается военно-теократическими деспотиями Древнего Востока. Другим вариантом национально-государственного существования и соответствующей культуры стали греческие и римские полисы. Но уже в древнем мире закладываются основания третьей культурной эпохи – эпохи универсализма, представленной сначала буддизмом, затем греческой философией и, наконец, христианством. В этом варианте культурологической концепции Соловьев, как видно, оказался предшественником К. Ясперса (с его концепцией «осевого времени»). Нельзя не отметить особо и мистически-символическую окраску соловьевских представлений об истории и культуре, чем они существенно отличаются от способа мышления в традиционных рационалистических философиях истории.

Консервативное гегельянство Б. Н. Чичерина

Борис Николаевич Чичерин (1828–1904) – второй крупный философ России, выступивший со своей собственной философской системой в последней трети XIX века, хотя и не столь оригинальной и самостоятельной как у его младшего современника. Кроме того, для него характерно совершенно сознательное следование философии Гегеля – и его идеалистической ориентации, и его диалектике. Правда, диалектический метод Чичерина принципиально ориентирован на тетраду, хотя содержит и триадический компонент. Этот последний выражает сторону движения и развития, его три

основных последовательных момента. Четвериада же показывает целостность в ее «вечности», но при этом – с точки зрения принципиальной структурированности целого. Метафизическая схема (мир абсолютного), соединенная со схемой философско-исторической (объективный мир), при ее наполнении конкретным содержанием представляет еще и третий уровень бытия (мир субъективности), в рамках которого выступает наружу активность всякого действующего субъекта (личностное начало – в античности, государственность как субъектная сила развития – в новое время).

Соответствующий этой метафизике и диалектической методологии вариант философии истории и даже цивилизационно-исторической теории был создан Чичериным уже в 1870-е года на классической философско-исторической основе, хотя и с попыткой соединения с ней методологии научно-исторического исследования культуры. «Диалектическая» модель в философско-исторической концепции Чичерина усиливает (в сравнении с Гегелем) момент линейности в понимании процесса развития культуры и одновременно – политико-центристское осмысление его содержания. В его диалектически-триадическом расчленении всемирной истории социокультурного развития впервые приобретает логический статус ставшая к этому времени штампом в западноевропейской историографии известная схема: «Древний мир – Средние века – Новое время». Логический смысл этой формулы – в указании на движение общества и культуры от первоначального единства через раздвоение на противоположности к итоговому единству.

В философско-правовых и историко-юридических сочинениях Чичерина этой формуле дается социологическое выражение: «родовой быт – гражданское общество и союз церковный – государство». В главном его философском произведении «Наука и религия» (1879) каждой из этих ступеней соответствуют синтетические мировоззренческие формы: натуралистические религии древности, христианство и будущая универсальная религия духа. Формой перехода от первой ступени культуры ко второй выступает философское мировоззрение греков (первая аналитическая форма), от второй к третьей – философия нового времени (вторая аналитическая форма в культуре). В рамках первой ступени у Чичерина совмещены две качественно разнородные социальные формы: общества с родовым бытом и государства (общества цивилизации).

Этому соответствует в его схеме развития духовной культуры наличие двух основных форм натуралистического религиозного сознания и мировоззрения: первобытных (фетишизм, натурализм, анимизм, сабеизм) и философских (поклонение небу, богу силы, богу духу и индивидуальным божествам). Итак, Восток и его цивилизации оказались вытесненными на периферию мировой истории и культуры. Больше того, Чичериным не была осознана (представленная и у Гегеля, и у Данилевского, и у Соловьева) та принципиальная грань, которая разделяет их с собственно первобытными обществами и культурами.

Это одновременно усилило (уже наметившееся у Гегеля» представление о единстве и преемственности культурно-исторической традиции Запада Исходным творческим вступлением в эту традицию у Чичерина оказывается теперь уже непосредственно греко-римский (античный) мир – с его философией и свободной, самодетельной личностью, связанной правовыми отношениями. По существу, характеризуется как своеобразное отклонение от нормы, как выпадение в результате мировоззренческой революции (имевшей уникальный характер) из рамок цивилизационной традиции (представленной культурами Востока) Античность вместе с тем подготовила вступление культуры в эпоху раздвоения, представленную христианским мировоззрением. Синонимом раздвоенности культуры на этой ступени служит ее самостоятельное существование в светской и религиозной формах, а также распад средневекового христианского мира на церковь восточную и церковь западную. Характерно, однако, что в социологической трактовке этой эпохи Чичерин не находил принципиальных различий между западноевропейским феодализмом и специфической формой гражданского общества в России. В новое время, в переходный период от культуры раздвоения к универсальной культуре примиренных противоположностей и в Западной Европе, и в России возникает централизованное (абсолютистское) государство. Его назначение – свести воедино основные начала существования общества и культуры, достичь их гармонии, что возможно лишь в правовом либеральном) обществе и государстве.

Почвенничество Н. Я. Данилевского

В 1871 году вышла знаменитая работа Николая Яковлевича Данилевского (1822–1885) «Россия и Европа». Изложенная в ней философско-историческая и культурологическая теория традиционно считается родоначальницей теорий «замкнутых культур» и «локальных цивилизаций», ставших наиболее заметным явлением в интеллектуальной жизни Западной Европы в XX веке. Основной недостаток господствовавших исторических теорий Данилевский усматривал в общепринятом разделении всемирной истории на древнюю, среднюю и новую, в неправильном понимании отношения национального к общечеловеческому, в «предрасудочном» понятии о характере того, что называется Западом и Востоком». Основную мысль собственной культурологической теории он выразил следующим образом: «Формы исторической жизни человечества... не только изменяются и совершенствуются повозрастно, но еще и разнообразятся по культурно-историческим типам». Каждый такой тип представляет собою, прежде всего, некоторый специфический для данного народа или группы родственных народов, самостоятельный и независимый от других «план» религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного исторического развития.

Базирующаяся на этой идее «естественная система истории» различает в рамках «круга ее явлений» троякого рода исторические образования (подобные космической материи, кометам и планетам): 1) племена, составляющие «этнографический материал» для собственно исторических организмов; 2) народы, совершающие лишь «разрушительный подвиг» в истории (типа гуннов, монголов, турок); 3) народы, достигшие «до исторической индивидуальности» и являющиеся «положительными деятелями в истории человечества». Народы этой группы составляют десять основных культурно-исторических типов (у Шпенглера их число сокращено до восьми, у Тойнби увеличено до двадцати одного). Каждый из них развивал самостоятельным путем то начало, которое было заложено в особенностях его духовной природы, а также коренилось в особенных внешних условиях его жизни. Некоторые из них существовали как «совершенно уединенные цивилизации» (Китай, Индия), другие – как «цивилизации преемственные» (египетский,

древнесемитический, греческий, римский, западноевропейский культурно-исторические типы). Выделяя три периода в исторической жизни народов (культур), а именно: этнографический, политический (государственный) и цивилизационный, – Данилевский отмечал, что некоторые из них не достигли третьей, цивилизационной, стадии: например, Иран – вследствие разрушительных воздействий со стороны македонян, арабов и монголов. Славянский (русский в своей основе) культурно-исторический тип, по Данилевскому, только – только созрел для перехода в стадию цивилизации.

Подвергая критике утвердившуюся в философии истории антитезу «Восток – Запад», Данилевский – в полемике с С. М. Соловьевым утверждал: если Европа (западно-христианская цивилизация) «действительно составляет самостоятельное, культурно-историческое целое», то Азия (Восток) «ничему подобному не соответствует, никакого единства в этом смысле не имеет» Критика европоцентризма (продолженная впоследствии Шпенглером и Тойнби) была вызвана у Данилевского не только стремлением к научной истине (в отношении интерпретации исторических судеб народов Востока и античных народов), но и желанием выработать осознанное и в определенной мере критическое отношение России к Европе.

В этом контексте должна восприниматься его схема (имеющая и серьезное научное значение) «одноосновных», «двуосновной» и «многоосновной» цивилизаций. Если первичные культуры (Египет, Китай, Вавилон, Индия, Иран) не выявили в резкой форме ни одной из четырех основных сторон культурной жизни, то «одноосновные» цивилизации проявили себя либо в религиозной сфере (европейский народ), либо в собственно культурной (искусство, наука и т. д.) сфере (греки), либо в политической сфере (римляне). Европейцы создали «двуосновную» цивилизацию, охватив в своей исторической жизни и культурную, и политическую сферы. Но до сих пор осталась неосвоенной сфера экономическая, а также никому пока не удавалось связать воедино все четыре сферы социокультурной жизни. Эту роль, по Данилевскому, сможет выполнить славянский культурно-исторический тип.

В критике предшествующей и современной ему западной исторической мысли Данилевский особо выделял философско-историческую концепцию Гегеля, хотя часто некритически следовал ей.

Жесткой критике теория культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского было подвергнута в трудах В. С. Соловьева.

Марксистская философия истории Г. В. Плеханова

С конца XIX и в начале XX веков в русской мысли было широко представлено и марксистское направление – новейший аналог западноевропейских теорий. Крупное место место занимает в нем наследие Георгия Валентиновича Плеханова (1856–1918). Наиболее значительными его произведениями являются «Основные вопросы марксизма» и малооцененная работа «История русской общественной мысли».

В этих произведениях он исходил из основного положения исторического материализма об определяющей роли общественного бытия в отношении общественного сознания и из объективных условий развития социальной жизни он выводил ход развития русской общественной мысли. В этом контексте был отвергнут представленный П. Н. Милюковым взгляд на полную историческую самобытность России: «Изучая культуру любого западноевропейского государства, мы должны были бы от экономического строя перейти сперва к социальной структуре, а затем уже к государственной организации; относительно России удобнее будет принять обратный порядок». С другой стороны, он подвергает критике и противоположное представление о принципиальном сходстве русского и западноевропейского исторического развития (особенно в эпоху феодального средневековья), выраженное Н. П. Павловым-Сильванским. Его собственный тезис по данному вопросу формулируется следующим образом: «В нем (русском историческом процессе – А. Е.) есть особенности, очень заметно отличающие его от исторического процесса всех стран европейского Запада и напоминающие процесс развития великих восточных деспотий». При этом, считал Плеханов, сами эти особенности то увеличиваются, то уменьшаются, так что Россия «как бы колеблется между Западом и Востоком».

Для объяснения этого главного факта русской истории Плеханов обращается к рассмотрению географических условий и исторической обстановки русского социально-экономического, поли-

тического и духовного развития. Анализ географических условий русской истории привел его к заключению, что под их воздействием рост производительных сил в жизни общества происходил очень медленно (в сравнении с его развитием в Западной Европе). Анализ исторической обстановки показал, что она долго усиливала эти обусловленные географической средой особенности. На первых порах Россия все более и более удалялась от Запада и сближалась с Востоком, что наложило глубокий отпечаток на так называемый «русский народный дух». Петровская эпоха оказалась временем, когда обозначился предел в этом историческом движении: с одной стороны, она довела до крайности черты Московско-деспотической Руси; с другой стороны, с нее начался процесс европеизации общественно-политических отношений и русской духовной культуры, не завершившийся и ко времени революции 1917 года.

Плеханов оказался прав в этой оценке. События, последовавшие за двумя революциями 1917 года, привели русское общество и русскую культуру в совершенно новые условия исторического существования, парадоксально сочетавшие черты и Запада, и Востока, но в каких-то странных формах их выражения (лучше сказать, искажения и вырождения). Следы отечественной культурно-исторической традиции, задолго до революционной эпохи подвергнувшейся секуляризации, сохранились лишь в закрытых для публики тайниках русской души и великих опальных умов да еще в творчестве оставшихся от прежней эпохи мыслителей русского зарубежья.

Вопросы для самоконтроля

1. В чем сходство и отличие предмета изучения в курсах истории русской и зарубежной философии?
2. Можно ли говорить о философии В. С. Соловьева как о христианской философии?
3. Каково социокультурное содержание понятия «три силы» в философии истории В. С. Соловьева?
4. В чем специфика либерального, почвеннического и радикалистского (марксистского) понимания места России во всемирной истории?

Литература

1. *Василенко Л. И.* Введение в русскую религиозную философию: курс лекций. – М.: Православный Свято-Тихоновский богословский институт, 1999.
2. *Громов М. Н.* Структура и типология русской средневековой философии. – М.: Институт философии, 1997.
3. *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. – СПб.: Алетейя, 2000. – Ч. 1–2.
4. *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии: в 2 ч. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. – Ч. 1.
5. *Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2 т. – Л.: ЭГО, 1991.
6. *Мотрошилова Н. В.* Мыслители России и философия Запада. – М.: Республика, Культурная революция, 2006.
7. *Русская идея.* – М.: Республика, 1992.
8. *Русская философия: энциклопедия.* – М.: Алгоритм, 2007.
9. *Сербиненко В. В.* Русская философия: курс лекций. – М.: Омега-Л, 2005.
10. *Шапошников Л. Е.* Философия соборности: очерки русского самосознания. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996.

Содержание

ВВЕДЕНИЕ	3
РАЗДЕЛ 1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ	5
Пифагор и философия раннего пифагореизма	5
Стоицизм	8
Неоплатонизм Плотина	10
Вопросы для самоконтроля	13
Литература	14
РАЗДЕЛ 2. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ.	16
С. Боэций (480–525/526) – основоположник средневековой западноевропейской философии	16
Ф. Бэкон (1561–1626) – основоположник новоевропейского эмпиризма	25
Р. Декарт (1596–1650) – основоположник новоевропейского рационализма	31
Вопросы для самоконтроля	37
Литература	37
РАЗДЕЛ 3. НЕМЕЦКИЙ ИДЕАЛИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ПОЗИТИВИЗМА.	39
И. Кант (1724–1804)	39
Г. В. Ф. Гегель (1770–1831)	45
Дж. С. Милль (1806–1873)	49
Вопросы для самоконтроля	53
Литература	53
РАЗДЕЛ 4. Л. А. ФЕЙЕРБАХ, НЕОКАНТИАНСТВО, О. ШПЕНГЛЕР.	55
Л. А. Фейербах (1804–1872) – последний представитель немецкой классической философии	55
Неокантианская философия о природе научного знания	57
О. Шпенглер – «Закат Европы»	60
Литература	64
РАЗДЕЛ 5. ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА	67
Философия М. Хайдеггера – бытие и сущее. Понятие Dasein	67
Истоки аналитической философии. «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна – мир и мистическое	71
М. Фуко – принципы «археологического исследования»	76
Ж.-П. Сартр (1905–1980)	79
М. Шелер (1874–1928)	83
П. Тиллих (1886–1968)	87
Вопросы для самоконтроля	91
Литература	92
РАЗДЕЛ 6. ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	94
История русской философии как история философии	94
Духовная философия В. С. Соловьева	97
Консервативное гегельянство Б. Н. Чичерина	101
Почвенничество Н. Я. Данилевского	104
Марксистская философия истории Г. В. Плеханова	106
Вопросы для самоконтроля	107
Литература	108