

ЛЕКЦИИ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1 лекция: Предварительное понятие истории философии

Данные лекции должны рассматриваться единственно лишь в качестве посредника для самостоятельного знакомства. Главная задача слушающих – самостоятельно сесть за чтение философских произведений. Что должно быть в результате: минимум – читать без отвращения к произведению и к себе; максимум – понимать философское в философском произведении, понимать конкретное единство различного, т.е. понимать, что все философы занимались не только своей философией, но и вообще философией. Необходимо для самого себя уяснить: почему философ есть философ. Для этого необходимо понять, что есть философия и, следовательно, из этого понять принадлежность того или иного автора к философии.

Выяснить, что есть философия невозможно без уяснения, что есть история философии. Итак, приступим к предварительному определению понятия истории философии. Что такое понятие, пока не ясно, поэтому предварительное, но, т.к. все-таки понятие, следовательно, противопоставим понятие не-понятию (мнению), т.е. обычному взгляду на историю философии.

Обыденный взгляд на историю философии (ИФ – В.К.) исторический, т.е. акцент на историю, а не философию. Мы акцент делаем на философии, т.е. не на историю философий, а на историю философии, т.е. наш подход уже философский.

Обыденный взгляд на ИФ покоится на том, чем ИФ кажется. Огромное различие между выглядеть и быть: человек может быть человек, по-виду, а по-сути - может быть скотина. Дельфин – корюшка или корова? По-сути ближе к корове, т.к. он млекопитающее, хотя по-видимости – рыба. Далее этого обыденный взгляд не идет – это для него неизбежно.

Чем же выглядит ИФ для обыденного взгляда? ИФ – случайная последовательность учений различных философов, последовательность протяженностью уже 2500 лет. Этот обычный взгляд фиксирует множество философских учений: они почему - то выступили. Обычный взгляд считает: время шло, а они выступали, как грибы в лесу. Следовательно, с обычной точки зрения ИФ – это история мнений отдельных философов, их индивидуальных мнений (например, гераклитовское мнение, платоновское и т.д.). Диоген Лаэртский – классический представитель обычного взгляда. Учебник по философии – этот же смысл: жизнь, учение, мнения, афоризмы.

Обычный взгляд внешний вид выдает за суть, и так он смотрит на все. Например, на человека: плохо одет – плохой, хорошо одет – хороший. Свинья в ермолке человек?

Рассмотрим виды обычных взглядов на ИФ.

1. Прагматический.

Страдают не специалисты. Стараются извлечь пользу из ИФ. Стремятся запомнить что-то мудрое, как им кажется, у философа. Цель: украсить свою эрудицию. Некоторые становятся как “ходячая энциклопедия”: знают что, когда и на какой странице и считают, что так и нужно. Журналисты украшают свои статьи: “Человек есть мера всех вещей”, “Познай самого себя” и т.д.

Этот взгляд самый поверхностный, но положительное в нем то, что – читали, знают, в смысле, помнят. Если этим и ограничиться, то суть ИФ не достигаема, а философы предстают как чудачки. Обывательский взгляд: философ тот, кто шел-шел, задумался и... свалился в яму среди бела дня. “Вот дурак: не думал бы – не свалился”. Сократ вообще почти бомж – имел всего одни сандалии и один плащ.

2. Скептический.

Положительное то, что хочет увидеть смысл во всем этом. Скептик хочет знать пришли ли философы к какому-то единому результату. Он читает и обнаруживает, что философы спорят по всем вопросам – единого мнения нет! И это действительно так, если подойти, как скептик. И, следовательно, результат нулевой и, следовательно, бесперспективно.

Скептики признавали благородство философов. Единственный Ф.Бэкон попался на взятках (основатель эмпирического подхода). Скептик видит, что философы занимались не ради материальных благ, а ради Истины, но Истины не завоевали. Результат кладбище воинов за Истину: время провели хорошо, но без пользы.

Ни одно учение не достигло своей цели – Истины – считает скептик.

Положительное: во-первых, более серьезный подход, чем у прагматика; во-вторых, видит, что у каждого философа временный триумф, следовательно, у скептика складывается мнение, что философу нельзя доверять на слово, будто истина такова. Может быть она ему только кажется таковой? Авторитет философа доверять не должен. Надо самому смотреть, а так ли это?

Изучая по-настоящему ИФ, необходимо знать как эрудит, но еще должно быть скептическое отношение. Хотя быть только скептиком нельзя, как и только эрудитом. Для чего ты скептик изучаешь философию, может быть даже всю жизнь? Для того, чтобы узнать, что там учиться нечему, полный аут. А, если скептик оптимист, то решит: лучше заняться чем-то другим, более осязаемым, хотя может быть и менее приятным, например, торговать рыбой – воняет, но хоть деньги есть.

3. Догматический.

Это тот кто изучил все, но в отличие от скептика не сокрушил всех, а нашел для себя наилучшее философское учение. Оно – Истина. Люди до него – шли к нему, а после – отошли от истины, увлеклись другим чем-то – неистинным.

Догматик обычно называется по имени того философа, чье учение он принял. Этот философ – голова! А остальные не голова. Что тогда?

Если не разделять мнение, что ИФ есть череда мнений, то догматик единственный ближе к истине из этих трех, хотя также далек от нее. Прагматик и скептик имеют дело с историей философий, а догматик – с философией, хотя не с историей философии. Догматик возвышается над мнением, что у философов есть только мнения. Он верит, хотя и не может доказать, что в том, в им выбранном учении – истина, и тем более вся истина. Он верит, что в учении есть что-то непреходящее, есть что-то общезначимое, хотя лишь чувствует, но не знает. На вопрос почему – объясняет гениальностью создателя любимого учения или его сверхъестественностью.

Ни один из этих трех взглядов с историей философии, в точном смысле, дела не имеет. История философии – это не история философий – для прагматика и скептика нет единства в множестве философий. А догматик имеет дело только с одной, единственно верной, философией, не имея дела с историей философии. И на этом основании они строят свои суждения об истории философии! Что такое эти суждения? Это поверхностные точки зрения, с ИФ дела не имеющие вовсе. Можно изучить все тексты, потратить всю жизнь, но не иметь дела с ИФ вообще.

Задача: не остановиться на этих поверхностных взглядах, хотя эта остановка будет очень соблазнительна, а преодоление их будет трудным делом. Не забывать, что мы вначале имеем первое впечатление, пусть и отрицательное, но лишь первое.

Чтобы перейти к философскому подходу, противостоящему обыденным, которые едины в одном об ИФ – это множество учений, надо задать вопрос: “Почему философия имеет историю?” Потому что время идет? Нет необходимости, что время идет и философы появляются. Философы – не грибы. Следовательно, основание ИФ не во времени, не в истории. А в чем?

В самой философии!

Наш вопрос: “Почему философия имеет историю?” – более точно таков: “Почему философия имеет историю, которая есть история именно философии?” Сначала у нас будет предварительный ответ, т.к. предпосылки отрицательны: мы не знаем, что есть философия.

Этот вопрос делится на два:

1. что такое философия?
2. что есть история философии (почему философия имеет историю)?

Необходимо ответить на них философски, но, т.к. мы пока не знаем как это, следовательно, надо дать предварительный ответ, отличающийся от предыдущих мнений. Там полагалось, что ИФ – множество учений, живших в разное время, философов.

Поэтому: философия не есть лишь мнение отдельного человека, т.е. это не то, что имеет лишь субъективное значение, а, следовательно, можем предположить (пока предположить), что философия есть что-то более серьезное – это есть знание, которое

принадлежит не только кому-то (мне и моему другу), а имеет объективное значение, т.е. независимо от того кто его получил, т.е. для всех. Знание объективно, если оно знание о независимом от людей предмете. Знание объективно, когда, хоть, это я раскрыл, но это знание о том, что принадлежит самому предмету и может быть постигнуто любым другим человеком. Следовательно, если философия есть объективное знание, то есть объективный предмет у философии.

Предварительное определение: философия есть познание философского предмета, того, что обладает объективной значимостью. Философ не тот, кто высказал “философское” мнение, а тот кто высказался о философском предмете.

Философия – есть знание философского предмета.

Причина почему философия есть философия и почему философия имеет историю – лежит в предмете философии! Предмет философии чрезвычайно специфичен – не находится в одном ряду с предметами других наук. Отделяет его то, что предмет для любой другой науки предшествует ей; предмет познания дан до познания его наукой. Науки находят свой предмет готовым – им есть чего изучать, т.е. наук может не быть, но предмет есть.

Каков же предмет философии? Также предзадан? Нет. Философская наука не имеет предмета до самой философии! Но, что же это? Все существующие предметы познания заняты – для любого предмета есть дисциплина, его изучающая. Что исследовать философии?

Есть выход: “А философия все вместе изучает,” – симпатично так можно пристроиться. Изучай все вместе, но не изучай по-отдельности. “Пусть нам приносят знания, а мы будем обобщать (чужие знания). Такая философия может быть царица, а может быть паразитка. И это распространенная точка зрения. Это не возможно, т.к. обобщать нельзя, не имея собственного знания об отдельном. Иначе такое знание у философа будет лишь некомпетентным мнением. Мы вернулись к точке зрения на ИФ как к истории мнений. Обыденный взгляд не может выйти из этого представления о философии. Почему?

Обыденный взгляд не видит у философии предмета!

Предмета нет – тупик? Нет, не тупик: предмета нет, но не вообще, а как данного, как существующего независимо от науки философии. Философия имеет предмет, но такой, который не существует до науки философии. Поэтому невозможно определить предмет философии до начала самой философии. Следовательно, чтобы определить предмет философии – философия должна, по крайней мере, начаться. Предмет философии формируется вместе с философией.

Другим наукам до этого не дотянуться – они привыкли исследовать уже имеющийся предмет, а философия исследует - не имеющийся. Образ: физик исследует слона в ярко освещенной комнате; философ – в темной комнате, поэтому, что там узнать заранее нельзя – мудрецы ощупывают разные части по-отдельности и, поэтому слон – это совокупность большого лапуха, колонны и шнурка.

Почему философия имеет историю? Это открытие и определение философами заранее неданного предмета. Мудрецы объединив усилия смогут постичь целое (скептик, догматик и эрудит: слон – это змея лопуховидная и столбообразная). Этот образ не точен,

т.к. слон уже есть, на самом деле слона нет, даже, если включить свет. Философы ловят черную кошку в черной комнате, когда ее нет. Это чрезвычайно трудная и драматическая дисциплина.

ИФ – история нахождения предмета философии: каждый философ создает свое определение предмета. В ходе ИФ философия возникает как наука.

Мы не можем относиться к философии, как догматик – человек изобрел, как скептик – что ничего нет и, как прагматик – использовать для внешних нужд.

Итак, философия – есть познание своего предмета, поэтому она не совокупность мнений, а ИФ – история становления философии наукой об этом предмете; история открытия многими философами предмета философии; - это философия в исторической форме – как возникающая философия.

Философия неотделима от своей истории: знать философию нельзя, не зная ИФ, но и знать ИФ нельзя без знания философии. Изучение ИФ должно содействовать разрешению этого действительного противоречия, состоящего в том, что ИФ и философия – одно и то же, и не одно и то же.

Попытаемся наметить его решение, сформулировать предварительное понятие ИФ. Почему в ИФ множество учений? Если бы предмет философии был “до” философского познания, то он мог бы быть открыт одним философом, но, т.к. предмета философии не существует до его познания, то каждый философ выдвигает свой взгляд на предмет философии. Каждый из философов претендует на абсолютную завершенность и законченность познания предмета философии. Он является “догматиком” в отношении к себе самому и “скептиком” в отношении к другим.

Это почти чудо, что каждому из них удастся как-то определить предмет философии, поймать кошку в темной комнате, когда ее там нет. Каждый думает, что это возможно, и делает это. Благодаря этой иллюзии в каждом философском учении что-то действительно есть от предмета философии, но думать, что он этим определением исчерпывается – неверно. А раз так, то выступает новое учение с новым определением, а прошлое – становится историей. Поэтому по внешнему виду ИФ есть временное господство философских учений – вершина становится не вершиной.

Единственный философ, который не опровергал других философов – это первый философ, но он отрицал другие, дофилософские взгляды.

Вот на эту внешность опираются догматик и скептик, ибо по внешности все так и есть. <Догматик отрицает все учения, кроме своего любимого,> а скептик видит лишь отрицание одним определением другого. С точки зрения скептика, пока существуют люди – они будут опровергать друг друга. Завершенность – это иллюзия.

Но, опровержение философа другим философом – не есть абсолютное опровержение. Если бы опровержение было бы абсолютным, то ИФ не было бы и новое определение предмета философии было бы новым лишь по названию. Не было бы развития.

Каждое философское учение не было бы философским, если бы в нем не было бы того философского содержания, которое требовалось бы сохранить. В ИФ осуществляется не

только опровержение, но и сохранение того истинного, что было в каждом философском учении. Правы оба, говорящие об одном, но по-разному, если второе есть действительно иное определение одного.

Сохранение предшествующих определений происходит через усвоение истинного содержания в предшествующих учениях. Философия каждого последующего включает в себя истинное в учениях предыдущих философов.

Итак, имеются два противоположных процесса: философия становится ИФ, а ИФ – философией. Единая философия становится многими философскими учениями, но в каждом содержатся все предыдущие учения. Поэтому ни одно философское учение никогда не может быть опровергнуто полностью. В каждом философском учении есть не только нечто преходящее, но и вечное. Как, например, настоящие произведения искусства не стареют. К чему бы я принуждал, если бы обращал внимание только на преходящее? К эрудиции и только.

Поэтому, изучая учение какого-либо философа, мы изучаем именно философию и не для того, чтобы узнать, что было, а для того, чтобы узнать, что есть. Надо искать вечное в философском учении.

Философские учения по этому второму процессу не только различны, но и едины. И это единство не внешнее, а глубоко внутреннее. Все учения, заслуживающие названия философских, являются необходимыми моментами ИФ, но ни одно из них не выражает предмет философии целиком.

Догматик учится только у одного, а о других лишь осведомлен. Скептик же учится лишь всеобщему опровержению учений, не видя сохранения отрицаемого.

Необходимо знать все множество и единство философских учений. Но, на самом деле, здесь не два, а три момента. Самый трудный для понимания – третий момент.

1-ый процесс: философия становится ИФ;

2-ой процесс: ИФ становится философией.

Эти процессы просты, т.к. противоположны, но, и в этом заключается третий момент, в действительности эти противоположные процессы образуют один процесс. Если изображать наглядно - это круг. Это не путь все выше и выше – пусть низшие плачут, т.к. последнее было бы лучшим. ИФ есть круг, а не спираль без начала и конца.

ИФ не безусловный прогресс, а, идя вверх, – идем вниз, а, идя вперед, – назад. Пройдя круг, мы придем не просто к современной философии, а к философии как таковой.

Моменты в ИФ:

1. множество ($\Phi \rightarrow \text{ИФ}$);
2. единство ($\text{ИФ} \rightarrow \Phi$);
3. единство единства и множества ($\Phi \leftrightarrow \text{ИФ}$).

Нужно иметь в виду, что единство и различия в ИФ не остаются одними и теми же – они развиваются. В начале ИФ различие настолько не развито, что кажется принципиального различия – нет. Философы как бы говорят почти одно. Но также не развито в начале и единство – кажется, что говорят разное.

В ИФ различие и единство развиваются – чем глубже развито различие (чем оно больше) между философскими учениями, тем глубже их единство. Этот процесс идет к тому, что в конце ИФ, когда ее конец совпадает с началом, это глубочайшее внутреннее единство становится явным. Но это происходит только в результате. Это и можно познать, только дойдя до конца. Пока не дойдешь до конца, с необходимостью возникают заблуждения об ИФ.

Моя задача: помочь погрузиться от внешнего различия философских учений к их единству и не утонуть в нем, а подняться к пониманию действительных различий между ними. Одному легко делать только легкое дело – другие мешают, но трудное дело – легче делать сообща. Не нужна помощь тому, кто сам может это сделать или тому, кто хочет познакомиться лишь с поверхностью ИФ.

Только страдая, в исполнении трудного, можно стать другим. Наслаждаясь, человек остается прежним – живу и хорошо. Пушкин: “О, не хочу я други умирать,/ Хочу я жить, чтоб мыслить и страдать”. Настоящая жизнь и состоит в страдании и освобождении мыслью от этих страданий. Человек сначала мыслит по принуждению, не свободно.

Мы должны уловить, что все выступившее многообразие философских учений сводятся в их развитое единство. Поэтому: 1) философия одна для всех времен и народов; 2) ни одно учение нельзя понять, вырвав его из целого ИФ. Следовательно, задачи: прежде всего, познакомиться со многими учениями, а понять их можно только в конце.

В результате все философские учения в ИФ сводятся к одному вопросу: “Что есть Истина?” Истина – вот предварительное наименование предмета философии. Философы занимаются познанием Истины.

Философия могла начаться лишь при стечении воедино 3-х условий:

1. Главное условие. Освобождение от заботы о “хлебе насущном”. Появление свободного времени для занятия философствованием. Философия существует лишь сама для себя, она – свободная наука, не имеющая практической пользы.
2. Наличие политической свободы (демократический строй политических отношений).
3. Свобода совести: религиозная терпимость.

2 лекция: Историческое начало истории философии

У ИФ два начала: историческое начало ИФ и действительное начало ИФ. Например, для человека: первое – это момент его биологического рождения, второе – начало его

самосознания. Действительное начало ИФ – начало ее как способа мышления своего предмета.

Надо сказать, что до Платона мы имеем лишь источники, а не первоисточники. Т.е. оставшиеся в трудах других авторов цитаты и пересказы. Но мы не должны жаловаться на свидетельства: Платон, Аристотель, Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский.

Кропотливая работа была проведена немецким филологом Германом Дильсом – он свел все имевшиеся фрагменты в работе “Фрагменты досократиков”. Русские историки философии должны быть благодарны А.О. Маковельскому, сделавшего русский перевод этой работы в 1914 году. Новое издание “Фрагменты раннегреческих философов” I часть вышло в 1989 г.

Работа по реконструкции учений трудна: от Фалеса вообще один фрагмент, это не студенческая работа. Некоторую реконструкцию предлагаю и я, естественно можно спорить.

МИЛЕТСКАЯ ШКОЛА.

ФАЛЕС.

Первым возвысился до некоторого подобия философской мысли. Первым понял необходимость понять единую сущность всего существующего. Дошел стих из поэмы. Да, Фалес писал, как Гомер, а не “прозой презренной”.

О многом говорить не значит мнить разумно.

Единое отыскивать достойно мудреца.

Одно старайся выбрать; тем самым крепко свяжешь

Мужей болтливых речи, лишённые конца.

(перевод с греческого А.Н.Муравьева – В.К.)

Мысль потрясающая: одно есть одно и, если попадешь, то оспорить нельзя. О многом можно спорить: этот об одном, другой о другом – каждый хочет может что-то свое сказать.

Фалес исключил из области интереса ВСЕ, а оставил ОДНО – первое определение предмета философии. Он сориентировал последующих философов на поиски этого одного. Надо найти одно, тогда будет возможность знать все.

Фалес первым дал определение этому одному – вода. Фалес искал нечто первое из всего – первоначало. Первоначало начала не имеет, т.к., если то, что принимали за первоначало - само имеет начало, следовательно, оно не первое и тогда действительное первоначало есть то другое, но все равно – одно, не имеющее начало.

Но одно еще только потом будет названо первоначалом (архе). У Фалеса только обращение к первоначалу. <Он обращается к первоначалу в виде природы>. Это сейчас

природа – это то, что за окном, а раньше природа понималась как прародительница, родительница всего. Под природой тогда понималось то, из чего все возникает и во что все исчезает; то одно, что единственно довлеет себе и всегда остается одним и тем же.

Итак, Фалес: “Природа – вода”. Прав? Нет. Но насчет того, что все из одного – прав. Прав, что есть первоначало.

Почему определять первоначало как воду это заблуждение? Во-первых, вода это стихия, нечто определенное, т.к. вода – это не воздух, не огонь, т.е. нечто уже ограниченное, уже нечто. А может ли из этого определенного появиться все? Нет.

И, во-вторых, заблуждение было неизбежно, т.к. самое первое философское определение сделано максимально не адекватным для философии способом – Фалес выбирал, но еще не мыслил, т.е. находил что-то готовым, и из этого выбирал. Нужды мыслить не готовый предмет еще не было.

Конечно, надо понимать, что вода Фалеса – это не обычная вода, а вода как стихия.

АНАКСИМАНДР

Он, не смотря на то, что Фалес был при жизни объявлен мудрецом, высказался против. И это должно быть возможно: внешне – должна быть политическая свобода, свободные граждане имели право говорить то, что считали правильным и внутренне – сам человек должен не подчиняться слепо авторитету – относиться скептически.

Анаксимандр первый заговорил о первоначале как таковом (архе). И постиг, собственно, лишь одно: начало не может быть определенным, уже ограниченным. Начало поэтому есть апейрон, что с греческого значит – беспредельное, бесконечное.

Это вторая точка зрения на первоначало! Она и отрицает предыдущую точку зрения, и развивает ее.

И Фалес, и Анаксимандр оба правы. И не условно: “Ну, ладно Фалес – ты прав”, - а безусловно. Анаксимандр, также, как и Фалес говорит, что первоначало есть, но в отличие от Фалеса дает ему другое определение.

Анаксимандр: “Первоначало – бесконечно”. Прекрасно! Но здесь нас поджидает Анаксимен.

АНАКСИМЕН

Анаксимен: “Первоначало – бесконечный воздух”.

В чем Величие Анаксимена: “Да, первоначало есть”, - соглашался он с Фалесом. “Да, оно бесконечно”, - соглашался он с Анаксимандром. <Но оно ни то, ни другое по отдельности: Фалес: первоначало - определенное, Анаксимандр – неопределенное, а Анаксимен: первоначало – определенное и неопределенное – единство определенного и неопределенного.

Вопрос к Анаксимандру: “Первоначало неопределенное, но все, что из него –

определенное. Откуда определенность?” Из совершенно неопределенного ничего определенного не может появиться; как тогда оно может быть первоначалом? Нет, это лишь возможное первоначало. Оно должно быть неопределенным, что бы из него возникло ВСЕ, но и определенным, чтобы ВСЕ появившееся было определенным.

Что может сподвигнуть апейрон, т.е. абсолютно неопределенное, неограниченное, как-либо ограничиться? Ничего, а если есть что-то, то тогда это не апейрон и был. Следовательно, чтобы из неограниченного появилось что-то ограниченное (и не как результат внешнего воздействия) – это неограниченное в себе самом должно быть ограниченным, определенным. Таким образом, природа это неограниченное ограниченное, по Анаксимену.

Понятно, что здесь не важно, что это воздух. Неопределенное определенное первоначало Анаксимен лишь выразил через бесконечный воздух. Это образ, милетцы пытались представить себе первоначало. Даже апейрон – образ, только отрицательный. Милетцы первые стали нащупывать предмет философии. Способ – воображение. Это первое рождение философии, когда появиться мысль, тогда будет второе рождение. Философия это мышление об истине.

3 лекция: Пифагор и пифагорейцы

Первым назвал себя философом: “Я не мудрец (софос), - ибо мудр, по Пифагору, только бог, - а тот, кто только любит мудрость (софию)”. Это тот, кто хочет и стремится быть мудрым, как бог. Кто хочет престать быть просто человеком: обычный человек – это тот, кто – много сплю, много ем и мало думаю. Человеческое ли это?

Пифагор первым назвал мир космосом (с греческого – порядок). Как собственно пифагорово до нас дошло лишь одно положение: “Все вещи подражают числу”. Сам он ничего не писал, не излагал письменно свое учение. Занятия в его школе носили как открытый, так и закрытый характер – были экзотерические и эзотерические. Поэтому сведения о его учении есть лишь в пересказе пифагорейцев - его учеников и последователей. А саму философию пифагорейцев мы имеем в изложении самих пифагорейцев и Аристотеля.

Основные положения философии пифагорейцев:

“Началом всего являются вечные числа”. Пифагорейцами впервые осуществлен отход от представлений, полагающих в качестве первоначала, - стихии. Число – первое мысленное, не чувственное определение, хотя и не вполне мысленное.

Числа по своей природе – ограничивающие и безграничные. Без них ничего бы не было и не было бы порядка, гармонии (т.е. согласованности различного). Число есть сущность всех вещей и гармония чисел есть причина мирового порядка. Следовательно, кто хочет познать все вещи, должен понять природу числа и гармонию чисел.

Что есть число по своей природе? Оно сложное и сложнее анаксименовского начала –

бесконечного воздуха.

Определения природы числа, развиваемые пифагорейцами:

монада – единство, одно (вспомним, на познание чего сориентировал всех философов Фалес) или неопределенное единство. Именно потому, что каждое число в себе есть монада – каждое число есть единство, одно. “Два” ведь не расползающиеся “один” и “один”, а “два”, также “три” и т.д.

диада – различие или двойственность. Очень важно, что эти определения не следуют друг за другом случайно, а осознаются пифагорейцами, как необходимо следующие из предыдущих определений. Диада – это не одна монада плюс еще одна монада, ибо откуда еще одна монада приблудилась? Диада есть различие монады от себя самой, это различившееся единство или различенное единство или определение неопределенного. Кто дает это определение? Сама монада определяет себя как диаду. Для того чтобы было два не нужно две монады. Нужно лишь, чтобы монада в себе различилась, стала более определенной.

В школе “два это $1+1$ ” – разве это два? Нет, это один и один, т.е. двЕ, а не двА. Первоклассников учат считать и запоминать. “Сколько будет $1+1$?” “Два”, - отвечает первоклассник. “А 1×1 ?” “Один”. Потрясающе!!!

Что такое настоящая семейная пара? Когда двоЕ есть на самом деле двА, т.е. в себе одно. Это, когда ущипнешь одного, а больно другому. А, если одного щипают, а другому “ну и что”, то они не образовывали пару. Они совместны, рядом, но не одно, а отдельные. И, если они расходятся “как в море корабли”, то разлучение ничего не изменит в них, как, впрочем, прежде ничего не изменило в них их соединение. Точно также общество, народ, человечество есть единство или отдельность составляющих их людей.

Откуда множество? Из единства: нет единства – нет множества. Как здорово: множество из единого! Пифагорейцы снимают всю Милетскую школу. “Все из одного”, - но почему так, милетцы не знают. Все появляется, как из “рога изобилия”. А пифагорейцы уже догадываются: монада только кажется абсолютно неопределенным. Неопределенность есть ее определенность, следовательно, монада – неопределенное определенное, из которого возникает определенное неопределенное – диада.

Диада – это определенная монада или монада положившая себе предел своей беспредельности.

Ни монада, ни диада еще не образуют природы Числа. Число – это только единство (монада)? Нет. Число – это только множество (диада)? Тоже нет. Число – это единство монады и диады – триада.

Что такое Число? Это единство определенного и неопределенного. Это природа количества – оно может быть любым и каждый раз оно определено.

Милетская школа – качественное первоначало (вода, апейрон, воздух). Пифагорейцы – количественный принцип: он содержит в себе определенность, но как момент – определенность в единстве с неопределенностью.

Будет ли правдой сказать, что число это только “1”? Нет: и “2”, и “3” – также числа. Любое число едино, но если бы любое число не было бы разделено в себе – можно ли было бы его разделить? Нет. В школе учат, что числа делятся, а почему?

Пифагорейцы - создатели математики как науки, а не просто счета: арбуз и арбуз еще вавилоняне могли сложить. Пифагорейцы имели не практическую цель, а выделили число и отношение чисел как самостоятельный предмет. Они занимались познанием необходимых свойств числа как такового.

Могла ли возникнуть наука математика без философии? Нет, математика не возникла сама: считали, считали арбузы, бросили и стали считать числа. С чего бы это? И, как считать без арбузов?!! Палочками? Пифагорейцы впервые уяснили, что такое само число как таковое, а не число арбузов! И тем самым заложили основу математики как науки.

Триада – первое совершенное число, но не самое; истинное единство; истинная, завершенная монада; <единство единства и различия>; развитое единство.

Тетрада – развитая триада; второе совершенное число, в нем раскрывается природа настоящего различия; полностью раскрыта природа диады; различие единства и различия.

По пифагорейцам, природа подражает тетраде. Тетрада для природы – закон: 4-е стороны света, 4-е измерения, 4-е конечности у животных и т.д.

Декада – совершеннейшее число. Она есть развитая тетрада. Декада содержит в себе все предшествующие моменты определения природы числа (не случайно $1+2+3+4=10$). Декада все в себе содержит и все из себя производит – отсюда пифагорейский гимн декаде.

Все не просто существует, но в гармонии: в единстве различного, все различно в единстве. Пифагорейцы не только говорят, что все из числа, но и показывают как:

точка (1) → прямая (2) → плоскость (3) → объем, тело (4). Прямая – это различившаяся от самой себя точка. <Также плоскость, объем.>

Небесные тела в количестве 10-ти. Пифагорейцы шли не от видимого к мысли, а от мысли к реальности тел. Тела уже находятся в движении и в гармонии – гармония небесных сфер.

Душа – триада: а) чувственная – растения; б) рассуждающая – животные (кот, например, вполне рассудителен: мясо легче и спокойней стащить, когда человек уйдет, а пока не ушел нужно подождать; и в этом смысле кот лучше тех людей, кто не может себя сдержать, и хватает, что ему нужно сразу); в) разумная – человек.

Духовные отношения так же подчиняются природе числа: мысль – монада; познание – диада, ибо направлено на одно; мнение пифагорейцы считали числом плоскости (триадой); ощущение – числом тела (тетрада).

Это учение, таким образом, охватывает все, исходя из единого принципа – одного, монады. Но природа вещей у пифагорейцев еще в форме числа, а не в сфере чистой мысли (хотя число уже нечто мыслимое, вне чувственных вещей). Следовательно, это еще не

действительное начало философии. Она еще только начинает начинаться – это историческое начало. Почему? Эти начала существуют “до” и “независимо” от мышления. Но вот парадокс: пифагорейцы мыслили то (число), что полагалось ими существующим “до” и “вне” мышления. Вопрос: как же они могли его (число) мыслить? Первоначально не может быть “до” и “вне” мышления, конечно речь не о человеческом субъективном мышлении, но об этом дальше.

4 лекция: Элейская (элеатская) школа

Ксенофан Колофонский

В поэме Ксенофана “О природе” сформулировано основное положение его учения: “Одно и все”. Его надо понимать не в том смысле, что есть одно и есть все, а в том, что одно и есть все, что существует и больше ничего нет. Одно есть все, что есть; всего нет, а есть только одно.

“Одно есть бог величайший из богов и людей, им не подобный ни видом, ни мыслью”, - утверждал Ксенофан.

Бог не похож на богов! Выродок какой-то! В Колофоне его (Ксенофана) не потерпели, и ясно почему: сказать грекам, что не много богов подобных людям (как статуи Зевса, Афины и т.п.), а есть один бог. Это страшные слова по тем временам.

Но эти слова Ксенофана - не простое утверждение. В своей поэме, по свидетельству Аристотеля, Ксенофан постарался показать, из чего они следуют и, что из них следует.

Итак:

Если бог величайший, то один. Если богов два, то либо они не величайшие хотя бы по отношению друг к другу, либо они - одно.

Если есть одно, то неизменно. Почему? Если не неизменно, то откуда-то возникло, а откуда ему возникнуть? Если из такого же, как оно, то возникновения нет, а если из иного, то это тоже не может быть, т.к. иное величайшему – само не величайшее и, следовательно, не может произвести величайшее (как худшее не может произвести лучшее).

Если одно единственно и неизменно, то оно всюду одинаковое, равно самому себе и не есть здесь так, а там иначе.

Раз есть одно единое, то ничего иного нет. Нет ничего иного! Потрясающая мысль: раз есть одно, то ничего иного вообще нет!

Из предыдущего следует: всюду он видит, всюду слышит, всюду мыслит и без труда, помышленьем ума все обнимает. Что обнимает? Если нет иного, то себя самого! Во как.

Рассуждая дальше, Ксенофан пытается определить каково же это единое.

Единое – не бесконечно и не конечно”. Бесконечно то, чего нет, т.к. оно не имеет ни начала, ни середины, ни конца, а то, что есть, имеет это и, следовательно, оно не бесконечно. А конечно то, что ограничено иным. А есть иное? Нет, иного нет, стало быть, единое не конечно. Очень интересное определение.

Оно ни движется, ни покоится. Если движется, то куда? В иное? А иного нет, следовательно, некуда двигаться: все место занято им. Стало быть, одно не движется. Но одно и не покоится, т.к. покоится то, чего нет, ибо ни к нему иное, ни оно к иному не может прийти.

Потрясающе разбивается нефилософский способ представления. Для представления: если движется, то как? Как таракан перемещается, т.е., если движется, то не покоится. А, если стоит, значит, не движется – третьего не дано? Да, - но только для представления!

Мы по привычке представляем, если нас просят: “Представьте себе, что нет ни лесов, ни людей”. И мы, чтобы представить отсутствие чего-либо, сначала должны увидеть это конечное.

Таракан либо движется, либо покоится – это понятно. А не движется И не покоится? Не конечное И не бесконечное? Так какое же?! А вот такое: не конечное и не бесконечное, не движется и не покоится. “Так как же его представить?” – восклицает человек. “Да никак, - ответил бы Ксенофан, - его надо мыслить!” Если мышление как представление не замолчит – философское мышление не начнется. Здесь надо разучиться мыслить представлениями и научиться мыслить в собственном, точном смысле слова.

Что можно сказать о Ксенофане? “Хитрый, гад! Непонятный”, – это истерика, а он остается. Все ступени философии необходимы. И, чувствуя это, Ксенофан в конце поэмы выражает сожаление, что никто не сможет его понять: “Никто не постиг то, что ясно, и никто не постигнет то, что я о богах говорю и о сущем всецелом”.

Истинное одно. Пример из Евангелия: юноша, который хотел идти за Христом, но оставить себе богатство. Если действительно есть одно, то не идти за ним нельзя, а если это одно - не одно, а одно из многих, то это - не истинное одно. А для человека не истинная вера – верить в одно из многих.

Ксенофан вплотную подошел к философскому мышлению, но лишь подошел, т.к. он еще оставался в лоне мифологического отношения к миру - у него еще осталось мифическое представление: одно - это бог. Это представление не было им выведено логически, а просто взято из традиции. Отсюда – и то, что бог не только мыслит, но и видит, слышит.

Парменид

“Великий и надменный Парменид”, как называли его греки.

Основатель первой действительно философской школы. Ксенофан, живя в Элее, спел свою поэму Пармениду.

Будьте внимательны, если не понять Парменида – философия в Вас не начнется! Есть много “философов”, которые пишут целые тома своих мнений. Спорят, кто мнит лучше: “Ты не так мнишь о философии – я мню лучше!” Мнение это или знание можно

проверить, спросив: А ты Парменида знаешь?” Если нет, то это - самозванцы от философии.

История сохраняет то, что должно остаться. Сомневаюсь, что кто-то в современности сможет создать нетленную, хотя бы, строку. Парменид жил 25-ть веков назад, и жить ему вечно.

Поэма Парменида так же называется “О природе”.

Начало: юноша хочет знать не больше - не меньше, как истину. Знакомиться с девушками, которые отвозят его, на резвых конях к Дикэ – богине Правды. Первые слова богини на вопрос юноши: “Что есть истина?”, таковы: “Если ты хочешь знать истину – ты должен отринуть ВСЕ легковесные мнения смертных”.

Мнения легковесны – плавают на поверхности вместе с другим добром, которое плавает. Каждый из вас, обратив взор к своей душе, обнаружит богатство. Чего? – мнений, которые вы создали от младенчества до сего момента. Из чего возникают мнения? По Пармениду, источниками мнений являются:

“глаза, ничего не видящие”;

“гулом наполненные уши” – каждый может подойти и сунуть в них свое мнение;

язык – это вообще кошмар: сколько бессмысленных слов нам бесплатно раздают по радио, ТВ, в метро и т.д.

Богиня говорит дальше юноше: “Пусть не принудит тебя многоопытная сила привычки думать глазами, ушами, языком”.

О чем мы думаем: о том, что видим, слышим, говорим. Можно подумать, что здесь пропагандируется страшная вещь: лучше быть слепым, глухим и немым – и будешь мыслить лучше. Нет, конечно! Хотя в Советском Союзе 1960-70-х гг. был опыт воспитания слепоглухонемых от рождения (Мещеряков, Ильенков, Сироткин и др. см. Ильенков Э.В. “Философия и культура”, М., 1991 сс. 30-43).

Конечно, это не необходимо, чтобы начать мыслить и, ради бога, не калечьте себя. Просто выкиньте ВСЕ мнения на том основании, что они дают лишь “картину мира” – внешний вид мира – мира, отдельного от мыслящего. Мнения сообщают нам то, каким мир видится, кажется, а не ЕСТЬ.

В слове “видимость” ощущается обманчивость. Когда я вижу человека, знаю я каков он в действительности? Не так, что внешность бывает обманлива, – она есть обманлива. Именно поэтому ”встречают по одежке, а провожают по уму”.

Чему следует наш ум, когда опирается на видимость? На то, чем что-то кажется. Именно потому, что все мнения имеют свой источник в видимости, - их надо отбросить – отбросить ВСЕ. С помощью мнений можно узнать только то, что КАЖЕТСЯ. А то, что ЕСТЬ узнать нельзя.

Что такое человек по мнению? Двуногое без перьев, живущее на суше – общипанный петух какой-то. Можно ли узнать таким внешним образом, что он (человек) есть на самом деле? Нет. “Дельфин – рыба?” “Нет”. “А может рыба, ведь он выглядит как рыба?” “Да, выглядит как рыба, но не есть”.

Человек смотрит и видит, что Солнце вертится вокруг Земли. Смотрит и миллионы лет может видеть, что так оно по-видимости и есть. А, если не так, то он – еретик. Но так ли это на самом деле? Так, если только смотреть, но не мыслить. Он, наивный, видимость принимает за бытие!

Что есть? Дома, улицы – есть? Е-е-есть – говорим мы. Груб наш язык – говорим есть, а всего через тысячу лет глядь – нету! “Где же?” “Были, “ – говорим. А были ли? “Бы-ы-ыли. Но сплыли. Уже нет – кончились”. Так дураков и обманывают: деньги дали – да, видел, да есть, а купить на них ничего нельзя. Так есть деньги-то? Может ли то, что ЕСТЬ – не быть? Нет.

Далее богиня говорит юноше: “Отринь мнения, т.е. то, что запомнил чужое и повторяешь по-привычке и логосом, разумом сам испытай, - т.е. обдумай то, что я сейчас тебе скажу. Если хочешь знать, что есть истина, ты должен понять, что бытие есть, а небытия нет вовсе”. Поэтому быть означает именно быть, а не так, что побыть, а потом престать, исчезнуть в небытие (это не возможно, т.к. небытия нет вовсе).

Какие слова подходят к предметам, которые есть только сейчас? Как назвать то, что ПОКА есть? “Возникающее” и “исчезающее”. Бытие может не быть? Нет, - истинное содержание этого слова, состоит в том, что то, что ЕСТЬ – есть вечно. Все то, что кажется существующим – по истине есть? Нет. Оно лишь КАЖЕТСЯ таковым – это мнимое бытие.

Материалист, разводя руками, скажет: “Нет, это все есть! Осознаем мы это или не осознаем”. Вопрос: “А откуда ты знаешь, что это есть, когда ты этого не осознаешь? От другого, более великого материалиста? А он откуда?” “Вселенная миллионы лет была, когда нас не было”, – отвечает материалист. “Но каково основание для этого утверждения?” Материалист объяснит: “Мы свой опыт теперешнего восприятия переносим в прошлое”. “Это одно воображение, но отнюдь не мысль, ибо об истинности самого этого опыта вопрос не ставиться, т.е. не ставиться вопрос, а дает ли нам восприятие знание о бытии”.

Итак, Парменид противопоставляет мнение и истинное мышление. Мнение – это не ложная картина мира (единственно ложное утверждение, что небытие есть), а иллюзорная; это то, каким мир видится, мнится. Что есть многое? Возникающее, т.е. то, чего ЕЩЕ нет, и исчезающее, т.е. то, что УЖЕ не есть. То, о чем говорит нам мнение “есть” – но не есть по истине. А поэтому, чтобы не блуждать в этом иллюзорном мире, надо оставить обманчивый путь мнения, “путь Ночи” и логически, с помощью мышления, узнать – что ЕСТЬ.

Парменид: состояние видящих и слышащих, но не мыслящих хуже, чем тех, кто не видит, не слышит, но мыслит. Не мыслящие люди без внешних впечатлений не могут прожить и недели – они сходят с ума. Нет пищи для их души. А мыслящий человек – из камеры его будут извлекать, а он скажет: “Подождите, я еще не все подумал”. Пример: один из

декабристов провел в одиночной камере 20 лет – его там забыли. Но он не свихнулся – переводил Библию на разные языки - углублялся в мысль.

Самотест: отсутствие необходимости во внешней информации – первый день, когда стали самостоятельны. Поймете, что все многообразие мысли говорит об одном – о бытии (небытия нет и подумать о нем нельзя). Парменид не говорит: бытие есть, а просто ЕСТЬ, для того, чтобы не подумать, что бытия может не быть.

Путь мышления – это истинный путь. Основание этому - то, что мышление уже в первом своем действии обнаруживает истинный предмет, т.к. первая мысль может быть ТОЛЬКО о бытии, а бытие – истина, хотя только в первом определении. Мыслить можно лишь то, что ЕСТЬ в точном смысле этого слова, а таково именно бытие, т.е. сущее как таковое.

Поскольку ЕСТЬ есть, а небытия нет, то бытие, т.е. сущее как таковое:

“не возникает и не исчезает нисколько”;

“цело, единого рода”;

“не движется и бесконечно”;

“не было в прошлом, не будет, а ЕСТЬ - вполне в настоящем, не прерываясь, одно”.

Бытие – это не временное бытие, а вечно настоящее. Что значит, что бытие не имеет отношение к различию времен? Бытие в вечности – бесконечное настоящее, т.е. такое настоящее, которое не становится прошлым.

5. “Ему ли отыщешь источник? Как и откуда расти? Из ничего? Но чего нет – того нет”.

Так бытие впервые предстает в мысли. Далее Парменид пишет: “Могучая необходимость держит его в своих оковах. Оно отовсюду глыбе подобно, на славу скругленного шара”. Хорошо, что подобно, а не само бытие есть этот шар. Парменид здесь от мысли о бытии переходит к образам. Это не должно смущать – мы должны у него поучиться. Поскольку все различия, доставляемые органами чувств, мнимы – бытие есть единый и единственный предмет познания. Именно настоящий философский предмет.

Бытие – первое определение истины.

Бытие – такой предмет познания, который не существует до познания. Бытие не существует до мысли, т.к. оно и есть сама первая мысль. Бытие тождественно мысли – главное у Парменида: Бытие и мысль – неразделимое одно. Мыслимо может быть только бытие, и только бытие может быть первым помыслено. Есть ли различие между мыслью о бытии и бытием бытия? Нет. “Одно есть мышление и то, ради чего оно есть, ” – говорит Парменид.

Мыслимое бытие (бытие тождественное мысли) – действительное начало философии как способа мышления свободного от превратности мнений. Без бытия нет мысли и без мысли нет бытия – это очень важное для философии положение.

Есть ли бытие то, что есть до того, как его мыслят? Мнение говорит: философия есть знание о мире в целом <, существующего до философии>. “Мир в целом” - а-а-а, понятно, - дитя довольно. Это для нежного возраста приходится говорить так. “Мир в целом” коварное представление потому, как <а философия>, а философ где? Вне мира? Выродок какой-то. Снаружи осматривает мир и хочет охватить его мыслью? От других людей философ отличается не размерами, не надменным видом – он мыслит. Он мыслит что? То, к чему иного доступа нет, т.е. прежде всего – бытие (а вовсе не “мир в целом”).

Бытие – первое осмысленное слово, а не “мама”, “папа” или “гав-гав”. Говорить не мысля, учат с колыбели. Первое СЛОВО сказывается лишь после того, как замолкнут все мнимые слова. И тот, кто не дошел до этого, тот еще не дошел до философии, он лишь на пути к ней. Других ворот, кроме Парменида, в философию – не существует. Это мыслимое бытие знаменует истинное начало философии. Начало мышления предполагает конец мнения.

В этом пункте мы окажемся еще не раз. Начало философии, в некотором смысле, есть ряд постоянных начал. Фалес, Пифагор, Парменид – три первых философа, но в каком разном смысле!

Парменид осознал, что мнимое не есть истинное. Для того, кто начинает мыслить – не миновать противоречия с собой. Этот пункт, содержащийся в учении Парменида, развил его друг и ученик - Зенон Элейский.

Зенон Элейский

Он пустил парменидовское открытие в оборот среди людей. Люди, почувствовав величие этого, шли к нему. Главная задача для Зенона – защита принципа Парменида: есть только бытие – единое, вечное, неподвижное. Зенона называли двуязыким, поскольку он мог говорить и на языке мнения, и на истинном языке. Он был популяризатором, но не сводящим философию к мнению. Философия в его речах к простым людям оставалась философией.

Как же он отстаивал мысль Парменида? Он вставал на точку зрения обыденного сознания или мнения, состоящую в том, что нет единого, а есть многое – возникающее и исчезающее. И показывал, что при ее последовательном проведении возникает множество апорий – безвыходных ситуаций, указывающих, что надо оставить точку зрения мнения.

Противоречие мнения: то, что кажется бытием, признается за само бытие. А что кажется бытием прежде всего? Многое. Оно есть – какая радость. Зенон показывал, что эта точка зрения сама себе противоречит и потому сама себя опровергает. Мнения потому лишь существуют, что люди не продумывают их до конца.

Первая апория.

Допустим, что бытие не одно и не неделимо, что есть только многое, бесконечно многое, - прекрасно. Но, есть ли многое, если нет одного? Ведь каждое из многих – одно. Но мы перед этим утверждали, что: одного нет, а есть только многое. Сами себя высекли. Многого без одного нет – первая победа над мнением.

Вторая апория.

Многого, состоящего из определенных величин, не может быть потому, что каждое из многих, если имеет величину, должно быть или бесконечно большим (делимым до бесконечности, если многое – в нем), или бесконечно малым (если многое – вне него). А если каждое из многих не имеет величины, то оно должно быть ничем, что именно ничто, прибавляясь к другому, его не увеличивает, а, отнимаясь – не уменьшает.

Третья апория.

Если сущее множественно, то одно и то же оказывается по числу и конечным (ибо сущих столько, сколько есть – не больше и не меньше), и бесконечным (ибо между любыми двумя сущими обязательно есть другое). Следовательно, о многом ничего определенного сказать нельзя. Поэтому лучше мыслить одно.

Апории Зенона о движении.

Первая апория.

Кажется, что есть движение. Почему есть? “Мы его видим”, - говорят. Парменид: “Бытие не движется”. “Как же, - возражают, - вон тараканы – бегают, следовательно, движение есть”. Но вдумайтесь! В том месте, где они есть – они не движутся, а где их нет - тоже не движутся. Так движется ли многое? Нет, получается, что движущееся – не движется. С чем и поздравляем.

Вторая апория.

Мнение, что существует многое без одного, тем самым утверждает бесконечную делимость пространства и времени. Но в этом случае быстроногий Ахилес не догонит черепаху (не Зенон так утверждал, как ему приписывают, а так получается по мнению, не состоятельность которого он показывал). Ибо за то время, пока он прибежит в точку, где она только что была, черепаха успеет хоть немного проползти вперед. Следовательно, если он ее все-таки догоняет, то правда ли, что пространство и время делимо до бесконечности? Правда ли, что нет неделимого, т.е. одного как такового?

По поводу зеноновых апорий о движении А.С.Пушкин написал стихотворение “Движение” (1825):

Движенья нет, сказал мудрец брадатый.

Другой смолчал и стал пред ним ходить.

Сильнее бы не мог он возразить;

Хвалили все ответ замысловатый.

Но, господа, забавный случай сей

Другой пример на память мне приводит:

Ведь каждый день пред нами солнце ходит,

Однако ж прав упрямый Галилей.

Все мы видим движение, но значит ли это, что движение есть для мысли? Нет. И толпа всегда будет радоваться его опровержению хождением, как будто философ дурак и не знает, что можно ходить, двигаться. “Что тут думать-то: тут и так все ясно! Чему он меня учит?” Философия учит только одному – мышлению.

Мысль впервые появляется, когда человек задумывается: “А что, собственно, ЕСТЬ то, что я вижу?” К этому и побуждают апории Зенона Элейского.

5 лекция: Гераклит Эфесский

Из его произведения “О природе” мы имеем около 120 фрагментов.

Уже у древних бытовало мнение, что он темно излагал мысли, за что и получил прозвище Темный. На самом деле его мысль глубока. Вода в глубине кажется темной, а на самом деле она прозрачная. Его мысль кажется темной тем, кто не дорос до глубины его мысли.

С Гераклитом интересней всего повозиться, т.к. много фрагментов. Попробуйте хаотические фрагменты сложить в целую картину. Реконструкция – интересная работа. Я постараюсь воспроизвести свою версию.

Начинает Гераклит, как и элеаты с критики обыденного сознания, мнения, но есть и отличие в критике. “Плохие свидетели для людей глаза и уши, если у них варварские души”. Т.е. чувства не вообще ложны, как полагали элеаты, а у того, кто не понимает, что именно он видит и слышит. Почему чувства без понимания не заслуживают доверия? Потому что все чувственное “течет”.

“Все течет”, – говорит Гераклит - все есть и не есть, возникает и исчезает. Нельзя дважды застигнуть природу в одном и том же состоянии. “Природа любит скрываться”: в один момент она одна, в другой иная. Так какая же она? Чувствами этого не уловить; они могут сказать, только то, что природа разная.

Не ты ошибся, пользуясь чувствами (как считали элеаты), а это природа сама такая. Единственная твоя ошибка: если ты думаешь, что изменчивую природу можно схватить. Вроде мгновение назад говорил о ней правду, но она изменилась, и сказанное уже есть ложь.

А поэтому тот, кто хочет ее (природу) все-таки знать, то, помимо чувств, он должен мыслить. Просто смотрение – это не знание того, что видится. Просто слушание – не знание того, что слышится. Видим мы различные виды, но что есть то, что мы видим? Мы должны мыслить, а не считать видимое и слышимое за само то, что является в этих изменчивых формах. Иначе можно было бы наклепать мнения, но поскольку природа изменяется, она все смывает.

Если мы лишь видим и слышим, то у нас одни слова о природе, если мыслим, то – другие слова. Что значит мыслить? Мышлением называют все, что угодно. По Гераклиту, это значит приобщаться к великому логосу, правителю космоса. “Истинно судит лишь логос, но не всякий, а только божественный”.

"Логос" – великое слово: божественный закон, управляющий всем существующим. Это слово играет важнейшую роль в истории человечества: евангелие от Иоанна начинается: “В начале было Слово”.

Слово – это один из возможных переводов греческого “логос”. Гераклит придумал это слово “логос” в том смысле, в котором сам употреблял. Мы живем в христианской культуре и обязаны понимать гераклитовский смысл, вошедший в нее.

Логос – истинный судья всему. И только опираясь на него, можно истинно судить, причем опираясь даже сильнее, чем на государственные законы, придуманные людьми. <Но придуманные людьми законы, в какой мере они опираются на логос – есть не только, придуманные людьми законы.> И истинные государственные законы, и законы природы, – все они опираются на один закон. Такой закон, благодаря которому они сами есть законы. Если нет всеобщего закона, нет и особенных законов. И тогда государство получается без закона – шайка бандитов.

Без единого закона – нет многих законов. Не опираясь на единый, всеобщий закон, нельзя истинно мыслить, т.е. нельзя истинно мыслить, если опираться на особенные законы, а не на всеобщий. Если нет всеобщего логического закона (логоса), то нельзя разумно мыслить. Мнения могут быть формально правильны, но если мысль не опирается на всеобщий закон, то это будут лишь легковесные мнения.

Гераклит: Единое – это логос, божественный закон. Все в природе разумно, а мыслящий есть тогда лишь истинно мыслящий, когда подготовил свою душу к тому, чтобы втянуть в себя логос, дать жизнь своей мысли. Как воздух нужен телу, чтобы жить, так логос нужен мысли.

Чтобы втянуть логос, надо подготовить душу. От природы мы видим, слышим, дышим, а вот мыслить вынуждены учиться. Дышать не надо учиться: от акушера получил по попе и закричал, задышал.

Кто хочет мыслить, тот своей образованной душой должен втянуть логос. Душа должна проснуться. "У бодрствующих - единый космос, во сне же каждый живет в своем собственном", - мире фантазий и грез. Некоторые и не хотят просыпаться – так там хорошо. Во сне мы отгораживаемся от мира и от себя самих. Вот так живут большинство людей – во сне. Живут своим умом, а не логосом, и видят в этом достоинство. Хвалятся друг перед другом: “У меня во какой ум – мой!” “А у меня еще лучше!”

Особенно в юности хочется отличиться не только прической, но и мыслью: “Никто так не говорил!” – такую чушь, но ты уж отличился. Это не худо, если не мешает проснуться, если не настаивать, что всеобщности нет, а есть только особенное многое. Это не действительный ум, а умишко, и не мысли, а мнения, и не жизнь, а сон наяву.

Гераклит: надо проснуться - надо оставить собственное мнение, но не ради чужого (чтобы не стать догматиком-последователем), а ради всеобщей мысли <всеобщее не есть

одинаковое, чего так боятся плюралисты?>. В юности это может вызвать негодование: “Что же мы все будем одинаково мыслить?” Но это было бы замечательно, если бы все мыслили разумно.

Не было, например, мысли стянуть кошелек: “Смотри, как хорошо – не было денег, а стало!” “Хорошо” и “плохо” – это не просто мораль. Это “за” и “против” человечности. Кто-то думает: “Я – человек и мне деньги нужны, а ему зачем? Ему не надо. Он старенький – ему все равно помирать скоро. Да и не человек это – тварь дрожащая”. Раскольников – старушку убил? Нет, себя убил. Себя как человека. Всеобщее в себе. Вот, что, значит, не мыслить, а руководствоваться мнением.

Если человек ставит себе закон, не познав всеобщего закона, его закон есть произвол. Человек должен осознать это. Настоящий человек, человек не по виду (двуногое без перьев), а тогда, когда он сделает себя человеком в действительности, научится мыслить, если не будет думать, что есть то, чего нет.

Люди с логосом враждуют и, следовательно, не узнают того, с чем встречаются ежедневно, а встречаются они с одним – с логосом, но не узнают его, как будто его нет. Кто будет считаться с тем, что видно, например, со стеной – все будут. А с тем, что не видно – не считаются, как будто его нет.

Гераклит: “Его не знают, даже услышав о нем”. Обычный человек: “Что логос? А где он? Да брось, чего пристал. Вот стена знаю, а ло-о-огос – ерунда какая-то!”

Понятно, почему сокрушался Гераклит. Рассказывал о логосе, а они: “Да брось ты! – и спят дальше, - и ты засыпай, будь таким же, как мы”. Эфесцы выгнали друга Гераклита - Гермодора со словами: “Пусть не будет среди нас никто наилучшим и, если такой появится, пусть живет в другом месте”. Гераклит на это: “Вы эфесцы безнадежны, т.к. кто же вас пробудит, если не наилучший”. Гераклит молчал, а говорил только с детьми. Почему? Отвечал: “Чтобы не мешать вам болтать”. И называл обычные человеческие мысли детскими игрушками.

Итак, свои мнения надо развить до мышления. Гераклит: “Многознание уму не научает”. Надо знать одно – логос. Для этого необходимо проснуться и жить не просто с открытыми глазами, но и с мыслями. То, что мы видим и слышим, есть действие единого закона - то, как он действует в том или ином случае. Если не знаем всеобщего закона, то мы не знаем, что происходит. И космос прекрасный кажется “кучей сора, насыпанной, как попало”.

Кому покажется, что мир гадок, что жить в нем нельзя – что надо делать? Не руки на себя накладывать под настроение, а помыслить – в тот же момент мир из “кучи” станет космосом (с греческого – порядок). “Сотри случайные черты, и ты увидишь - мир прекрасен” (А.Блок) Если мы не видим красоту, то это не потому, что ОНА пропала, а потому, что это МЫ утратили способность ее мыслить. “Фу, мерзко – надо уехать в другую страну!” От себя не убежать. И в этом смысле философия лучше для души, чем фрейдовское изучение снов, психоанализ.

Но мыслить не просто. Нужно узнать единый логос.

До Гераклита - Парменид: есть только бытие, а небытия нет. Гераклит не согласен, задает вопрос: “А почему все течет? Кажется таким, каким не есть? Почему сама иллюзия ЕСТЬ?”

Ведь ей нет никакой необходимости быть, если небытия нет”. И отвечает: все есть и не есть, возникает и исчезает потому, что бытие есть не более чем небытие. “Бытие и ничто – одно”, - вот гераклитовская формулировка логоса. Ничто есть, и поэтому бытие и небытие - одно и то же.

Ничто это не отсутствие бытия лишь, так кажется мнению. Парменид преодолел обычный взгляд на бытие, но не обычное представление о ничто. Гераклит: “А почему мнение, иллюзия бытия есть?” О чем мнение? О том, что возникает и исчезает. Возникновение – это движение от небытия к бытию, а исчезновение – от бытия к небытию. Все течет, но почему? Потому, что бытие и небытие одно и то же, одно есть не более другого. Из одного все, из всего - одно. Единство бытия и небытия.

Откуда полемика Гераклита с Парменидом? Принципы разные. Логос Гераклита исключает бытие Парменида? Нет, включает. Бытие есть? Есть! Но есть и небытие – они одно. Необходимо уяснить принцип. Все едино: прежде всего, бытие и небытие, а также все остальные противоположности (рождение и гибель, день - ночь и т.п.). Логос есть закон становления единого.

Платон в “Пире” цитирует Гераклита: “Единое, отличаясь от самого себя, соединяется с собою. Это есть возвращающаяся гармония”. Что это значит? Единое, расходясь с собой, т.е. распадаясь на многое, не пропадает, а в нем приходит к себе как единому, т.е. становится по-настоящему единым, единым многого

Исходное единство – еще не распавшееся на множество единство. А единство как результат есть единство, вобравшее в себя себя, распавшееся на многое. Таким образом, есть единство и единство. Единства различаются развитостью. Единство есть и то же самое, и не то же самое. Пример: кричащие младенцы – мы? Мы и не мы. Мы, т.к. мы оттуда, а не мы, поскольку мы уже выросли, перестали быть младенцами. Человек, завершивший жизненный путь есть все то, чем он был, и еще что-то сверх того - как раз единство всего многообразия.

Развитие логоса – круг, идущий от себя к себе. Разумеется, круг - это представление, а не мысль, но по форме оно верно. Настоящее единое - лишь то, что вернулось к себе, пройдя через свою противоположность.

Теперь после принципа, - детали философии Гераклита.

Вследствие этого движения, прекрасный космос “не куча сору, насыпанного, как попало”. Может ли многое рассыпаться, как попало, если оно из единого? Нет.

Если мы не знаем логоса, всеобщего закона, то то, что с нами происходит – случайно. Шел, шел и вдруг получил в ухо. Смысл: повернуться и тоже в ухо. И так до полного уничтожения, если мы действуем реактивно – без мысли. Вышел, подрался – умер. А сколько хорошего еще мог бы совершить.

А, если между стимулом и реакцией возникнет мысль, например: а, если второе ухо подставить? “Друг, извини – может быть, дашь в другое ухо?” “Да ну тебя, – утомился я уже”. И, может быть, он переродится – ведь никогда такого с ним не было. Что может сделать мысль? Не умножать бессмысленное количество зла, а переродить зло в добро. Если мы действуем с логосом, может ли быть поражение? Нет. “Дай!” “На, возьми”. За

вещи стоять насмерть не рекомендуется – это не трусость, а разумное поведение. Есть более достойное для человека, на что он может потратить жизнь, чем борьба за собственность.

Прекрасный космос не есть куча сора. Он не создан никем из людей и богов, а есть в своей основе логический процесс превращения противоположностей друг в друга. Какой процесс? Смыкания начала с концом, круг пути вверх и вниз. "Путь вверх и вниз - один и тот же", - говорит Гераклит. Только в ОДНОМ эти противоположности совпадают.

"Путь вверх" есть путь вражды, борьбы, разделяющей единое на противоположное. "Следует знать, что борьба всеобща, что все возникает через борьбу и по необходимости". Эту фразу очень любил Ленин, но не любил другое, связанное с первым положением Гераклита, считая его слюнтяйством: "Путь вниз есть путь любви, соединяющий различное в одно". Противоборствующее сходится, и из этого возникает прекраснейшая гармония, целое.

Путь борьбы и любви – две фазы одного пути. "Вечность – это дитя, которое играет в кости", - то соберет, то разбросает их. Вечность – это не тот процесс, который не кончается, а то, что имеет конец и начало совпадающими. Действительная вечность – это не бесконечная длительность, действительно бесконечно лишь то, что имеет начало и конец совпадающими. Отсюда - блаженство: в нем мгновение – это целая вечность, а не: "Скорей, скорей давай, а то время кончится".

Космический закон всего сущего Гераклит иллюстрировал метаморфозами, вечно живого, огня, который разгорается по пути вниз и затухает по пути вверх. "Космос есть вечно живой огонь, мерами возгорающийся и мерами потухающий". Огонь часто принимают за принцип философии Гераклита, что не верно. Без логоса мы не поймем, почему огонь разгорается и потухает. Он подчинен логосу. Если смотреть внешне на логос – мы видим рождение стихий друг в друга, их взаимопереход, под руководством логоса: "Из смерти огня рождается воздух, из смерти воздуха - вода, из смерти воды - земля, из смерти земли - огонь" и т.д.

Процесс взаимопревращения стихий, по Гераклиту, бесконечен, но имеет важный результат – возникновение души. У него не просто смена стихий, а она ради одного, чтобы появилась душа. И она появится, если последние остатки сна испарятся огнем знания логоса. И вот такая душа бесконечна, вечна, как сам логос. Та душа тождественна вечному логосу, которая вместила в себя логос. Лишь такая душа есть микрокосм, а душа, не вместившая логос, есть лишь частичка космоса.

Лучше душе иметь не мнения, даже много, а иметь одно – логос. Лишь такая душа безгранична, а другая подобна тесной коморке: "Заходи – у меня хорошо: душно, пыльно".

Вся дальнейшая философия есть разработка намеченного Гераклитом отношения единого и многого.

6 лекция: Эмпедокл

Эмпедокл выступил против Гераклита, оспаривая принцип возникновения небытия из бытия и бытия из ничто. Он утверждал, что рождения и гибели нет, есть лишь смешение и разделение стихий, соединяющихся в силу дружбы подобного с подобным и разделяющихся в силу вражды неподобного с неподобным. Это смешение и разделение люди принимают за возникновение и исчезновение.

Сами стихии (то, что смешивается и разделяется) вечны, исчезает и появляется только смешанное. Вечны так же две мирообразующие силы: любовь и ненависть, побуждающие стихии к соединению и разделению друг с другом. Таким образом, согласно Эмпедоклу, все сущее есть вечный круг анализа и синтеза стихий: то одно слагается, чтобы быть одним из многих, то снова распадается, чтобы быть многим из одного. Эту полноту бытия, где ничего не возникает и не исчезает, Эмпедокл называет божественной сферой, вполне бесконечным и радующимся неподвижному круговращению шаром. Поскольку он кружится – все живет.

Т.к. все стихии (огонь, воздух, вода, земля) присутствуют в каждой существующей вещи, хотя и в разном соотношении, то и наша душа есть синтез стихий. Благодаря этому она все воспринимает. Как? Подобное - подобным:

*Землю землею мы зрим, воду мы видим водою,
Воздухом – божий эфир, вечное пламя – огнем.
Видим любовью – любовь,
Угрюмою распрей – вражду.*

А мыслит человек, согласно Эмпедоклу, околосоудной кровью, т.к. в ней все смешано наилучшим образом. Сердце и кровь есть и у животных, следовательно, животные мыслят.

Хотя принцип Гераклита отвергнут, но Эмпедокл оставил вечный круг (круг сплочения (синтеза) и разделения (анализа)). Правда это круговращение происходит не по единому закону, а из-за двух сил – это регресс мысли. ИФ это не только победное шествие, но и отступление.

7 лекция: Левкипп и Демокрит

О Левкиппе, мы ничего не знаем, кроме того, что Демокрит был его учеником.

Демокрит впервые стал писать не о природе, как все предыдущие философы, а о “диакосмосе” – связно-раздельном мире – космосе, состоящем из двух начал. Это лучше, чем шесть (у Эмпедокла: 4-е стихии и 2-е силы), но хуже, чем одно.

Совершенно неверно трактуют учение Демокрита как материалистическое. Суть демокритовского учения – попытка решить проблему отношения бытия и небытия, единого и многого.

Первое положение учения Демокрита: вслед за Парменидом и Гераклитом он выделяет два рода познания – темное, основывающееся на ощущениях, и истинное, основывающееся на мышлении.

Второе положение: “Лишь в общем мнении, - говорит Демокрит, - есть вкус, цвет, сладкое, горькое. Но по истине есть лишь ЧТО и НИЧТО”. Что есть ЧТО? Это - бытие, полное, “атомосидеас” (неделимые формы, неделимые идеи), бесконечное количество. Напротив НИЧТО есть небытие, пустое, пустота (ксенон). Идеи – это то, что существует ТОЛЬКО для мысли. Этого Ленин не знал. Обычно от слова “атомосидеас”, как было у Демокрита, в русском переводе во времена марксизма оставляли только “атомы”.

Необходимо учитывать, что атомы – это не маленькие тела, которые нельзя увидеть только невооруженным глазом, <а будто бы вооруженным можно>. Атомы – это идеи, они невидимы принципиально, они могут быть лишь мыслимы. Атом по-гречески; индивидуум по латыни; неделимое по рус.

Третье положение: неделимые идеи вечно движутся в пустоте. Их соединение выступает как появление вещей, воспринимаемых органами чувств, а разъединение – как исчезновение вещей. Объяснение Демокритом этого пункта - самое уязвимое место в его учении. Если атомы – мысли (идеи), то как они, соединившись, образуют видимое? Чтобы объяснить это, Демокрит отступал от своего принципа и шел слишком навстречу обыденному сознанию, мнению.

Он утверждал, что атомы различаются друг от друга фигурой, порядком и положением и далее имеют крючки, с помощью которых они сцепляются друг с другом. Получается доступный, но с точки зрения принципа Демокрита бессмысленный образ: пузатые идеи с крючками носятся в пустоте, сцепляются друг с другом, как репейник, образуют случайные кучи, которые и есть все вещи, а также я и вы. Может ли случайно вылепиться “я” или хотя бы лягушка? Демокрит пал жертвой популяризации, наступил на горло своему принципу и сразу приобрел кучу поклонников. Отсюда - иллюзия, что Демокрит материалист, а атомы – первокирпичики, маленькие тельца.

Доктрина Демокрита уже изложена. Наша задача теперь дать необходимые уточнения в духе его атомизма. Итак, атомы и пустота, существуют ТОЛЬКО для мысли. Они не видимы принципиально, а не потому, что наши органы чувств не способны их воспринять в силу своей слабости. Настоящее неделимое нельзя увидеть принципиально, и разделить его так же нельзя, не потому, что это мы сейчас не можем, а потом сможем – нет, это телесное можно разделить, а мыслимое - никак.

Атомы современных физиков делимы? Да, делимы. “А Демокрит, - говорят они, - заблуждался потому, что у него не было современных приборов, на которых можно наблюдать их деление”. Так знает ли современная физика действительные атомы, неделимое? Нет, ибо предмет их исследования - сами вещи, тела, а не ПРИРОДА вещей. В этом ирония: физика – наука о природе (“фюсис” с гр. природа) – природой не занимается!

А, если физики будут идти вглубь, познавать именно ПРИРОДУ, а не вещи, тельца, т.е. познавать именно одно, всеобщее, неделимое, а не многое делимое, то им денег не дадут, т.к. действительно неделимое не взрывается. Атомная бомба есть бомба потому, что не атомная. Кому ж нужна бомба, которая не делится, т.е. не взрывается? Никому не нужна. И платить, следовательно, никто не будет.

Атомы и пустота образуют не внешнюю природу, а существенную природу вещей. Когда идет речь о природе вещей – это речь не о составе вещей. Если не понять это, то не понять фразу Демокрита: “Атом – это мир”. Что есть мир – это видно, но, что он – атом, т.е. неделимое единое, целое – это не увидеть, это можно только мыслить.

Демокритом сделан шаг к более глубокому пониманию единого, чем у Парменида и Гераклита.

У Парменида: бытие есть одно ОДНО, а у Демокрита уже одно понимается как многое и многое как много одних. У Гераклита: бытие и ничто – одно и то же, а у Демокрита “диакосмос”, т.е. ЧТО и НИЧТО – не только одно и то же, но и различны. Если бы гераклитовские бытие и ничто были бы ТОЛЬКО одно и то же – все текло бы? Нет, необходимо их различие. У Демокрита ЧТО – это одно как многое, а НИЧТО – многое как одно.

Далее: Демокрит хотел постичь то, что воспринимается чувствами. Это задача трудная, если не отступать от мысли. Иначе слишком легко вообразить себе шарики с крючками, но это ничего не объясняет. И вот почему.

Во-первых, если атомы сцепляются, т.е. вступают во внешнее единство, то могут ли они образовать нечто иное от себя – тело? Т.е. некоторое самостоятельное одно, отличное от суммы образующих его частей? Нет. Куча шариков есть не тело, а только куча шариков, хоть бы их был триллион. Внешним сцеплением не объяснить появление самостоятельной вещи – того, что имеет внутреннее единство. Был бы текст романа “Война и мир” литературным шедевром, если бы единственно важным в соединении букв было бы их соседство друг с другом? Т.е. было бы важно, что буквы вместе, но не важно “как” и “какие”?

Внешним единством можно объяснить различие одного мертвого от другого мертвого, а различие живого тела от умершего не объяснить. Атомы те же, но что-то уже не то.

И, во-вторых, атомы бесконечно движутся в пустоте. Но почему? Почему они не стоят на месте? Пустота объясняет лишь, почему атомы МОГУТ двигаться, но вовсе не объясняет, ПОЧЕМУ они движутся.

И еще: бесконечным, хаотичным движением хотят объяснить возникновение целого, и даже живого, разумного. Т.е. желают доказать, что в результате случайного сцепления может образоваться нечто упорядоченное. Это подобно тому, как, если взять коробку с буквами и долго-долго ее трясти, то они могут сложиться в текст романа “Война и мир”. Сложатся? Наверное могут, но сложатся ли? Никогда, хотя мат. статистика и докажет, что какая-то вероятность есть. Ждать появления шедевра бессмысленно, т.к. принцип (случайность, а не целесообразность) – не меняется. Принцип – не предмет для мат. статистики и поэтому ею не учитывается.

Мир Демокритом представлялся как вихрь атомов, движущихся, сплетающихся и расплетающихся. Это образ, годный для песни и, с грехом пополам, для объяснения “из чего” и “как” возник мир, но не дающий объяснения “почему” он возник. Объяснительные возможности атомизма, поэтому ничтожны.

8 лекция: Анаксагор

Зачинатель афинской философии. Первым стал искать объяснение того “почему” мир кажется таким, каким он кажется. Первый кто был обвинен в не почитании богов, признаваемых народом. Философия доросла до противоположности к обыденному сознанию. Массы требовали казнить Анаксагора, но Перикл уговорил их этого не делать. Но было принято решение изгнать его из Афин.

Примыкал в одном к Демокриту и Эмпедоклу: не признавал возникновение из небытия и уничтожение в ничто. Но есть и различие: у Демокрита все атомы одинаковы (отличаются друг от друга лишь внешне), а у Анаксагора все сущее состоит из гомеомерий (с гр. “подобочастных”), мельчайших частиц – семян. Из гомеомерий слагаются все вещи: из кровеобразных частиц - кровь, из костеобразных - кости, из мясеобразных - мясо и т.п.

Анаксагор понимал, что одной материей (т.е. того, из чего состоят вещи) не обойтись для объяснения, почему все такое, какое оно есть. Нужна единая причина, объясняющая, почему все таково. Анаксагор: в начале все частицы были вместе, перемешаны хаотическим образом, было все во всем. Следовательно, ничего из вещей не было. Но затем пришел ум (по гр. нус) и все разделил как надо, упорядочил: разделил разное и соединил одинаковое.

Формулировка этого положения Анаксагора провоцирует представление, что ум пришел со стороны, что ум когда-то не действовал, а, начав действовать, все упорядочил, как хозяйка: “У-у-у, какой тут беспорядок!”

Аналогия (но не больше) с логосом Гераклита, ибо логос не знает, что он делает: действует с необходимостью. Ум же Анаксагора действует со знанием того, что должно быть, и может быть. Ум – это некоторая, воплощающая себя сознательная цель, не субъективная (имеющаяся у кого-то), а объективная; это - действующая причина, приводящая в движение материальные частицы, чтобы они сложились так, как надо.

Иногда Анаксагор называет ум всеобщей душой, отличая ее от индивидуальной души, двигающей лишь одно тело. Рука моя движется? Двигается, но сама? Если сама по себе, то я был бы больным. Что ее движет? Душа. Поэтому то тело движется не, как попало, а так, как нужно. Когда душа перестает действовать, тело не движется. Тело не движется само.

Главный вопрос для Анаксагора: не только ИЗ ЧЕГО мир возник, но и ПОЧЕМУ он именно такой, какой есть? То, ИЗ ЧЕГО, материя мира – гомеомерии, а то ПОЧЕМУ он такой – причина или принцип – ум (нус).

Далее Анаксагор говорит, что все во всем, кроме ума. Почему ум не может быть смешан с гомеомериями? Да, по своей природе. Природа ума (и это сказано Анаксагором впервые) – состоит в его чистоте, в его бытии самого по себе. Симплиций (отрывок из Анаксагора): “Остальные имеют в себе частицы всего, а ум чист, не смешан ни с чем”. Почему он не может быть смешан, связан с гомеомериями? Анаксагор: если бы он был смешан – он бы не смог так хорошо править всем. Если вы связаны с чем-то – вы зависимы от этого, связаны им. Худшее для правителя, если он с чем-то связан – с человеком, с группой. Он не сможет править хорошо для всех, т.к. он не чист, загрязнен. Анаксагор: “Ум чистейший”, “Обладает совершенным знанием”.

Откуда всемогущество ума, его бесконечная мощь? От чистоты. Это необходимое условие совершенного знания. По мнению кажется: чем больше вобрал в себя всяких сведений, тем больше знаешь. Но прав Гераклит: “Многознание – уму не научает”. Если вы вобрали в себя много чего – это все? Нет, есть еще много чего пока не вобранного. А когда-нибудь ВСЕ может быть вобрано? Нет, и поэтому считается, что процесс познания бесконечен. Это так, если познавать все как многое. И не так, если знать ВСЕ как одно и одно как многое. Знать ВСЕ – это не значит знать много, т.е. заполнять свой ум, знать все действительно можно, достигнув чистоты ума. Надо очистить ум от всего, что туда затесалось по-мнению. Эта тема “очищения ума” прослеживается во всей философии.

Ум, поскольку он все знает – все может, т.к. знает каким все должно быть. Может ли ум научиться чему-нибудь от смеси? Нет, научиться можно только от чистоты.

Ясно теперь почему все упорядочено, почему мир есть космос (т.е. порядок)? Анаксагор: пришел ум и все упорядочил. Ум господствует над всем, и над всеобщим круговоротом, который начался с малого, сейчас достиг того, что есть то, что есть, а в будущем станет еще больше. Удивительная мысль: круговорот есть процесс, а не фиксация – творение умом мира есть и теперь. Ум изначально знает, как все должно быть – он творит не наобум. Закончится ли этот процесс? Поскольку гомеомерий – бесчисленное множество, деятельность ума не прекратиться, следовательно, этот процесс бесконечен.

Анаксагор: “Всякий ум, как большой, так и малый – один”. Большой ум – устроитель космоса, малый – человеческий ум. “Все во всем есть, кроме ума, а в некоторых есть ум”. Те некоторые, которые есть именно эти, благодаря уму. Люди есть люди потому, что у них есть ум.

Благодаря уму, этой чистой точке в нас, мы “сеем и собираем в житницы”, а не бегаем в поисках пищи. Мы знаем, что может быть и должно быть. Мы уступаем животным в силе, выносливости и т.д., у нас нет ни клыков, ни когтей. Все это нам заменяет ум. Мы можем, познав, использовать вещи в своих интересах. Благодаря уму, мы можем править вещами. И, если происходит что-то неразумное, то это может поставить под угрозу нашу жизнь.

9 лекция: Софисты

Учением Анаксагора завершается первый этап истории философии: этап бессознательной философии. В чем состоит эта бессознательность? Все философы, выступившие на этом этапе, мыслили о первоначале, но никто из них не почитал первоначалом само мыслящее мышление – ум.

Начала были самые разные: вода, число, бытие, тождественное мышлению, но не мыслящее, а лишь мыслимое. Даже у Гераклита логос не есть мыслящее мышление, он стихийен (отчего Гераклит и говорил: “Не мне, но логосу внимая, мудро признать, что все едино”). И только у Анаксагора мыслящее мышление выступило как первоначало. Анаксагор, в отличие от Демокрита, понял, что сама материя не сложится, как надо, для этого нужно целеполагающее мышление. Гомеомерии – материя, нус – упорядочивающий ее ум.

При этом сам человек оказался, в некотором смысле, причастен первоначалу. Человек, благодаря уму, есть господин вещей. Поскольку все вещи созданы умом, с ними можно обходиться с умом. Представьте, если бы вода не была определена по отношению к другим стихиям – огню, например. Если бы она то гасила огонь, то нет. К счастью пожарников, вода определена, за это они должны быть благодарны уму.

Анаксагор завершает стихийное, бессознательное, наивное мышление первых философов (естественно это было не наивное нефилософское “бабушкино” мышление). Предметом исследования стал ум, а бессознательное исследование ума невозможно. С Анаксагора начинается сознательное мышление философов. О чём? О разумной причине всего существующего, ибо таков новый предмет философии.

Кажется, что пропадает интерес к природе, и начинается антропологический период, так и утверждают в учебниках по философии. Это мнение не право, ибо фиксирует лишь отрицательный момент перехода к новой форме предметности.

Итак, предметом философии становится ум, а ближайшим образом – его “носитель” человек. Если человек самостоятелен, то он умен, а если его жизнь определяется иным – традицией или случаем, то до ума еще надо дорасти. Как обычно поступали греки? Они действовали или на основе традиции – “так делали отцы и деды”, а в отдельных случаях, когда традиция не подсказывала, грек шёл к оракулу или бросал жребий. Т.е. они не жили своим умом. И когда у них появилась потребность в самостоятельности, появились софисты.

Софисты возникли благодаря тому, что в духе греческого народа произошел перелом, – греки почувствовали необходимость руководствоваться в действиях и поступках своим умом. Греки доросли до своего ума. Это и облегчило, по-видимому, Анаксагору сделать открытие, что в некоторых есть ум.

В ИФ следует забыть о дурной трактовке софистов. У необразованной публики есть мнение, что софист – это коварный демагог, запутывающий своими речами наивного, но хорошего человека. Как только такая публика замечает, что человек может рассматривать предмет и так, и этак, она пугается, чувствуя опасность. Возможность знать о чём-то, что оно и таково, и не таково, у доброго малого вызывает протест: “Меня сбивают с толку, для чего-то меня хотят оболванить!” Больше всего боятся быть оболваненными – болваны. Нельзя оболванить не болвана.

Софисты – это учителя мудрости (это они сами себя так называли). Это люди, которые и сами мудры, и других могут сделать мудрыми и сильными в речах. Они учили людей рассуждать самостоятельно и убедительно излагать свои мысли. Настоящая мудрость не многознание типа: я знаю, где находится Африка, куда впадает Волга и т. п.

Софисты бы не возникли, если бы греческий народ в эпоху Перикла не ощутил потребности в самоопределении, если бы не возникло убеждение, что человек не должен определяться ни традицией, ни страстями сиюминутными, ни случаем. Люди осознали, что для того, чтобы стать самостоятельными, нужно своё чужое (т.е. стихийно сложившиеся представления, которые они просто приняли, а не сформировали самостоятельно) переработать и сделать по-настоящему своим. Греки поняли, что собственная мысль должна переработать свои же, стихийно сложившиеся, мнения. На основе этого и произошла революция в способе мышления, которую начали софисты.

Как хорошо жилось нашему народу, когда за него думали. Это не только в эпоху КПСС, но и упование на царя-батюшку, извечное российское: “Вот приедет барин, барин нас рассудит”. Многие так же именно за это любят армию, где суть – подчинение без мысли. Человек в армии по определению не может знать лучше командира – лафа!

Сейчас российский народ созревает к мысли о самоуправлении (самоопределении), народ хочет научиться мыслить самостоятельно. Мы сейчас в том же положении, что и греки в эпоху Перикла (IV в. до Р.Х.) – поэтому изучать софистов нам полезно.

Греки захотели сами определять свою жизнь, но, если без ума, то остается одно – подчиняться единичным сиюминутным страстям. Но это не надежно. Возникла потребность в компетентных ответах на вопросы жизни. Софисты и были первые платные учителя, учившие людей рассуждать. Как до этого образовывался грек? Стихийно, посредством поэм.

Т. к. потребность в образовании ума была высока, то некоторые софисты жили роскошно. Не только молодежь интересовалась софистикой, но и политики. Сила политика – в умении убеждать. Тирану это умение не нужно: не согласны – “секир башка” – и нет несогласных. Красноречивый политик – говорит убедительно. Искусство популярного политика в том, чтобы суметь свои интересы представить как интересы народа, убедить народ двигаться за ним, как представителем и выразителем народных интересов.

Но софисты сделали вклад не только в образование греческого народа – среди них были и те, кто внес вклад в историю развития философии. Таковы Протагор и Горгий.

ПРОТАГОР

Был первым, кто назвал себя софистом. Общался с Периклом. Как и Анаксагор, был изгнан из города. Его изгнали за сочинение “О богах”. Эта книга – первая, которая была уничтожена по велению государства. Там были такие строки: “О богах я ничего не могу знать, есть ли они, или нет: этому мешает темнота предмета и краткость человеческой жизни”. “Что же ты, Протагор, своим умом хочешь знать богов? – спросили афиняне – Надо также как все”. Понятно, что такого допустить было нельзя.

Далее мы рассмотрим философское в софистическом учении Протагора. Он наследовал Зенону Элейскому и Гераклиту. Действительные основы для софистики – там: “Всё

течет”. Но вывод у софистов свой: “Раз всё течет, то оно поэтому и может быть всем, чем кому кажется”. Раз всё течет, то знаем ли мы какво оно само по себе? Нет, а, следовательно, оно таково, какво оно для нас. Чувства людей изменчивы и один и тот же человек воспринимает всё по-разному. Каков ветер? Ни холодный, ни теплый, а таков, сказал бы Протагор, каким его воспринимают. Больному кажется еда горькой, здоровому – сладкой. Так какая же она сама по себе? Такая, какой кажется.

Ни об одной вещи не следует говорить, какова она сама по себе. Она такова, какой воспринимает ее кто-либо. Она такова, ибо находится в отношении к человеку. Ничто ни есть одно, само по себе, а всё в отношении к другому и только так, по Протагору, оно может быть оценено. И, следовательно, все мнения равноценны, ни об одном из них нельзя сказать, что оно ложно. Нельзя спорить с человеком, который зябнет по ветру, даже если нам ветер кажется теплым.

Отсюда – принцип учения Протагора: “Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют и не существующих, что они не существуют”. И, если для кого-то чего-то нет, то его и нет (для него). Следовательно, бытие и небытие вещей – во власти человека. За самого человека никто не может определить, какова та или иная вещь для него. “Ты знаешь, эта вещь такова для тебя”, – говорим мы друг другу. “Извини, я сам знаю, какова она для меня”.

Принцип Протагора есть первая формулировка свободы человека. Почему человек мера? Потому, что осознал себя мыслящим существом. Нельзя быть мыслящим существом, не зная, что ты – мера всех вещей. По отношению к конечным вещам человек абсолютно свободен. Что стоит за принципом Протагора? Одно: осознание абсолютной власти человеческого рассудка над единичными вещами. Дорогу ему проложил Анаксагор: “Ум правит миром”. Малый ум правит человеческим миром, – миром, к которому человек относится. Человеческий ум есть мера всего единичного.

Образование человеческого рассудка, чтобы он мог свободно обращаться с вещами – принцип софистов. Образованный рассудок знает, что он с вещами может всё. Необразованный рассудок – не знает, что может всё с вещами, а потому и не может всего. Подчеркнем: рассудок абсолютно всевластен над единичными вещами, а не вообще абсолютно властен. Почему образованный рассудок всевластен? Потому что он властен над собой, а необразованный над собой не властен, он стихия. Почему всевластен над единичными вещами, а не вообще, потому что владеть собой для образованного рассудка, значит, владеть собственным отношением к единичным вещам – никто не может указать образованному рассудку, как именно ему надо отнестись к вещи, никто не может определить за него, какова она для него.

Каким образом, рассудок повелевает? Рассудок может делать со своими представлениями о вещах всё, что угодно. Например, представление о стакане. Что есть стакан? Необразованный рассудок знает, что это – прибор для питья. Он имеет опыт, что из стакан можно пить, что стакан позволяет это с ним делать. Образованный рассудок знает, что он может делать со стаканом – всё, что он представит о нём: кидаться, накрыть мух, превратив стакан в зоопарк, – наблюдаешь и веселишься. Ещё можно использовать как вложение денег – старинный стакан; отличный подарок другу.

Сколько действий может совершить рассудок со стаканом в своём представлении? Бесконечное количество. Рассудок может разлагать единое на многое. От кого-нибудь

зависит определенность моего представления. Ни от кого! Софистические учителя рассудочного мышления подняли рассудок из состояния стихийного, наивного мышления до образованного состояния. Одно дело, что ты раб вещей, а другое – господин. Но так же и людей. Ты можешь разложить любое представление на множество представлений, выделить те его стороны, которые тебе важны и убедить в этом других. Что здесь открывается? Опасность произвола: что мне нужно, то и выделю; опасность свои цели выдать за всеобщее, частичное – за целое.

Сейчас все более или менее образованные люди – сами себе софисты. Утром пойти или не пойти на занятия – это наше решение (хотя, конечно, есть и те, кто это делает автоматически). Интересно что? То, что будь наше решение “за” или “против” – оно может быть нами хорошо обосновано! Т. е. важное для нас рассудок может обосновать как необходимое вообще. Почему это возможно? Потому, что рассудок даёт конечные определения, а их “бесконечное” количество, следовательно, можно выбрать себе по вкусу. Таким рассудочным образом, можно обосновать всё что угодно. Это – опасная сторона образованного рассудка.

Необразованный человек под властью традиции – постоянен. А образование открывает простор для произвола. Поэтому правители препятствуют образованию – так легче управлять, даже и управлять-то не надо – управляет за них традиция, status quo. Софисты показали, что в человеке есть то, что позволяет ему быть свободным. Но поскольку эта свобода рассудочна, эта свобода есть произвол. Это – великая опасность образования. Греческое общество почувствовало, что здесь опасность, т.к. греческое общество было традиционным обществом. Человек стал способен жить своим умом, а, следовательно, независимо от других: единство государства и общества разрушается.

А в философском отношении это вообще было скандалом. Говорили философы о истинном знании и мнении, теперь это кончилось: всякое мнение истинно, пока человек его придерживается. А разонравилось – выберет другую точку зрения и обоснует.

Абсолютная истина исчезла!

Говорят: “Человечеству нужно искать истину”. “Бросьте, образованному человеку искать истину не нужно”, – говорят софисты. Истина выступила как нечто относительное. Мнение оказалось самым важным. Какой там божественный логос - это лишь мнение Гераклита. Образуй свой рассудок, и твоё мнение станет абсолютно равноценно любому другому мнению. Стало казаться, что большего, как придумывать мнения, человеку не дано. Философия стала популярной – каждый мог философствовать от души. “Что такое истина?” “Нечто единое”, – говорили ранее. “Да бросьте, а есть ли она?” - махнет рукой образованный софист.

Любой релятивизм в своей основе имеет софистическое мышление. Именно с осознания того, что рассудочным способом доказать можно всё, что угодно, – возникает мнение, что ничего определенного знать нельзя. Есть основания, чтобы воровать и есть основания, чтобы не воровать. Что важно для меня, решаю я сам. Жуткая опасность. Если абсолютной истины нет, то всё позволено. Если истина относительна, то ничего вообще знать нельзя. С обоснованием этого выступил Горгий.

ГОРГИЙ

Он похоронил абсолютную истину. “О том чего нет или о природе” – издевательски названная книга (ведь раньше почти все философы писали книги “О природе”).

Положения Горгия передает Аристотель:

Ничего нет.

Если и есть, то не познаваемо.

Даже, если и познаваемо, то не сообщимо другим.

Доказательство:

Можно сказать, что небытие есть (Гераклит). Это значит, что есть то, чего нет. Но это противоречие, из которого следует, что нет ничего: ни бытия, ни небытия, а есть только мнение о них.

Но если даже и доказать, что что-то есть независимо от нашего мышления, то оно не познаваемо, потому что из того, каким оно кажется мне, не следует, что таково оно само по себе. Наш рассудок не может нам дать знание о том, что есть сама вещь вне отношения к нему.

И последний гвоздь в гроб истины: слова – это не мысли, а только слова, поэтому с их помощью любые мысли передать невозможно.

Итоги: выводы софистов – не софистика. Эти выводы справедливы об этом мышлении – о рассудке. Если наше мышление лишь рассудочное, то всё, что сказал Горгий – правда: если мышление действительно отделено от предмета, то такое мышление ничего о предмете самом по себе знать не может. Рассудок знает, что он господин вещей, а вот почему он господин – еще не знает. Он рад этой находке и с радостью забавляется этим.

Рассудок сам себе противоречит. Рассудок сам не выходит за границы мнения, но в этих границах он свободен. Человек с образованным рассудком – это тот, кто может доказать и то, и другое об одной и той же вещи. Момент истины у софистов – осознание мощи и бессилия рассудка: абсолютная мощь над единичными вещами и бессилие перед истиной. Он настолько бессилен, что заявляет, что истины нет. Вопрос: а об истине ли он заявляет? Да, истины нет, но только как единичной, вне нас находящейся вещи. А, если истина – не вещь?

Собственные противоречия софистического способа мышления стали исходным пунктом для философствования Сократа.

10 лекция: Сократ

Духовная атмосфера времени, в которое выступил Сократ – софистика. В глазах большинства Сократ был софистом, но большинство не понимает, что оно видит.

Принцип Сократа

Софисты: все, что мы знаем – знаем МЫ, следовательно, все познаваемое находится в отношении к нам. Что бы Гераклит ни говорил о логосе, это лишь его мнение, это еще до него, просто, никто не придумал. И в самом деле, о логосе до Гераклита никто не догадался – разница почти неуловимая. Как хорошо! Кто бы, что ни сказал – это его мнение. Никто никому не указ!

“Все, что мы знаем – знаем МЫ”, - говорят софисты. Но следует ли из этого, что мы не можем знать истину?

Это проблема любого человека, возвышающегося от рассудочного к разумному мышлению. Это всечеловеческая проблема и, поэтому Сократ - историческая фигура для всего человечества. Сократ значим наряду с Христом. Эпохи человечества различаются “до” Сократа и “после”. Сократ - всемирно-историческая личность. Ценно в жизни Сократа то, что он сам себя обуздал, сделал себя из человека с дурными наклонностями образцом добродетели. Мы должны ценить тех, кого природа не расположила к добродетели, но человек смог себя преобразовать.

Настоящим делом его жизни было философствование. Философствовал с любым встречным. Для Сократа жизнь и философия – это одно целое. Он сам был своим главным философским произведением. Мог застыть в глубочайшем сосредоточении и, тогда люди бегали смотреть на него, стоящего сутками неподвижно и в дождь, и в зной, обдумывая пришедшую на ум мысль.

О Сократе мы имеем два источника: 1) Ксенофонт Афинский “Воспоминания о Сократе”, особенно IV книга и 2) ранние диалоги Платона.

Ксенофонт – воин, педагог лично знаком с Сократом, но передает только внешнюю сторону сократовской философии. Он понимал о ней столько, сколько мог. У него мы имеем конспекты реальных диалогов. Платон, 8 лет общавшийся с Сократом, дает другой его образ. Платон творил эти диалоги, документами эти диалоги не стали, ибо это Сократ изнутри, т.к. Платон – философ.

Почему он их написал? Конечно, не для того, чтобы восполнить пробел: Сократ ничего не писал – как жаль! Платон писал их для себя. Он писал их тогда, когда его способ мышления совпадал с сократовским.

Постарайтесь обдумать, где мы имеем реальную жизнь: там, где зафиксировано внешнее или там, где человек проник в суть и выразил это? Этот сочиненный Платоном Сократ более реален, чем документально зафиксированный Ксенофонтом.

Сократ ничего не писал, но нашел себе писателя в лице гениального ученика. В сочинениях Платона рубеж – диалог “Менон”: до “Менона” Платон стоял на точке зрения Сократ, после “Менона” Сократ – лишь персонаж, который выражает обычно платоновскую мысль. Когда Платон перестал быть учеником Сократа, он стал Платоном.

Главные ранние диалоги Платона: “Евтидем”, “Гиппий меньший”, “Гиппий больший”(*), “Алкивиад 1”(*), “Евтифрон”, “Лисид”, “Хармид”(**), “Протагор”(*), “Горгий”(*) (* - особенно важны; ** - самый важный). Еще о судьбе Сократа “Апология Сократа”, кое-что в “Федоне”.

На 70-ом году жизни Сократ был обвинен в том, что: не почитает богов и своими речами делает молодежь хуже. Иск предъявили мелкий лавочник и неудавшийся поэт. Сократ убедительно защищался, но не согласился признать себя виновным, и за это был приговорен к смерти. Кто не согласен с Афинским судом, тот совершает самое страшное преступление. По античным законам, осужденный должен был сам выбрать себе наказание. Сократ предложил чествовать его, как победителя Олимпийских игр, что было очевидной иронией по отношению к приговору. Суд осудил Сократа на смерть справедливо. Сократ невиновен по обвинению, но виновен, ибо не согласился с приговором.

Судьба Сократа трагическая, т.е. такая, в которой обе стороны и невиновны, и виновны. Не было выхода ни у Сократа, ни у афинского общества. Трагедия отличается от драмы, рассказывающей о незаслуженном наказании, и от мелодрамы, которая описывает случайную плачевную ситуацию (дерево упало на невинное создание).

Очистительный смысл трагедии – она показывает, как должен вести себя свободный человек: он идет навстречу смерти сознательно. Сократу предлагали: откажись от того, что делал или беги, но он не сделал ни того, ни другого. Начинаешь понимать, как должен вести себя свободный человек в любое время: надо делать дело до конца, т.к. дело необходимо, каковы бы ни были его последствия для делавшего.

Никакой жалости к Сократу быть не может – это не жалкая судьба, а великая судьба свободного человека. Без философии Сократ жить не мог – это образец философа.

Вскоре афиняне раскаялись и наказали обвинителей Сократа. Этого было не нужно делать, т.к. уморили Сократа правильно. Но эта гибель помогла им осознать, что жить свободно это по-человечески.

В чем еще справедливы обвинения афинян: Сократ действительно имел своего бога. Сократ соглашался, что у него был даймон. Что это значит? Что для него были не только внешние боги, но и внутренний голос. Деятельность софистов даром не прошла. Сократ обрел внутренний голос, которому он, прежде всего, подчинялся. Внутренний голос выше государственного. После Сократа многие афиняне стали потихонечку слышать внутренний голос. Как и Сократа, пробуждение субъективной личной свободы погубило афинский народ. До этого греческий народ стоял против персов монолитом, но после того, как стало ясно, что каждый сам себе закон – уже не нужно было внешних сил – греческий народ разложился и сошел с арены всемирной истории сам. Греческий народ сошел со сцены, благодаря вирусу субъективной личной свободы – софистам и Сократу. Поэтому Сократ должен был пострадать.

Пробуждение субъективной личной свободы наш народ может не перенести. Но другого пути нет – субъективная свобода должна быть пробуждена.

Философия Сократа

Философия Сократа – переломный момент в ИФ. Первоначально было постигнуто как ум Анаксагором, но ум остался у него совершенно неопределенным. Начало рефлексии о мышлении, т.е. начало мышления о мышлении, положили софисты. Почему? Потому что предмет оказался подвластен субъекту. Софисты осознали абсолютную власть субъективного мышления над единичным содержанием. Это и было выражено принципом Протагора: все сущее относится к субъекту.

Софисты распространили просвещенное рассуждательство, резонерство, привычку рассуждать, исходя из внешних оснований. Как только это стало привычкой, власть традиции пала. Что произошло? Стихийная нравственность была поднята до сознания. Но какая это была сознательная нравственность? Произвольная, т.к. основания выдвигаю я, смотря, что мне хочется. Софисты научили греков рассуждать, но прочная духовная основа была утрачена людьми образованными таким образом: вместе с традицией пали и духовные ориентиры. Каждый сам начинает устанавливать себе ориентирчики в зависимости от своих нужд.

Вопрос о правильности этих “ориентиров” не ставился. Все относительно, мы свободны резать или не резать, убивать или не убивать. И народ почувствовал опасность ТАКОЙ субъективной свободы.

Первым человеком, который осознал это противоречие, был Сократ. Это противоречие надо было решить.

Есть ли произвол – свобода? Да, но только по форме, а по содержанию – нет. Потому, что то, чего я хочу есть случайное – то, над чем я, на самом деле, не властен; это природное во мне. Мышление здесь не причина; образованный рассудок может лишь подыскать конечные основания (объяснения) тому множеству единичных желаний, которые возникают помимо него. Когда не хочется идти на занятия, и мы не идем, то свободна лишь форма нашего решения. Рассудок, хотя и найдет конечные основания (погода плохая, самочувствие неважное, урок будет не интересный и т.д.), но по сути – просто хочется спать. В чем принципиальная разница между: хотеть спать и подчиняться хотению спать? Принуждение может быть не только внешним, когда кто-то нас заставляет что-то делать, но и внутренним, зависящим от природного в нас.

Что есть подлинная свобода? Это свобода, которой дирижирует не рассудок, а разум. Произвол – это формальная свобода, а не действительная. Подлинная свобода – это свобода, имеющая бесконечное, единое основание, а не множество конечных оснований, хотя бы и очень большое множество.

В диалоге “Хармид” Сократом поставлена проблема: поиск целомудрия в отличие от многомудрия и суетмудрия софистов. Откуда возникает необходимость целомудрия? Софистический рассудок не только не видит единого содержания, но и утверждает, что его нет, что истины нет. Необходимо разрушить софистическую иллюзию: истина в нас самих ЛИШЬ, а вне нас просто вещи. Поиск целомудрия – поиск абсолютной истины. Это должно искать всякому, кто хочет преодолеть софистический рассудок.

С кем беседует Сократ? С теми, кому кажется, что они все знают. Но в результате получается, что они только думают, что что-то знают. В результате они противоречат своим же собственным утверждениям, высказанным в начале диалога. В отличии от них, Сократ знает только одно: “Я знаю, что ничего не знаю”. Это первый шаг к целомудрию.

Но остановиться нельзя, не погрузившись в скептицизм. Сократ знает, что надо искать целомудрие до тех пор, пока не найдешь.

В сократовских диалогах вскрывается противоречие между всеобщей формой представлений и их единичным содержанием. Например, кто богаче: тот, у кого много денег, но хотел бы больше, или тот, у кого их мало, но надо еще меньше? Как только выясняется, что соединить всеобщее и единичное без противоречия нельзя, начинается диалог в сократовском смысле - возникает разлад души с самой собой: она и то говорит, и противоположное, но это ее не удовлетворяет.

Сократовский диалог отличается от обычного диалога как разговора двух лиц. В сократовском диалоге душа беседует сама с собой, сама с собой не соглашается и, осознав это, ищет согласия с собой. Придя к противоречию тех рассудочных определений, которые она выдвигает, она приходит к необходимости искать разумные определения. Разумное определение предмета – это определение его, как он есть сам по себе, т.е. без мнений, противоречащих друг другу.

Человек это кто? По явлению это всегда либо мужчина, либо женщина, а по сути? Человек по видимости либо белый, либо черный, либо желтый, а по сути? Поэтому расисты неразумны: человек каков он по сути, или вообще, определяется исходя из единичного, из явлений. Что же есть человек по сути? Душа начинает искать разумное определение. Душа еще не знает разумного, но чувствует, что рассудочные определения не годятся, т.к. в них всеобщее и единичное не могут быть соединены без противоречия.

Любое мышление, определяющее всеобщее исходя из единичного – неразумие.

Как только душа понимает, что она не знает, что есть человек по сути, она, поначалу, упорствует, мня, что раз не это, так другое что-то уж она точно знает по сути. Что есть человек по сути – это не вопрос наряду с другими вопросами – он начальный. Только познав, что есть человек – душа может открыть путь для познания другого. Душа должна признаться себе, что она НИЧЕГО не знает, что оно есть по сути - она должна очиститься, т.е. признать, что рассудочный способ не годится для того, чтобы знать истину.

Вот, что такое сократовский диалог – это способ становиться разумно мыслящим существом.

Софисты всегда имеют свой субъективный интерес. Для разумно мыслящего - нет субъективного интереса. Сократ не брал денег, т.к. в этом случае размышление стало бы средством, а не целью. Он не писал книг, ибо там было бы одно: “Я знаю, что ничего не знаю”. Все, - книга закончена.

Итак, душа, стремящаяся к целомудрию, стремится от различия с собой к единству себя и предмета познания. Это и есть диалог (διαλογος): отрицательно относящаяся к себе душа посредством мышления как всеобщей формы ищет соответствующее этой форме содержание. Диа-лог (Δια-λογος), буквально значит “разъятый, еще не единый логос”. Почему разъятый логос? Потому что всеобщая форма мышления находится на стороне мыслящего субъекта, а всеобщее содержание ищется как предмет. Душа в разладе с собой, ибо еще не обнаруживает в себе всеобщего содержания, его для самой души пока нет.

По-гречески, диалог (διαλογος) можно перевести и как “размышление”. Размышление отличается от рассуждения, ибо оно есть дело разума, а не рассудка. Это две формы мышления. В рассудке раскалывается только предмет познания (стакан это и то, и другое), разум в его начале есть раскол самого познающего мышления на форму и содержание. Раскол есть несогласие души самой с собой. Душа сама себе задает самые тяжелые вопросы.

Сократовский диалог – это не спор ради победы над собеседником, это и не скрытая форма поучения, и не просто времяпрепровождение. Единственная его цель – достичь согласия души с собой в истинном знании. Истинное единство достигается только через разорванность; оно не есть неразличенное единство. Это не шизофрения, хотя эта опасность есть, ибо можно раздвоиться, но к единству не прийти.

Жизнь ставит людей в ситуации противоречия с самим собой, и человек, не умея преодолеть это, и не в силах его вынести, сходит с ума. Сократовские диалоги – прекрасная школа научиться не впадать в протрацию от противоречий; они лучше, чем психотренинги. Но сократовские диалоги помогут лишь научиться встречать противоречия, а не разрешать, т.к. Сократ ищет согласия с самим собой и никогда не находит. В этом – смысл классического диалога – бесконечный поиск единства мыслящего с самим собой. Необходимо помнить, что два ума только ради одного.

Итак, требуется единство всеобщей формы и всеобщего содержания. Что за всеобщее содержание ищет душа? Это идея. Что есть идея или всеобщее единичного и особенного? Идея – это род единичных вещей; это единое многого или то, что есть само по себе, как таковое; это то, благодаря чему, единичное есть именно это: мужество воина и мужество государственного деятеля есть именно мужество, а красота вещи, красота тела, красота души – именно красота.

Сократ уверен, что, если познать всеобщее определение чего-либо, то можно превзойти противоречие его единичных определений. Сократ считает, что истина не противоречива. Если человек будет владеть всеобщими определениями, основанными на идее, то он сможет привести в гармонию свои дела, поступки, мысли – он будет вести целомудренную жизнь.

Итак, нужно познать идею. Познать что? Себя самого! Душа, противоречащая себе самой, должна познать себя как единую. Поэтому разум лишь В НАЧАЛЕ есть раскол познающего мышления, без обретения дальнейшего единства разум не вполне разумен.

В чем различие души находящейся в непосредственном единстве с собой от души соединившейся через различие? В том, что душа, сделавшая себя единой – есть дух. Дух отличается от простой души тем, что знает, что он такое. Его суть – знать себя. Закон духа начертан на фронтоне Дельфийского храма: “Познай себя”. Не зная себя, дух ничего знать не может. Это иллюзия неразумной души, что можно знать что-то, себя не зная. Сократ надеется, что когда он будет знать себя – он будет знать все.

Нельзя познать, кто ты есть, не став тем, кто есть. Дух, чтобы познать себя как дух, должен стать духом, т.е. душа должна обрести с собой единство. Как? Мышлением. В неразумно мыслящей душе должно родиться разумное мышление. И вот этому рождению разумного мышления, духа в душе и помогает майевтическое (“родовспомогательное”) искусство Сократа.

Что есть идея по Сократу? Что-то непротиворечивое. Почему? Потому, что поиски начались с осознания противоречия души с собой, следовательно, противоречие неистинно. Такой непротиворечивой истины Сократ не нашел. Но может быть истина противоречива?

Забегая вперед, скажем, что Платон понял то, что Сократ не смог понять, – что истина противоречива.

Резюме: принцип философии Сократа почти софистический: человек есть мера всех вещей, но именно как размышляющий, становящийся разумным. При этом разум - способность не врожденная, ее нужно воспитывать. Способ воспитания разумного мышления – диалог с самим собой, цель которого - достигнуть заранее не данного единства формы и содержания или целомудрия.

Но целомудрие - это еще не знание истины. Это есть знание себя: кто я? Знающий истину или не знающий истину? Единственное знание, обретаемое в сократовских диалогах – это целомудрие (σοφροσύνη). Оно необходимо, но не достаточно, чтобы знать истину. Ведь состояние целомудрия – это состояние непротиворечивости души с собой, а душа хочет еще найти истину – непротиворечивую истину, т.к. противоречивыми считаются только мнения. Но может ли истина быть непротиворечивой, если ОНА есть разрешение всех противоречий? Сократу кажется, что да, поэтому его поиск бесконечен.

Чем же на деле оказывается поиск Сократа, что ему удастся? Ему удастся овладеть лишь субъективным умением искать истину, вести диалог с собой. Это - не мало, но и не все. Искать и найти – есть разница. Деятельность Сократа, его диалог – это искусство, техника (от гр. техне – искусство), а не наука. Это то, чем владеет отдельный человек, но это индивидуальное умение, а не всеобщее достояние.

Вот этот результат закрепили три сократовские школы после его смерти, т.к. в некотором смысле у него были ученики – те, кто учился вести диалог. После смерти Сократа они расселились по всей Великой Греции.

Мегара. Мегарики – Евбулид, Стильпон.

Они славились умением спорить, задавать дельные вопросы и опровергать любой ответ. От них пошло искусство спора – эристика. Сформулировали логические парадоксы: “Куча”, “Лысый”, Лжец”.

Кирена, сев. Африка. Киренаики-гедонисты

, охотники до удовольствий – Аристипп, Гегезий.

Они развили субъективную сторону сократовской моральности. Сократ: человек должен сам определять свое поведение. Не моральный человек руководствуется внешними мотивами в своем поведении (так внушили, стремление хорошо выглядеть в чужих глазах и т.д.). Морально человек поступает тогда, когда делает что-либо по своей воле (идет на занятия или нет, но сам или еще, например, в транспорте – стоит какая-нибудь старушка, из последних сил еле-еле держится, а перед ней сидит молодой человек и не из последних сил сидит, а просто хочет сидеть – он делает зло, но он - морален).

Эти ученики собрались и решили, что надо жить в свое удовольствие. Если посмотреть на рекламу – там очень много призывов быть гедонистом: наслаждайся и т.д. Только деньги потратить и удовольствуйся.

Киники (циники)

, т.е. ведущие собачью жизнь.

Они считали, что надо жить в соответствии с природой, прежде всего, как собаки. (Диоген – бочка – это будка.) Вроде бомжей, и абсолютно свободны. Не мылись, пили из луж. Они стали посмешищем всей Греции.

Эти последователи Сократа не вышли за пределы его принципа, но был человек, который продвинул философию: не только дошел до целомудрия, но и познал истину. Это первый философ, от которого к нам дошли все его произведения. Поэтому начинать изучение философии с него можно по-настоящему – не надо реконструировать. **Этот человек – Платон.**

11 лекция: Платон

Платон родился в аристократической семье и был назван Аристоклом (прозвище «Платон» он получил от одного из своих учителей). На 20-м году жизни встретился с Сократом и общался с ним на протяжении 8-лет до его смерти. До этого он успешно учился у софистов и математиков. После – изучал древних философов, ездил в Египет, Италию. Будучи в Афинах, выступил в качестве учителя философии. Беседы он вел в определенном месте – роще, посаженной в честь героя Академа, окружавшей гимнасию (здание для гимнастических упражнений). Была у него масса помощников - ассистентов (одним из ассистентов был молодой Аристотель).

Для преподавания в Академии Платон и начал писать диалоги. Они специально написаны так, чтобы студентам было легче входить в философию. Начиная с диалога «Менон» – последовательность диалогов выстроена в строгойшем порядке.

Порядок знакомства с диалогами (ступени вхождения в философию):

I «Менон» – резюме сократического периода и начало собственной философии Платона. «Федон», «Пир», «Федр» в них силен мифический элемент, Платон украшает вход в философию для новичков. Сирена завлекает путников. Популярны по форме диалоги (образы, представления).

II «Тезет», «Софист», «Филеб», «Государство», «Парменид», «Тимей». Здесь - подступы к сути платоновской философии, а также формулировка и выводы из этой сути. («Софист», «Тимей» труднейшие для восприятия диалоги; «Парменид» – начисто лишен приблизительных объяснений, чистое содержание) – диалог «Парменид» – «пробный

камень» усвоения сути философии Платона. Платон – гениальный педагог – сразу суть выдать нельзя. Воспитание души к истине – пайдея.

III Поздние диалоги: «Политик», «Законы», «Послезакония» (приписываются Платону).

IV Письма. В 7-ом письме затрагивается суть платоновской философии.

То, чем Платон популярен – превосходная литературная форма – является 1-ым затруднением для изучения его философии. Почему? Требуется отыскивать суть, потому что это диалоги ведущие к сути, оснащенные образами, мифами, в которых Платон пытается выразить мысль. Они столь же помогают подойти к мысли, сколь и затрудняют этот подход. Главная задача в начале знакомства – отыскать мысль за мифами, не принять форму изложения мысли за саму мысль. Необходимо различать мысль Платона и мифологическое изложение ее.

Платон: «Философия – это стремление к истине, и лучший дар богов людям, т.к. ничего лучше, чем знать истину, нет ни для человека, ни для богов».

У Платона истина это идея, идеи. Идея, на первый взгляд, есть нечто загадочное. При ближайшем определении – это всеобщее, единое во многом, т.е. существующее не отдельно от многого (либо в уме, либо в особом «царстве» идей); это роды и виды единичных вещей. Именно так и переводится с греческого «идея» – РОД, вид, а «эйдос» – ВИД, род.

По Платону идеи, т.е. роды, виды есть безусловные, независимые от произвола человека определения вещей; то, без чего не существуют вещи как таковые; то, что делает вещи именно тем, что они есть. Живые вещи причастны идее жизни, человечность – идея, делающая человека человеком, вещь красива, если причастна идее красоты, некрасива, если нет и т.д. Идея – это то, что порождает вещь как таковую, т.е. как то, что она есть.

Идея – это всеобщее; она не существует так, как вещи. Идеи не даны человеку, как чувственно воспринимаемые вещи. Идеи непосредственно не существуют, следовательно, они могут быть познаны только умом.

Кто видел красоту саму по себе? Глазами можно видеть лишь красоту в вещах. Что такое красота? Перебирая красивые вещи, не найдем ответа: 1) у каждого свое мнение, отличающееся от других мнений; 2) красивую лошадку, если разобрать – мы не найдем красоту саму по себе.

Посмотрите! Идеи сами по себе не существуют, но познать их можно лишь сами по себе, а не в вещах. Осознание этого противоречия и есть, по Платону, философия: идеи нельзя увидеть глазами, можно увидеть лишь умом. Философ не тот, кто увлекается красивой вещностью; он – мыслитель, он хочет знать лишь истину саму по себе. И, если он обращается к вещам, то лишь ради истины, а не ради самих вещей.

Философия – знание идей.

Как познать идеи, истину? По Платону, с помощью ума, мышления. Источник познания истины – мыслящая душа. По Платону, наша душа содержит в себе истину, но опять-таки не непосредственно. Поэтому сначала при обращении к себе душа в себе истину не

находит; ее там нет как готовой. Чтобы знать истину, душа должна развить истину из себя самой.

Путь к познанию истины есть, по словам Платона, воспоминание. Не понимайте этот образ буквально. Царство идей не существует где-то отдельно от души. Миф – разумный образ без разумного обоснования. Миф – намек, ясный для тех, кто понимает. Душа не чужда истине – вот корень этого мифического образа, созданного Платоном.

Сократ: истину нельзя взять от куда-то извне, ее можно извлечь только из своей души. Истину нельзя вложить в душу. «Слушай! Сейчас ты узнаешь от меня!» Могут такого вложить – всю жизнь не разберешь. Истина влезть в душу не может – она уже там, но, говорит Платон, как прочно забытая.

Противоречие: истина есть, но ее и нет, пока она не будет развита, «вспомнута».

Человека нельзя научить истине, можно лишь помочь ему научиться развить душу до состояния воспоминания. Суть искусства воспитания – помочь человеку стать тем, что он уже есть в себе, в возможности, – свободным существом. Он не табулет, чтобы его делать. Педагогика – искусство, поскольку делает, ничего не делая. В детском саду: «Чего-то он не растет, не развивается – надо потянуть». Это – гибель для свободного человека.

Действительная помощь – это убрать препятствия душевному росту!

«Учить уму-разуму» – глупейшее выражение. Разум уже есть. По Платону, душа, не видевшая истину, не вселяется в человеческое тело.

Задача философского образования – помочь сбросить кору мнений и стать самим собой. Платон здесь обязан Сократу, согласно которому: философия – это путь становления целомудренным. Философия есть путь, но путь – это еще не познание истины. По Платону, воспитание человека – это философское воспитание – питание, но не более. С XIX в. человек стал воспитываться физикой, химией – странное воспитание, до этого воспитывали философией. Человек из самого себя становится только философом, а вот физиком, химиком – извне.

Познание истины есть то, что начинается после воспоминания; оно – есть достижение действительной свободы. Обретение полной свободы – бессмертие души. Тот кто дает не полную свободу, а только «свободу» для чего-то, вот именно этого, – тот на деле поработает.

В «Федоне» платоновский Сократ говорит: «Философия есть наука умирать». Значит ли это, что философу надо помочь, подтащить его к пропасти? Нет, конечно. Философия есть наука расставания с чувственной жизнью тела и, тем самым освобождения своей души для разумного мышления, познания истины.

Философия учит умирать для ощущений. Чувства мешают, ибо они – о случайном. Не умерев для чувств, – нельзя родиться для мышления, по Платону. Смерть есть рождение. Философ стремится умереть не для того, чтобы сгинуть, а чтобы родиться для вечной жизни. По Платону, для того, чтобы начать мыслить, не надо умирать физически. Надо умереть для вещного, но при жизни – иначе будет поздно. При жизни надо сбросить с себя

мнения, зависимость от чувственного, при жизни надо научиться достигать бесконечности души, стать мыслящей душой или духом.

Мышление, по Платону, – не одно из свойств души, а ее сущность. Душа человека перестает быть, если она перестает мыслить, а мышление есть ее дело, следовательно, ничего прекратить мыслить, кроме ее самой, не может, следовательно такая душа – бессмертна. По образу, выражающему это философское положение, если не будешь мыслить – душа попадет в свинью.

Если слова Платона принять буквально, то ничего не понять в природе души. Платоновское представление о бессмертии души – это не религиозное представление о переселении душ. Это образ для понимания природы души – неограниченности мышления теми вещами, которые окружают человека.

От ощущений надо оттолкнуться к мышлению. От ощущений обязательно – это природа естественна у человека.

Платон: «Разум – это кормчий души». Для человеческой души быть и мыслить одно и то же, не мыслящая душа не есть. Она сама утверждает свое бытие – мышлением.

11 (2) лекция: Платон

Диалектика Платона

Диалектика – сердце платоновской философии. Все диалоги ведут к ней! Если пройти мимо диалектики, то Платона – не понять. Платон: “Диалектика – это карниз, венчающий все наше знание”. Диалектика – это то, ради чего он создает мифы, и шаг за шагом очищает мнения от неистинного в них.

Диалог “Парменид” – раскрытая диалектика, очищенная от образов мысль. Этот диалог есть “пробный камень”: если, читая его, клонит ко сну, тошнит, то не надо отчаиваться, а вернуться в начало философии Платона и попытаться еще раз подойти к диалектике. В этом диалоге диалектика есть внутренняя душа содержания.

В диалоге “Государство” (конец 5-ой, 6-ая и 7-ая книги) Платон дает определение диалектики и диалектического метода, а также пояснение этого определения и того, что с ним связано. Для этого он различает все существующее на видимое и мыслимое (видимое только умом, умозрительное=теоретическое), и каждое из них – на реальное и отражение этой реальности.

В видимом, например, Платон различает реальные вещи, деревья, животных и их отражения в воде и гладких поверхностях; а в мыслимом Платон различает настоящее мыслимое и мыслимое только по аналогии с видимым (таковы, например, настоящий мыслимый треугольник, который имеет только два прямых угла и лишь воображаемый треугольник – с тремя углами, только один из которых может быть прямым). Иначе

говоря, область отраженного мыслимого есть область воображаемого: треугольник геометры мыслят (по геометрической теореме, треугольник есть фигура, углы которой тождественны двум прямым углам <причем это есть мысленное определение любого треугольника, т.е. треугольника вообще, а не только какого-то единичного треугольника, который мы наблюдаем в данный момент>), но мыслят с помощью образа – мыслят, глядя на чертеж, изображающий фигуру с тремя углами, и других побуждая воображать треугольник <но каждый раз, воображая треугольник, мы воображаем ЭТОТ единичный треугольник или конечное множество единичных треугольников, а в мысленном определении треугольника утверждаем всеобщность свойств у абсолютно каждого треугольника – всеобщее содержание можно только мыслить>. Область подлинно мыслимого – то, что можно только мыслить, без чувственных образов.

Этим 4-м видам предметности, по Платону, соответствуют четыре способа деятельности души:

Уподобление или ощущение – способ деятельности души, когда она видит не подлинные вещи, а их тени, отражения.

Вера или представление – реальные предметы мы познаем не с помощью чувств, а непосредственно знаем, что это. Непосредственное знание дерева – это еще не понимание его.

Рассудок или рассуждение – движение мысли от мысленного образа предмета к выводам о нем. Так познаются, например, геометрами геометрические предметы.

Разум или познание, понимание – диалектика, диалектический метод как таковой.

Разница между рассудком и разумом: рассудок (*dianoia*) есть движение от аксиом (гр. *axios* – ценное), основанных на вере, на очевидности к выводам из аксиом. Рассудок движется с помощью чувственных форм (образов): в геометрии – чертежи, в алгебре – формулы, графики, в физике – мысль благополучно двигалась, пока была чувственная модель атома, как планетарной системы “шариков”, но уже тяжелее с представлением образа поля, спасительная твердая почва здесь для физиков - видимые формулы и графики.

Это линейное движение мысли от начала к концу. Конец доказан из начала, но само начало не доказано, т.е. результат доказан формально. Рассудок – это мышление, не могущее двигаться без чувственных образов, дискурсивное мышление. Если поставить аксиомы под сомнение, то под сомнение станут и выводы. Отсюда - множество геометрий и физик: новые основания – новые выводы; бесконечно новые по количеству конечные основания – бесконечные по количеству новые выводы, замечательно! Процесс познания – обеспеченно бесконечен!

Разум (гр. *episteme*, *fronesis*) – это движение мышления без всяких чувственных образов, с помощью только идей, к единому началу всего существующего и от него - к концу. Разум, субъективно начиная, идет от некоторых предпосылок (по гр. гипотез) – к безпредпосылочному, негипотетическому началу всего, а от него к тому концу, с которого он субъективно начинал, с целью доказать гипотезы и таким образом, замкнув круг, завершить познание. Поэтому разумное мышление замкнуто – оно не имеет недоказанных предпосылок, начал. В разумном мышлении, стало быть, два начала: 1) начало нашего,

субъективного движения мышления и 2) начало действительного мышления, совпадающее с первоначалом всего существующего. А конец – один: тот, который совпадает с началом.

Популярно выражаясь, вся разница между рассудком и разумом в том, что рассудок опирается на иное себе (на чувственное), а разум – только на самого себя.

По Платону, уподобление (ощущение) и вера (представление) вместе есть мнение, а рассудок и разум – мышление. Мы представляем (мним) прежде, чем мыслим. В разуме же нет ничего от нас, нет субъективно-личного. Здесь не годится говорить: “Я убежден, что...”, потому что один в одном убежден, другой в другом, у одного – одни ценности (аксиомы), у другого иные.

Юношеские смерти по собственной инициативе – глупые. Молодая душа, конечно, должна иметь ценности, но надо дать себе еще подрасти, чтобы, если надо, жизнь отдать за истинные ценности, а не мнимые, сложившиеся случайно. Твердые аксиомы ценны тем, что на них можно опереться, ими держаться, а не пропасть.

Рассудок – “Это именно я так мыслю”. Разум – безличное мышление, точнее – сверхличное, т.е. превосходящее в себе самом все личное (даже для нас субъективно самое дорогое).

Далее в “Государстве” идет речь об отношении рассудочных наук и разумной науки (диалектики). Платон берет их отношение в его истине, а не внешне (не берет их просто как разные). Т. к. рассудок и разум есть формы мышления, то Платон говорит о 2-х видах наук.

Рассудочные науки: математика, геометрия, астрономия, гармония (музыка). В том виде, как ими занимаются обычно, они настолько далеки от философии, что назвать их науками по существу нельзя.

Математики занимаются не собственно своим предметом – числом, а тем, что имеет число. Они считают: яблоки, корабли, деньги (не лучшее занятие).

Геометры, почти землемеры, говоря “треугольник”, они представляют треугольник, вместо того, чтобы обращать внимание на сущность треугольника, на невидимое, на то, что можно только мыслить.

Астрономы – наблюдают движение планет и т. д. Смотрят и им интересно: за какое время эта видимая планета пройдет мимо другой видимой планеты? Жутко интересно. Платон: разве они смотрят вверх, если они смотрят на видимое? Взор их души, даже если они задрали голову вверх, все равно, вниз.

Обычная задача музыкантов: изобрести созвучия, приятные для души или бодрящие ее (марши) и т.п.

Платон: эти “науки” должны обрести другой вид. Тот вид, который нельзя будет назвать техникой, который может научить мыслить о вечном, о непреходящем. Не о числе арбузов, а о природе числа; не о конфигурации земельных участков, а о сущности геометрических фигур; не о видимом движении планет, а о природе движения тел; а в

музыке - о природе гармонии, о единстве разных тонов. Наука (гр. *matematike*) - от слова научить, т.е. то, из чего мы можем научиться мыслить (а не куча сведений, сваленных, как попало).

Кажется, что рассудочные и разумная науки направлены на разный предмет, но на самом деле – нет. Предмет один – сущность чего бы то ни было. И, следовательно, они учат нас подбираться к истине. Они воспитывают наш рассудок. Образованный рассудок – необходимая предпосылка разумного мышления. Разум не врожден. “Не знающий геометрию, да не войдет”, – было написано над дверьми Академии, ибо ему нечем будет ухватиться за истину.

Согласно Платону, все эти рассудочные науки - необходимое введение в диалектику. Мы должны подойти, подобраться к диалектике. Научась мыслить противоречивые сущности различных предметов, мы подойдем к познанию единой сущности.

Вспомним “Пир”. В нем Платон впервые выделил ступени восхождения к истине или начертал образ “лестницы любви”:

любовь к прекрасным телам;

любовь к красоте душ;

любовь к красоте нрава;

любовь к красоте наук (математики, геометрии, астрономии, гармонии).

Это - введение в диалектику, первая фаза познания или диалектического метода. Вторая фаза – познание единого безпредпосылочного начала всего. Но на этом процесс познания не останавливается. Ни в коем случае! Необходима третья фаза – познание всего, что связано с единой сущностью. “Связано” – не слишком удачное выражение, точнее, все, что из нее следует.

Почему мы по ступеням наук можем подняться к единой сущности? По-видимому, потому что эти ступени имеют основание в едином – “лестница”, по которой мы поднимаемся к единому, выброшена из единого. Но узнать, что это так, мы можем, лишь познав само единое. Спускаясь от единого к началу нашего мышления, мы доказательно пройдем по тем же ступеням, по которым поднялись к нему. Ошибка переводчика, написавшего: “мы спускаемся к концу, чтобы обосновать единое”. Не единое, а наши ступени восхождения, чтобы они не остались аксиомами, недоказанными предпосылками!

Это круг есть круг диалектического метода, по Платону. Ни одна из фаз отдельно диалектикой не является. Диалектика доказывает аксиомы рассудка и, тем самым завершает здание науки. Она есть карниз, крыша, венчающая здание и завершающая его до целого. Диалектик, по Платону, тот, кто может дать доказательство сущности каждой вещи и, даже с помощью доказательства определить единую идею – истину. Философ – это тот, кто лишь начинает мыслить разумно, начинающий диалектик. Диалектик – это единственный настоящий, т.е. полный, заверченный *homo sapiens*, вполне мыслящее существо.

Платоновская философия определила философскую мысль на две тысячи лет вперед - вплоть до Гегеля. Вот почему ее никак нельзя миновать.

Итоги: по Платону, результатом всех форм любви (всех стремлений человеческой души, в том числе и философии) является диалектический метод.

Поскольку диалектический метод есть вполне логическое движение разумного мышления, он завершает все ступени образования души (пайдеи). Каждый шаг разумного движения мышления логичен. Сущее потому и существует, и может быть познано, что оно логично.

Этот гераклитовский единый логос для Платона есть единая идея или единое. И хотя он не всегда называет это истиной, мы назовем. Эта единая истина не только тождественна себе, как представляется философу, лишь взошедшему не вершину лестницы любви. Его форма мышления – еще представление. Он еще стоит перед истиной, а она – перед ним. Философу, по Платону, еще надо стать диалектиком, т.е. познать истину. Сократ, по Платону, есть философ по преимуществу, который пренебрег множеством вещей ради одной истины.

Для диалектика истина – и то, и не то, что для философа. Для диалектика истина в своем единстве настолько различна, что есть единство единства (тождества) и различия (множества). Т.е. единство противоположного в нем самом. И именно поэтому она есть противоречие.

Диалектик – тот, кто может мыслить противоречие, а не запутываться в нем. Для рассудка противоречие есть безвыходная ситуация – апория. Рассудок, дойдя до противоречия, вянет, плюет на все и даже на себя.

Поскольку истина есть противоречие в себе самой, она не может быть познана рассудком. Необходима специальная подготовка. Ошибается тот, кто понимает мышление как только рассудочное.

И еще одно важное: т.к. истина противоречива, она не может быть выражена ни одним конечным определением рассудка, ни множеством его конечных определений. Это самая большая мука для рассудочного мышления – осознавать негодность для познания истины конечных определений.

Но глупостью будет вывод из этого, что истина непознаваема. Да, истина непознаваема, но только в конечных определениях рассудка. Другой вывод, который делает уже не скептически настроенный рассудок: что в истину можно лишь верить, лишь стремиться, но никогда не достигнуть. Да, истину не достигнуть, но только рассудочным мышлением. Истина познаваема и достижима: познаваема в противоречивых определениях и достижима диалектическим методом.

Потому Сократ и не мог познать истину, что он стремился к непротиворечивой истине.

Метод (met-odos) не точно переводят как просто путь. Odos – путь, а met – нечто идущее вслед. Следовательно, метод – это путь вслед за тем, что само осуществляет путь. Что это? ИСТИНА!

Истина есть процесс своих многих определений. Многое не чуждо единому, если оно есть многое самого единого. Истина есть процесс и, т.к. это процесс истины в себе самой, то этот процесс имеет результат, а не уходит в “дурную бесконечность” спирали или прямой – этот результат сама истина.

Диалектическое мышление есть движение всею за движением самой истины. Истины такой, которая осуществляет себя во все новых определениях. Именно поэтому предмет философии – истина – не дан в полноте своих определений изначально. Новый предмет философии, открытый Платоном, – не покоящаяся истина, а движущаяся в покое (неподвижная в движении). В диалоге “Софист” Платон пишет: “Абсолютное бытие должно двигаться и покоиться”.

Истинное, или диалектическое, мышление – то, которое собственными определениями способно повторить путь самой истины, путь ее самоопределений. Истину по подобиям знать не возможно. Первое условие диалектического мышления: не прибегать ни к чему образному, к представлению. Надо идти не по аналогии, а по логосу. Вся философия, включая Гегеля, и шла по этому пути. Платон открыл, но не разработал диалектический метод.

Что есть действительность с высоты разумного мышления? Ясно, что каково мышление, таков и предмет. Как мы мыслим, таким и является для нас предмет: необразованный видит одно, а образованный, в том же самом, видит другое. Чем же выглядит действительность в умозрении разумного мышления?

Чем она выглядит в чувственном восприятии – вы это прекрасно знаете сами: вот это все – столы, стулья, шкафы и т.д., т.е. то, что видно, слышно и т.д. Поэтому все садятся вечером перед телевизором, смотрят и слушают новости в жажде УВИДЕТЬ и УСЛЫШАТЬ, что же в действительности происходит. А разве там говорят о том, что действительно происходит? Нет, там говорят лишь о том, что видно и слышно! Видно и слышно может быть с разных мест, поэтому с каждого определенного “места” видно и слышно РАЗНОЕ. А о том, что не видно и не слышно – не говорят, хотя это – главное, и, причем, только одно это и важно. Так человека “водят за нос” – посмотри сюда, посмотри туда. Только когда это надоест, начнется переход к мышлению.

С высоты же разумного мышления истинной действительностью выступает только сам вечносказывающийся логос. Платон в “Филебе” и “Тимее” – изображает то, как выглядит действительность с высоты разумного мышления. С логической точки зрения истинная действительность есть мыслимый космос, который есть единство противоположного; единство мировой души и мирового тела.

Платон: этот мыслимый космос есть парадигма (с гр. образец) для физического, видимого космоса (космоса обычных физиков и астрономов). Что же это за образец? Платон изображает космос, каким его замыслил творец, т.е. Платон мыслит, как мыслил бог, творя мир.

С разумной точки зрения космос устроен гениально просто: в основе всего – отношение противоположностей: единой идеи и материи. Поскольку это отношение, то противоположности опосредованы. Это опосредование есть вещи (не чувственные, а те, что чувственные вещи есть по своей сути).

Единое, идея – это истинное бытие. Материя есть истинное не-бытие – сущее ничто. Это не то ничто, которого нет, а то ничто, которое есть. Бытие активно не как попало, действует с умом. Живое, разумное и деятельное единое проявляется в форме идей. Материя – иное идеи, бесконечная – в ней самой нет предела изменению. Вещи – различные единства идей и материи. Универсум есть всеобщее единство идей и материи, а вещи – особенные единства идей и материи.

И поскольку каждая вещь заключает в себе противоречие – она есть становление собой. Каждый из нас есть становящийся собой – мы не есть те, кто мы есть! Мы еще должны стать собой.

Истинная действительность, стало быть, есть отношение трех моментов: всеобщего (единого), единичного (многого) и особенного (единства единого и многого). Вселенная есть логический процесс противоречия, тождественный логическому процессу мышления, следовательно, познавая истину логическим методом мы познаем сущность вселенной.

Платон подготовил всю полноту условий для того, чтобы историческое развитие философии могло быть продолжено в чисто теоретической форме. Что и сделал Аристотель.

12 лекция: Аристотель

20 лет общался с Платоном. Филипп Македонский пригласил его воспитывать своего сына Александра, и с 15 до 20 лет Аристотель его воспитывал. Александр стал всемирно-исторической личностью – распространил греческую культуру на территории своей империи. Когда Александр отправился в поход, Аристотель в Афинах организовал философскую школу, получившую название Лицей, из-за того, что беседы проходили в парке у храма в честь Аполлона Ликейского. Школа позже получила название перипатетической, что значит, школа прогуливающих, поскольку Аристотель вел занятия, прогуливаясь по дорожкам этого парка. Когда Александр умер, Аристотеля обвинили в неуважении к афинским богам, и он бежал в Халкиду, где через год и умер.

О внутренней жизни Аристотеля мы можем узнать из его рукописей, в которых Аристотель обобщил все знания, которые были известны в то время. Он оставил их своему ученику Теофрасту, и далее рукописи передавались от одного руководителя Лицея к другому. И лишь Андроник Родосский впервые взялся опубликовать их для широкой публики. Главный труд Аристотеля – “Метафизика”, получил свое название (букв. – “после физики”) от того, что Андроник поместил ее в своем издании после “Физики”.

В 4-х томнике произведения Аристотеля расположены не в правильном порядке. Правильный порядок такой:

“Физика” (посвящена философии природы – это 2-ая философия).

“О душе” (важнейшая психологическая работа Аристотеля).

“Органон” (формально-логические произведения Аристотеля, где им исследовались правила субъективного мышления; Аристотель – отец силлогистики):

А) “Аналитики” 1-я и 2-я (важнейшие);

Б) “Категории”;

В) “Топика”;

Г) “О софистических опровержениях”.

“Этика” (“Никомахова” и “Большая”).

“Политика”.

“Поэтика” (эстетика).

“Метафизика” (точнее – первая философия).

Начиная с конца Античности, ложная традиция противопоставляет Платона и Аристотеля. Даже на знаменитой фреске Рафаэля, где они изображены беседующими. Платон показывает рукой вверх, Аристотель – вниз. Выставлять Аристотеля только критиком Платона неверно. Аристотель – критик не Платона, а платоников. Аристотель развивает мысль Платона и, естественно, что ему видны ее недостатки; мышление Аристотеля более сознательно.

Стиль мышления Аристотеля – классический; Аристотель уже не нуждается в образах, поэтому его мысль выражается в форме чистой теории. У Платона стиль мышления, так сказать, романтический, в нем много места занимают образы, мифы. Поэтому, если читать Аристотеля и не входить в суть, то его читать скучно, ибо он не дает образов, этих “костылей мысли”. Аристотель излагает мысль просто и кратко. Так кратко, что порой даже нестерпимо. Он умеет свести множество понятий к единству на протяжении очень короткого отрезка текста.

Аристотель – это 2-ой необходимый класс в изучении философии. Платон – 1-ый (там философия сколь же разъясняется, столь и еще затемняется мифами).

Итак, рассмотрим философию Аристотеля, остановившись только на ее принципе, как он изложен в главном философском произведении Аристотеля – “Метафизике”.

Вся она посвящена одному: поиску и нахождению того, что само по себе и для человека является высшей мудростью. Аристотель ищет такую мудрость, которая является не чьим-то личным достоянием, а наукой. Все содержание “Метафизики” представляет собой определение предмета первой философии. Начиная с первого шага, Аристотель методично идет к результату, и только в XII книге Аристотель его определяет. В “Метафизике” нет, ни одного случайного слова, поэтому читать Аристотеля лучше по-гречески, хотя для первого знакомства и русский текст годится.

Предмет философии не такой, что его можно указать сразу до того, как его достигнешь. К философскому предмету можно прийти, только пройдя немалый путь.

Начинает Аристотель с простейшего, различая три способа деятельности души:

опыт (ἐμπειρία);

искусство (τέχνη) – техника (это не художественное творчество, как в “Поэтике”);

знание (ἐπιστήμη) – наука.

“Метафизика” начинается словами: “Все люди по природе стремятся к знанию”. В оригинале – к пониманию. Здесь Аристотель, заметьте, через стремление к пониманию определяет ни больше, ни меньше природу человека. (Есть у Аристотеля и определение человека, которое получило широкое распространение: “Человек – это общественное животное”). И знак этой природы Аристотель усматривает во влечении человека к бесполезным чувственным восприятиям – их люди ценят ради них самих. Нет животных, смотрящих на растерзанные тела сородичей; мы же не таковы, всякая автомобильная авария собирает толпу зевак, хотя толку смотреть на результаты столкновения нет; навстречу этой же потребности идет телевидение.

В этом бескорыстном стремлении видеть, созерцать сказывается то, что затем приведет людей к философии – потребность в умозерцании, в понимании. Только случайность задерживает людей на созерцании чувственного.

Первая станция на пути от чувственного созерцания к умозрению – опыт. Он появляется из чувственного восприятия, благодаря памяти. Опыт, по Аристотелю, доступен и некоторым животным – тем, которые имеют память. Опыт человек имеет благодаря памяти, ибо он есть многие воспоминания об одном и том же. Чтобы иметь опыт, не нужно мыслить; опыт – не прерогатива человека. Поэтому слишком уважать опытных людей, по меньшей мере, странно.

Заблуждением является трактовка техники и знания как усовершенствованного опыта. Это современный предрассудок – считать, что наука есть только опытная наука. Без философского противоядия опытная наука приведет человечество к могиле. “Зеленые”, справедливо кажется, протестующие против всевластия опытного насилия над природой, не совсем это понимают.

Хотя опыт кажется почти одинаковым с техникой и познанием, пишет Аристотель, в действительности это не так. Техника появляется тогда, когда из приобретенного опыта впечатлений формируется общий взгляд на сходные предметы, единая мысль. Техника – после опыта, но не ИЗ опыта! Например, ситуация врача: одному дал лекарство он выздоровел, второму дал тоже самое лекарство – выздоровел, третьему дал, а он помер. Поэтому опытный врач знает, кому нельзя давать лекарство. Но почему его нельзя давать - не знает.

Техника же возникает с вопроса “почему”? Почему что-то есть, а что-то не-есть? Как только человек поймет, почему что-то случается или не случается, он становится причастным к технике. Определить, почему данное лекарственное средство помогает ВСЕМ людям определенного склада – это дело техники. ВСЕ в опыте не даны, индивидуальное событие не дает знания причин. А техника позволяет определить пригодность лекарственного средства для ВСЕХ определенных людей, т.е. и для тех, кого не было в опыте врача, тех, кто уже был и тех, кто еще будет.

Мысль возникает не из опыта, а из ума. Совокупность эмпирических фактов не есть общая мысль об их причине. Опыт есть знакомство с единичными, случайными вещами. Опытные это те, кому что-то известно, но не известно “почему”. Опыт – это знание в форме знакомства с тем, что случается.

Техника, по Аристотелю, - это знание причин единичного, т.е. знание особенного. Его можно знать лишь при помощи “общего взгляда” на отдельные предметы, т.е. только с помощью мысли.

В деятельности те, кто имеет опыт, преуспевают более чем техники. Мудрость же зависит от понимания, а не от успешного единичного действия. Имеющие опыт знают “что”, а техники – “почему”. Опытные не могут быть учителями, ибо они не знают “почему”: “Делай как я”. “А почему?” “По-кочану!” Такой человек не знает, почему так все удачно у него получается – случай ему помогает. Он не может это передать другому. Греки: наставников мы почитаем больше опытных людей (ремесленников). И именно они могут быть начальниками, т.е. поучать других не вслепую. Техника мудрее опыта, но знание – мудрее техники.

Техника знает причины случайного, т.е. того, что может быть и не быть. Знание выше техники потому, что оно есть знание необходимых вещей, т.е. тех, которых не может не быть. Оно есть знание причин необходимого или необходимых причин – таких, которые действуют вечно, а не временно. И поскольку предмет знания необходим в точном смысле, знание есть большая мудрость, чем техника и опыт. Но и среди знаний есть разные знания.

Итак, пока для нас, существует три вида мудрости, а Аристотель хочет найти высшую мудрость.

Первый вид мудрости – знание сходных между собой единичных вещей - это опыт. Источник его – ощущение. Опыт есть осведомленность. Большую роль в нем играет память.

Второй вид – техника, вскрытие умом причин единичных, случайных вещей, которые могут быть, а могут и не быть. Техникой познаются причины временного – того, что случается. Почему для познания причин необходим ум, почему недостаточно памяти о том, что наблюдалось? Ум необходим, чтобы знать невидимое – необходимое. Ум необходим для раскрытия необходимого, недоступного чувствам. Ведь случайное почему-то случается, его причины необходимы. Оно не случается само по себе. Чашка треснула. Почему? Говорят: “Я уронила”. Но ведь не только поэтому: если бы чашка не могла треснуть, то роняй ее, не роняй – она бы не треснула. Значит, есть что-то в самой чашке, что позволяет ей треснуть. Что-то должно быть необходимое, чтобы случилось случайное. Техника раскрывает причины случайного. А вот то, что исследует причины необходимого и есть наука или знанис как таковос, *ἐπιστήμη* – третий вид мудрости. Знанис как таковос – это определение Аристотеля. Что есть знание по Платону – см. его диалог “Теэтет”.

Аристотель: наука – это знание причин необходимого или необходимых причин. Это знание того, что существует необходимо, т.е. вечно. Случайное – то, что не определено в себе самом, т.е. может быть и таким, и другим. Ботинок может быть хорошим, а может быть плохим, рваным. То, что существует необходимо – вечно. Знание об этом вечном – не меняется, т.к. сам предмет неизменен. Знание того, почему сущность человека такова, а

не иная – не меняется со временем, т.к. его сущность неизменна. Но необходимых причин много, следовательно, необходимо познать последнюю причину или первопричину.

Знание как таковое или философия у Аристотеля синонимы. Существует три рода необходимых причин, следовательно, философия тройка: третья философия – знание ближайших причин необходимого; вторая философия – знание его средних причин; и первая философия – знание конечной причины, причины всех причин.

Первая философия – это и есть метафизика. Если познана первая причина, то дальше познания нет и быть не может, ибо знать больше нечего. В этом смысле, нет бесконечного познания. Человек знающий первую причину, известным образом знает все, ибо он знает причину всего.

Характеристики первой философии, по Аристотелю, таковы:

Во-первых, она есть самое мудрое знание, потому что быть мудрым – это, значит, знать трудное, не легкопостижимое для человека – то, что дальше всего отстоит от чувственных восприятий. Хлопать глазами могут все, знать невидимую причину всего – единицы.

Во-вторых, она есть самое истинное знание, потому что знает истинное не временами и не в отношении к чему-то иному, а как таковое. Есть вечные истины, но относительные, а есть истина абсолютная, т.е. безусловная, относящаяся лишь к себе самой. Есть ли причина у первопричины? Кажется, что нет. Но значит ли это, что если у нее нет ДРУГОЙ причины, то и вообще нет причины? Нет. Есть причина и у первопричины: она сама себе причина.

В-третьих, первая философия есть самое лучшее знание, потому что она знает наиболее познаваемое, ибо знание самого истинного наиболее познаваемо. Это знание Аристотель называет знанием бога. Первую философию поэтому можно назвать теологией. Занятие первой философией почти не человеческое; оно гораздо более приличествует богу, а не человеку, поскольку, поясняет Аристотель, во многом природа людей рабская и заниматься познанием первой сущности им очень трудно. Людей привязывает к себе область опыта и техники. Чего хотят рабы? Хорошего для себя, полезного. Обычно спрашивают поэтому, а какая от познания будет польза? Такой человек займется познанием только в том случае, если будет от познания польза. Какая польза от познания первой сущности? Никакой. Ведь первая сущность есть для себя, а не для чего-то иного. И редкие люди среди людей могут оторваться от суеты рабского отношения. Редкие люди способны стать равными богам.

“Все остальные познания, - говорит Аристотель, - полезнее, но лучше нет ни одного”. Этим характеристикам посвящены 1-ая и 2-ая книги “Метафизики”.

После этого Аристотель переходит к познанию предмета первой философии – к познанию первопричины, сущего как такового. Это ни случайно существующее, ни необходимое по отношению к другому, а то, что необходимо само по себе. Первую философию интересует, что такое сущее как таковое и что присуще ему самому по себе (популярно: какие у него определения)? Или, что такое бог и что ему присуще самому по себе?

Первое, с чем разбирается Аристотель, есть понятие причины. Что есть предмет ума ищущего причины? Говорят: давайте искать причины. А, что это? Сначала Аристотель

выясняет, что говорили о причинах до него далеко неглупые люди, в каких значениях они употребляли слово “причина”? Обычно этот раздел “Метафизики” называется аристотелевским учением о родах причин, хотя здесь Аристотель просто уточняет то, какое значение имела причина до него.

Во-первых, причиной называли то, **ПОЧЕМУ** любое “что” есть именно это, а не другое – сущность или суть определенного бытия. Например, почему глаз это глаз? Он ведь не потому глаз, что выглядит как глаз, а потому что его суть видеть; именно это делает глаз глазом. Почему человек есть человек? Потому что кто-то выглядит как человек? Нет. Сократ не потому человек, что двуногий и без перьев, а потому что быть человеком есть его суть. Мы можем быть похожи на Сократа, но не по виду, слава богу, а по сути. Этот род причин искал Платон, ибо идеи есть у него сущности любого определенного бытия.

Во-вторых, причиной называли природу вещей, то, **ИЗ ЧЕГО** все пошло и, стало быть, – материю или материальную причину. Фалес материалист не потому, что вода материальна, а потому что она есть у него природа вещей, т.е. то, из чего происходят все вещи.

В-третьих, причиной называли начало движения – действующую причину. Эта причина выдвигалась из уяснения недостаточности материальной причины, т.к. знание того, **ИЗ ЧЕГО** все происходит, не говорит, **ПОЧЕМУ** происходит это происхождение. Что заставляет вещи появляться из материи? Одной материи, для понимания появления вещей недостаточно, надо, чтобы был какой-то толчок. Анаксагор первый, кто понял это, и потому сказал, что помимо гомеомерий (материи), чтобы вещи были, необходима действующая причина – ум.

Следующий род причин противоположен предыдущему. Эта причина есть то, ради чего или **ЦЕЛЬ** – конечная причина. Все вещи происходят из материи (**ИЗ ЧЕГО**) в силу действующей причины (**ПОЧЕМУ**), но зачем, к чему? Сократ и Платон первые заговорили о благе – о том, **РАДИ ЧЕГО** все происходит. Например, прогулка совершается ради здоровья.

Рассмотрев четыре рода причин, которые были определены до него, Аристотель приступает к собственному определению первосущности, первопричины (субстанции). Различие между доаристотелевскими определениями и определениями Аристотеля заключается в том, что Аристотель начинает переходить от представлений о причине (все предыдущие четыре определения) к понятию причины. И переходя, он начинает формулировать ее первое определение. Здесь важно, что именно первое, а не сразу уже готовое, последнее, как происходит в представлении.

Первое определение причины, по Аристотелю, это возможность (гр. δυναμις, лат. potentia) или подлежащее (гр. υποκειμενον, лат. substratum). Это задаток всех изменений; материя, которая может принимать все формы, но сама формирующим началом не является. Возможность у Аристотеля – близка к материи, того, **ИЗ ЧЕГО** происходят все изменения.

Пример:

единство желудя и четырех природных стихий есть возможность дуба. Если нет или желудя (зародыша дуба), или стихий (условий его жизни), то нет и дуба;

камни и дерево – субстрат дома;

тело и душа есть возможность человека, еще не сам человек, а только возможность его.

Второе определение причины – это действительность (гр. ενεργεια, лат. actus) или форма (гр. μορφη), т.е. то, ЧТО формирует материю, то, в результате чего только и возникает что-то определенное, что-то действительное. Форма у Аристотеля близка к действительности.

Форма отрицает материю (формирует неоформленное, определяет неопределенное) и поэтому только она делает возможность некоторой определенной действительностью или “чем-то”.

Для предыдущего 1-го примера с дубом, что есть форма? Форма – это не внешний вид дуба. Внешний вид – это результат действия формы. Заметьте, какой разнообразный результат! Нет вполне одинаковых, по внешнему виду, дубов. Что же делает возможность дуба действительностью дуба, возможный дуб действительным дубом? Что есть форма для дуба, отрицающая материю дуба? В желуде дуба нет, нет там маленького, микроскопического дубочка, который, произрастая, только увеличивается в размерах. Форма для дуба – это его жизнь, вступающая в свои права при наличии условий и вынуждающая возможность дуба стать его действительностью. Желудь должен быть отрицаем, чтобы был дуб, и это отрицание возможности дуба из нее самой есть действительная жизнь дуба.

Что есть форма для дома? Деятельность строителя. Необходима формирующая, энергичная и умная деятельность строителя, чтобы дом стал действительным домом, т.е. домом не только по виду или по имени, который разваливается на следующий день.

Что делает из возможного человека действительного человека? Что есть форма для человека не как внешний вид? Наличие уха с мочкой, двух ног и отсутствие перьев еще не делает человека человеком. Чем отличаются поступки человека от деятельности животного? Они обдуманны. Человек настолько человек, насколько он мыслит. Мышление и есть форма для человека, т.е. то, в результате чего человек из человека в возможности становится действительным человеком. Отсюда практический вывод: нужно стремиться стать человеком, пока есть возможность этого, пока жизнь одушевленного тела не кончилась.

Далее Аристотель говорит, что субстанция или первая сущность всего сущего есть единство материи и формы, возможности и действительности. И поскольку она есть это единство, поэтому все сущее содержит материю (субстрат) и форму (энергию). Без любого из этих двух определений причина не есть первая причина, сущность не есть субстанция, первая сущность.

Отрицательная деятельность или форма не приходит в материю извне. В примере с домом – форма извне, но к дубу жизнь извне не приходит, и мышление не внешне человеку. Следовательно, возможность в себе самой есть действительность, а действительность – возможность. Материя в себе самой есть форма. Нет формы без материи. Если бы материя в себе самой не была бы формой, то она не была бы возможностью некоторой действительности, и если бы форма не была в себе самой материей, то она не была бы действительностью чего-то возможного. Ложно истолкование формы и материи, действительности и возможности как 2-х половинок; они – единое целое.

Таково данное Аристотелем, понятие субстанции или первопричины.

Далее Аристотель указывает, что в разном сущем единство материи и формы выступает по-разному.

12 (3) лекция: Аристотель

Второй вид сущего – ум.

Ум отличается от вещей тем, что в нем деятельность (форма) наперед содержит то, что должно возникнуть - действительность предшествует возможности, потому что содержание ума – цель, идея. Она содержится в уме заранее, до действия. Мастер замысливает что-то и потом осуществляет это, причем достигает именно того, что задумал. У неумелого, у не-мастера сделанное частенько, если не всегда, не совпадает с задуманным. Стало быть, не случайно ум и умение – слова однокоренные. Поэтому обладание одним умом лучше обладания множеством чувственных вещей. Если есть ум, то можно сделать любую вещь. При этом от использования ум улучшается, а вещи – ухудшаются. Без использования ум тупеет.

Итак, возможность и действительность в уме – одно и то же, едины. Ум осуществляет только самого себя, не черпает содержание из внешнего источника. “Набраться уму” нельзя, его можно лишь вырастить. Если набраться на стороне, то получится только эрудит.

Ум – единство формы и материи, возможности и действительности. Но ум, по Аристотелю, бывает разный. Конечный ум – рассудок – имеет своей целью и результатом не себя самого. А что-то иное. Например, Микеланджело – замыслил статую и воплотил. Статуя живее животного – ее оживляет идея, цель ума. Содержание ума в этом случае – не сам ум, а статуя. Поэтому конечный ум нуждается в материи (для себя ином). Материя – условие реализации замысла конечного ума. Конечный ум нуждается в чем-то еще кроме себя, т.к. его целью еще не является он сам. Потому как, несмотря на то, что возможность и действительность в нем едины, но и различие их еще имеется: различие замысла (цели) и материи, предмета, в котором осуществляется реализация. Да и сам замысел, хотя и есть уже некоторая действительность, есть лишь возможная действительность, для реализации которой еще требуется некоторый материал, а не только мысль в голове.

Итак, рассудок по Аристотелю, это деятельность мышления, направленного на иное, т.е. не имеющая целью само мышление.

Каковы возможности рассудка в познании?

Поскольку он есть единство возможности и действительности, то, размышляя о вечных предметах ума, о вечном, говорит Аристотель, невозможно ошибиться. Нельзя ошибиться, размышляя о треугольнике и его свойствах. Поскольку треугольник по сути неизменен, не имеет сейчас трех углов, а завтра – двух. Заблуждения относительно изменчивых

чувственно-воспринимаемых вещей неизбежны, т.к. они изменчивы, и одно и то же мнить об изменяющихся вещах нельзя. Заблуждения же относительно вечного – случайны. Можно спутать, например, круг с квадратом и начать искать квадратуру круга. Здесь может быть незнание, но не заблуждение. Способность познания зависит, таким образом, не только от познающего, но и от предмета познания.

Чувственно-воспринимаемое нельзя познать окончательно в силу его изменчивости, и потому для чувственных вещей требуется бесконечное познание.

Предмет рассудка – более истинный предмет, чем чувственно-воспринимаемый, относительно его сути заблуждаться невозможно, ибо она – неизменна, но относительно его свойств заблуждение возможно, т.к. можно спутать один рассудочный предмет с другим и приписать свойства одного предмета другому предмету. Это возможно, поскольку предметов рассудка много.

Рассудочные науки с необходимостью имеют ошибочные положения. Например, вычисляя площадь в квадратных единицах, геометры уподобляют свойства круга свойствам квадрата. Отсюда – число “ π ”. Поэтому площадь круга с необходимостью – неопределенная, неистинная величина. Или хотят, например, определить, что есть человек, и заявляют, что человек – это высокоразвитое животное. Говорят: ты животное, но успокойся – ты необыкновенное животное. Однако, то, что человек есть животное – это ложь.

Рассудочные определения более истинны, чем определения опыта, но не до конца истинны.

Таковы два рода сущего. Далее Аристотель переходит к цели исследования – к субстанции самой по себе, к первой сущности. До сих пор Аристотель утверждал, но не доказывал, что субстанция – единство возможности и действительности, теперь же он переходит к доказательству этого положения.

Какое единство возможности и действительности является субстанциональным? Высшее единство возможности и действительности – энтелехия ($\epsilon\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$). Что есть энтелехия? Это – абсолютная или безусловная действительность, та, которая совершенно едина с возможностью, т.е. не обусловлена никакой возможностью. Она есть, следовательно, свободная деятельность. Свободная, т.е. независимая ни от чего, кроме себя самой. Независящая именно потому, что эта деятельность имеет целью саму себя. Целью, предпосылкой и результатом энтелехия имеет саму себя, она есть чистая форма, для которой нет материи как чего-то иного.

Аристотель здесь специально останавливается и отвергает возможные ложные интерпретации. Эта форма вообще без материи? Нет. По Аристотелю, формы нет без материи и материи без формы. Материи вообще нет, как отдельной, иной от формы; возможности – отдельной от действительности. Поэтому энтелехия – это форма, имеющая материей саму себя. Материя, являющаяся сама формой, и форма, выступающая своей собственной материей – недвижимая и движущая сущность всего сущего.

Как Аристотелем доказывается необходимость энтелехии? Почему должна быть энтелехия?

Во-первых, необходимо, чтобы была некоторая вечная и, в этом смысле, неподвижная (неизменная) и движущаяся сущность, т.к. если ничего вечного нет, т.е. всё преходяще, то тогда должны возникать и исчезать сами движение и время. А может ли время возникнуть и исчезнуть? Аристотель: ни в коем случае, потому что не может быть времени, когда времени нет. Время не вечно, но есть всегда. Вечность – это не бесконечное время. А движение существует всегда, потому что время – нечто движущееся. А раз всегда есть движение, то должно быть то вечное, что вызывает движение, т.е. энтелехия.

Заметьте: есть видимая первоначальность, и есть – логическая. Например, материя есть первоначало исключительно во временном смысле, для чувственных вещей, но не в логическом смысле. Материя не сама себя в скамейку превращает. Логическая первоначальность означает первоначальность во всём, всегда и для всего, а не только в чувственно-воспринимаемом. Если нет вечно существующего того, что движет, то нет того, что движется: времени и движения. Они есть, следовательно, есть вечно существующее то, что движет.

Во-вторых, для того, чтобы существовали два вида сущего, говорит Аристотель, действительность как таковая должна предшествовать возможности, форма – материи. Ведь то, вечное, что обладало бы лишь возможностью, способностью двигать, но в действительности не двигало бы, то движения не существовало бы. А поскольку движение есть, есть такое начало, которое есть чистая деятельность, т.е. деятельность, не обусловленная возможностью, как чем-то иным: следовательно, энтелехия не только должна быть, но и есть.

Левкипп и Демокрит тоже утверждали, что движение есть всегда, но не показали, почему. А Аристотель – показал, доказал. Чему учит Аристотель? Главному: тому, что философия должна доказывать свои положения.

Энтелехия не может не быть, т.к. ее действительность первее ее собственной возможности. Энтелехия как безусловное единство материи и формы есть то, что своей вечной деятельностью разделяет материю и форму. В результате этого разделения и возникают вещи и конечный ум, рассудок. Таким образом, энтелехия – первоначало всего существующего, ибо она есть то, благодаря чему осуществляется любой переход из возможности в действительность.

Каковы возможности познания энтелехии? Энтелехия – неизменна (она есть совершенная, абсолютная действительность и поэтому изменяться ей не во что) и одна. Именно поэтому в ее познании невозможно никакое заблуждение (ни относительно сути, ни относительно свойств). Познание ее – не рассудочное познание. Поскольку энтелехия неизменна и одна, то только высказывания о ней могут быть ложными, но они с необходимостью не будут знанием энтелехии. Знание энтелехии – абсолютно истинное знание. В первой философии вообще нет лжи. У первой философии абсолютный предмет – сама абсолютная истина или энтелехия.

После того, как Аристотель доказал возможность истинного знания, он приступил к исследованию свойств первой сущности – того, что ей присуще – и показал, что присуще ей одно – двигать все остальное, т.е. она есть перводвигатель. Перводвигатель – недвижимый, его ничто не движет. Как же движет перводвигатель? По Аристотелю, он движет как то, к чему стремятся и, что мыслят, т.е. он движет как цель. Цель движет, будучи сама неподвижной.

Итак, мы вместе с Аристотелем подошли к сердцевине, к самому главному в первой философии, чтобы понять, куда двигалась философия дальше. Мы рассмотрели, что присуще сущему самому по себе – быть двигателем для всего существующего и узнали, как он движет – подобно цели (движет, будучи недвижимым). Но цели особой. Считать, что перводвигатель есть простая цель стремления, недостаточно, ибо в этом случае то, куда двигаются и что двигается внешние друг другу. Настоящим началом стремления является, по Аристотелю, мысль. Человек, поясняет Аристотель, стремится к чему-то потому, что считает это что-то хорошим, а не потому мы считаем что-то хорошим, что нас к нему влечет. Причина стремления, стало быть – мысль.

Однако есть различие между тем, как движется мысль и тем, что движется мыслью. Мысль движется только мыслимым предметом: мысль движется только тем, что мыслится, полагается мыслью, говорит Аристотель. Даже конечный ум, будто бы направленный на внешний ему предмет, на самом деле направлен на то, что существует только для мысли: не на что-то треугольное, а на треугольник как таковой, который не существует как чувственно-воспринимаемый предмет. Треугольник как таковой есть мыслимый предмет и он существует для ума только потому, что ум его мыслит. Мысль, даже конечная, движет сама себя, т.к. то, что стремится и то, к чему есть, хотя и различное, но и единое: мышление мыслит мыслимое. Предмет мышления есть то, что создано самим мышлением. Мысль о треугольнике есть результат мышления. Для мысли, стало быть, мыслящее и мыслимое тождественны.

При этом, продолжает Аристотель, высший предмет стремления и высший предмет мысли – одно и то же. Высший предмет стремления и мысли – то, что само по себе прекраснее и лучше всего. Оно, стало быть, не потому прекрасно и хорошо, что кто-то его считает таким, а потому, что оно таково само по себе. Высший предмет хорош и прекрасен не в сравнении с чем-то и не для кого-то, а сам по себе, как таковой.

Перводвигатель движет именно как высший предмет или цель всякого движения, стремления и мышления, т.е. не как цель для кого-то, а как цель сама по себе – высшая цель, всеобщая цель, самоцель. Иными словами, перводвигатель движет, будучи благом как таковым, самим по себе. Философское выражение “как таковое” тождественно “самому по себе”.

Энтелехия и есть в действительности высшая цель всякого движения, стремления и мышления. Не потенциальная, возможная цель, а действительная, т.е. не такая, что может и не быть, а действительно есть и именно одна для всего. Аристотель говорит: энтелехия движет “как любимое” – любимое само по себе, а не кем-то и не за что-то. Абсолютное – самое лучшее и прекраснейшее – одно. Нет двух абсолютных. Сократ – хорош, но не красив, Алкивиад – красив, но не хорош. В высшем же это совпадает. Абсолютная красота, абсолютное добро и абсолютная истина – одно и то же.

Стремящееся к прекрасному как таковому не может не двигаться. Почему катится камень, движется Луна вокруг Земли, почему хочет чего-то человек? Почему мысль мыслит? Первая причина этого одна – благо как таковое. И поэтому, чтобы двигаться, стремиться и мыслить не нужно что-то особенное, нужно просто всеобщее.

Как движется то, что движимо перводвигателем? То, что движется благом, изменяется к лучшему. Тем самым оно обретает лучшее состояние из возможного, в действительности становится тем, чем оно может быть. Поэтому все, изменяясь, становясь другим,

возвращается к себе, становится собой по сути. В становлении собой всё совершает, таким образом, вечный круг любви. Только любовь как стремление к прекрасному ради него самого позволяет вещи стать лучше, т.е. тем, чем она может и поэтому должна быть. В Средние века: эта аристотелевская мысль получила форму суждения: “Бог есть Любовь”.

Благо не стремится ни к чему иному, но значит, ли это, что оно не стремится ни к чему вообще? Нет! Оно стремится к себе самому. Оно есть энтелехия – самоосуществление, самодеятельность и одновременно самоосуществленность, т.к. это не во времени, где процесс и результат различны. Человеческая самодеятельность – вид самодеятельности всеобщей. Этот процесс через 1500 лет назовут саморазвитием. И потому что саморазвитие – высшая цель – энтелехия, развивается всё существующее.

Вот какова необходимость, а, следовательно, свободная деятельность энтелехии. Вечно единственно самодвижение, т.к. оно не имеет временного начала и конца. Поэтому не бойтесь, что конец света произойдет в какое-то время. Это – сказки для тех, кто не мыслит, а лишь верит, как дитя.

И, наконец, самое важное: гл. 7 XII книги “Метафизики”. Итак, есть сущее само по себе и оно – первоначало всего сущего в его возможности и действительности. Остается понять, что оно такое, ибо пока было лишь его имя – самодеятельность, самоосуществление, самоцель, энтелехия. Аристотель: понять “что” означает понять “почему”, т.е. в чем его причина. Понять “почему” есть сущее само по себе означает понять, “что” оно есть, а понять “что” оно есть, означает понять “почему” оно есть, т.к. в нем совпадает бытие (“что”) и деятельность (“почему”, причина). Ведь оно есть потому, что оно есть – оно есть причина самого себя. Понять его причину значит понять его действие, а понять его действие, значит, понять его причину.

В сущем самом по себе совпадают не только бытие и деятельность, но и бытие и познание. Абсолютная истина есть то, почему и ради чего есть всё сущее и мыслящее. Абсолютная истина есть, не может не быть, и потому она может мыслиться нами и с необходимостью познается в первой философии.

Истина по-русски – от слова “есть”; а по-гречески “ἀλήθεια” буквально значит “нескрытость”, т.е. самораскрытие, а не просто “нескрытость бытия”, как трактует М. Хайдеггер. Мышление и познание для истины не есть нечто внешнее. Познание и мышление для самой истины необходимы. Без мышления истины не существует, ибо сама истина мыслит и поэтому есть. Аристотель: жизнь этого первоначала – самая превосходная, такая, какою мы живем лишь малое время. Оно вечно так, но для нас это невозможно. Те редкие мгновения, когда мы по своему мышлению и бытию причастны вечной жизни блага – эти мгновения и есть блаженство (в имеющемся русском переводе “Метафизики” – “счастье”, что неточно). Человек в эти мгновения действительно обретает бессмертие. Почему для нас это невозможно всегда? Потому, что мы из-за своей материи (тела) вынуждены трудиться ради хлеба и не всегда любим благо как таковое, отнюдь не живем по-настоящему. Мы считаем благом много других “благ”: материальные блага для тела, блага для души – развлечения.

Теория, по Аристотелю, – созерцание истины. Как достичь бессмертия? Вести философскую жизнь, т.е. созерцательную или теоретическую деятельность.

Аристотель: Разум – это и есть мышление, каково оно по своей природе, а не вид мышления. Мышление как таковое выше всех своих видов. Разум есть высший способ мышления – форма мышления единая с его содержанием. У рассудка форма и содержание – иные друг к другу. Предмет разума, по Аристотелю, это не просто мыслимое, “ноэтон”, а это высшее мыслимое, мыслимое как таковое, которое совпадает с самим мышлением. Аристотель называет его поэтому “ноуменон” - разумное. Предмет разума есть разумное само по себе, т.е. благо само по себе. Разум поэтому есть мышление, мыслящее себя самого; разум как мышление мышления – способ и суть первой философии.

Можно ли быть разумным в возможности, т.е. разумным, но не мыслящим разумно? Нет. Разумным можно быть лишь в действительности. Разум – это не способность, а действительность. Рассудок может быть в возможности, разум – нет. Поскольку разум мыслит себя самого, он есть действительное обладание разумным предметом, а потому он есть самое превосходное мышление или мышление самого превосходного. Разум как таковой есть энтелехия для мышления человека, который в первой философии преодолевает свою природную, родовую ограниченность и поистине становится самим собой, т.е. *homo sapiens* – вполне мудрым или, что то же самое, разумно мыслящим, свободным существом.

13 лекция: Стоики и Эпикур

После Аристотеля теоретический уровень античной философской мысли заметно падает, ибо на том основании, на которое опиралась древняя философия, дальше идти было невозможно. Не случайно от представителей эллинистического, т.е. позднего античного философствования, за исключением Секста Эмпирика и некоторых неоплатоников, до нас не дошло целых произведений - лишь фрагменты и свидетельства доксографов.

Стоики

Основатель стоической школы - Зенон из Китии или Зенон-стоик (ок.336 -226 до Р.Х.) учил в открытом портике (по-гречески - стое), откуда и пошло название школы. Преемниками Зенона в Стое были Клеант и Хрисипп. Дошедшие до нас произведения поздних римских стоиков (Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия) теоретического значения не имеют.

Стоики считали философию самым полезным из всего, чем обладают люди и сравнивали ее с плодородным полем, оградой которого является логика, почвой - физика, а плодом - этика. Так стоицизм положил начало традиции различения частей философии - отдельных философских дисциплин, связанных между собой в определенном порядке.

Логика должна была ответить на вопрос о том, что является истинным и разумным, а что - нет, установив критерий различения истины и заблуждения. Зенон считал таким критерием схваченное или постигнутое, мыслимое представление (по-гречески, «фантасиа каталептике»), благодаря которому то, что мы ощущаем и представляем, становится тождественным с мышлением - руководящим началом нашей души.

С таким определением истины мы еще не встречались, хотя оно чем-то напоминает софистическое и сократовское определения. Стоики утверждают, что не одно наше мнение и мышление есть мера вещей, и не один предмет как таковой есть мера истинности нашего сознания. Истина для стоиков есть соответствие предмета и мышления о нем - некоторое конкретное, различенное единство мышления и бытия. Критерием истины, т.е. мерой этого соответствия выступает, с точки зрения стоиков, не простое представление или мнение, а только то представление предмета, с которым согласно наше мышление - то мышление, которое оценивает представление предмета и может судить, истинен представляемый нами предмет или нет.

В этом определении содержится, несомненно, момент истины. Действительно, ни представление предмета не может быть критерием истинности себя самого, ни предмет представления не может быть критерием истинности представления. Наши представления о предметах изменчивы, а предметы сами о себе судить не могут. Критерием истинности представления предмета может быть лишь то, что может судить, оставаясь в отношении к иному неизменным, тождественным себе самому. Таково только наше мышление - наш мыслящий дух. ("Когда меня не будет среди вас, дух приведет вас к истине", - говорил Христос. Без принципов Сократа, Платона, Аристотеля и стоиков христианство не могло бы возникнуть).

Итак, судящим и свидетельствующим об истине представлений является наше мышление. Дело мышления состоит в том, что оно из себя самого дает предмету свое одобрение или неодобрение, признает или не признает предмет представления соответствующим своим всеобщим определениям. При этом само одобрение или неодобрение есть высказывание этого соответствия предмета мышлению, или суждение как таковое. Слово "суждение" недаром происходит от слова "судить": мыслящий дух сам судит все и всему выносит последний, не подлежащий обжалованию приговор. В этом страшном суде мыслящего духа над любым предметом представления, согласно стоикам, содержится и сказывается истина, состоящая в соответствии предмета мышлению. Если предмет не соответствует тождественному себе мышлению, то тем хуже для предмета, ибо, хотя он и есть, он неистинен, ибо он неистинен для духа!

Этот взгляд на истину выступает основой известной стойкости и безмятежности стоических мудрецов в самых ужасных условиях жизни - болезнях, невзгодах, политических кризисах общества и т.п. С ним связана необычайная привлекательность стоической морали, учащей человека всегда сохранять спокойствие и, не поддаваясь безумию мира и собственных страстей, слушать голос только своего мыслящего духа - голос совести и доброй воли (читайте об этом в "Беседах" Эпиктета, "Размышлениях" Марка Аврелия или в "Мифе о Сизифе" выдающегося писателя и стоика XX века Альбера Камю). Достижение атараксии, т.е. состояния безмятежности сами стоики считали целью всей своей философии.

Но это уже этический вывод, так сказать, плод стоического принципа, - принципа, который только и имеет собственно философский интерес. В этом основном определении стоицизма содержится и его собственная граница - та ограниченность их принципа, которую сразу подметили критики стоиков. В чем состоит эта ограниченность? В том же, в чем и истинность принципа стоицизма, ибо действительные недостатки великих философских учений неотделимы от их достоинств.

Смотрите: если истина, согласно стоикам, содержится не в мышлении самом по себе, а только в мышлении, находящемся в отношении к существующему независимо от него предмету, то какое же содержание принадлежит самому этому мышлению? Никакое? Но в этом случае мышление не могло бы быть судящим, свидетельствующим об истине. Содержание, принадлежащее самому мышлению, есть. Но, поскольку мышление берется стоиками только как рассуждающее мышление, т.е. как рассудок, мыслящий о внешнем для него предмете представления, собственным содержанием мышления оказывается только его форма абстрактного тождества с собой. Эта тождественная себе форма и есть единственное содержание, принадлежащее рассудочному мышлению.

Чем бы ни был предмет представления - городом Римом, цепями рабства, букашкой, человеком или Богом, мышление, отталкиваясь от него, уходит в себя - в формальное тождество с собой. В этом уходе оно открывает тождество или нетождество предмета представления себе самому, признает или не признает предмет представления истинным предметом - таким, каким он должен быть. Но, спрашивается, с помощью чего мышление находит это соответствие или несоответствие? Исключительно с помощью трех т.н. законов формальной логики. Если предмет не противоречит формальному тождеству моего мышления с собой (моим убеждениям, т.е. принципам, которыми я не могу поступиться), то соответствие есть, а если противоречит, значит, есть несоответствие - и третьего не дано. Или - или!

Критерий истины у стоиков оказывается, таким образом, формально-логическим, т.е. внешним предмету и, стало быть, самому мышлению в его многообразном содержании, критерием. Иначе и быть не могло, поскольку само предмет у стоиков есть всегда внешний рассуждающему мышлению предмет представления - и только. Отсюда ясно, почему стоики придавали такое огромное значение разработке формальной логики - логики рассудочного мышления, не противоречащего себе и предмету представления. Один Хрисипп, опираясь на формально-логические работы Аристотеля и его последователей, написал около 300 логических работ! Но все эти логические разработки (в том числе риторические, посвященные правильным фигурам речи, и диалектические, посвященные правилам ведения беседы, правилам постановки вопросов и нахождения ответов на них) не избавили стоиков от одного каверзного вопроса их оппонентов: если наше мышление находится во внешнем отношении к предмету представления и истина есть только соответствие этого предмета мышлению, то почему именно мышление есть критерий истинности предметов представления, а не что-то иное? Ведь знакомство с этими предметами начинается с их ощущений! Не есть ли ощущение критерий истины? С обоснованием этой позиции выступил главный противник стоиков - Эпикур.

Эпикур

Доктрина Эпикура (342 - 271 до Р.Х.) проста настолько, что, пожалуй, в философии не может быть ничего более простого. О том, какова эта простота, судите сами.

Согласно Эпикуру, раз все наши знания начинаются с ощущений, то судить о вещах и даже о природе вещей следует так, чтобы наши мысли ни в чем не расходились с чувственными восприятиями - с тем, что мы видим, слышим и т.п., то есть с тем, что мы всякий раз наблюдаем, с чем ежедневно сталкиваемся в опыте. Эпикур без колебаний помещает представления в нас, а вещи - вне нас и оказывается перед необходимостью объяснить, во-первых, каким способом образы вещей входят в нас извне и, во-вторых, как в нас возникают представления о том, чего мы не ощущаем, т.е. о сокровенном? Чтобы

ответить на эти вопросы, Эпикур и создает свое учение - во всем согласующуюся с чувственной достоверностью картину мира. Вот она.

Прежде всего Эпикур устанавливает, что ничто не происходит из небытия (иначе все происходило бы из всего) и не исчезает в ничто (иначе все давно погибло бы). Поэтому мир всегда был и будет таким, каков он есть - ведь помимо него нет ничего, что могло бы войти в него и произвести хоть какое-то изменение.

Мир, далее, состоит из тел и пустого пространства, в котором тела двигаются. О том, что есть тела, свидетельствуют ощущения, а о том, что есть пустота, свидетельствует наблюдаемое движение тел. Кроме тел и пустоты нет ничего действующего или действительного, ибо ничего другого нельзя представить себе на основе ощущений.

Из тел одни - соединения, другие - те, из чего состоят эти соединения. Эти несоставные тела неделимы, почему и называются атомами.

Мир безграничен по количеству тел и величине пустоты, ибо если бы пустота была бесконечной, а число тел - конечным, все тела давно разлетелись бы, а если бы пустота была конечной, то бесконечные по числу тела не имели бы, где им остановиться и поместиться. Кроме того, если бы мир был конечным, то его крайняя точка была бы откуда-нибудь видна.

Далее Эпикур утверждает, что атомы, из которых образованы сложные тела, необъятны по числу своих форм, ибо невозможно, чтобы такое множество различий в сложных телах, какое мы наблюдаем, могло образоваться из ограниченного числа форм. При этом не нужно, чтобы число форм атомов было бесконечным. При условии бесконечного числа атомов в каждой форме достаточно необъятного числа их форм.

Атомы движутся непрерывно в течение вечности и, отталкиваясь друг от друга, притягиваются один к другому, временно образуя сложные тела. Начала этому нет, потому что есть только атомы и пустота.

От сложных тел постоянно отделяются тончайшие невидимые оболочки из особенно быстро движущихся атомов. Эти очертания сложных тел и есть их образы, благодаря которым мы их чувствуем. Истечение образов сохраняет их положение и порядок на долгое время, хотя иногда приходит в беспорядок.

В нас есть то, что может воспринимать эти истечения, испарения от вещей - душа. Эпикур утверждает, что душа есть состоящее из тончайших атомов тело, очень похожее на ветер с какой-то примесью теплоты. Она рассеяна по всему нашему организму и есть главная причина чувства. При этом душа не могла бы чувствовать, если бы не была прикрыта остальным организмом. Ведь если атомы, составляющие душу, удалятся из организма, он становится бесчувственным, но если душа - в организме, мы не прекратим чувствовать, даже если утратим какую-то его часть. Если же организм в целом умирает, то душа рассеивается и уже ничего более не чувствует, ибо кроме пустоты нет ничего бестелесного, а пустота не может действовать или испытывать действие. Поэтому те, кто утверждают, что душа бестелесна, говорят вздор, - заключает Эпикур.

Из ощущений наша душа формирует представления о том, что мы ощутили. На основе представлений, посредством мышления, она вырабатывает свои мнения о сокровенном,

скрытом от чувств, невидимом (например, об атомах как невидимых элементарных телах, составляющих тела видимые).

Однако, кроме познания природы вещей, мышление, по Эпикуру, имеет еще и гораздо более высокую, практическую цель - помочь человеку избавиться от страхов любого рода (например, в вопросе о смерти - может ли она повредить нам, или о богах - могут ли они сделать нам что-нибудь) и достичь состояния покоя, безмятежности или атараксии. Главное средство достижения этого состояния счастья или блаженства Эпикур видит в философии, которой следует заниматься всю жизнь - и в юности, и в старости, ибо для здоровья души никто не бывает ни незрелым, ни перезрелым.

Мы видим, что хотя Эпикур объявляет критерием истины ощущение, мышление у него, как у всякого эмпирика, не только не отсутствует, но и играет важнейшую роль - как в теоретической, так и в практической области. Это первая и последняя непоследовательность, которой грешит Эпикур - создатель, пожалуй, самой привлекательной и простой версии материализма. И хотя стоики и эпикурейцы постоянно боролись между собой, заметьте: в каждой из этих противоположных и по видимости взаимоисключающих доктрин содержится в скрытом виде признание принципа другой. Как стоики черпают содержание своей рассудочной мысли из чувственной области и требуют, чтобы мышление всегда имело независимо от него сущий предмет, так и Эпикур помещает за область ощущаемого атомы, которые можно знать только при помощи мышления.

Обоим этим противоположным - односторонним, а потому и предполагающим друг друга - принципам противостоял античный скептицизм, третья форма поздней античной философии самосознания.

13 (2) лекция: Скептики

Основателем скептицизма был Пиррон из Элиды (ок.360-270 до Р.Х.), учившийся у последователя Демокрита Анаксарха и учивший узкий круг друзей, прозванных пиррониками. Где-то в начале нашей эры угасшее было скептическое учение возобновил критянин Энезидем. Из произведений скептиков до нас дошли только две работы на греческом языке врача Секста Эмпирика, жившего в середине II века н.э. - “Три книги пирроновых положений”, излагающие все скептическое учение, и одиннадцать книг “Против математиков”, т.е. против ученых вообще, где Секст излагает скептические возражения против того, что скептики называют догматизмом.

Скептицизм обычно трактуют как учение о сомнении во всем, причем сомнение означает лишь нерешительность, шаткое недоумение, колебание в своих мыслях. Напротив, согласно Сексту, начало и причина скепсиса (“скепсис” по-гречески означает осматривание вокруг, т.е. рассмотрение того, о чем идет речь) лежит в надежде на невозмутимость, спокойствие духа, атараксию. Скептики поэтому отнюдь не сомневаются. Поскольку любому рассудочному положению можно противопоставить другое, равносильное ему по доказательности, скептики советуют вообще воздержаться от

любых утверждений, т.е. догм и спокойно жить, ничего категорически не утверждая, но и не отрицая. “Догма” по-гречески значит “положение”, “утверждение”, “учение”. Догматики верят в существование своих догм (в то, что есть то, о чем они говорят), а когда оказывается, что есть и противоположное, огорчаются. Скептик же никогда не утверждает догматически “есть” или “не есть”, а осторожно говорит: “может быть, есть, а, может быть, и нет” и всегда сохраняет спокойствие. Кредо скептика - жизнь без догм, ибо все они равноценны.

На каком же моменте истины основывается скептический образ мыслей? На том, что, исходя из явлений или ощущаемого, о мыслимом или сущности явлений действительно можно сделать два противоположных, но равно обоснованных утверждения, которые, таким образом, сами себя отрицают, уничтожают. Осознание этого отрывает дорогу к воздержанию от суждений вообще (т.н. “эпохэ”) и, далее, к атараксии - к полной невозмутимости покоящегося, ни о чем не судящего духа. “Не судите, да не судимы будете!” - эта максима, несомненно, скептического происхождения, как и вопрос Понтия Пилата: “Что есть истина?”. Скептики, безусловно, правы в этом своем положении, и в осознании этого пункта состоит вклад античного скептицизма в историю философии и образования. Кто не осознает этого, тому еще рано судить о науках вообще и тем более - о философии.

Свой принцип скептики подтверждают пятнадцатью “тропами” - пятнадцатью основаниями воздержания от суждений, которые излагает Секст. Первые десять тропов, сформулированные еще Пирроном, сводятся к одному тропу относительности всего, т.е. относительности судящего (все люди разные, у них разные убеждения, обычаи и традиции), подлежащего суждению (вещи находятся в отношении друг к другу по величине, положению, составу и т.п.) и относительности того и другого (цикута, например, отравляет одних и безвредна для других). Из этой относительности скептики, в отличие от софистов, заключают: раз все относительно, следует воздерживаться от суждений о том, каково оно само по себе (утверждать, например, что есть людей нельзя, что этот предмет - велик, что цикута ядовита и т.п.). Нельзя утверждать даже, что человек есть мера или не мера всех вещей! Эти тропы направлены, как видим, против обыденного, наивного сознания, непосредственно принимающего и выдающего за истину свою догму.

Последние пять тропов менее древнего происхождения. Они направлены уже против образованного, искушенного в науках сознания.

Первый троп указывает на расхождение философов во мнениях (например, по вопросу об определении первоначала). Отсюда скептики правильно заключают, что догматически принимать какое учение нельзя.

Второй троп указывает на уход в бесконечность при рассудочном обосновании любого положения (то, что обосновывает суждение, должно быть, вы свою очередь, обосновано и т.д. до бесконечности). Поэтому следует воздерживаться от согласия с любым суждением как недостаточно обоснованным.

Третий троп - “о гипотезе”. Он гласит: когда догматики видят, что они отброшены в бесконечную цепь доказательств, они выставляют что-либо как принцип, который они уже не доказывают, а просто принимают без всякого доказательства как аксиому или, точнее, гипотезу. Но с тем же правом (вернее, с тем же отсутствием права) можно без доказательства выдвинуть и противоположную гипотезу.

Троп о круге в доказательстве указывает на то, что, не желая уходить в бесконечность или опираться на гипотезы, догматики обосновывают определенное суждение тем, что этим суждением обосновывается - отсылают, как говорится, от Понтия к Пилату. Так, стоики обосновывают свои суждения о видимом на рассудочном мышлении, а оно со всеми своими формальными “законами”, в свою очередь, опирается на то, что видимо.

Последний троп об относительности мыслимых определений на примере рассмотрения отношения причины и действия хорошо иллюстрирует скептическую манеру рассуждать. “Есть ли причина чего-нибудь?” - спрашивает скептик и отвечает: вероятно есть, ибо как иначе происходило бы все, если не по какой-то причине. Но если бы не было причины, все происходило бы из всего, как придется (лошади могли бы рождаться от мышей и т.п.). Кроме того, говорящий, что нет причины, сам себя опровергает, ибо если он говорит это без причины, он не достоин доверия, а если по какой-то причине, то причина есть. Но столь же вероятно говорить, что причины нет, ибо невозможно помыслить причину, не восприняв ее действие. Ведь воспринять действие причины как ее действие нельзя, не впад в круг доказательства: причина есть основание для суждения о наличии действия причины, а ее действие есть основание для суждения о наличии причины действия. Из этого следует, заключает Секст, что необходимо воздерживаться от суждения о существовании причины, одинаково признавая как ее бытие, так и небытие, ибо у нас нет общепризнанного критерия и доказательства.

Нужно признать, что в своих возражениях против чувственно-рассудочного критерия истины у стоиков и эпикурейцев скептики совершенно правы: внешнего критерия истины вообще не существует! Но правы ли они против разумного способа познания, уже выступившего в античной философии у Платона и Аристотеля? Можно ли обнаружить догматизм у этих мыслителей?

Судите сами. Сект Эмпирик думает, что подрывает аристотелевское определение первой причины всего сущего (энтелехии как мышления мышления) следующим рассуждением: “Разум есть целое или часть. Если целое, то ничего не остается на долю постигаемого. Если же - часть, постигающая сама себя, то и в этом случае он либо целое, и тогда опять ему нечего постигать, либо - часть, но тогда постигающее постигало бы не себя, а другую часть” (Против ученых, VII). Это - весьма характерное для скептиков превращение разума в рассудок с его “или-или” для того, чтобы затем обличить недостатки рассудка, а не разума. Ведь обычно весьма осмотрительный Секст Эмпирик не рассмотрел и не доказал, что к разуму можно применить рассудочное разделение части и целого! Поэтому, несмотря на скептическую критику догматизма, после скептиков на арене философии появились неоплатоники, которых с равным правом можно было бы назвать также неоаристотеликами и отчасти даже неопифагорейцами.

14 лекция: Неоплатоники. Плотин

Первым учителем этой школы, именуемой также александрийской по ее местонахождению в Александрии египетской, был Аммоний Саккас. Он не писал ничего, но зато оставил множество учеников, самым знаменитым из которых стал египтянин

Плотин (205-270 г. н.э.). Шесть платиновских “Эннеад” (“Девяток” - книг, каждая из которых содержала по девять отдельных трактатов на разные темы) отредактировал и выпустил в свет ученик Платина Порфирий. Более поздний неоплатоник Прокл (412-485) знаменит своими комментариями на диалоги Платона и трактатами “О теологии Платона” и “Первоосновы теологии”.

Специфика взглядов Платина обусловлена его возвращением к достижениям Платона и Аристотеля. Но если для Платона и Аристотеля истина была результатом пути к ней, итогом всего процесса разложения в нее множества явлений действительности, то у Платина Единое выступило как простая, не им добытая предпосылка - неопределенное начало всего. В связи с этим перед его мыслью встал вопрос: как представить отношение этого Единого ко множеству? Поскольку Плотин начинал с высшего единства, а не приходил к нему в результате мышления, путь познания истины для него отпадал. Вместо него был выдвинут экстаз - некое воодушевление, восторженное состояние души, позволяющее человеку сразу воспарить от много к Единому и непосредственно знать истину. Вследствие этого образ вселенной оказался у Платина перевернутым. Если у Платона и в особенности у Аристотеля все сущее стремится достичь высшей действительности, возвыситься до идеи, чистой формы, или мышления мышления, то у Платина непосредственно знаемое Единое само низводит себя до своих низших порядков - последних, самых несовершенных явлений, оказываясь, таким образом, источником всего многого. Это и было названо эманацией, самоотвержением Единого (эманацию можно было бы назвать и деградацией, ибо чем дальше от Единого, тем хуже). В ней Единое изливает свои потенции и становится, оставаясь собой, во-первых, умом, во-вторых, душой или творящей природой и, в-третьих, материей всех вещей. И если два первых порядка эманации более всего подобны Единому, ибо деятельны, то последний есть лишь пассивность, полное отсутствие формы, крайняя степень деградации Единого, дальше которой дело пойти не может. Такова основная мысль Платина. Перейдем теперь к деталям его философии.

У Платина уже нет речи о критерии истины. Состояние атараксии, полного единства души с собою для него не цель философствования, а его исходный пункт. Человек должен пробудить в себе это состояние, выйдя за пределы своего чувственно-рассудочного сознания и взлетев душой к сверхчувственному и сверхрассудочному. Это и есть экстаз - выход за пределы всего конечного, многого к Единому самому по себе - воспарение духа в состояние непосредственного знания истины. Человеческая душа, оторвавшаяся таким образом от телесного и утратившая все представления, кроме представления о Едином, максимально приближается к божеству. Этот экстаз Плотин называет упрощением души, благодаря которому она достигает состояния блаженного покоя, поскольку предмет ее сам прост и безмятежен. Платиновский экстаз, стало быть, это отнюдь не буйство; его можно сравнить с состоянием молитвы, которую человеческий дух обращает внутри себя, одинокого, к Единому, которое тоже одно.

Что же созерцает душа в этом духовном состоянии? Во-первых, она созерцает само Единое как таковое, не имеющее никакого множества, никакого различия. Поэтому Единое нельзя познать и высказать, ибо все это было бы некоторым процессом, определением, ограничением Единого. Согласно Платину, нельзя даже сказать, что Единое есть, что оно есть бытие, что оно мыслит себя, ибо в Едином нет никакого различия субъекта и предиката. Все попытки что-то сказать о Едином могут быть лишь условными, описательными, метафорическими, отрицательными (по-гречески, апофатическими), почему Аммоний Саккас и запретил своим ученикам писать. Единое

превыше всех наших определений, и потому - превыше всего существующего, доброго, прекрасного, истинного: оно сверх всякой сущности (надсущее, откуда и прилагательное “насущенный”, т.е. «надсущенный», «находящийся над сущностью» в русском переводе выражения «хлеб насущенный» из Нового Завета), сверхпрекрасно, сверххорошо; оно ни в чем не нуждается, не обладает величиной, не бесконечно, не конечно и т.д.

Вот как сам Плотин описывает его в пятой Эннеаде (2,1): “Единое есть все и ничто, ибо начало всего не есть все, но все - его, ибо все еще как бы не есть, но будет. Как же оно из простого Единого, если в тождественном нет никакого разнообразия, какой бы то ни было двойственности? Именно потому, что в нем ничего не было, все - из него и именно для того, чтобы было сущее. Единое не есть сущее, но родитель его, и это - как бы первое рождение, ибо, будучи совершенным, т.к. ничего не ищет, ничего не имеет и ни в чем не нуждается, оно как бы перелилось через край и, исполненное собою, создало иное”. В этом представлении заключается связь учения Плотина с учением о сотворении мира: Единое есть источник всего сущего, само не имеющее никакого начала, но являющееся началом “всех рек, которые еще не вытекли оттуда, но уже знают, откуда они начнут вытекать и куда потекут”.

За этими словами Плотина стоит важнейшая проблема - понять, почему и каким образом сначала совершенно неопределенное Единое определяет себя; как и почему появляется из Единого все многое - сущее и не сущее. Плотин еще не решает этой проблемы, но выражает необходимость этого определения в образе истечения, эманации. При этом эманация, истечение не есть некоторое движение, изменение Единого, ибо то, откуда все истекает, спокойно пребывает в себе самом и потому никогда не иссякает.

Что же и в каком порядке происходит из Единого? Первым порожденным, вечным сыном отца является $\rho\omicron\upsilon\varsigma$, или ум – чистое свечение Единого из себя самого, блеск и сияние, исходящее из него, подобное свету Солнца, озаряющего тьму и позволяющему всему быть и быть видимым. Ум, таким образом, есть диада – раздвоение, рефлексия Единого, не выходящая, однако, за пределы единства. Единое выступает в уме как созерцающем мышлении или мыслящем (интеллектуальном) созерцании предметом для себя самого. Таким образом, ум есть сама божественная деятельность, посредством которой возникает все определенное: он мыслит себя самого и порожденное им есть идеи, составляющие истинный мир – интеллектуальный, мыслимый универсум, сущее в уме предметное множество. В деятельности ума Плотин различает три момента. Во-первых, ум мыслит себя как неизменное, единое, свет. Это – чистая форма, первая сущность. Во-вторых, как нечто отличное от сущности – как многое, освещаемое, мыслимое. В этот момент мир сотворяется и сразу же поглощается, не длится. В-третьих, ум мылит себя как саму деятельность свечения, рефлексии единого из себя самого во многое, в результате чего и совершается переход единого во многое.

Этот третий момент божественной деятельности есть само мышление и вместе с тем второе порожденное – душа, единство единого и многого. Она тоже жива и деятельна, хотя и менее жива, менее деятельна, чем ум, ибо сводится к одному из моментов ума. Душа есть деятельность, движущаяся к уму и вокруг ума. Поскольку эта деятельность движется к уму, душа вечна и есть разумная душа. Поскольку же она расходится от ума кругами, она круг за кругом утрачивает вечность, порождая все более временное и ощущающее, - становясь сначала животной, а затем растительной душой.

Третьим же порожденным и уже совсем недейтельным, неживым, является материя, телесное – царство полного различия от Единого или зла. Как недейтельное она есть нечто абсолютно производное - абсолютная тварь, не имеющая от творца ничего, кроме бытия. Плотин так характеризует ее третьей Эннеаде (1,4): «Материя есть истинное небытие, истинная ложь – движение, которое само уничтожает себя, абсолютное беспокойство, которое покоится. Она есть в себе самом противоположное: великое, которое мало, большое, которое меньше всего, многое, которого мало и малое, которого много». Она такова потому, что лишена в себе самой всякой формы, деятельности и действительности. Вся деятельность и форма – вне ее, в душе и уме; она есть сущее лишь как возможность единичного и потому – разукрашенный всеми чувственными красками труп, т.е. само по себе мертвое, движение которому сообщается извне. Таким образом, основное качество материи – быть движимым, телесным, отличным от души и ума. Необходимость же материи заключается в ее противоположности уму как последнего - первому: она есть самое крайнее через постоянную порчу и отпадение от Единого и сверх нее уже ничего не может стать.

Итак, видно, что Плотин закладывает следующее представление: во-первых, единое есть до многого, обособленно от него; во-вторых, может существовать исключительно пассивная, совершенно лишенная формы материя; и, в-третьих, все сущее порождено, сотворено некоторым самым по себе непознаваемым первоначалом посредством ума и души. Этот дуализм, рассудочный разрыв единого и многого, сущности и существования, формы и материи, духа и природы, намеченный им, лег затем в основание представлений, составивших догматику ортодоксального христианства.

14 (2) лекция: Неоплатоники. Прокл

Более разработанную форму неоплатоническая философия получила у Прокла.

Главная идея учения Прокла выражена в одном положении из «Теологии Платона» (2,95): «Единое в себе неизречено и непознаваемо, но оно постигается из своего выхода и возвращения в себя». Это положение Прокл формулирует при оценке отрицательного результата диалектики единого и многого в «Пармениде» Платона: отрицательные определения не скрывают того, о чем они сказываются, а раскрывают его порождения, по которым можно положительно судить о том, что их произвело. Так, действие не есть породившая его причина, но по нему можно судить о ней, ибо она - его причина; единое не есть многое, но по многому можно судить о породившем его единстве; единое – не целое, но по целому можно судить о едином и т.д.

На этом основании Прокл применяет апофатический, отрицательный способ раскрытия совершенного, пребывающего в тождестве с собой и превосходящего все в своей неизреченной простоте. Отрицание совершенного есть вместе с тем его утверждение, ибо если бы совершенное сводилось к одному лишь отрицанию, то не было бы ни самого отрицания, ни его логоса, т.е. идеи или понятия того, что отрицает себя. Эту совершенно верную мысль Прокла можно популярно выразить так: «По плодам Его узнаете Его». Совершенное (абсолютное) рефлегирует, светится во все стороны и производит таким

образом, что все произведенное идейно содержится в Едином, не выходит за пределы единой идеи, логоса, ибо кроме логоса поистине нет ничего. «Логос Неизреченного вращается вокруг себя самого, не покоится и борется с самим собою», - пишет Прокл, явно вспоминая Гераклита и Платона (Теология Платона, 2, 109). Другими словами, понятие абсолютного есть его абсолютное самоотрицание и тем самым абсолютное утверждение себя самого. Благодаря этому и можно попытаться раскрыть логос, идею Единого: по тому, что и как происходит их Единого, попытаться понять, что и как совершается в нем самом. Такова основная мысль Прокла и благодаря ее разворачиванию он занимает видное место в истории философии.

Как же он раскрывает свою мысль?

Прокл исходит из тех моментов диалектики единой идеи, которые Платон уже наметил в «Софисте», «Филебе» и «Пармениде» и изобразил в «Тимее» – из диалектики единого и многого, границы (предела) и беспредельного. При этом он настолько углубляет намеченную Платоном троичность определений идеи, что моменты тройственности перестают быть у него друг вне друга, как у Плотина. Каждое из трех определений абсолютного Прокл рассматривает как само по себе абсолютное определение, т.е. как такое определение, которое заключает в себе все три определения вместе. Каждое из трех определений есть, таким образом, у него тотальность, исчерпывающая полнота определений. Благодаря этому Прокл возвышается до мысли о реальном триединстве, все моменты которого есть триады. Каждое из определений Троицы само по себе тройственно, отчего их и невозможно оторвать друг от друга! (Если бы все христиане понимали то, во что они верят, не было бы разделения христианских церквей.) Хотя эти определения различны и даже противоположны друг другу, именно поэтому они и образуют неразрывное единство, которое есть не покоящееся абстрактное тождество этих определений друг вне друга, а процесс в себе самом.

Этот процесс единства заключается в том, что все три его различные момента как тотальности последовательно полагают себя друг в друге как тождественные, образуя этим способом из себя самих абсолютную тотальность Единого – замкнутую в себе самой систему его определений. Это и есть прокловы порядки порождения Единым иного, по которым можно судить о Едином, ибо, порождая иное, Единое определенным образом высказывает, выказывает, открывает себя. Таково откровение сокровенного – его собственная речь, Слово о себе самом, - LogoV, логика абсолюта. В отличие от слышимого, сказанного слова, это несказанное Слово неслышимо, а мыслимо. А поскольку Единое Прокл постоянно вслед за Аристотелем постоянно именует Богом, а многие порядки порождения – богами, свое учение он называет теологией, т.е. раскрытием логоса Бога, учением о божественном понятии. Сравните с этим начало Евангелия от Иоанна, написанного по-гречески: «В начале был Логос, и Логос был у Бога и Логос был Бог... Все через Него начало быть, и без Него ничто не начало быть, что начало быть. В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков; И свет во тьме светит, и тьма не объяла его» (Ин.1:1-5). Стало быть, жизнь людей – в понятии, в логосе!

Каковы же определения Единого, собственные триады божественного триединства?

В «Теологических стихиях» Прокл называет первый момент Богом – абсолютным сверхсущим непознаваемым Единым; второй – его первым произведением, многими единицами вещей, «бесконечными богами-числами», через которые вещи причастны

абсолютному единству, а третий момент – пределом, который удерживает многих богов в единстве с единым Богом.

В «Теологии Платона» противоположность определена Проклом чище. В ней замечательно трактуются три основных момента, выдвинутые в платоновском «Филебе» – граница (περαV), бесконечное (απειρον) и смешанное (mikton). Они представляются Проклу «высшими богами». Это выражение нужно понять: Ксенофан утверждал, что Бог – один, Прокл – что Бог един и множествен в себе самом, конкретен. Вот какое развитие претерпела идея Бога в античности!

От границы как абсолютной монады вещи имеют индивидуальность, т.е. единичность, целостность и общность – «божественную меру», качество. От бесконечного, напротив, исходит всякое разделение, плодovitость, множество, количество. «Поэтому, - пишет Прокл, если мы говорим об исхождении некоторого божественного, это означает, что оно прочно остается в индивидуальном одном и лишь по бесконечности шествует вперед. Единое в себе имеет и одно (от принципа границы), и множественность (от принципа бесконечности). Во всех противоположностях божественных порядков превосходное принадлежит границе, а дурное – бесконечному». И зло, стало быть, божественно, логично; Сатана поэтому – не исчадие ада, а исчадие Бога; точнее, сам Бог в одном из своих абстрактных определений! И Платон в «Филебе», говоря об удовольствии, признает его как бесконечное дурным, неистинным, лишенным разума, логоса. «От обоих этих начал, - продолжает Прокл, - все имеет свой прогресс вплоть до полного вступления в бытие, в реальность. Таким образом, вечное, поскольку оно как разумное есть мера, частью имеет от границы, но поскольку вечное есть причина непрекращающейся силы, по бытию оно имеет от бесконечного» (3, 133-134). Неистощимая, неизбывная сила, мощь конкретного заключена в его конкретности, в единстве противоположностей.

Третье, «смешанное», впервые есть целое – единство предела и беспредельного. Только оно, согласно Проклу, есть сущее – сущность исполненная, полная собою – субстанция: «монада всех возможностей», «одно-многое» или универсум, вселенная. Следует сказать, что «смешанное» здесь – не лучшее выражение, ибо вселенная есть не внешняя связь разного, а развивающееся из себя самого различие противоположностей, или конкретное в его реальности. В этом истинно существующем, указывает Прокл, есть красота, истина и симметрия: красота – для порядка в соединенных, истина – для чистоты, а симметрия – для единства связанных.

Главное при этом, конечно, то, что каждый из трех моментов конкретного конкретен – он есть в самом себе троичность, триада и раскрывается как триада. Истинно сущее есть в себе конкретная сущность – субстанция, исходящая из самой себя субстанция есть жизнь (или природа), а из обособления и развития тех моментов, которые есть жизнь, истекает ум, как дух возвращающий развитое единство субстанции в самое себя. Ум или дух у Прокла не непосредственно происходит из Единого, как у Плотина, а есть результат, последнее всего процесса субстанциальной жизни – его истинное завершение, закругление, возвращение в себя. Это совершенно верно: дух есть конкретнейшее конкретного, самая истинная истина, развитая триада триад, ибо он как результат содержит в себе весь процесс, началом которого выступает сущность, а серединой - жизнь.

Итак, распорядок порождения универсума по Проклу таков: граница и бесконечное в самих себе есть сущность, субстанция (первая триада), единство бесконечной сущности и

всей возможности (материи) есть жизнь, природа универсума (вторая триада), а граница бесконечной жизни природы есть ум или дух, который возвращает жизнь к ее началам, делая ее соразмерной сущности, субстанции всего сущего, и таким образом замыкает мыслимый круг логоса - исхождения Единого и его возвращения в себя (третья триада). В одном порядке само конкретное есть сущность, в другом – жизнь, а в третьем – мыслящая мысль, дух. Это Прокл и называет богами, а сущность – Гестией, прочной основой всего.

В духе, таким образом, первое триединство есть мыслимый Бог, Отец, второе – мыслимый и мыслящий Бог, деятельный Сын, а третье – чистый, мыслящий Бог или Дух, который в себе есть возвращение, обращение к единству и в котором как возвращении вполне истинным способом содержатся все три. «Бог есть в нем целое», говорит Прокл. Эти трое суть в духе абсолютно одно, что и составляет затем некоторого абсолютно конкретного Бога, в которого верят христиане.

Но почему все эти различия едины, почему конкретное разворачивается именно так, а не иначе, Прокл еще не знает и не может знать. «Три единства возвещают непознанную причину первого несообщенного Бога, который проявляется в трех, мистическим способом», - говорит он. Эта истинная мистика и превращает у Прокла философию в теологию, открывая путь средневековому философствованию, занятому осмыслением выдвинутой и развернутой Проклом идеи. Прокл связывает, таким образом, античную философию с христианским философствованием средних веков.

15 лекция: Христианское философствование средних веков. Ансельм Кентерберийский

Прежде всего следует бросить взгляд на исторические условия средневекового философствования, ибо без них трудно уяснить себе его специфику.

При рассмотрении средневековой мысли следует иметь в виду, что ее источником и почвой были те скудные остатки античного образования, которые сохранились после упадка римского мира и нашествия варваров. Можно сказать без всякого преувеличения, что к началу средних веков мировая культура почти прекратила существовать. Вследствие утраты античного рукописного наследия и незнания греческого языка на Западе в это время не знали ничего другого, кроме «Ведения» ученика Плотина Порфирия в неоплатоническую философию, латинских комментариев Боэция на логические сочинения Аристотеля и извлечений из этих комментариев Кассиодора. Кроме этого существовала лишь патристика – труды святых отцов церкви (Дионисия Ареопагита, Августина Блаженного, Иоанна Дамаскина и др.), излагавших основы христианского вероучения.

Эти работы представляли собой смесь христианских и неоплатонических представлений и по всем основным пунктам расходились с классическим античным мировоззрением. Если в языческом мире источником познания были природа и мышление человека,

считавшиеся чем-то хорошим, достойным удивления и внимания, то в средневековом христианстве истина является чем-то данным, полученным человеком в результате Откровения. Внешняя действительность, посюсторонний мир вовсе не должен интересовать человека, который должен отказаться от себя, погрузиться в потустороннюю действительность и лишь там обрести свою ценность. Такая установка станет вполне понятной, если учесть, что христианскому воспитанию должны были быть подвергнуты грубые варварские души. Сначала воспитание человека в варваре могло быть только догматическим – опирающимся на страх, внешнюю дисциплину и слепое послушание - авторитет церкви и священников, внушавших пастве готовые представления о Боге и лежащем во зле, покинутом Богом мире.

На известном этапе этого воспитания возникла схоластика – своеобразная форма средневекового христианского философствования. Сразу скажу, что это была не философия в собственном смысле слова, а именно философствование благородных и благочестивых людей, в своих размышлениях почти тысячу лет не выходивших за пределы догм христианства. Это была не свободная мысль, как у Сократа, Платона и Аристотеля, а лишь экзегеза, т.е. истолкование священных текстов христианства. Схоластиков - монахов, читавших при больших монастырях и соборах лекции по важнейшей науке средних веков, теологии - было много. Я упомяну только тех из них, кто в своем философствовании был наиболее ярок и остановлюсь на основной проблеме средневековой мысли.

Начну с

Ансельма Кентерберийского

(ок.1034–1109), который первым поставил себе цель с помощью рассудка доказать учение церкви.

В работе «Почему Бог - человек?» Ансельм писал: «Мне кажется небрежением, если мы тверды в вере, но не стараемся также постичь то, во что веруем». Этот архиепископ не считал, стало быть, веру выше познания и долго мучился мыслью доказать простым рассуждением бытие Бога. Ансельм отказался от бытия Божия как недоказанной предпосылки, принимаемой на только веру, и через некоторое время нашел свое доказательство.

Во второй главе «Прослогиона» он изложил его так: одно дело, что некая вещь находится только в нашем уме, мыслится, и совсем другое – что она есть в реальности. Даже невежда может иметь мысль о Боге, о котором мы верим, что он есть величайшее существо, больше которого нельзя помыслить. Однако то, больше чего нельзя помыслить, во всяком случае реально есть, ибо если бы оно находилось только в нашем уме, то оно было бы тем, больше чего можно помыслить. Поскольку это явно невозможно, Бог не только мыслится нами, но и реально существует.

По содержанию это доказательство, которое позднее назвали онтологическим, совершенно правильно: настоящая мысль не есть голая выдумка; она не может быть беспредметной и имеет своим содержанием единство мышления и бытия. Это – философский момент в онтологическом доказательстве. Но по форме оно неудовлетворительно, ибо имеет недоказанную предпосылку - субъективную мысль о величайшем существе. Откуда взялась противоположность субъективного мышления и

реального бытия, Ансельм не исследует и еще не может исследовать, ибо сам стоит целиком в пределах этой противоположности.

Бессознательной предпосылкой философствования Ансельма выступает, стало быть, рассудочный способ мышления о всеобщем, абсолютном содержании. Но может ли содержание быть всеобщим, абсолютным, если ему противостоит субъективное человеческое мышление? Почему вещь может мыслиться, но не быть, а может и быть, и мыслиться? На эти вопросы Ансельм еще не может ответить, ибо его философствование, как и вся схоластика, есть попытка рассудочным способом, опирающимся на противоположность мышления и бытия, подойти к разумному содержанию - к единству мышления и бытия. В этом и состоит историческая необходимость схолистического философствования, ибо разум у Платона и Аристотеля еще исключал из себя рассудок. Для возникновения развитого разума требуется развитой рассудок. Схоластика и выступила длительным этапом культивирования рассудка, без которого эта форма мышления не могла бы развиваться. Поэтому, хотя средневековая схоластика – это не философия, а лишь философствование, она была необходимым этапом исторического развития философии.

15 (2) лекция: Христианское философствование средних веков. Реалисты и номиналисты

Ярче всего философский потенциал, имевшийся в схолистике, проявился в восходящем к XI веку спору реалистов и номиналистов.

О чем шел спор и каковы были позиции спорящих? Этот спор, как всякий иной, шел между противоположными рассудочными позициями, сперва разделенными категорическим «или-или» (по правилу «Да будет слово ваше: да-да, нет-нет, а что сверх того, то от лукавого»). Он имел своим предметом всеобщие определения мысли, всеобщее вообще – то, что в античности называли идеями, родами, сущностями вещей и что в средние века стали называть универсалиями или предикабилиями, категориями (например, красоту, человечность, тяжесть, округлость и т.п.). Каков способ существования идей?

Уже некоторые ученики Платона стали представлять себе бытие идей самостоятельным, отличным от вещей и от мышления человека, и средневековые реалисты считали также (сегодня слово «реалист» имеет обратное значение, ибо реалистами зовут тех, кто не верит в существование идей самих по себе, считая их выдумками). Первым, самым грубым реалистом был Гийом из Шампо (1070-1121). По его убеждению, реальна только всеобщая сущность вещи (например, человечность), а то, что отличает единичные вещи друг от друга (например, Платона от Сократа), есть лишь нечто случайное, акциденция.

Схоластики же, признававшие реально существующими только единичные вещи, а всеобщие определения – лишь именами, стали называться номиналистами. Так, крайний номиналист Росцелин приписывал возникновение универсалий только потребностям языка: они-де есть лишь родовые имена, выдуманные людьми названия индивидуальных вещей – мысленные, а не мыслимые сущности.

В самом деле, что есть, например, сущность человека, человечность – нечто реальное, существующее само по себе, т.е. вне единичных людей и нашего мышления о них, или же она номинальна и есть только имя, выдуманное нами для обозначения себе подобных, так что реальны лишь человеческие индивиды, а человеческий род, человечность – нет? Эта философская проблема интересна тем, что в ее основании лежит противоположность, которой не знала античность – противоположность всеобщего и единичного, мышления и бытия, идеального и реального. У Парменида, Платона и Аристотеля мышление и бытие изначально тождественны, отчего у них и нет проблемы реальности идеального и идеальности реального.

Сначала спор реалистов и номиналистов велся с таким ожесточением, что кафедры спорящих приходилось разгораживать непреодолимой перегородкой. Но важно то, что спор вел к смягчению первоначально жестких, грубо односторонних позиций. Схоластики как мыслящие догматики тем самым шли в правильном направлении, шаг за шагом уясняя себе, что надо как-то соединить всеобщее и единичное, универсальное и индивидуальное, мышление и бытие. Менялись даже названия борющихся партий; к XIV веку реалисты и номиналисты стали называться томистами и скотистами – последователями Фомы и Скота.

Доминиканец Фома Аквинский (1225-1274), прозванный «ангельским доктором», автор знаменитой «Суммы теологии», как умеренный реалист утверждал, что единичное (индивидуальное) есть способ определенного бытия всеобщего. Определенность, т.е. ограничение, отрицание всеобщего и есть единичность. Поэтому всеобщее и единичное – не отделенные друг от друга абстракции. Единичное есть способ существования всеобщего, вещи – реальность идеи! Всеобщая идея изначально не определена и поэтому может быть всем, а определенной она становится как «обозначенная материя» (*materia signata*), составляющая все единичные вещи. Всеобщая идея сама дает себе определенность, реальность, значение, становясь материей единичных вещей.

Францисканец Иоанн Дунс Скот (ок. 1265-1308), выдающийся оппонент Фомы, заслуживший у современников титула *Doctor subtilis*, будучи умеренным номиналистом, считал, что материя существует как изначально неопределенная и обретает индивидуальность благодаря прибавке к ней «субстанциальной формы», т.е. природы вещей. Эта природа сама по себе не является ни всеобщей, ни индивидуальной, а не вполне всеобщей в вещах и вполне всеобщей только в интеллекте, ибо только мыслью ее можно выделить из вещей как всеобщую.

Присмотритесь: так ли противоположны эти позиции, как казалось современникам Фомы и Дунса Скота? Ведь оба они признают вначале нечто неопределенное (Фома – идею, Скот – материю), а затем это неопределенное определяется (по Фоме – из себя самой, а по Скоту – извне, от формы). Очень интересно и поучительно наблюдать за тем, как казалось бы взаимоисключающие рассудочные позиции по мере углубления в суть дела неминуемо сходятся!

Некоторый итог многовековому спору подвел францисканец Уильям Оккам (1285-1350) – *Doctor invincibilis*, т.е. непобедимый ученый, наиболее тонкий и логически изощренный защитник номинализма. Согласно Оккаму, никакая вещь, одна по числу, не может существовать во многом, не изменяясь или не умножаясь. Поэтому для науки нет необходимости принимать существование всеобщего, реально отличного от единичных вещей (это – пример действия знаменитой «бритвы Оккама», правила отсечения лишних сущностей). Объективная реальность всеобщего – не в вещах, а в душе. Иными словами, всеобщее есть реальный объект познающей души – то, что сделано ею, то, что существует благодаря деятельности интеллекта. Именно поэтому наши всеобщие понятия объемлют все единичное вне души и могут обозначать каждую вещь как то, что она есть по своей универсальной сущности, категории.

Таким образом, следует сказать, что схоластическое христианское философствование средних веков в споре противоположных партий реалистов и номиналистов в общем развивалось в правильном направлении: всеобщее есть единое, но не абстрактно-единое, отдельное и отличное от многого, а мыслимое единое, объемлющее собой все единичное. Поэтому оно не существует непосредственно ни в вещах, ни вне вещей, как это было еще у Плотина и Прокла, а есть как всеобщее благодаря деятельности мышления и в мышлении. Мышление, человеческий интеллект, стало быть, для всеобщего есть не нечто случайное, акцидентальное, а нечто субстанциальное – стихия существования!

Следует упомянуть еще средневековых мистиков – выдающихся схоластиков, философствовавших на неоплатонический манер и не принимавших участие в диспутах и доказательствах, ибо они держались за простоту разумной мысли о Боге и выражали ее в благочестивых проповедях и наставлениях, исполненных глубокого нравственного чувства. Таковы Майстер Экхарт (ок.1260-ок.1328), Иоханн Таулер (1300-1361) и Генрих Сузо (1295-1366). У Раймунда Луллия или, по каталонски, Рамона Льюля (ок.1232-ок.1316) мистика как непосредственно-разумное знание Бога переросла даже в попытку создать формальную систему науки мышления, которую он назвал *Ars magna*, т.е. Великое искусство. Это луллиево искусство состояло в том, что он выделил и расположил в определенном порядке всеобщие определения или чистые категории, под которые подпадают все предметы (9 абсолютных предикатов, 9 относительных предикатов, 9 субстанций, 9 акциденций, 9 вопросов, 9 моральных добродетелей и 9 пороков). Семь концентрических кругов с этими определениями вращались и, совмещаясь в известном радиусе, должны были дать полное определение каждому из предметов.

16 лекция: Философствование эпохи Возрождения. Гуманисты

Историческая эпоха перехода от средневековья к Новому времени, именуемая эпохой Возрождения или Ренессанса, охватывает XV и XVI столетия. Именно к этому времени человеческий дух настолько окреп в суровой школе церковной дисциплины и схоластического образования, что ощутил потребность в движении, направляемом не только со словом Священного писания. Человек перестал видеть свою цель лишь в

потустороннем мире, он вновь обрел доверие к себе и интерес к окружающей его природе, в силу чего расцвели искусство и торговля, была открыта Америка (1492 г). Этот поворот в истории мировой культуры ясно наметился уже во второй половине XIV века, когда вне стен монастырей и университетских аудиторий возникли и получили быстрое распространение т.н. *studia humanitatis* (лат.) – гуманитарные дисциплины, целью которых являлось воспитание собственно человеческого в человеке. “Гуманисты”, как стали называть преподавателей и пропагандистов этих дисциплин, были воодушевлены мыслью Платона о том, что люди рождаются для того, чтобы стать людьми. Как педагогическая программа светского образования человеческого духа гуманизм включал в себя преимущественно классическую словесность. Из круга образовательных дисциплин решительно исключались логика, математика и теология, лежавшие в эпоху средневековья в основе университетских курсов. В центр внимания было поставлено изучение латинского и греческого языков и античной литературы в широком смысле слова, т.е. древней истории, риторики, философии, поэзии и этики. Благодаря этому гуманистами были заново открыты и выдвинуты как учителя человечности, наряду с Христом, Платон и Аристотель, стоики, Эпикур, Цицерон и неоплатоники.

При оценке деятельности гуманистов следует иметь ввиду, что вследствие нашествия варваров Западная Европа почти на тысячу лет оказалась лишенной возможности напрямую пользоваться духовным наследием античности. Оно вновь становится достоянием культуры лишь окольным путем - сперва западноевропейские ученые знакомятся с трудами Платона и Аристотеля в изложении арабских авторов - Ибн Рошда, Ибн Сины и др. Оригинальные древнегреческие тексты оказываются доступны им только в XIII-XIV столетии, когда в результате усиления турецкого давления на Византию образованные греки начали переселяться на запад, прежде всего в Италию. После падения Константинополя (1453 г.) возникла многочисленная диаспора византийских ученых, которые читали в разных странах лекции о греческой философии. Но хотя возрождение древних наук и искусств, давшее имя этой эпохе, в области философии явилось по преимуществу простым восстановлением забытого, это было исторически необходимым делом. Возвращение к классическому идеалу свободного человека вместе с раскрытием идейного единства христианской и античной мысли содействовало не только прогрессу общей культуры, но и новому рождению независимой от теологии философии в XVII веке.

Основателем движения гуманистов стал великий итальянский поэт и замечательный публицист

Франческо Петрарка

(1304-1374). В памфлете “О невежестве собственном и многих других” он, подобно Сократу, выступил против распыления духовных сил человека в поверхностном изучении природы и схоластических спорах. Петрарка считал, что смысл жизни открывается не тому, кто изучает зверей и птиц, и не тому, кто громоздит силлогизмы, надеясь загнать самого Бога в тенета диалектических рассуждений, а только тому, кто овладел искусством быть свободным. Чтобы достичь этой подлинной мудрости, человек должен воспитать в себе восприимчивость к ясности и красоте античной философской литературы. Именно она может помочь человеку познать самого себя, осознать значение смертности своего тела и бессмертия души. В “Инвективе против врача” Петрарка пишет: “Глубоко задумывающийся над смертью и преисполненный терпимости к ней готов к тому, чтобы в презрении к ней и выдержке поступать, как необходимо, ибо это дает ему возможность

придавать вечный смысл кратким мгновениям жизни, наполняя их блаженством и славой. Вот истинная философия, о которой древние говорили, что она есть ничто иное, как мысль о смерти. Это объясняет, почему философия, хотя она и найдена язычниками, все же по сути своей может быть христианской”.

Путем, указанным Петраркой, последовали флорентийцы Колуччо Салютати (1331-1406), Леонардо Бруни (1370-1444) и Поджо Браччолини (1380-1459). Салютати принадлежит заслуга основания в 1395 г. первой в Западной Европе кафедры греческого языка. Браччолини разыскал много древних рукописей, в т.ч. поэму Лукреция Кара “О природе вещей”. Бруни перевел на латинский язык несколько диалогов Платона, “Никомахову этику” и “Политику” Аристотеля, труды Ксенофонта, Плутарха, речи Демосфена и трагедии Эсхила. Видным гуманистом был Леон Баттиста Альберти (1404-1472) – человек разносторонних дарований. Помимо архитектуры и теории искусства он занимался музыкой, математикой, живописью и философией. Согласно Альберти, человек есть *homo faber*, т.е. деятельное, творческое существо, рождающееся не для того, чтобы изнывать в бездельи, умереть и сгнить, а для того, чтобы производить. Вслед за Аристотелем Альберти считал, что человек, поскольку он мыслит и действует разумно и добродетельно, является смертным блаженным богом.

Джанотто Манетти (1396-1459) в трактате “О достоинстве и превосходстве человека” одним из первых отчетливо выразил одушевлявший эпоху гуманистический идеал. Согласно Манетти, вселенная создана Богом ради человека, который благодаря своей деятельности и познанию становится творцом великого человеческого царства культуры. Поэтому человек должен рассматриваться в качестве вершины творений и единственного подобия Бога-творца.

Завершил начальный этап гуманистического движения Лоренцо Валла (1407-1457). Он построил свою апологию человека на возрожденном эпикуреизме. Жаль, что у нас лишь пять, а не пятьдесят и не пятьсот органов чувств, сетует Валла. Ведь это в десять и в сто раз умножило бы способности человека наслаждаться телесными и духовными благами и настолько же увеличило его любовь к Богу.

17 лекция: Философствование эпохи Возрождения. Николай Кузанский

В тесном общении с итальянскими гуманистами находился Николай Кузанский (1401-1464). Восприняв гуманистическую идею единства античной философии и христианства, он стал выдающимся представителем пантеизма эпохи Возрождения. Опираясь на труды немецких мистиков, Дионисия Ареопагита, Платона и неоплатоников, Николай Кузанский выдвинул основные положения своего учения о тождестве противоположностей в абсолютном бытии Бога, об универсуме как взаимосвязи всего со всем, о человеке как микрокосме и Богочеловеке.

Исходным пунктом его философии стало убеждение в том, что бесконечное бытие Бога и истина не являются выдумками нашего ума и поэтому не могут быть постигнуты нами с абсолютной точностью и полнотой. Максимум, что мы можем знать, есть наше незнание бесконечного как такового, ибо оно несоразмерно любому человеческому суждению, опирающемуся на сравнение одной конечной вещи с другой. Однако это отнюдь не означает, что человек должен отринуть живущее в нем стремление к познанию сути вещей. Напротив, чем глубже мы погрузимся в ученое незнание (*docta ignorantia* – лат.) и уясним себе, что бесконечное не схватывается конечными определениями нашего рассудка, тем более мы приблизимся к истине и поймем ее.

Прежде всего мы поймем, что Бог есть все и ничто одновременно – абсолютный максимум, больше которого не может быть ничего и вместе с тем абсолютный минимум, меньше которого также ничего не может быть. “Абсолютный максимум пребывает в полной действительности, будучи всем, чем он может быть, и по той же причине, по какой он не может быть больше, он не может быть и меньше: ведь он есть все то, что может существовать. Но то, меньше чего не может быть, есть минимум”, – поясняет Кузанец в трактате “Об ученом незнании”.

Из абсолютного тождества противоположностей в Боге Николай делает пантеистический вывод: если Бог есть все и ничто в отдельности, то все и ничто в отдельности есть Бог. Это означает, что Бог содержит в себе все вещи вселенной и поэтому содержится в каждой из них, не будучи никакой отдельной вещью. Сама же вселенная или универсум есть то, в чем каждое включает в себя все, поскольку все включено в Бога и включает его в себя. Бог есть свернутый в бесконечное единство универсум, а универсум есть развернутый во множество конечных вещей Бог. Поэтому поистине есть не Бог и мир, а их нераздельное и неслиянное единство.

Бесконечное и конечное, творец и творение столь неразрывно связаны друг с другом, что все есть во всем и каждое – в каждом. Только в силу всеобщей взаимосвязи вселенной каждая вещь в ней действительно есть то, что она есть, а не иное. В этом состоит божественность универсума и универсальность всех существующих в нем вещей. “Тонкий ум ясно схватывает эти глубочайшие истины: что Бог без различий пребывает во всем, поскольку каждое в каждом и все в Боге, поскольку все во всем. Но поскольку вселенная пребывает в каждом так, что каждое – в ней, она есть в каждом конкретно то самое, чем оно конкретно является, и каждое во вселенной есть сама вселенная, хотя в каждом вселенная пребывает различно и каждое во вселенной тоже различно, – подчеркивает Николай в том же трактате. – Вглядись внимательнее и увидишь, что каждая действительно существующая вещь пребывает благодаря тому, что все вещи в ней есть она сама, а сама она в Боге – Бог”.

Этот вывод позволяет Кузанцу обосновать заключительное положение своей доктрины. Поскольку с пантеистической точки зрения каждая вещь некоторым особенным, свойственным именно ей образом содержит в себе Бога и весь мир, человек также по-своему есть Бог и вселенная. Он есть Бог и вселенная в образе человека: “В самом деле, человек есть Бог, только не абсолютно, раз он человек, а как человеческий Бог. Человек есть также мир, но не конкретно все вещи, раз он человек, а как микрокосм или человеческий мир. Область человечности охватывает, таким образом, своей человеческой возможностью Бога и весь мир, – пишет Николай в трактате “О предположениях”. – Раз она есть человеческий мир, в человечности человеческим образом, как во вселенной

универсальным образом, развернуто все. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий Бог”.

Благодаря этому в практической области человек способен с помощью воображения творить образы и подобию всех чувственных вещей, развертывая свой, человеческий мир культуры. В теоретической области человек по той же причине способен с помощью рассудка и разума познать вселенную, свертывая ее бесконечное многообразие в простоту интеллектуального созерцания универсума.

Но поскольку все это человек совершает ради себя самого, учась понимать себя, управлять собой и сохранять себя, Николай выделяет его из всего сотворенного. Он называет истинного человека как творца себя самого конкретным максимумом или Богочеловеком, через которого все телесное и духовное во вселенной достигает своей высшей ступени. Особенность, т.е. человечность человеческого образа Бога и мира состоит, согласно Кузанцу, в универсальности и совершенстве этого образа. Этот универсальный образ был впервые явлен миру Иисусом Христом. Завершая изложение своего учения, Николай пишет в трактате “Об ученом незнании”: “Так как человек есть его ум, величайшего совершенства человеческой природы надо искать в чем-то субстанциальном и существенном, т.е. в разуме, которому служит все остальное. Значит, всесовершенный человек вовсе не обязательно должен выделяться какими бы то ни было привходящими свойствами, за исключением относящихся к разуму. Не обязательно, чтобы он был великаном или карликом и вообще обладал каким-то определенным ростом, цветом кожи, телосложением и прочими случайными чертами, а надо только, чтобы его тело было свободно от крайностей, мешающих ему быть послушным орудием духовной природы, чтобы оно повиновалось ей и приноравливалось к ней безотказно, беспрекословно и неустанно. Наш Иисус, в котором уже тогда, когда он явился миру, согласно нашей вере, как свет во тьме, таились все сокровища знания и премудрости, имел именно такое, послушнейшее и совершеннейшее тело для служения высшей духовной природе”. Это и было необходимым условием смерти тела Христа и его воскресения к вечной духовной жизни, благодаря чему вселенная в первый раз достигла своей конечной цели и, замкнув тем самым бесконечный круг развития, впервые соединилась максимальной человечности с абсолютным бытием Бога.

18 лекция: Философствование эпохи Возрождения. Марсилио Фичино, Джованни Пико делла Мирандолла, Пьетро Помпонаци, Бернардино Телезио

Весьма характерным для эпохи Возрождения было сочетание античной философии с христианской мистикой и восточной магией в мировоззрении **Марсилио Фичино** (1433-1499). Возглавив в 1462 г. флорентийскую Академию – вольный союз почитателей платоновской философии - Фичино искусно перевел на латинский язык важнейшие

диалоги Платона, “Эннеады” Плотина, работы Прокла и Дионисия Ареопагита. Он осуществил также перевод “Герметического корпуса” и “Гимнов Орфея”, приписывавшихся эту эпоху Гермесу Трисмегисту и Орфею, мифическим родоначальникам древних египетских и греческих мистерий.

Фичино полагал, что философия и религия берут свое начало в священных мистериях, издавна хранящих божественную истину. Поскольку истина одна, сочинения Гермеса, Орфея, Пифагора, Платона и неоплатоников согласуются между собой и с христианским вероучением. Они поясняют его, а оно, в свою очередь, раскрывает их сокровенный смысл. Исходя из этого, Фичино выдвинул идею создания *docta religio* (лат.) – ученой или философской религии. В ней должны быть синтезированы взгляды Платона и неоплатоников, евангельское послание, озарения древних пророков и практика магов (прежде всего Зороастра или Заратустры, которого в эпоху Возрождения считали автором т.н. “Халдейских оракулов” – магического трактата, написанного во II веке н.э.).

Согласно Фичино, реальность представляет собой нисходящую лестницу совершенства, ведущую от Бога и ангелов к душе, форме и материи. Первые две ступени этой лестницы образуют вечную сферу умопостигаемого мира, две последние – природу, т.е. физический мир тел, существующих в пространстве и времени и воспринимаемых чувствами. Душа связывает обе сферы, и как опосредующая их она триедина – сочетает в себе вечное и временное, божественное и материальное. Благодаря этому она формирует материю и управляет всеми телами. “Душа – высшее чудо природы, – утверждает Фичино. – Другие вещи под Богом каждая отдельно, а она является одновременно всеми вещами. И поскольку в ней имеются образцы вещей божественных, от которых она зависит, она есть причина и образец для всех вещей низшего порядка, какие она сама некоторым образом и производит. Она вникает во все и, будучи истинной связью всего, когда вселяется в одно, не оставляет другого, а пронизывает одно и другое и всегда все поддерживает. Поэтому ее справедливо можно назвать центром природы, посредницей всех вещей, лицом всего, сцеплением, узлом и связкой мира”.

Этой мировой душе более всех других душ родственна душа человека как мыслящего существа. В силу связи природы с тем, что постигается только умом, человеческая душа способна любить. Посредством любви она может подниматься по лестнице совершенства, с каждой ступенью становясь все более божественной, вплоть до соединения с высшей идеей Бога. Воссоединение человека и Бога путем любви Фичино называет платонической или божественной любовью. “Хотя нам нравятся тела, души и ангелы, – пишет он в комментарии на “Пир” Платона, – на деле мы все это не любим. Бог, однако, вот в чем: любя тела, мы будем любить тень Бога, любя душу – подобие Бога, любя ангелов – образ Бога. И если в настоящем времени мы будем любить Бога во всех вещах, то в конце концов полюбим все вещи в нем, ибо, живя так, мы достигнем той ступени, когда будем видеть Бога и все вещи в Боге. И будем любить его в себе и все вещи в нем, ибо все дается милостью Бога и в конце концов получает искупление в нем, потому что все возвращается к Идее, ради которой было создано. И тогда, быть может, снова свершится преображение, ибо если некая часть испытывает в чем-либо недостаток, она преобразуется таким образом, чтобы навеки соединиться с идеей. Я хочу, чтобы вы знали, что истинный человек и Идея человека – единое целое. И все же никто из нас на земле не является истинным человеком, будучи отделен от Бога, ибо тогда мы отделены от Идеи, которая является нашей формой. Поэтому к истинной жизни мы приходим посредством божественной любви. Природно мы ограничены и оторваны друг от друга, но когда мы соединимся для любви, мы все вместе вернемся к нашей Идее и таким образом проявится

то, что мы сначала любили Бога в вещах для того, чтобы любить затем вещи в нем и прийти, наконец, к тому, к чему мы, собственно, возвращаемся: ведь любя Бога, становимся возлюбленными сами”. Средство помочь людям на этом нелегком пути Фичино видит в т.н. “естественной магии”, которая использует благоприятное действие на человека небесных тел, камней, трав и раковин моллюсков, питая исходящей от них энергией жизненную силу его тела.

Впечатляющим манифестом антропоцентрического мировоззрения эпохи Возрождения стала “Речь о достоинстве человека” **Джованни Пико делла Мирандолла** (1463-1494). Сущность человека, отличающую его от всего остального мира, Мирандолла видит в том, что человек есть единственное из творений, свойства которого не определены заранее, а формируются исключительно им самим. “Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни особого образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению, - говорит в “Речи” Творец первому человеку. – Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который предпочтешь”. Согласно Пико, человек есть центр вселенной потому, что в нем сосредоточены возможности всех существ. И только в зависимости от того, какие из них будут осуществлены каждым индивидом, он станет или низшим, неразумным существом, родственным растениям и животным, или существом высшим, подобным ангелу и даже самому Богу.

Виднейшим последователем Аристотеля был в эту эпоху **Пьетро Помпонацци** (1462-1525). Следуя распространенному тогда представлению о двойственной истине, согласно которому человеческий разум может признать истинным то, что отвергается церковным вероучением, Помпонацци утверждал, что бессмертие души, в которое он верит как христианин, не может быть доказано. Вслед за Аристотелем он считал, что душа есть первая энтелехия живого тела, а потому она не может обойтись без него и погибает вместе со своей материей. Однако это не означает, что следует презирать добродетель и стремиться к одним удовольствиям, считает Помпонацци. В “Трактате о бессмертии души” он пишет: “Те, кто нравственным и разумным добродетелям предпочитают телесные наслаждения, скорее обращаются в зверей, чем в богов, а предпочитающие богатство уподобляются золотому тельцу, так что первых должно именовать животными, а вторых – безумцами”.

Самые древние философские представления о природе возродил **Бернардино Телезио** (1509-1588). Полемизируя со сторонниками аристотелевой физики, он вернулся к положениям Анаксимена и других досократиков. Согласно Телезио, природа создана Богом таким образом, что она в самой себе содержит принципы бытия и познания. Человек есть часть природы. Чтобы познать ее, он должен довериться своим чувствам, поскольку они вызваны “пневмой” - тончайшей телесной субстанцией, связующей человека со всеми вещами. Чувства обнаруживают, что в основе вещей лежат три начала – “ две действующие природы, тепло и холод, и одна телесная масса, способная под их воздействием сжиматься и расширяться, принимая любое положение, подходящее для тепла и холода”, - пишет Телезио в сочинении “О природе вещей сообразно ее собственным началам”. Из чувств вырастает рассудок, которому следует доверять меньше, чем чувствам, поскольку он может заключать только по аналогии, т.е. лишь относительно верно. Для познания Бога человеку дарована разумная душа, чей

“добавочный ум” не пригоден к познанию природы вследствие его предназначения готовить душу к спасению после естественной смерти человеческого тела.

19 лекция: Философствование эпохи Возрождения. Джордано Бруно

Наиболее своеобразным мыслителем эпохи Возрождения стал Джордано Бруно (1548-1600), творчество которого вобрало в себя стремления его непосредственных предшественников и дало толчок последующим философским исканиям вплоть до Шеллинга.

Во многом соглашаясь с Николаем Кузанским и широко используя представления Фичино, “Герметического корпуса”, Прокла, Плотина, Аристотеля, Платона и досократиков, Бруно создал классический вариант ренессансного пантеизма. Его идея состоит в том, что мышление и бытие, форма и материя, причина и начало вселенной есть в себе единое целое, так что природа есть не творение, а живой, деятельный и разумный образ Бога, наличествующего во всем. Эта идея определяет как содержание, так и основной тон произведений Бруно – героический энтузиазм, т.е. самоотверженный восторг благородной души, чувствующей, что в ней живет дух и сознающей единство своей сущности со всем сущим. Захваченность этим сознанием мешает Бруно достичь научного спокойствия. Поэтому в его работах имеется много запутанного, темного и аллегорического, хотя главная мысль этого мученика философии, сожженного за истину на костре инквизиции, весьма последовательна и ясна.

Подобно Кузанскому, Бруно начинает с того, что признает непознаваемость первоначала или первопричины как таковой. Знать бесконечную субстанцию, единое начало и причину всего мы можем лишь по ее следам – многообразным следствиям ее деятельности, которые вместе образуют бесконечный универсум или природу. *Natura est Deus in rebus* (лат.) -природа есть Бог в вещах, утверждает он. Познавая ее, мы познаем Бога, насколько это вообще возможно. Поэтому философия должна перестать быть метафизикой и стать натурфилософией.

Если в Боге как первопричине и первоначале всего причина и начало совпадают, то в природе они различны. Причиной природы является мировой ум – универсальный интеллект, действительность или форма вселенной, действующий в ней подобно художнику, воплощающему свой замысел. Началом же природы выступает универсальная возможность или материя, которая формируется умом, принимая самые разнообразные внешние формы. При этом мировой ум не существует без материи, равно как и материя мира – без деятельного ума, ибо невозможно, чтобы было то, чему не достает возможности быть, и, наоборот, без того, что действует и творит, нет того, что обладает способностью страдать и быть созданным. Поскольку возможность как таковая – ничто без действительности, разум есть собственная способность и внутренняя жизнь материи. Согласно Бруно, единство мира заключается в том, что мировой ум формирует первую материю не извне, а изнутри, так что эта материя сама по себе одушевлена и живет вечной

разумной жизнью. Это и есть первая материя, тождественная первой форме (т.е. уму) и отличная от всего материального.

Таким образом, Бруно выступает противником средневекового представления о потустороннем творце мира. Для него универсальный интеллект есть интеллект самого универсума – единая внутренняя форма всех внешних форм материи, некое “логическое намерение”, умное начало, действующее в природных вещах. В силу этого принципа все в мире предопределено, изначально завершено, закончено. Поэтому, становясь иной, т.е. изменяясь, вселенная всякий раз сохраняется, возвращается в себя. Мыслитель сравнивает бесконечную жизнь вселенной с жизнью дерева: из семени ум как внутренний художник выгоняет корни и ствол, из ствола – ветви, из них – почки, из почек – листья, цветы и плоды, а затем, органически замыкая круг жизни, он возвращает их соки ветвям, стволу и корням. Благодаря разуму природа не только всегда как следует производит свои виды, но и представляет собой внутреннее связанное целое, все изменения которого являются модификациями одной и той же материи.

Материальное единство мира, стало быть, заключается в разуме; без ума материя не была бы единой. “Разве вы не видите, - пишет Бруно в своем основном философском произведении “О причине, начале и едином”, - что то, что было семенем, становится стеблем, затем – колосом; из того, что было колосом, возникает хлеб, из хлеба – питательный сок, из сока – кровь, из крови – сперма, из спермы – зародыш, из зародыша – человек; из того, что было человеком – труп, из трупа – земля, из нее – камень или другая вещь, и так можно прийти ко всем природным формам”.

По мысли Бруно, именно абсолютное тождество бытия и мышления, материи и формы, начала и причины в Боге делает мир внутренне единым – универсумом или вселенной. Не было бы этого всеобщего единства, не было бы и мира как единого целого, как вселенной. В отличие от отдельных вещей, каждая из которых никогда в действительности не есть все, чем она может быть, вселенная изначально, раз и навсегда действительно есть все многообразие своих возможностей, ибо она заключает в себе всю материю вместе с вечной, неизменной формой всех ее меняющихся форм. Поскольку универсум одушевлен единой идеей жизни (всеобщим, содержащим в себе и порождающим из себя все особенное и единичное), он есть великий образ и великое подобие Бога – творящая природа. Но поскольку мир внешне многообразно различен, разделен на особенные части и единичные вещи, вселенная уже не есть в действительности все то, чем она может быть. В своей внешности универсум есть лишь тень идеи, великого образа Бога, малое подобие себя самого – нечто сотворенное творящей природой.

Таким образом, согласно Бруно, универсум противоречив: он един и различен, велик и мал, бесконечен и конечен, всюду и нигде; он есть творец и творение, одно во всем и все в одном. Поэтому тот, кто хочет проникнуть во вселенную и исследовать все тайны природы, должен овладеть искусством мыслить противоречие. Прежде всего он должен исследовать противоположные, т.е. самые крайние концы вещей, их максимум и минимум, ибо именно в противоположностях конечные вещи обнаруживают свою бесконечную природу - постигаются разумом человека и становятся понятны ему.

“Я хочу, - пишет Бруно там же, - чтобы вы отметили, что природа нисходит к произведению вещей, а разум восходит к их познанию по одной и той же лестнице и что тот и другая продвигаются от единства к единству, проходя через множественность средств”. В силу этого раскрытие первоначального единства мышления и бытия, формы и

материи, максимума и минимума, бесконечного и конечного в вещах есть только начало познания вселенной. Из этого исходного пункта нужно затем суметь вывести одну противоположность за другой и, уяснив таким способом необходимость всех опосредующих противоположности определений, прийти, наконец, к пониманию их высшего единства. Подводя итог, Бруно формулирует задачу своего “нового луллиева искусства”: “Кто хочет познать наибольшие тайны природы, пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей. Глубокая магия заключается в умении вывести противоположность, предварительно найдя точку объединения... Высшее благо, высший предмет устремления, высшее совершенство, высшее блаженство состоит в единстве, охватывающем сложность всего”.

19 (2) лекция: Философствование эпохи Возрождения. Заключение

Если в Италии мыслители Возрождения обычно следовали принципу тех или иных греческих учений, то за ее пределами был возобновлен римский, скептически-цицероновский способ философствования. Он не обладал теоретической ценностью, но был тем более важен для развития общей духовной культуры, что человек выступал в нем доверяющим исключительно себе самому, т.е. уважающим собственный опыт и опирающимся прежде всего на свой здравый смысл, который не признает никаких церковных и философских авторитетов. В Голландии таким способом философствовал Эразм Роттердамский (1469-1536) известный и сегодня своей “Похвалой глупости”, в Англии - автор знаменитой “Утопии” Томас Мор (1478-1535), а во Франции - Мишель Монтень (1533-1592), чьи поучительные “Опыты” всегда будут находить благодарных читателей.

Популярное рассудочное философствование стало также важнейшим элементом Реформации – широкого западноевропейского движения за нравственное и религиозное обновление, в результате которого возник протестантизм. Инициаторы Реформации Мартин Лютер (1483-1546), Ульрих Цвингли (1484-1531) и Жан Кальвин (1509-1564) напрочь отбросили схоластику и, устранив из сферы культа всех посредников между человеком и Богом, обратили сердца верующих прямо к Евангелию как к источнику непосредственного духовного опыта, ведущего к спасению души. Протестантизм отверг безбрачие, нищету и слепое послушание, признававшиеся католической церковью за высшие христианские добродетели, и утвердил на их месте брак, нажитое честным трудом богатство и свободу совести. Тем самым была дана санкция прогрессу промышленности и эмпирических наук, а также формированию гражданского общества и государства, признающего и охраняющего права человека на жизнь, собственность и свободу. Благодаря этому сначала в протестантских, а затем и в католических странах Европы сложилась весьма отличная от средневековой духовная атмосфера нового времени, благодаря которой сформировалась современная западноевропейская цивилизация.

20 лекция: Эмпиризм и метафизика XVII века: исторические условия возникновения

Историческое развитие новоевропейской философии связано с возникновением и прогрессом экспериментального естествознания – эмпирических наук о природе, которых не знали античность и средние века.

Начало этому процессу было положено революцией в астрономии, связанной с именами **Николая Коперника** (1473-1543), **Иоганна Кеплера** (1571-1630) и **Галилео Галилея** (1564-1642). Исходя из философских положений неоплатоников и собственных наблюдений и вычислений, Коперник отбросил поддерживавшиеся церковью аристотелевско-птоломеевские представления о Земле как неподвижном центре вселенной. Кеплер открыл и математически сформулировал законы движения планет солнечной системы. Галилей заложил общие основы небесной и земной механики и исследовал принципиальные возможности эмпирической науки как объективного познания, опирающегося на наблюдение и эксперимент.

Согласно Галилею, в изучении природы следует полагаться не на авторитет Святого писания или какого-либо философского учения, а только на чувственный опыт и необходимые доказательства. Дополняя и исправляя друг друга, они составят научный опыт, т.е. эксперимент – методическое исследование явлений природы в соответствии с заранее поставленной целью, достигающее обнаружения единства видимого и мыслимого, эмпирического и теоретического. Это позволит исключить из нашего знания все субъективное, недоступное проверке и измерению и, исходя из данного в опыте единичного и случайного, раскрыть в нем всеобщее и необходимое – открыть законы природных явлений и выразить их на языке, которым написана книга природы – языке математики.

И хотя “интенсивно, т.е. по отношению ко множеству познаваемых объектов, а это множество бесконечно, познание человека, познающего тысячи истин, - как бы ничто, ибо тысяча по сравнению с бесконечностью – как бы нуль, человеческий разум познает некоторые истины столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа, - пишет Галилей в “Диалоге о двух главнейших системах мира – птоломеевой и коперниковой”. – Таковы чистые математические науки, геометрия и арифметика. Хотя божественный разум знает в них бесконечно много истин, т.к. он объемлет их все, но в тех немногих, которые постиг человеческий разум, я думаю, его познание по объективной достоверности равно божественному, ибо человеческое познание приходит к пониманию их необходимости, а высшей степени достоверности не существует”. Так Галилей первым выразил парадигму, т.е. образец и цель эмпирической науки, стремящейся к математической достоверности своих результатов.

21 лекция: Эмпиризм и метафизика XVII века: Френсис Бэкон

С развернутой программой обоснования метода эмпирических наук и их практического использования на благо человека выступил **Фрэнсис Бэкон** (1561-1626).

Он выдвинул идею энциклопедии, в которой все человеческие познания были бы упорядочены сообразно способностям души человека. История выступила бы в ней как дело памяти, поэзия – как плод воображения, а философия – как продукт рассудка. Ф.Бэкон по своему разделил философию на первую и вторую. Второй философией он назвал “натуральную философию”, или экспериментальную науку, включающую в себя физику, механику, математику и магию. Первая философия должна заняться разработкой надежного метода натуральной философии и, обобщая результаты эмпирических наук, сформулировать универсальные принципы познания и деятельности.

Бэкон решительно разрывает с античной наукой, представленной именами Аристотеля, Платона, Гиппократы, Галена, Евклида и Птолемея. По его мнению, эта наука была детской, не выросшей из пеленок, ибо ее положения не были как следует обоснованы вследствие произвольного скачка мышления от немногих частных случаев к самым общим выводам, из которых затем по правилам формальной логики древние пытались вывести все особенное содержание знания. Действительно, именно так поступала вся античная наука и средневековая схоластика, опиравшаяся исключительно на силлогистику Аристотеля. Бэкон называет греческий способ мышления ложной индукцией и противопоставляет ей такой индуктивный метод, который, постоянно сверяясь с природой, ведет от ощущений к наиболее общим принципам через т.н. “средние аксиомы”, устанавливаемые экспериментальным путем. Этот метод и есть знаменитый бэконовский “новый органон”, т.е. новый метод познания, призванный заменить аристотелевскую силлогистику, которая вместо реальных плодов принесла человечеству лишь шипы да колючки схоластических споров.

Поскольку, по Бэкону, в природе нет ничего действительного, кроме единичных тел, он убежден, что источник познания есть опыт, т.е. сама природа, а мышление человека служит лишь средством, позволяющим ему получить необходимый результат. Уверенность в этом делает Бэкона родоначальником *эмпиризма* Нового времени. С его эмпирической точки зрения, изложенной в работе “Новый органон”, человек есть “слуга и истолкователь природы, который действует и понимает ровно настолько, насколько постиг ее порядок делом или размышлением, а сверх этого он ничего не знает и ничего не может”. Важно здесь то, что, по Бэкону, человек ничего не может знать, кроме природы. В этом сказывается главный недостаток всех эмпириков, начиная с Бэкона: будучи уверены, что ни держатся *лишь опыта, т.е. природы* (характерное для эмпириков отождествление), но не обходясь все же без мышления (поскольку индукция – определенная форма умозаключения, т.е. мышления), они мыслят стихийно – не зная и, главное, не желая знать, как они мыслят. Они полагают, что стихийное мышление это единственно возможный и даже единственно научный способ мышления. Лозунг Ньютона “Физика, берегись метафизики!” поэтому означает: физика берегись сознательного мышления!

Вход в царство человека, основанное на опытных науках, преграждают, согласно Бэкону, разного рода “идолы” - иллюзии и ложные понятия. К их числу прежде всего

принадлежат “идолы рода”, укорененные в родовой природе человека и уподобляющие человеческое мышление кривому зеркалу, которое отражает вещи в превратном виде. “Идолы пещеры” представляют собой заблуждения отдельного человека, связанные с особенностями его воспитания, привычек и склонностей. Они образуют как бы пещеру, куда свет природы проникает ослабленным и с трудом. “Идолы рынка” входят в души людей из-за их общения с помощью языка. Слова и имена, чьи общепринятые значения устанавливаются сообразно взглядам толпы, подобно стертым монетам, исключая эквивалентный обмен, препятствуют внятному сообщению и правильному восприятию мыслей. Наконец, “идолы театра” порождены создателями философских и научных учений, каждое из которых, подобно комедии, изображающей некоторый искусственный мир, уводит своих поклонников от реальной природы в царство выдумок и аксиом, принимаемых на веру. Опора на опыт была исторически еще и борьбой против авторитета и традиций – борьбой за свободу научного познания (и в этом – несомненная заслуга Бэкона перед человечеством).

Все эти идолы должны быть разоблачены и отброшены. Лучшее средство борьбы с ними Бэкон видит в индуктивном методе, дающем ключ к правильному пониманию природы. Главная задача наук, следующих новому методу, состоит в увеличении наших возможностей изменять вещи, созданные природой, в соответствии с человеческими потребностями (цель познания для эмпирика, таким образом, исключительно практическая: теория – средство достижения благополучия). Достигается это путем познания законов природы, выступающих формальными причинами вещей.

Поиск форм вещей, или законов природы начинается с наблюдения возможно более широкого круга явлений с целью выделения в них общего и исключения различного. Полученные путем абстракции гипотезы, т.е. предположения о причинах явлений проверяются затем массой экспериментов, которые шаг за шагом должны отсеять все случайное в наблюдениях и вынудить природу выдать свою тайну. “Самое лучшее из всех доказательств есть опыт, если только он коренится в эксперименте”, - считает Бэкон. Завершает проверку “*experimentum crucis*” (лат.) – перекрестный эксперимент. С его помощью выделяется одна из нескольких причин, обуславливающих формирование исследуемого явления природы как неразрывно связанную с ним. Она и есть закон природы.

Поскольку явления природы подчиняются ее законам, человек, познав законы, может стать господином природы и использовать ее в своих интересах (замечательное превращение слуги в господина!). “Природа побеждается только подчинением ей”, - провозглашает Бэкон девиз своего учения. Знание и сила человека совпадают, ибо его деятельность затрудняет только незнание причин.

22 лекция: Эмпиризм и метафизика XVII века: Рене Декарт

Иное начало и иной метод познания отстаивает в своем учении **Рене Декарт** (1596-1650). Продолжая линию, идущую от “Метафизики” Аристотеля, он ясно видит противоположность опытного знания, не касающегося первопричины всего существующего, и первой философии или метафизики. Декарт осознает, что ответ на вопрос о причине необходимых отношений внешнего мира физических явлений и внутреннего мира явлений человеческой души не получить, если не раскрыть единство этих противоположных миров - единую сущность всех явлений, природу вселенной. Пытаясь найти и определить безусловное основание единства противоположностей мышления и бытия, сознания и материи, Декарт выступает родоначальником *метафизики* Нового времени. С его точки зрения, все человеческое познание подобно дереву, корни которого – метафизика, ствол – физика, а ветви – все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике.

Подобно Сократу, Декарт начинает свои метафизические размышления с сомнения в том, что мы хоть что-нибудь знаем достоверно из собственного опыта и любых внешних источников, в т.ч. из ощущений, религиозной традиции и математических доказательств. Чтобы отыскать несомненный исходный пункт познания, он анализирует содержание общепринятых обыденных, религиозных и научных представлений и обнаруживает, что все они могут быть ложны. Однако это абсолютно отрицательное отношение ко всему содержанию человеческого знания имеет, замечает философ, один положительный результат: тот, кто так мыслит, несомненно есть мыслящий. “Итак, отбросив все то, в чем мы можем хоть как-то сомневаться, и, более того, считая все эти вещи ложными, мы с легкостью предполагаем, что нет никакого Бога, ни неба, ни каких-либо тел, что сами мы не имеем ни рук, ни ног, вообще никакого тела, - пишет Декарт в “Первоначалах философии”. - Однако не может быть, чтобы в силу всего этого мы, мыслящие таким образом, были ничем, ибо противоречиво полагать, что вещь мыслящая не существует тогда, когда мыслит. Поэтому положение *cogito ergo sum* есть первое и самое достоверное из всех, какие только могут представиться кому-либо в ходе философствования”.

Согласно Декарту, с положением “*cogito ergo sum*” (я мыслю, значит существую – лат.) не может не согласиться всякий, кто признает противоположность духа и тела, ибо он понимает, что к природе мышления и, стало быть, к природе человека как мыслящего существа не имеет отношения телесность, протяженность. “Мышление есть, ибо оно одно не может быть отторгнуто от меня, - разъясняет это положение Декарт в своем главном метафизическом произведении, в “Размышлениях о первой философии”. – Я есть, я существую, это верно. Но как долго? Столько, сколько мыслю; ибо весьма возможно, что как только я прекращу всякое мышление, я тотчас совсем исчезну. Допускаю лишь то, что по необходимости истинно: я есть в точности только вещь мыслящая, т.е. ум, или дух, или разум, или рассудок, - слова, значение которых я раньше не знал. Я есть вещь истинная, и истинно существующая; но какая? Сказано: мыслящая”.

Поскольку я есть мыслящий дух, мышлением является все, что я совершаю осознанно, т.е. отдавая себе отчет в том, что я делаю. Согласно Декарту, не только понимание, представление и желание, но и любое мое ощущение и восприятие есть мышление. Ведь мышление есть прежде всего самосознание, без которого невозможно никакое сознание, даже такая элементарная форма деятельности моей души, как чувственность. Поэтому метафизика утверждает: *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu* (лат.) - нет ничего в чувстве, чего до него не было бы в разуме. Так как познание всех прочих вещей зависит от мышления, ничто не может быть познано прежде него. Знание мышления о своем собственном бытии есть, по Декарту, первое, непосредственно достоверное, не имеющее

никаких предпосылок знание. Тожество мышления и бытия в самосознании не может быть доказано, выведено из какого-то другого знания. Напротив, все другое знание может и должно быть доказано, исходя из этого безусловного начала познания, из *cogito ergo sum*.

Второй шаг метафизических размышлений Декарта состоит в обосновании истинности предметного содержания нашего знания. Я есть; но есть ли на деле то, что, как мне кажется, я ощущаю, воспринимаю и представляю себе? Иначе говоря, существуют ли в действительности отдельные тела, т.е. протяженные вещи, их многообразные свойства и отношения, выражаемые мною в понятиях фигуры, числа и проч.? Декарт сознает, что если первое положение недоказуемо, то оно при всей своей достоверности не исключает возможности того, что в познании всех этих предметов я по необходимости заблуждаюсь. Ошибочным может оказаться даже то, что представляется мне совершенно очевидным. Тожество мышления и бытия в самосознании еще не гарантирует совпадения мышления с бытием вне его. Пропасть между сознанием себя самого и сознанием внешних, протяженных вещей не преодолена, пока не доказано существование *объективного тождества мышления и бытия*, которое Декарт называет Богом.

Среди различных представлений в моем уме, указывает философ, есть представление о вполне разумной, могущественной и совершенной сущности. С ее идеей я связываю не лишь возможное и случайное существование, как с идеями прочих вещей, а бытие действительное и необходимое. Но на основании того, что мой дух представляет себе бытие необходимо содержащимся в понятии совершеннейшей сущности, он должен заключить, что эта сущность есть. “Тем самым он поймет, - пишет Декарт там же, - что эта идея неидеальной бытия не вымышлена им и представляет не какую-то химерическую, а истинную и неизменную природу, которая не может не быть, ибо в ней имеется необходимое бытие”.

Только предрассудки мешают мне признать это, ибо в других вещах я привык отличать мышление от бытия, сущность от существования, понятие от реальности, а потому полагаю, что и в Боге одно может быть без другого. Но именно из того, что в самом себе (и тем более вокруг себя!) я не нахожу того совершенства, которое присуще идее Бога, следует, что эту идею породила во мне причина, которая этим совершенством обладает. Ведь ничто не рождается из ничего, а несовершенное породить совершенное не может. Таково декартово доказательство бытия Бога.

Поскольку есть и не может не быть объективное единство мышления и бытия в Боге, становится ясно, что все, мыслимое мною ясно и отчетливо, истинно. Стало быть, причина заблуждений кроется не в природе мышления, а в природе воли, заключает Декарт, ибо именно воля побуждает меня выносить суждения о вещах прежде, чем будет достигнуто ясное и отчетливое понятие каждой из них. Этот вывод позволяет Декарту обрести уверенность в бытии протяженных вещей и в возможности их истинного познания.

Становится ясным и то, что есть Бог в отношении к мыслящим и протяженным вещам, а они – в отношении друг к другу и к Богу. Бог выступает всеобщей сущностью или субстанцией, природой вещей, - тем, что существует само по себе, а они являются его творениями – тем, что существует благодаря деятельности Бога как первой причины всего сущего, поддерживающего их существование вечным актом творения.

Согласно Декарту, дух и тело, мышление и протяженность представляют собой лишь конечные, “сотворенные субстанции”, независимые друг от друга и не могущие быть причинами взаимных изменений. Но обе они по своему реальному бытию зависят от Бога – единой и единственной бесконечной субстанции, которая не сводится ни к мышлению, ни к бытию, а есть сама по себе их первоначальное, безусловное единство.

Из метафизики Декарта вытекают простые правила предлагаемого им метода научного познания. Этот метод, в противоположность аналитическому методу бэконовской индукции, является дедуктивным или синтетическим. Первое правило научного метода гласит: “никогда не принимать за истину ничего, что нельзя признать ею с очевидностью, т.е. тщательно избегать поспешности и предубеждения, включая в свои суждения только то, что представляется уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не может дать повод к сомнению. Второе – делить каждую рассматриваемую проблему на столько частей, сколько необходимо для того, чтобы как можно лучше ее разрешить. Третье – располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить шаг за шагом, как по ступеням, к познанию наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не следуют друг за другом. И последнее – делать всюду (как отыскивая центр вещей, так и рассматривая затруднения каждой из них) перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено”, – пишет Декарт в “Рассуждении о методе”*.

Своей метафизикой Декарт наметил путь для последующего исторического развития философии. Бытие и мышление в их раздельности и противопоставленности друг другу есть не исходное, а производное, вторичное, а не первоначало, которым выступает только всеобщее единство мышления и бытия. Поэтому мышление человека истинно, если оно в состоянии, исходя из себя самого, доказать бесконечное внутреннее единство этих противоположностей и тем самым обосновать знание их различия в конечных явлениях природы и духа. Проблема заключалась теперь в том, чтобы раскрыть природу всеобщего единства мышления и бытия и выяснить, почему оно реализует себя в единичном и особенном. К разрешению этого противоречия через его отдельные стороны и двигалась философия нового времени после Декарта.

23 лекция: Эмпиризм и метафизика XVII века: Бенедикт Спиноза

Следующий шаг в направлении, намеченном Декартом, сделал **Бенедикт Спиноза** (1632-1677). Основное положение его метафизики состоит в том, что есть только одна субстанция – Бог или природа, атрибутами которой являются мышление и протяжение. Субстанция и ее атрибуты бесконечны и существуют с необходимостью, а все конечные вещи представляют собой лишь модусы или акциденции субстанции – ее случайные, преходящие состояния, без следа исчезающие в субстанции.

Спиноза начинает изложение своей философии с определения субстанции как *causa sui* (лат.) – причины себя самой. «Под причиной себя самой я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, что по своей природе не может мыслиться иначе, чем существующим» (Спиноза Б. Этика//Избр. произв. В 2-х тт. Т.1. М., 1957. С.361). Это определение причины разрушает обычное представление о причине как чем-то отличном от действия. *Causa sui* есть такая действующая причина, которая, действуя, производит не что-то иное, а только себя саму и именно поэтому не может быть и мыслиться несуществующей. Это и есть субстанция. Она существует исключительно благодаря себе самой и может быть понята только из себя самой, а не из других вещей.

Поскольку субстанция свободна, т.е. независима ни от чего, кроме себя самой, она существует только по необходимости своей собственной природы. Все ее определения вызваны ею самой, а потому сами по себе бесконечны и свободны, т.е. субстанциальны. Согласно Спинозе, эти бесконечные определения субстанции суть ее атрибуты, каждый из которых определенным образом представляет собой субстанцию как всеобщую сущность. Следуя за Декартом, Спиноза говорит только о двух атрибутах субстанции – протяженности и мышлении.

Как атрибуты субстанции мышление и протяженность бесконечны и, несмотря на свою противоположность, ничуть не ограничивают друг друга. Напротив, они выступают такими определениями, которые, будучи взяты в их единстве, исчерпывающе выражают природу субстанции как таковой. Поэтому Спиноза включает атрибуты в определение абсолютной сущности, Бога. Мышление как атрибут есть не субъективное, человеческое мышление, а бесконечное, субстанциальное мышление – вечная сущность или природа всякого конечного, в т.ч. и человеческого мышления. Равным образом и протяженность как атрибут есть определенная сущность всякого явления протяженности, бесконечная субстанциальная природа любого конечного тела.

Конечные, преходящие состояния бесконечной, вечной субстанции Спиноза именует модусами: «Под модусом я разумею состояние субстанции, т.е. то, что существует в ином и постигается через это иное» (Там же). Эти единичные модификации существуют, стало быть, не сами по себе, а лишь благодаря субстанции. Поэтому они и не могут быть познаны сами по себе, а только через всеобщее понятие субстанции и ее особенные атрибуты, мышление и протяженность. В связи с этим Спиноза различает *natura naturans* и *natura naturata*, т.е. природу порождающую и природу порожденную. Так он определяет различие между Богом и миром. Поскольку модусы есть состояния субстанции, они абсолютно необходимым образом связаны друг с другом. Но поскольку сама субстанция есть для них иное, эта порожденная природа не субстанциальна и представляет собой бесконечное множество акциденций – случайных конечных вещей. К этому миру несущественной, сотворенной природы и принадлежит от рождения человек с его телом и душой, чувствами и рассудком.

Согласно Спинозе, в отличие от субстанции, т.е. сами по себе мир и человек вовсе не существуют. Поэтому чувства и мнения людей, направленные лишь на порожденную природу, питают в их душах страсти – аффекты радости и печали, страха и надежды, веры и отчаяния, зависти и сочувствия, самодовольства и уничижения, презрения и гордости и т.п. Эти состояния души силой воображения поработщают все существо человека и превращают его жизнь и судьбу в функцию происходящего, которое от него не зависит. Рассудок способен только примирить нас с тем, что случилось, раскрыв неизбежность этого. Но освободить человека от господства страстей души может лишь разум,

интеллект. Он имеет своей единственной целью познание вечной истины – самой субстанции или творящей природы.

Из разумного взгляда на природу вещей с необходимостью возникает высшее состояние человеческой души – *Amor Dei intellectualis*, интеллектуальная любовь к Богу. Это познавательное влечение души к субстанциальной истине является для нее бесконечным источником силы, мудрости и блаженства. На этом пути, по Спинозе, открывается возможность спасения человека не только от бед и несчастий, подстерегающих на каждом шагу, но и от самой смерти. «Из сказанного ясно, – заключает Спиноза, – насколько мудрый сильнее и могущественнее невежды, действующего единственно под влиянием страсти. Ибо невежда, не говоря уже о том, что находится под самым разнообразным действием внешних причин и никогда не обладает истинным душевным удовлетворением, кроме того, живет как бы не зная себя самого, Бога и вещей, и как только перестает страдать, перестает и существовать. Наоборот, мудрый как таковой едва ли подвергается какому-либо душевному волнению. Познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования и всегда обладает истинным душевным удовлетворением» (Там же, с.618). И хотя путь к спасению труден, его все же можно пройти. Нужно только научиться смотреть на все происходящее *sub specie aeternitatis* (лат.) – с точки зрения вечности, т.е., по завету Спинозы, не смеяться, не плакать, но и не отворачиваться, а понимать.

24 лекция: Эмпиризм и метафизика XVII века: Джон Локк

Конечную реальность, без следа исчезающую в субстанции Спинозы, пытался сохранить для сознания человека **Джон Локк** (1632-1704) – продолжатель линии эмпирического философствования, начатой Ф. Бэконом. Основным мотивом его учения стала полемика против принципа непосредственной достоверности истины и синтетического метода научного познания. Возражая Декарту, Локк хочет представить идеи как результат опыта, а не нечто врожденное или исходное, априорное. При этом общей идеей или понятием Локк именует не раскрытие сущности того, что есть, а простое субъективное представление в нашей душе. Этот взгляд на общие идеи как на призраки, порожденные воображением, исходит из предпосылки, что существуют только созданные Богом единичные вещи, которые познаются людьми посредством восприятия. Отсюда же возникает локкова гипотеза о нашем уме как изначально чистой доске, постепенно заполняемой знаками, которые все обозначают предметы чувственного опыта. Поэтому, в противоположность метафизике, эмпиризм утверждает: *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* (лат.) – нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувстве.

Каким путем и в каком порядке появляются из этого начала представления в нашем уме? Согласно Локку, первыми возникают простые или единичные идеи, т.е. ощущения. Из ощущений единичных вещей возникают представления о цветах и свете, фигуре, покое, движении. Рефлексия, т.е. обдумывание действий нашего ума приводит к представлениям о вере, сомнении и о самом мышлении. Сочетание ощущений и рефлексии создает

представление об удовольствии, страдании и т.п. Согласно Локку, сложные или общие идеи не входят в сознание ни путем ощущения, ни путем рефлексии. Они целиком создаются нашим мышлением, которое с помощью воображения конструирует их из уже доставленных чувствами простых идей. Сложные идеи синтезируются умом путем сравнения представлений друг с другом, различения в них разного и одинакового и, наконец, абстрагирования, т.е. мысленного отвлечения от одних свойств и фиксации тех, которые кажутся нам важными и полезными. Таким образом из наблюдения многообразных явлений внешнего и внутреннего мира у нас рождаются представления о времени и пространстве, о причине и следствии, свободе и необходимости, о природе, субстанции, материи и духе.

Указывая на опыт как источник всех наших знаний, Локк правильно констатирует, что прежде чем начать рассуждать, человек должен иметь чувственный опыт. Исходя из этого, он верно изображает ход возникновения в сознании субъективных представлений о пространстве, времени, свободе, необходимости, причине и т.п. Вместе с тем Локк признается, что он не знает, что такое время, пространство, субстанция, природа и т.д. сами о себе. Это признание – не случайность. Локк убежден, что все общие представления, т.е. родо-видовые понятия, категории и идеи суть лишь субъективные порождения нашего воображения. Они не выражают чего-то реально существующего, а только номинально обозначают продукты абстрагирующей деятельности рассудка. Вспоминая старый схоластический спор номиналистов и реалистов, Локк даже проводит различие между “реальными” и “номинальными” сущностями – единичными предметами внешнего и внутреннего мира и обозначающими их общими идеями, или именами, служащими лишь удобным средством общения между людьми. И в этом Локк не заблуждается. Отвлечение от многообразия единичных предметов действительно дает не знание общего, а лишь ряд неопределенных абстрактных представлений, которым не соответствует никакая реальность. Он только не замечает, что этот вывод ставит под сомнение выдвинутый им принцип опыта как источника всех наших знаний. Ведь исходя из опыта, каким его представляет себе Локк, мы можем знать лишь единичные вещи, но и это – не знание, а только восприятие и наблюдение, не больше. Поэтому с точки зрения эмпиризма истина оказывается лишь чем-то условным и относительным - простым соответствием наших субъективных представлений единичным и случайным предметам вне или внутри нашего сознания.

25 лекция: Эмпиризм и метафизика XVII века: Лейбниц

Неудовлетворенность Спинозовским представлением о субстанции и Локковским решением проблемы происхождения знаний побудила **Готфрида Вильгельма Лейбница** (1646-1716) выдвинуть свою метафизическую гипотезу о сущности вселенной. Согласно Лейбницу, все тела, из которых состоит универсум, есть сочетания простых субстанций, или монад. В отличие от тел, монады непосредственно едины, а потому не могут сложиться и разложиться естественным путем. Лейбниц отрицает возможность существования телесных атомов и считает, что природа монад заключается в

деятельности, исходящей из них самих. Поэтому он называет монады формальными атомами, первичными силами или энтелехиями, т.е. совершенными и самодостаточными сущностями.

Совершенная внутренняя определенность каждой монады делает их всех не только разными, но и совершенно различными. Нет и не может быть двух одинаковых монад. Не мы отличаем одну монаду от другой по каким-то случайным признакам, а они сами, действуя, с необходимостью отличаются друг от друга. Согласно Лейбницу, в этом состоит принцип индивидуализации: то, что не различено в себе самом, по сути не отличается от иного. Истинное определение или отрицание принадлежит самой субстанции как субъекту и является результатом ее спонтанной деятельности. Благодаря этому каждая монада обладает уникальной определенностью и есть не только атом или индивидуум, т.е. нечто неделимое, но и индивидуальность, т.е. вполне определенная в себе самой единичная сущность.

Поскольку монада сама определяет себя, ничто не может воздействовать на нее извне. Как простая субстанция она может измениться только сама и есть самодовлеющее, замкнутое целое. Но что может измениться в монаде, если она по определению проста, едина? Лейбницу ясно, что это может быть только многое в едином, ибо монада во всех изменениях остается тождественной себе самой. Это положение есть логическое следствие принципа индивидуализации, внутреннего различия монад: единое действительно едино только в том случае, если оно многообразно различено в себе самом. Поскольку же субстанция проста и не имеет частей, ее различия не реальны, а идеальны. Они есть не другие монады и тела, а ее перцепции, т.е. восприятия, представления ею других монад и тел, возбуждаемые ее стремлением переходить от одного представления к другим.

Согласно Лейбницу, природа монад заключается в идеальной деятельности представления внешнего внутренним, сложного - простым, всеобщего - единичным. Все монады суть представляющие силы и каждая из них определенным особым образом отражает весь мир, универсум. Деятельность монад состоит, стало быть, не просто в том, чтобы представлять собой или себе нечто иное, внешнее им. Перцепцией Лейбниц именует только такое представление, содержание которого является универсальным, т.е. всеобщим и вместе с тем конкретным – единым в своем многообразии и многообразным своим единстве. Живая форма этого конкретно-всеобщего содержания и есть сама монада – спонтанная, не вызванная ничем иным деятельность, при переходе от одного представления к другому изменяющаяся в себе самой. Благодаря этому простая субстанция различается во множестве своих модусов, не утрачивая изначального единства и простоты. Она отрицает всякое внешнее и полагает его как свое, как различие в себе самой, в единой субстанции. Эта отрицательная деятельность монады, которой она непрерывно утверждает и поддерживает свое собственное бытие, есть ее жизнь. Поскольку же монады необходимо должны быть всюду, где есть тела, замечает Лейбниц, вселенная полна жизни и вширь и вглубь.

Раскрытие природы монад позволяет Лейбницу выделить их виды и объяснить, чем один вид отличается от других. Монады первого вида отличаются наибольшей смутностью своих представлений вселенной. Деятельность этих монад страдательна, а стремление не доходит до желания и понимания. Лейбниц называет их материальными монадами или просто жизнями. Неорганические тела есть скопления, агрегаты таких монад, связанных между собой лишь внешним, пространственным, механическим образом. Монады второго

рода обладают большей отчетливостью представлений и называются душами. Деятельность души не пассивна, она выступает как активное начало, преобразующее множество внешних друг другу материальных монад в их внутреннее единство. Поэтому господство души над телом не реально, а идеально. Душа присутствует в теле не как отдельная монада, а как внутреннее единство различных монад. Тело, сформированное душой, есть уже не механизм, а организм – тело органического существа (растения или животного). В отличие от неорганических тел, эти существа живут не только скрытой, материальной жизнью, но и открыто проявляющей себя как жизнь органической жизнью, или жизнью души. Благодаря ей организмы питаются, размножаются и ощущают, причем некоторые из них даже имеют память.

Монады третьего вида Лейбниц называет духами. Он проводит различие между перцепцией, т.е. внутренним состоянием монады, воспроизводящем внешнее ей, и апперцепцией, осознанием этого состояния. Апперцепция, т.е. познание душой своих представлений вселенной делает ее разумной душой, или духом. В отличие от всех органических существ, такой потенциально разумной душой обладает человек. Но чтобы реализовать эту высшую для себя возможность стать разумным существом, человек должен добиться полной отчетливости своих представлений, познав их необходимые причины.

В связи с этим Лейбниц различает случайные, данные в опыте “истины факта” и необходимые “истины разума”. К числу последних принадлежат, по его убеждению, истины логики, математики и метафизики. Только в познании вечных истин, т.е. тех законов, по которым Бог сотворил вселенную, состоит жизнь духа - духовная жизнь человека как разумного существа. Именно разумным познанием необходимых истин отличается собственно человеческая, т.е. духовная жизнь от простой психической жизни животных. Согласно Лейбницу, дух есть источник всего человеческого в человеке, ибо лишь дух способен к самопознанию, т.е. к пониманию нематериальных вещей и истин. Это и делает людей способными к наукам и доказательным знаниям. Благодаря разуму человек есть не только живое и одушевленное зеркало универсума, но и образ самого Бога. Наделенный разумом человек хотя и является творением Бога, сам обладает творческой способностью создавать великие произведения искусства и открывать истины, по которым устроены вещи.

Важным пунктом доктрины Лейбница является разъяснение природы взаимного отношения монад и связанное с ним доказательство бытия Бога. Так как все монады есть простые субстанции, ни одна из них не может быть причиной изменения другой. Этим исключается и возможность взаимодействия монад. Признание любого вида причиной связи между простыми жизнями, душами и духами уничтожило бы их субстанциальность. Остается приемлем лишь один способ объяснения их отношения – гармония, т.е. полная согласованность происходящих в монадах изменений. Хотя все монады весьма различны, они тем не менее отражают один и тот же предмет – вселенную. Так Лейбниц объясняет единство их содержания, обеспечивающее согласованность всех изменений в универсуме.

Гармония простых субстанций не может быть результатом их активности, которая у каждой монады замыкается в круге ее представлений и не способна выйти из него. Но без взаимной согласованности монады вовсе не могли бы существовать. Поэтому Лейбниц называет гармонию монад предустановленной. Он полагает, что должен существовать изначальный источник этой гармонии – монада монад, Бог, которого Лейбниц именует также Ratio (лат.), т.е. Основанием, или Разумом. Бог как начало гармонии монад не может

быть причиной, действующей на монады извне. В этом случае они перестали бы быть субстанциями, спонтанными в своей деятельности. Но он может быть основанием их существования. Ведь множество монад, как и любое множество, не существует само по себе, без единства как своего основания. Всеобщее основание всего сущего должно вместе с тем быть достаточным основанием для объяснения того, почему, во-первых, вообще есть сущее, а не ничто, и, во-вторых, почему оно таково, каково оно есть. Существование и устройство вселенной нельзя объяснить материальными причинами, ибо их связь уходит в бесконечность. Поэтому та последняя причина (*causa finalis* – лат.), на которой можно и должно остановиться как на достаточном основании объяснения существования и порядка мироздания, есть Бог. Поскольку же Бог, в отличие от материальных причин, действует не вслепую, а с сознанием своей цели и во всеоружии средств, необходимых для ее достижения, универсум устроен им разумно и есть лучший из всех возможных миров.

26 лекция: Философия эпохи Просвещения: Джордж Беркли

Эпоха Просвещения в истории мировой культуры занимает почти весь XVIII в. В этом веке философия обрела небывалую популярность и получила распространение во многих странах – от Северной Америки до России. По своему содержанию философия XVIII в. целиком зависела от метафизики предшествующего столетия. Британская мысль продолжала двигаться в русле классического эмпиризма. Французские философы остроумно сочетали эмпиризм и метафизику. Немецкие мыслители опирались преимущественно на метафизические положения Декарта, Спинозы и Лейбница. Российские просветители следовали во многом за своими западноевропейскими современниками. Но, не смотря на значительное различие мировоззренческих установок и выводов, всех философов того времени объединяла общая форма мышления – т.н. здравый смысл. Это обычное рассудочное мышление, обращенное на самые разные предметы, стало основой формирования своеобразной культуры эпохи Просвещения. Как когда-то софисты, мыслители этой эпохи первыми отважились самостоятельно рассуждать обо всех явлениях действительности и выставили как всеобщее требование слова Горация: *Sapere aude* (лат.) – “решишься быть мудрым”, т.е. имей мужество жить своим умом. С точки зрения здравого смысла просветителями были подвергнуты рассмотрению и публичной критике разного рода суеверия и предрассудки, укоренившиеся в сознании людей. И хотя философия не была продвинута ими далеко вперед, благодаря широкому распространению философских и научных знаний пробил час совершеннолетия образованного человечества. Оно перестало нуждаться в опекунах не только в обыденной жизни, но и в решении основных моральных, политических, эстетических и религиозных проблем. Таким образом, деятельность просветителей идейно подготовила важнейшее историческое событие XVIII столетия – Великую французскую революцию.

На британской почве первым значительным мыслителем этого века стал **Джордж Беркли** (1685-1753). Он исходил из точки зрения Локка, соглашаясь с ним в том, что единственным источником всех наших знаний является опыт, т.е. наше восприятие и

наблюдение. Однако, в отличие от Локка, который считал идеи протяженности, формы, движения, покоя и величины первичными, т.е. принадлежащими самим вещам, а идеи цвета, запаха, вкуса, звука и т.п. вторичными, возникающими из восприятия вещей человеком, Беркли утверждал, что все идеи нашего ума непосредственно принадлежат нам самим и не существуют вне воспринимающих их субъектов.

Согласно Беркли, несмотря на то, что почти все люди признают, что дома, горы, реки и другие протяженные вещи существуют сами по себе, независимо от их сознания и вызывают у них ощущения, каждый, кто отважится исследовать этот предрассудок, убедится в его ложности. Ведь все эти предметы, указывает он, мы воспринимаем посредством чувств, а отдельные ощущения и тем более их комплексы, которые люди называют вещами, не могут существовать без того, чтобы их кто-нибудь воспринимал. Но если воспринимаемый объект и его восприятие тождественны, то все воспринимаемое как таковое существует исключительно в воспринимающем субъекте. “*Esse – percipi*”, формулирует Беркли основное положение своего учения: для вещей существовать – значит быть воспринимаемыми (лат.). Невозможно, чтобы протяженные вещи существовали вне духа, т.е. воспринимающего их мыслящего субъекта.

На этом основании Беркли утверждает, что материи, т.е. протяженной и немыслящей субстанции вещей не существует. Представление о материи, заявляет он, содержит в себе явное противоречие. Как инертная, лишенная активности субстанция она не может источником движения вещей. Поскольку же материя не чувствует и не мыслит, она не может быть причиной каких бы то ни было идей, даже таких простых, как ощущения. Согласно Беркли, человеческое познание было чрезвычайно запутано гипотезой о двойном существовании чувственных объектов – в сознании и вне его, в материальном мире. Их второе, якобы материальное существование не только излишне, но и не может быть доказано исходя из того, что мы чувствуем. Ведь те, кто признают существование материи, в своем чувственном опыте имеют дело только со многими единичными вещами. На каком же основании они утверждают, что есть единая, не воспринимаемая чувствами материальная субстанция, выступающая первоначалом этих вещей, их необходимых отношений и даже наших идей?

Но если материи нет, то кто воспринимает протяженные вещи тогда, когда их не воспринимает ни одна человеческая душа? Для объяснения этого Беркли прибегает к Богу, которого он трактует как единый всемогущий дух, который своей вечной деятельностью производит все то, что воспринимается нами как реальные вещи. Однако доказать, что та природа, которая оказывает на нас воздействие извне, есть именно дух, а не материя или что-то третье, Беркли не считает возможным. В конечном счете, считает он, определение этой природы – дело веры. Беркли только убежден, что его идеализм, соединяющий эмпиризм и метафизику, позволяет избежать тех философских, физических, математических и моральных противоречий, в которых запутываются те, кто верит в материю как независимую от духа реальность.

27 лекция: Философия эпохи Просвещения: Дэвид Юм

Скептический вывод из эмпиризма Бэкона и Локка сделал **Дэвид Юм** (1711-1776). Вслед за Беркли он считал, что поскольку опыт состоит в восприятии чего-то неизвестного нам, все возможные предметы знания есть лишь наши восприятия. Эти восприятия, в зависимости от их живости и силы, Юм разделил на впечатления, или ощущения, непосредственно испытываемые нами, и идеи, или представления. Идеи Юм считает более или менее яркими копиями ощущений, создаваемыми воображением и рассудком из материала, доставленного чувствами.

Согласно Юму, превращение ощущений идеи осуществляется благодаря способности мышления связывать (“ассоциировать”) ощущения друг с другом по принципам сходства, смежности во времени или пространстве и отношения причины и действия. Так, идея Бога возникает у нас из представлений о нашем собственном уме и могуществе, которые мышление соединяет по принципу смежности и по принципу сходства возводит в превосходную степень. Аналогичным образом из ощущений отдельных вещей наше мышление создает идеи их видов, родов, субстанции, числа, фигур и т.п.

Все содержание человеческого сознания составляют, по Юму, либо чистые отношения между идеями, либо факты опыта, в котором ощущения всегда смешаны с созданными нами представлениями. Предметами первого рода занимается математика, чьи суждения (напр., “квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов”) имеют интуитивную или демонстративную, т.е. логически доказанную достоверность, не требующую опытного подтверждения. Предметы второго рода исследуются физикой и другими эмпирическими науками, чьи суждения, как и вообще все отношения, устанавливаемые опытным путем, основываются только на представлении о связи причины и действия. Но на каком основании мы предполагаем, что два факта связаны между собой причинно-следственным отношением? Поскольку следствие есть факт, совершенно отличный от причины, оно не может быть интуитивно усмотрено в причине и логически выведено из нее. Юм убедительно показывает, что никакое явление причинности нельзя знать *a priori* (лат.), т.е. изначально, сразу, без всякого опыта. Прежде чем установить причинную связь фактов, мы непременно должны убедиться в ней на опыте – неоднократно испытать ее *a posteriori* (лат.), т.е. на основании следующего из причины.

Но что мы всякий раз воспринимаем в чувственном опыте, прежде чем сделать заключение о причинной связи фактов между собой? Очевидно, что только постоянное следование одного факта за другим, не более того. Однако “после этого” вовсе не значит “по причине этого”. Сколько бы раз прежде один факт не следовал за другим, это отнюдь не доказывает, что он действительно вызывается тем, что ему предшествует, и всегда по необходимости будет следовать за фактом, считающимся его причиной. На чем же тогда основываются все наши заключения из опыта, если не на том, что мы чувствуем, не на интуиции и не на логическом выводе следствий из причин? Согласно Юму, действительным основанием любого опытного знания, в т.ч. всех положений эмпирических наук, выступает не ощущение, а наша привычка. Постоянно наблюдая повторение одних и тех же явлений после других, мы настолько привыкаем к этому, что начинаем считать ассоциируемые нами идеи за впечатления от реальных предметов.

Итак, констатирует Юм, опыт складывается не только из чувственных данных. Кроме них, в нем принимает участие и деятельность рассудка, опирающегося на привычку определенным образом сочетать представления друг с другом. Эта привычка служит источником нашей веры в существование нас самих, внешней реальности и скрепляющих вселенную причинных отношений. Всеобщность и необходимость причинной взаимосвязи явлений есть, таким образом, порождение нашего духа. Какова реальность сама по себе, мы не знаем, и знать не можем. Но поскольку источником всех наших представлений в конечном счете являются ощущения, та вера (belief. - англ.), с помощью которой мы отличаем жизненно важные для нас идеи рассудка от досужих вымыслов, созданных воображением, есть условие всякого знания об объективной реальности. Согласно Юму, она есть один из основных инстинктов, корнящихся в природе человека. Вера в существование всеобщей и необходимой связи между явлениями спасает людей от полного скептицизма и агностицизма, т.е. неверия в познаваемость мира, позволяя им действовать в мире внешней природы, а в обществе себе подобных вести себя как моральные существа. Благодаря этому практическому инстинкту существуют все эмпирические науки, а также религия и философия. Последняя, однако, не должна быть догматической – трактующей о том, чего нельзя доказать математически или установить опытным путем. Удел философии – умеренный скептицизм, т.е. сознательное ограничение своих исследований теми предметами, которые по силам человеческому уму, весьма ограниченному даже тогда, когда он достигает своего совершенства.

28 лекция: Философия эпохи Просвещения: французские материалисты Вольтер, Д Аламбер, Дидро, Кондильяк, Гельвеций, Гольбах и Руссо

Классическую форму философия эпохи Просвещения получила во Франции. Патриархом французских просветителей стал Франсуа-Мари Аруэ, писавший под псевдонимом **Вольтер** (1694-1778). В своих “Философских письмах” он начал пропагандировать на континенте эмпиризм Бэкона и Локка, физику Ньютона, английскую конституцию и веротерпимость. Вольтер выступил с программой радикального обновления общественного сознания на основе критики католической церкви, религиозного фанатизма и суеверий. Факел вольнодумства, зажженный Вольтером, подхватили создатели “Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел”. Первые семь томов “Энциклопедии” вышли в свет в 1750-1757 гг. под редакцией Д Аламбера и Дидро при деятельном участии Кондильяка, Гельвеция, Гольбаха и Руссо, а также видных естествоиспытателей, историков и экономистов XVIII века.

Энциклопедисты обратили все свое остроумие и здравый смысл против традиционных понятий о душе и теле, добродетели и публичной власти, а также освященных

тысячелетним авторитетом церкви представлений о Боге и его отношении к природному и историческому миру. Французские просветители стремились показать, что все ранее общепризнанные представления о мире, человеке и Боге сами по себе отнюдь не являются истинными. Они получают известный смысл и значение лишь в сознании отдельных индивидов и групп людей, которые усваивают их под влиянием условий своей жизни, интересов, воспитания и привычек. Необходимым результатом отрицательного отношения французских просветителей к традиционному содержанию знания стало утверждение принципа рассудочной веры либо в материю, предметно противопоставленную сознанию вообще, либо в неизвестное высшее существо, называемое именем Бога. Поскольку оба эти представления о субстанции оставались равно не определены, в кругу энциклопедистов мирно, хотя и не без споров друг с другом, уживались теисты, деисты и атеисты. Первые признавали существование творца вселенной, а последние ставили на место Бога материю, которая, по их мнению, расширялась из своего первоначального единства в необозримое многообразие явлений физической и моральной природы.

В “Предварительном рассуждении” к “Энциклопедии” **Жан Батист Д’Аламбер** (1717-1783) сформулировал общую установку просветительского *рационализма*. Единственным источником человеческих знаний являются ощущения, в ходе рефлексии над которыми наш разум вырабатывает идеи. Поэтому всякая наука научна настолько, насколько она опирается на факты или общепризнанные истины. Она не может принимать во внимание никаких гипотез без веских эмпирических доказательств. Абстрактные, не связанные с опытом рассуждения о сущности Бога, души и материи, искушавшее мыслителей прошлого на построение метафизических систем, были полезны в борьбе со средневековой схоластикой и даже необходимы до тех пор, пока люди не научились мыслить самостоятельно. Но сегодня, в век небывалого прогресса естествознания, механических искусств и ремесел, философия – это либо наука о фактах, либо химера. Поэтому философам следует прекратить попытки познать непознаваемое. Они должны встать на путь опытного познания человека и окружающего его мира – путь, по которому уже успешно идут физики, химики, биологи и врачи.

Дени Дидро (1713-1784) развернул эту общую установку в программу развития *материалистической* философии Просвещения. “Обширную область наук, - пишет он, - я представляю себе как огромное пространство, одни части которого темны, а другие освещены. Наши труды должны иметь целью или расширить границы освещенных мест, или приумножить средоточия света... Мы располагаем тремя основными средствами: наблюдением природы, размышлением и экспериментом. Наблюдение собирает факты, размышление их комбинирует, опыт проверяет результаты комбинаций. Необходимо, чтобы наблюдение природы было постоянным, размышление – глубоким, а опыт – точным.”¹ Чтобы достичь этого и тем самым увеличить мощь познания, необходим союз физики и метафизики - опыта и спекулятивной, умозрительной философии. Мыслители должны, наконец, приобщиться к деятельности с реальными предметами, а исследования экспериментаторов – утратить свой спорадический характер, обретя с помощью мышления общую цель, высвеченную идеей целого направление.

Дидро убежден, что наши понятия истинны лишь при условии их соответствия вещам вне нас, которое устанавливается только опытом, или размышлениями, основанными на наблюдении и эксперименте. Но слабость человеческих чувств и несовершенство инструментов, которыми пользуются ученые, не позволяют наблюдать все то, что существует. В силу этого все суждения, выносимые нашим мышлением, отнюдь не

абсолютны. Каждое из них есть только догадка о том, что должно произойти, построенная на основании того, что уже произошло. Поэтому мы не знаем и не можем знать сущности тех вещей и явлений, с которыми имеем дело в опыте. Наше познание природы есть только ее интерпретация, истолкование – не больше.

Согласно Дидро, это вовсе не означает, что мы не имеем права предполагать, в чем состоит сущность природы и, исходя из того, что установлено опытным путем, приписывать этой субстанции определенные свойства. Более того, мы даже обязаны поступать так, ибо никаким другим способом нельзя определить тот предмет, который всякий раз противостоит нам как мыслящим существам. Поскольку нет никаких эмпирических оснований говорить о наличии во вселенной каких-либо других причин, кроме причин материальных, действующих друг на друга, Дидро определяет природу как общий результат сочетания разнородных элементов инертной материи, находящейся в постоянном движении. Передача движения от одного тела к другому, происходящая вследствие их причинного отношения, великой цепью связывает между собой все явления природы. Исходя из этого, Дидро выдвигает гипотезу, что в основе природы лежит только одна субстанция,

необходимая и достаточная для объяснения мира и человека – материя. Ее всеобщими свойствами, или атрибутами являются способности движения и ощущения.

Первая попытка развернутого изложения материалистических взглядов в XVIII столетии принадлежит **Жюльену Офрэ де Ламетри** (1709-1751). Как и Дидро, Ламетри разделяет локковское положение об эмпирическом источнике всех наших знаний и убеждение в том, что сущность чего бы то ни было непознаваема. Вместе с тем, исходя из общих материалистических установок, он приписывает материи, наряду с протяженностью, свойство движения. Движение трактуется им как способность материи к активному изменению своих форм и способность чувствовать, или ощущать. Ламетри полагает, что именно от этих атрибутов материи зависят все ее модусы, т.е. состояния материальных тел. От метафизической протяженности производны телесная величина, фигура, покой и положение. От движущей силы – теплота и холодность тел. От способности чувствовать зависят не только ощущения и восприятия, но и мышление. Согласно Ламетри, модусы есть формы существования материи. Только в своих модификациях абстрактная материя и ее атрибуты выступают как нечто чувственно существующее, данное в ощущениях и опыте, придающих любым нашим утверждениям силу очевидности.

Опираясь на эти посылки и важнейшие открытия анатомии, физиологии и медицины своего времени, Ламетри утверждает, что душа протяженна, т. к. она обнаруживает себя в росте и движениях органических тел. Местопребыванием чувствующей души является мозг. Она сосредоточена в тех его частях, на которые оказывают воздействие импульсы, идущие от органов чувств. Человеческая душа может возвышаться от ощущений до восприятий и мышления. Однако сама способность мыслить, подобно способности чувствовать, зависит от физической организации человека, ибо расстраивается, слабеет и угасает вместе с его телом. Стало быть, заключает Ламетри, наша душа насквозь материальна. С его точки зрения, дух есть лишь весьма активная и свободная материя, отличающаяся от других ее форм неосозаемой тонкостью и чрезвычайной подвижностью.

Поскольку человеческая душа может судить лишь на основании ощущений, все интеллектуальные способности человека заключаются в способности чувствовать и представляют собой ее более или менее совершенные модификации. Само же мышление,

в отличие от активности и чувствительности, для нашей души есть явление случайное. Согласно Ламетри, человек может мыслить, но может обойтись и без этого. С точки зрения опыта он является только реагирующей на воздействия извне сложной машиной, в которой совершают свою работу материальные силы природы.

Этьен Бонно де Кондильяк (1714-1780) предпринял попытку продемонстрировать происхождение всех наших знаний и умственных способностей из ощущений. Для иллюстрации своего понимания возникновения сознания он избрал образ мраморной статуи, которую Бог наделил душой и всеми чувствами новорожденного человека. Согласно Кондильяку, первым начинает свою работу обоняние, затем вступают в действие вкус, слух и зрение. Однако их данные остаются только модификациями души статуи и ничего не говорят ей об окружающем мире. Только благодаря осязанию, имеющему дело с протяженной реальностью, статуя привыкает относить свои ощущения ко внешним предметам и сообщает эту привычку другим чувствам. Тем самым ощущения души становятся восприятиями, представляющими внешние вещи, т.е. идеями вещей. Эти идеи статуя научается произвольно вспоминать и внимательно рассматривать, к чему и сводится весь процесс размышления. Хотя размышление не дает познания того, каковы вещи сами по себе, благодаря ему статуя получает возможность правильнее относиться к встречающимся в опыте предметам. Она начинает сравнивать их с новыми восприятиями и тем самым обретает способность рассуждать, т.е. формировать идеи отношений, обогащающие ее знания. Так появляются представления о классах, видах и родах вещей, а вслед за ними – все абстрактные и общие идеи, вплоть до самых отвлеченных, которыми статуя завершает систему своих идей.

Остается без ответа только один вопрос – вопрос о степени достоверности идей, т.е. об их соответствии реальным предметам познания. Выход из этого затруднения Кондильяк видит в воспитании чувств и рассудка отдельного человека за счет его приобщения к опыту человечества, сконцентрированному в науках и искусствах. Воспитание и образование должны научить людей критически мыслить и опираться лишь на те идеи, которые корректно определены и точно высказаны.

Опираясь на положения своих коллег-энциклопедистов, **Клод Адриан Гельвеций** (1715-1771) попытался определить природу человеческого ума и морали. Споры о материализме, считает Гельвеций, были бы гораздо менее ожесточенными, если бы спорящие признали, что люди сами создали материю, под которой следует понимать лишь совокупность свойств, присущих телам. Поскольку природа состоит из отдельных вещей, находящихся в определенных отношениях с нами и друг с другом, знание этих внешних отношений и есть то, что называется человеческим умом или духом. Фактически все операции нашего ума сводятся к суждению, т.е. к сравнению наших ощущений с нашими идеями и нахождению сходства или различия между ними. Судить – значит говорить о том, что я ощущаю, утверждает Гельвеций. Поскольку ощущения предметов бывают приятные и неприятные, суждения отдельных лиц в конечном счете диктуются их личными интересами, за которыми стоят влечение к удовольствиям и отвращение от страданий. Из двух этих чувств, коренящихся в природе человека, родственной природе всех других живых существ, возникает себялюбие или эгоизм. Именно эгоизм, согласно Гельвецию, является первичным импульсом всех наших действий и, стало быть, основополагающим принципом человеческой морали.

Как физический мир подчинен закону движения, так мир моральный подчинен закону эгоистического интереса. Движимые себялюбием, люди стремятся только к собственному

благу, т.е. к счастью. Поскольку общество, по Гельвецию, есть лишь собрание отдельных лиц, это стремление к счастью квалифицируется либо как добродетель, если личный интерес человека согласуется с интересами общества в целом, либо как преступление, если расходится с ними. Таким образом, эгоизм и стремление к счастью есть тот естественный источник нравственности, который в состоянии направить к общему благу страсти отдельных лиц без вмешательства религии и церкви. Для этого просвещенный государь должен только издать такие законы, которые смогли бы обеспечить совпадение личного и общественного интереса у наибольшего числа граждан. Этика – пустая наука, если она не сливается с политикой и законодательством. Но поскольку стремление к личному благу действует в человеке с необходимостью, говорить о свободе человеческой воли нельзя. “Добродетельный человек – не тот, кто жертвует своими привычками и самыми сильными страстями ради общего интереса, ибо такой человек невозможен, - утверждает Гельвеций, - а тот, чья сильная страсть до такой степени согласуется с общественным интересом, что он почти всегда принужден быть добродетельным.”²

С материалистическим учением о природе, обобщившим достижения естествознания своей эпохи, выступил барон **Поль Анри Гольбах** (1723-1789). Он полагал, что вселенная или природа как таковая представляет собой систему, т.е. целое, состоящее из частей, каждая из которых так же является целым, системой. Эти частные системы необходимым образом зависят от общей системы природы, а она зависит от своих составляющих. Основой всеобщей взаимосвязи явлений выступает, по Гольбаху, непрерывная цепь материальных причин и действий, замкнутая в безначальный и бесконечный круговорот изменений, которые различные вещи, двигаясь, постоянно вызывают друг в друге. В силу движения, сообщаемого и получаемого по простым механическим законам притяжения, инерции и отталкивания, каждая вещь возникает, известное время существует и исчезает, распадаясь на составлявшие ее части. Из них тотчас складывается другая вещь, подвластная той же судьбе. Так в вечном созидании и разрушении своих частей утверждает себя великое целое природы.

Движения отдельных тел зависят от общего движения вселенной, а оно, в свою очередь, поддерживается массой этих частных движений. Поэтому нет нужды искать какой-то сверхъестественный источник движения или предполагать творение природы из ничего. Согласно Гольбаху, во вселенной, этом огромном конгломерате всего существующего, нет ничего, кроме материи и движения. По отношению к нам материя вообще есть все то, что каким-либо образом воздействует на наши органы чувств, утверждает он. Движение же есть способ существования материи, выражающийся в перемещении тел. Поскольку вне всеобъемлющего целого вселенной нет ничего, у природы нет конечной цели. В ней нет так же нарушающих необходимую механическую связь причин и следствий чудес, случайностей и свободных, т.е. самопроизвольных движений.

Человек, указывает Гольбах, есть часть и продукт природы. Он подобен всем другим ее продуктам и отличается от них лишь некоторыми особенностями своей организации. Благодаря им человек может не только существовать, жить и чувствовать, но и мыслить, желать и действовать, т.е. сознательно преследовать свои цели. То, что именуют душой человека, на деле есть его внутренний орган – мозг. Человеческий мозг в силу своего специфического устройства способен воспринимать воздействия внешней среды на органы чувств и по-своему комбинировать их. Эти функции мозга Гольбах называет сознанием и рассудком. Разум есть совокупность различных способностей мозга, а ум – умение их демонстрировать. Мышление, таким образом, является способом бытия материи, некоторым движением в человеческой голове. Дух же, трактуемый

метафизиками как нематериальная субстанция, просто не существует. “В ответ на жалобы, что этого механизма не достаточно для объяснения нашей души, - отвечает Гольбах своим критикам, - мы скажем, что то же самое относится ко всем телам природы, в которых наипростейшие движения, обыкновенные явления и способы действия являются необъяснимыми тайнами, первых принципов которых мы никогда не познаем.”³ Ведь мы можем знать только то, о чем свидетельствуют наши чувства и опыт, а эти принципы скрыты от них.

В каждый момент своей жизни человек производит опыты. Каждое испытываемое им ощущение является фактом, запечатлевающим в мозгу идею, сохраняемую памятью. Факты проверяются многократными экспериментами. Рассудок объединяет идеи в логически связанную цепь – науку, воспроизводящую, насколько это возможно, всеобщую взаимосвязь явлений природы. Согласно Гольбаху, наука основывается только на истине, а сама истина заключается в верных сообщениях наших чувств о качествах предметов, познаваемых нами опытным путем. Поэтому мышление и наука отнюдь не освобождают человека от действия довлеющих над ним законов движения материи. Все во вселенной подчинено фатальности – жестко детерминировано, т.е. определено необходимой и неизменной связью причин и действий. Человек, по Гольбаху, остается машиной. Машиной является и вся природа, к числу деталей которой принадлежит человеческий род. Свобода человека есть не что иное, как скрытая от него необходимость. Наука дает людям возможность познать управляющие ими законы. Следуя этим законам, люди обретают возможность достижения счастья, т.е. жизни в согласии с природой.

На заре своего существования люди, побуждаемые страхом перед явлениями природы, которых они не умели объяснить, с помощью воображения создали сверхъестественное существо – Бога. Придав своей выдумке человеческий облик, они вручили этому бесплотному призраку свою судьбу и стали поклоняться ему. Так, пожелав блаженства на небе, человек лишил себя счастья на земле. По убеждению Гольбаха, историческая задача материализма состоит в том, чтобы, используя данные эмпирических наук, рассеять туман религиозных предрассудков, которые навязываются обществу служителями церкви, и распространить атеизм, возвращающий людей к природе.

В учении об общественном договоре **Жан-Жака Руссо** (1712-1778) французское Просвещение шагнуло чуть дальше натурализма материалистов. Этот успех был достигнут благодаря исследованию им проблемы происхождения государства и права. Согласно Руссо, несмотря на то, что фактически или исторически основанием государства и права выступает насилие, их истинное основание есть свобода. “Право сильного” есть мнимое право, ибо уступка силе является лишь подчинением необходимости. Истинное право покоится на долге как свободном акте воли, обязывающем человека соблюдать принятый им закон независимо от любых обстоятельств.

Свобода есть сущность человека. Именно свобода отличает его от дикого зверя, которым управляют инстинкты, а также от раба, не имеющего ни прав, ни обязанностей и повинующегося приказам господина. Отказаться от своей свободы значит отказаться от своего человеческого достоинства, считает Руссо, и нет такого вознаграждения, которое могло бы возместить человеку потерю всего.

Свобода воли состоит в самоопределении человека. Она достигается им только путем подчинения своих чувств разуму, физических склонностей и побуждений – велениям совести и долга. Именно на этой основе происходит переход человеческого рода из

естественного состояния, в котором господствуют грубая сила и произвол отдельных индивидов, в состояние общественное или гражданское, где торжествуют закон и равенство прав всех людей.

Изменение способа существования человечества обусловлено возникновением государства. Оно представляет собой политическую организацию, чья мощь направлена на утверждение и защиту гражданской свободы. Государство учреждается собранием индивидов, которые ради достижения всеобщего блага неформальным актом общественного договора добровольно отдают все свои особенные права под верховную юрисдикцию всеобщей воли. Благодаря этой ассоциации толпа дикарей становится народом – коллективным целым, сувереном, а каждый индивид превращается из тупого животного, занятого только собой, в человека и гражданина – мыслящее и живущее общественной жизнью существо.

Общественный договор, поскольку он заключается свободно, дает политическому организму абсолютную власть над своими членами. Вместе с тем жизнь, свобода и собственность частных лиц остаются независимыми от всеобщей воли, которая заботится исключительно о всеобщем благе и счастье. Руссо подчеркивает, что всеобщая воля не есть воля всех. Это не простая сумма волей частных лиц, а выявленная всеобщим голосованием воля большинства, с которой как с волей народа по совести обязано согласиться меньшинство.

Всеобщая воля всегда права, и всякий, кто под влиянием частного интереса выступает против решений большинства, является врагом народа. Он должен быть либо принужден к гражданской свободе, либо осужден как преступник. Руссо считает, что молчание народа следует понимать как его согласие с действиями правительства, направленными на достижение всеобщего блага. В противном случае народ может восстать и силой сместить назначенных ранее комиссаров, которые под видом служения его интересам на деле пекутся лишь о самих себе.

29 лекция: Философия эпохи Просвещения: немецкое просвещение Христиан Вольф, Готхольд Эфраим Лессинг, Иоганн Готфрид Гердер

Немецкий просветитель **Христиан Вольф** (1679-1754) одним из первых начал писать свои произведения на родном языке. Основав влиятельную школу, он инициировал распространение философии в Германии. Философию, в отличие от религии, Вольф считал мирской мудростью. Она призвана служить счастью людей, невозможному без ясных и подтверждаемых опытом понятий о мире и человеке. Чтобы выполнить свое назначение, философия должна стать основанием других наук - выявить правильные принципы, точные методы и надежные критерии истинного познания. Для достижения

этой цели Вольф предпринял дедуктивную систематизацию всего знания, накопленного философией и эмпирическими науками к XVIII столетию. При обработке этого гигантского материала он использовал принципы метафизики Лейбница и Декарта, а также спинозовскую геометрическую манеру рассмотрения предмета. Вольф полагал, что правильность каждого шага философской мысли и общезначимость ее выводов целиком обеспечиваются точностью определения исходных понятий и отказом от положений, не согласующихся с опытом и рассудком.

Ради удобства преподавания Вольф разделил философию на теоретическую и практическую, разбив каждую из них на ряд относительно самостоятельных дисциплин. В теоретическую философию он включил формальную логику и метафизику. В составе метафизики Вольф выделил онтологию (учение о категориях как наиболее общих определениях сущего), космологию (учение об общем устройстве вселенной), рациональную психологию (учение о сущности души) и естественную теологию (учение о доказательствах бытия Бога). Практическая философия распадается у Вольфа на естественное право, мораль, международное право и экономику. Завершают вольфовскую универсальную науку эмпирико-теоретические дисциплины (эмпирическая психология, телеология и догматическая физика), дисциплины эмпирико-практические (техника и экспериментальная физика) и математика, содержащая, кроме алгебры и геометрии, дифференциальное и интегральное исчисление, архитектуру и военное искусство. В этом виде учение Х. Вольфа было признано в Германии официальной академической философией и положено в основу учебных программ многих немецких университетов и некоторых других высших учебных заведений Европы.

Выдающийся немецкий эссеист **Готхольд Эфраим Лессинг** (1729-1781) в работе “Воспитание человеческого рода”, написанной под влиянием Спинозы и Лейбница, представил историю человечества как путь от позитивной религии к религии естественной или рациональной. Согласно Лессингу, к позитивным религиям относятся иудаизм, христианство и ислам. Опираясь на авторитет откровения, они воспитывают людей до тех пор, пока те не достигают самостоятельности, духовной зрелости. Естественная религия содержит только такие вечные истины, которые уже воспитанный человек в состоянии сам постичь своим умом. Эта рациональная религия выступает на смену позитивной и должна стать источником истинной нравственности, которая свободна от оков, налагаемых на человека каким-либо догматическим вероучением, церковью или светской властью.

Идеи Лессинга развил **Иоганн Готфрид Гердер** (1744-1803). В своих знаменитых “Идеях к философии истории человечества” он развернул мысль о том, что органическое развитие природы по замыслу творца необходимым образом переходит в историю человечества. В ней культуры различных народов, от первобытных до самых развитых, выступают ступенями восхождения человеческого рода к состоянию гуманности, т.е. подлинной человечности, образованности и просвещенности.

Согласно Гердеру, человек по своей природе есть общественное существо. Он предназначен для общественной жизни, поскольку никто из индивидов не может стать человеком в одиночестве, благодаря лишь себе самому. Люди рождаются почти лишенными даже инстинктов, и только благодаря продолжающемуся всю жизнь общению с другими людьми обретают человечность. Не будь этого принципа, не было бы и истории человечества как целого – непрерывной традиции воспитания человеческого рода, связывающей воедино всех индивидов от первого до последнего.

Исторический процесс восхождения к гуманности представляет собой необходимое самораскрытие природы человека. Поэтому никакое насилие не может задержать или остановить его. Гердер убежден, что ни одна деспотия не в состоянии предотвратить тех постоянно совершающихся революций в историческом способе общественного бытия человека, которые уничтожают все отжившее и прокладывают дорогу к гармоническому развитию всех человеческих сил и задатков.

30 лекция: Классическая немецкая философия. Иммануил Кант

Результатом всего предшествующего развития европейской философии стала классическая немецкая философия, представленная именами Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Это произошло благодаря революции в мышлении, начатой немецкими идеалистами в конце XVIII столетия. Именно тогда ими была уяснена необходимость перехода от рассудочного образа мыслей, господствовавшего в философии с эпохи схоластики, к разумному способу мышления, который включает в себя мыслящий рассудок, но не сводится к нему. По содержанию этот переворот означал переход от представления об истине как объективном бытии природы к понятию истины, существенным моментом которого выступила деятельность субъекта. Благодаря этому предметом познания прежде всего стал человеческий дух в его объективных определениях, что получило свое выражение в *субъективном идеализме* Канта и Фихте

Первым после Платона и Аристотеля содержательно различил чувственность, рассудок и разум **Иммануил Кант** (1724-1804). В своей критической философии он вслед за Р. Декартом и Дж. Локком продолжил исследование реального процесса познания с целью выяснить те условия, которые делают его возможным. Из того, что всякое познание начинается с опыта, замечает Кант, отнюдь не следует, что все элементы познания имеют своим источником опыт. В опыте, как показал Д. Юм и подтвердили французские просветители, мы имеем дело лишь со случайными и единичными фактами, т.е. с явлениями какой-то неизвестной нам сущности. Однако познание не есть гадание на фактах. Его положения необходимы и всеобщи – категоричны, а не гипотетичны. Поэтому, наряду со случайностью и единичностью содержания познания, должны иметься всеобщие и необходимые формы наших познавательных способностей. Само познание может быть лишь соединением, синтезом содержания и формы, единичного и всеобщего, случайного и необходимого. Согласно Канту, содержание наших знаний всегда апостериорно, т.е. почерпнуто из опыта, а их форма – априорна, изначально присуща нам самим и из опыта получена быть не может. Не она существует благодаря опыту, но опыт впервые становится возможен благодаря ей.

Необходимой предпосылкой познания и первой способностью нашей души является чувственность. Она есть способность человека испытывать воздействие каких-то неопределенных предметов и формировать представления о том, что на него воздействует. Кант указывает, что ни одна вещь не дается человеку целиком ощущениями. Ощущения доставляют ему лишь случайный набор впечатлений, которые он сам относит к одному

предмету, локализует в пространстве и времени. Благодаря времени и пространству как априорным формам чувственности мы создаем из хаоса ощущений одну вещь за другой и рядом с другой. В результате этого для нас впервые возникает внешний мир вещей и становится возможным опыт, познание этого мира. Если нет субъекта, отличного и отличающего себя от внешнего мира, то нет и мира, внешнего для этого субъекта и познаваемого им. Этот пункт своего учения, в котором центр проблемы познания переносится с бытия предмета познания на познающий субъект, Кант называет “коперниканским переворотом” в философии. По мысли Канта, не наши знания должны соответствовать предметам, а предметы -тому, как мы познаем.

Чувственность не идет дальше представления множества явлений в пространстве и времени. Она лишь знакомит нас с тем, что случается, но знакомство - это еще не познание явлений, не раскрытие их необходимости. Чтобы началось познание, чувственные данные нужно осмыслить. Для этого требуется деятельность рассудка, второй способности человеческой души. Рассудок, в противоположность чувственности, Кант характеризует как активную, а не пассивную способность. Он есть не перцепция, а апперцепция. Этим определением Кант подчеркивает, что форма мышления отнюдь не определена бытием предметов внешнего мира. Она совершенно самостоятельна, независима от того, что мы чувствуем. Мыслить значит не преклоняться перед многообразным содержанием представлений, а судить его по всей строгости законов, устанавливаемых самим мышлением. Поэтому основным способом деятельности рассудка выступает суждение, т.е. установление связи единичного и случайного чувственного содержания со всеобщими и необходимыми формами мысли. Благодаря этому человек постигает представляемые им явления. Процесс соединения субъектом чувственности и рассудка, восприятия и мышления предметов есть, по Канту, познание как таковое.

Человек познает, поскольку он есть не только чувствующее, но и мыслящее существо. Почему он может мыслить? Потому, что в нем как мыслящем действует сущность мышления. В чем состоит сущность мышления? Сущность мышления состоит в его свободе – во всеобщем единстве формы мышления с самой собой (в априорном единстве самосознания или, что то же самое, в трансцендентальном единстве апперцепции, в Я). Это Я сопровождает, по выражению Канта, все наши представления и является источником всех суждений, выносимых человеком.

Канту ясно, что свобода мышления не есть произвол. Судить – не значит рядить как попало; мыслить – не значит мнить. Поскольку сущность мышления одна у всех мыслящих существ, человеческое познание подчиняется всеобщим и необходимым законам, которые мышление дает себе самому. Эти законы мышления есть логические категории или чистые понятия рассудка, формируемые трансцендентальным Я и стоящие за различными видами суждений. Науку об априорных законах мышления Кант называет трансцендентальной логикой, отличая ее от обычной, формальной логики, извлекающей свои правила мышления из опыта.

Возможность опытного познания вообще и, в частности, эмпирических наук о природе и духе заключается, согласно Канту, не столько в реальном бытии предметов и ощущениях субъекта, сколько в сущности мышления и деятельности рассудка, который необходимым образом связывает множество созерцаний с единством понятий. Рассудок диктует законы природе, которая есть для нас совокупность того, что мы познали в явлениях внешнего мира. Однако все наши суждения есть суждения не о самих предметах, а лишь о том, что мы чувствуем. Поэтому рассудок может знать только явления, т.е. то, каковы вещи для

нас, а не то, каковы они сами по себе, независимо от наших чувств и мышления. Как по своему чувственному содержанию, так и по рассудочной форме опытное познание оказывается субъективным. Действительная объективность мира, источника чувственных впечатлений, остается для него совершенно непознаваемой “вещью в себе”.

Обнаружив ограниченность чувственности и рассудка, Кант переходит к анализу высшей способности человеческой души – разума. В отличие от рассудка, способного знать лишь явления, т.е. конечное, особенное и обусловленное, разум состоит в стремлении человека знать бесконечное, всеобщее, абсолютное как таковое. Ведь знание обусловленного неполно без знания выступающего его условием безусловного. Согласно Канту, наш разум, желая знать безусловное, мыслит три идеи. Опираясь на эмпирическое познание природы и духа, он стремится познать сначала идею души (полноты явлений мыслящего субъекта), затем идею универсума (полноты явлений бытия мира) и, наконец, идею Бога (высшего единства всех явлений мышления и бытия). Познание идеи Бога должно, по Канту, завершить систему всего нашего знания. Определяя высший предмет разума, Кант возрождает аристотелевский взгляд на первую философию. Согласно этому взгляду, метафизика может быть наукой только как знание первоначала, абсолютного единства мышления и бытия. Требуется лишь доказать, что идеи разума обладают реальностью и могут быть познаны.

Приступая к доказательству этого, Кант прежде всего рассматривает основные положения вольфовской рациональной психологии. Он устанавливает, что хотя в опытном познании субъект выступает как определяющий содержание знаний, простой, тождественный себе во множестве своих представлений и отличающий себя от вещей внешнего мира, это отнюдь не означает, что его сущность есть простая субстанция – мыслящая душа, отличная от протяженной субстанции вещей. Субстанциальность субъекта познания была бы доказана, если бы выяснилось, что он существует благодаря себе самому. Но этого в опыте деятельности души обнаружить нельзя. Поэтому все попытки непосредственно перейти от явлений души к ее сущности неизбежно приводят к паралогизмам – ложным умозаключениям. В них особенное ошибочно принимается и выдается за всеобщее, явления души – за ее сущность. Поскольку эмпирические определения души не могут подтвердить ее субстанциальные, метафизические определения, Кант делает вывод, что сущность души есть непознаваемая вещь в себе.

Пытаясь познать мир в целом как безусловное единство всех явлений бытия, разум с необходимостью приходит к антиномиям – субъективно неразрешимым противоречиям. Стремление мыслить мир как абсолютную полноту явлений приводит разум к его совершенно противоположным определениям, ни одно из которых не может быть отброшено. Мир оказывается одновременно конечным и бесконечным, сложным и простым, необходимым и свободным, несущим в себе свою сущность и лишенным ее. В силу неизбежности антиномий космологический спор разума с самим собой не имеет, согласно Канту, иного разрешения, кроме признания сущности вселенной непознаваемой вещью в себе.

В разумном стремлении познать высшее единство всех явлений мышления и бытия естественная теология выдвигает три доказательства бытия Бога. Два из них (космологическое, заключающее от случайности чувственного бытия мира к необходимости его создателя, и физико-теологическое, заключающее от мышления человеком множества конечных целей к единству божественного замысла) как односторонние Кант сводит к третьему, онтологическому. Оно заключает от мышления

высшего существа к его бытию. Поскольку это доказательство не предполагает ни чувственного бытия мира, ни конечного человеческого мышления, только в нем идет речь о Боге как безусловно необходимой сущности. Анализируя онтологическое доказательство, Кант утверждает, что от понятия Бога нельзя перейти к реальности его существования потому, что представление о ста талерах не тождественно их действительному наличию у нас в кошельке. Это наблюдение, верное по отношению к звонкой монете, Кант считает применимым к абсолютному единству мышления и бытия. На этом основании он заключает, что Бог есть пустой идеал без действительности, т.е. снова непознаваемая вещь в себе, в существование которой можно только верить.

Общий итог кантовского учения о разуме состоит в том, что если наше мышление, пытаясь познать безусловное, впадает в ошибки, становится противоречивым и трансцендентным, т.е. уносящимся в недоступные познанию сферы, то выходить за пределы опыта вообще нельзя. Поскольку за пределами опыта нечего познавать, разум не является даже не способностью познания. Он способен лишь регулировать рассудочное познание явлений - устанавливать целесообразные и полезные для опытного познания правила систематизации знаний, поощряя своими идеями все попытки как-то обобщить достижения эмпирических наук.

31 лекция: Классическая немецкая философия. Иоганн Готлиб Фихте

Поскольку идеи человеческого разума не подтверждаются чувственными данными и опытом, метафизика как наука, согласно Канту, невозможна. С этим выводом критической философии, противоречащим кантовскому намерению доказать возможность философии как науки, не согласился **Иоганн Готлиб Фихте** (1762-1814). Для него разум есть не одна из способностей человеческой души, а сущность всех форм духовной деятельности человека. Человек есть разумное существо. Поэтому все, что он чувствует, мыслит и делает, проникнуто разумом. Разум присутствует даже в самых простых человеческих ощущениях, отличая их от ощущений высокоорганизованного животного. Согласно Фихте, нет всеобщего с одной стороны, а единичного и особенного – с другой. Мышление и бытие различны лишь в явлениях, а в сущности они едины. Поэтому философия как наука может быть только монистической, т.е. развитой из единого принципа, выступающего результатом познания единой сущности вселенной.

Каково бытие, таково и мышление и, наоборот, каково мышление, таково и бытие. Единство универсума с необходимостью требует единого принципа философии, который должен выражать изначальное единство познаваемого и познающего, объекта и субъекта. Благодаря этому он заключает в себе все возможные знания. Фихте убежден в том, что сколько бы ни было открыто отдельными эмпирическими науками различных законов природы, общества и мышления, должен быть единый закон законов - закон единства мышления и бытия. Философия призвана познать этот всеобщий закон как свой принцип и, таким образом, выступить основой системы человеческого знания - стать наукоучением (Wissenschaftslehre. - нем.), компенсирующим несвязность и неполноту опытного знания.

Поскольку всякое знание есть знание всеобщего в особенном и единичном, для знания всеобщего в бытии нужно знание всеобщего в мышлении, т.е. философия как наукоучение. Без нее человек, чем бы он специально не занимался, будет двигаться к истине в своей области лишь на ощупь, а не сознательно. По Фихте, наукоучение – это не наука наук, обобщающая добытые ими знания о различных явлениях мира, и не методология, изучающая многообразные методы познания, применяемые в других науках. Предметом философии как науки выступает всеобщее, которое одно и едино во всем существующем. Иными словами, с точки зрения философского метода речь может идти не о самостоятельных сферах бытия и мышления, а только об особенных формах всеобщего, поскольку именно оно служит основой системы, т.е. внутреннего единства всего человеческого знания. Наукоучение исследует, как в этой системе действует и осуществляет себя разумное мышление, познающее бытие, исходя из себя самого. В отличие от эмпирических наук, эта наука имеет дело не с явлениями внешней действительности, а с ее сущностью, которая раскрывается разумным мышлением человека. Рассматривая сущность мышления, наукоучение одновременно изучает сущность бытия. И наоборот, в сущности бытия оно ясно видит сущность мышления и знания.

Точка зрения философа сводится, таким образом, к убеждению в нераздельности знания и его предмета, мышления и бытия в их истине. Согласно Фихте, эта нераздельность есть Я – единая сущность мышления и бытия, взятая как сущность мышления, обладающего самосознанием. Если истинный мир есть мир, постигнутый разумным мышлением, то Я как сущность мышления есть сущность мира. Мир, познанный разумом, поистине есть мышление, т.е. то, что существует лишь в Я и для Я. Принцип наукоучения гласит: все существует только в Я и для Я; Я есть все и ничего кроме Я поистине не существует. “Вникни в самого себя, отврати свой взор от того, что тебя окружает, и направь его внутрь себя – таково первое требование, которое ставит философия своему ученику. Речь идет не о чем-либо, что вне тебя, а только о тебе самом,” – пишет Фихте, вновь после Сократа и Декарта выдвигая точку зрения мышления как истины бытия.¹

Задача наукоучения или трансцендентального идеализма состоит в том, чтобы, исходя из мышления как принципа, вывести все бытие, поскольку оно существует в Я и для Я. Однако есть и противоположная точка зрения, сторонники которой пытаются вывести мышление из бытия как первоначала. Такова, согласно Фихте, задача догматизма или материализма. Хотя следствие никогда не может стать чем-то по сути иным, чем причина, материализм пытается объяснить возникновение мышления механическим воздействием вещей внешнего мира на наши органы чувств. Критикуя материализм, Фихте указывает, что в бытии существует только один ряд – бесконечный ряд воздействий тела на тело, одной вещи на другую вещь. Поэтому материалисты лишь догматически утверждают, что мышление происходит из бытия, а вывести дух из природы не в состоянии.

В мышлении же всегда имеется двойной ряд, ибо нет действительного мышления о чем-то без одновременного мышления о себе самом. Нет сознания без самосознания. Вслед за Аристотелем, который первым определил разум как мышление мышления, Фихте характеризует природу разумного мышления как бытие для себя самого. Поэтому из Я как первоначального непосредственного единства мышления и бытия Фихте надеется вывести все содержащееся в разумном мышлении знание бытия.

Согласно Фихте, Я как принцип наукоучения не есть ни бытие, ни мышление, ни их отношение друг к другу. Вначале в нем нет и не может быть ничего определенного,

ограниченного и конечного. Природа Я состоит в “делодействии” (Thathandlung. – нем.). Оно есть ничем не обусловленная бесконечная деятельность порождения себя самого, постигаемая философом в акте интеллектуального созерцания тождества объекта и субъекта этой деятельности. В ходе развития принципа в систему Я как абсолютная деятельность должно само определить себя ко всему тому, что появляется из этого источника, первоначала. Прежде всего должно появиться конечное мышление Я, затем – отличное от него бытие Я (не-Я) и, наконец, различные формы их отношения друг к другу, составляющие теоретический и практический опыт. По замыслу Фихте, в итоге развертывания всех форм взаимодействия Я и не-Я они должны вернуться в первоначальное тождество абсолютного Я. Только тогда будет завершена система человеческого знания и выполнена задача наукоучения.

Однако, несмотря на упорство философа в диалектическом исследовании отношения мышления и бытия, создать систему наукоучения ему не удастся. Ни не-Я в теоретическом опыте не может до конца определить конечное Я, ни это Я в практическом опыте не может вполне изменить противостоящее ему не-Я, слиться с ним. Причиной этой неудачи выступает субъективность фихтевского принципа, полученного путем отвлечения от реального бытия, и связанная с нею субъективность метода движения мысли Фихте.

32 лекция: Классическая немецкая философия. Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг

Две попытки систематически развить философию предпринял **Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг** (1775-1854). Совокупность всего объективного в нашем знании он называет природой, реальностью или бытием, а совокупность всего субъективного – мышлением, идеальностью или разумом. По первоначальному плану Шеллинга философия должна состоять из двух наук – трансцендентального идеализма и натурфилософии. Первому надлежит показать процесс перехода субъективного в объективное, мышления в бытие. Вторая призвана изобразить противоположный процесс – переход объективного в субъективное, природы в разум. В итоге совокупного движения мысли от субъекта к объекту и от объекта к субъекту должен замкнуться круг философской системы.

В разработке трансцендентального идеализма Шеллинг, следуя за Фихте, повторяет путь от абсолютного Я к отношению Я и не-Я в теоретической и практической формах опыта. Он также соглашается с Фихте в том, что ни эмпирические науки, ни связанная с ними практическая деятельность не в состоянии преодолеть противоположности мышления и бытия, идеального и реального. Однако, согласно Шеллингу, это может сделать искусство. В произведениях искусства, являющихся результатом свободной деятельности Я, субъективное становится объективным – подобно продукту природы необходимым и существующим независимо от его создателя.

Чтобы решить задачу натурфилософии, Шеллингу приходится трактовать природу не только как совокупность всего объективного в нашем знании. Он рассматривает ее и как объективный процесс противоречия, влекущего реальное бытие природы к переходу в идеальность, в мышление человека. Согласно Шеллингу, природа есть “окаменелый интеллект”, т.е. разум в его неразумном, природном существовании. Бесконечное многообразие продуктов природы представляет собой ничто иное, как результат ее попыток достичь своей единой внутренней цели – стать объектом для себя самой, в человеческом духе познать себя посредством мышления. “Двойной ряд”, т.е. единство мышления и бытия, идеального и реального есть не только в мышлении, но и в природе, утверждает Шеллинг. Чем ниже ступень природы, тем больше в ней реального и меньше идеального. На высших ступенях органической природы, где идеальное начинает преобладать над реальным, отчетливо обнаруживается генетическая близость природных существ и человека.

Однако довести натурфилософское рассмотрение природы до возникновения человеческого сознания и самосознания Шеллингу не удастся. Поэтому он вынужден признать, что при построении системы знания нельзя исходить ни из субъективности духа, ни из противоположной ему объективности природы. Чтобы познать единство универсума, надо начинать с абсолютного тождества субъекта и объекта, с безусловного единства мышления и бытия. Это абсолютное тождество Шеллинг именует абсолютным разумом, отличным от объективного разума природы и субъективного разума человека. Абсолютный разум характеризуется им как индифференция, т.е. полное отсутствие различия идеального и реального, субъективного и объективного.

С точки зрения философии тождества Шеллинга, природа есть отношение мышления и бытия, субъективного и объективного с перевесом бытия, объективного. Дух есть то же самое отношение с перевесом мышления, субъективного. Истина же, сущность всех явлений мышления и бытия есть лишь количественная неразличенность субъекта и объекта, равновесие идеального и реального. Таким образом, все существующее оказывается по сути тождеством этих противоположностей. Абсолютное тождество является истинным, бесконечным во всех конечных вещах и процессах. Но кроме тождества, в любом конечном существовании есть и различие бытия и мышления, реального и идеального. Именно это несовпадение с вечной истиной делает конечные вещи конечными, т.е. временными и преходящими. Противоречие самого конечного (его тождество и нетождество абсолютному) с необходимостью движет конечное к небытию. При этом переход конечного в небытие есть не исчезновение в ничто, а его возвращение в бесконечное первоначало - в абсолютное тождество субъекта и объекта, из которого оно когда-то возникло.

Поскольку абсолютное есть основание существования всего существующего, сущность любых предметов знания, философия может быть только наукой об абсолютном. Отсюда следует, что она должна быть абсолютной наукой. Ведь знать абсолютное можно только абсолютным, а не относительным способом. Абсолютное знание должно быть совершенно тождественным своему предмету, ничем не отличаться от самого абсолютного тождества идеального и реального, мышления и бытия. Поэтому в познании предмета философии нельзя пользоваться обычным, рассудочным мышлением. Рассудок предполагает различие мышления и бытия и в доказательстве своих положений движется от одного к другому. Дискурсивное, последовательно рассуждающее мышление неизбежно искажает философский предмет. Оно превращает абсолютную истину в нечто относительное и конечное. Но если рассудочным способом нельзя познать абсолют, то философия как

наука об абсолютном невозможна, заключает Шеллинг. Ведь интеллектуальному созерцанию, т.е. интуитивному знанию того, что не заключает в себе никакого различия между субъектом и объектом, нельзя научиться. Неразрешимой проблемой оказывается и необходимый переход от полного безразличия мышления и бытия в абсолюте к их действительному различию в природе и духе.

Таким образом, Шеллинг вынужден был признать, что он не в состоянии рационально объяснить происхождение природы и человеческого духа из абсолюта. Чтобы удостовериться в том, что они не случайны и действительно имеют своим источником абсолютное тождество идеального и реального, необходимо, по его мнению, божественное откровение. Философия должна стать истолкованием его сокровенного смысла, т.е. “философией откровения”. В своей философии мифологии и откровения Шеллинг окончательно отказывается от разумного мышления и выступает родоначальником современной мистики и иррационализма.

33 лекция: Классическая немецкая философия. Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Завершает историю классической философии **Георг Вильгельм Фридрих Гегель** (1770-1831). В отличие от своих непосредственных предшественников, он не признает, что абсолютное представляет собой вещь в себе, Я или такое тождество, в котором уничтожено всякое различие субъективного и объективного, мышления и бытия. Принцип своей философии Гегель называет “субстанцией-субъектом”.

Согласно Гегелю, в субстанции Спинозы есть лишь момент истины. Должна быть единая бесконечная основа всех формообразований вселенной, однако она не может просто быть, т.е. существовать в виде неподвижной, не реализующийся ни во что определенное субстанцией, обособленной к тому же от человеческого мышления. Чтобы на деле быть причиной себя самой, субстанция должна быть абсолютным субъектом, началом и результатом своей деятельности, бесконечным процессом саморазвития. Но саморазвитие невозможно, если у него нет необходимого источника. Поэтому действительная субстанция не может быть только тождественной себе - абстрактным тождеством без различия мышления и бытия, как это имело место в философии Шеллинга. По мысли Гегеля, тождество субстанции с собой должно быть конкретным, т.е. заключать в себе не только различие бытия и мышления, но и высшую противоположность субъекта и объекта. Абсолютное должно быть единой субстанцией-субъектом, противоречием в себе самом и за счет этого противоречия развиваться, т.е. превращаться в свое иное, относительное и конечное, впервые становясь тем самым абсолютным как таковым. В силу противоречия, внутренне присущего абсолютному первоначалу, всеобщая субстанция самоопределяется через все особенности своего бытия вплоть до единичности мыслящего субъекта. Последний возникает только благодаря процессу развития самой субстанции-субъекта. Таким образом, в результате саморазвития бытие становится

мышлением, а мышление обретает бытие; объект становится субъектом, а субъект сообщает себе объективное существование.

Поскольку саморазвитие предмета философии есть процесс, то и познающее его философское мышление тоже есть процесс - развертывающийся из единого принципа философии метод философской науки. Согласно Гегелю, предмет и метод философии неотделимы друг от друга. Предмет философии как противоречие мышления и бытия, субъекта и объекта развивается, а ее метод последовательно выражает в форме сознательного движения мысли логику развития своего предметного содержания. Поэтому логика развития философского мышления тождественна логике развития всеобщего предмета философии. Согласно Гегелю, это не две, а одна и та же логика. Именно логическое тождество предмета и метода делает философию *системой* разумного мышления природы вещей – тем единым целым, в котором первоначально шаг за шагом приходит к себе самому в результате развития. Только систематическая форма философии как науки в состоянии раскрыть все скрытое в принципе философии содержание. Философствование без системы никак не может быть научным, подчеркивает Гегель. Любое философское положение имеет свое оправдание исключительно как момент целого. Вне системы оно есть лишь необоснованное предположение или субъективное утверждение, т.е. только высказывание личного взгляда и мнения.

Развивающийся процесс конкретного тождества формы и содержания разумного мышления Гегель называет абсолютной идеей, а свою философию, излагающую логику развития абсолютной идеи как субстанции-субъекта всего существующего, – абсолютным идеализмом.

Система абсолютного идеализма Гегеля состоит из трех частей: науки логики, философии природы и философии духа. Каждая из частей философии выражает абсолютную идею в ее особенной определенности, т.е. в определенной форме всеобщего развития. Поскольку в каждой из них развивается одна единственная идея, все три части образуют единое развивающееся целое, систему философской науки. Наука логики есть развитие этой идеи, как она возникает и проявляется в форме понятия, т.е. чистого мышления, следующего всеобщему закону, который по ходу развития выражается в системе логических категорий. Философия природы есть развитие абсолютной идеи, поскольку она выступает в форме внешнего бытия и принимает облик природы, подчиненной необходимости. Философия духа есть развитие той же идеи, восходящей из природной необходимости в стихию свободы и в ней достигающей, наконец, своего истинного начала. Все формы всеобщего развития столь же бесконечны и вечны, сколь и определены, ограничены, а потому – преходящи.

Свою науку логику Гегель отличает от традиционной формальной логики. Последняя изучает мышление лишь в его субъективности, противоположной объективному миру и объявляет абстрактные правила рассудка законами мышления вообще. Согласно Гегелю, логика как наука о мышлении совпадает с метафизикой как наукой о сущности вещей. Поэтому те категории, о которых идет речь в логике, он называет “объективными мыслями” – определениями конкретного тождества мышления и бытия, субъекта и объекта. Каждый шаг и целое логического познания истины включает в себя три необходимых момента: во-первых, рассудочный, во-вторых, диалектический, или отрицательно-разумный и, в-третьих, спекулятивный, или положительно-разумный. Мышление как рассудок фиксирует определенность предмета в ее отличии от других определенностей. Диалектическое движение мысли отрицает эту рассудочную

определенность, демонстрируя ее переход в противоположность из-за противоречия с собой. Спекулятивное познание постигает, что отрицание определенности есть определенное отрицание, результат которого положителен и есть конкретное тождество противоположных определений. Истинным утверждением в разумном мышлении выступает только отрицание отрицания. Эта новая, более развитая определенность предмета становится исходным пунктом дальнейшего логического развития. В ходе развития истины конкретность ее логических определений достигает тотальности, т.е. исчерпанной полноты. Самым абстрактным по форме и бедным по содержанию логическим определением является категория бытия, а самым конкретным и богатым – абсолютная идея или спекулятивный метод как таковой. Он содержит в себе в снятом виде результаты всего процесса развития абсолютной идеи от бытия через сущность до понятия себя самой.

Проблему начала науки Гегель решает так: то, что развивается, в начале и есть, и нет. Поэтому развитие идеи начинается с чистого бытия, т.е. бытия без всякой определенности, тождественного ничто. Поскольку переход бытия в ничто есть уничтожение, а переход ничто в бытие – возникновение, конкретное тождество этих взаимно переходящих друг в друга абстрактных определений есть становление. Становление есть единство уничтожения неопределенности и возникновения определенности бытия. Оно выступает первым положительно-разумным определением идеи.

Результат становления, взятый со своей положительной стороны, выступает началом ее второго определения – качества как определенности, тождественной с бытием. Диалектика самого качества, которую Гегель раскрывает в категориях наличного бытия и для-себя-бытия, переводит эту определенность в противоположную ей, т.е. в бытие как количество. Количество есть внешняя бытию, безразличная для него определенность. Через категории ограниченного количества и степени количественная определенность достигает единства с качественной и выступает как качественно определенное количество, или мера. В результате взаимного перехода качества и количества в мере как их конкретном тождестве бытие как таковое переводит себя в сущность.

Благодаря тому, что непосредственная определенность бытия низведена ее собственным развитием к видимости, в сущности противоположности уже не переходят, а взаимно проникают, рефлектируют друг в друга. Противоречие, присущее бытию, принимает теперь более развитую форму. Поэтому тождество сущности с собой не непосредственно, а опосредовано отношением различных определений.

Эта относительность сущности выступает как ее основание, снимающее себя в существовании и вещи. Противоречие материи и формы делает видимость сущности явлением. Отношение явления с собой разворачивается как отношение формы и содержания, целого и частей, силы и ее обнаружения и, наконец, внутреннего и внешнего. Конкретное тождество внешнего и внутреннего есть действительность. Будучи сперва абстрактно определена как возможность и случайность, действительность через условие и реальную возможность выступает как необходимость. Развитие необходимости в абсолютном отношении субстанции и акциденции, причины и действия ведет к их тождеству во взаимодействии. В развитой необходимости взаимодействия каждый его момент действует как субстанция и, относясь к другому, на деле соединяется только с самим собой. В этом, согласно Гегелю, состоит превращение необходимости в свободу, т.е. субстанции как сущности, сущей по причине себя самой, – в понятие как субъект.

Понятие выступает истиной бытия и сущности. Оно не есть результат формальной деятельности субъективного человеческого мышления, которое анализирует и синтезирует определения вещей, существующих независимо от него. Понятие для Гегеля есть не абстрактное общее, а всецело конкретное всеобщее – то, что дает начало всякой жизни и всякому знанию. Поэтому бытие становится тем, что оно в сущности есть, только благодаря деятельности присущего ему понятия. Бытие оказывается понятием в себе, а сущность – рефлексией и видимостью понятия. Если диалектика бытия есть переход в иное, а диалектика сущности – отношение противоположных определений, то диалектика понятия есть собственно развитие, ибо здесь реальностью становится лишь то, что в понятии уже имеется в себе.

Понятие, которое содержит в себе моменты всеобщности, особенности и единичности, вследствие отрицательного отношения с собой выступает как диалектический процесс суждения и заключения. Этот процесс завершается снятием опосредствования субъективного понятия в непосредственность объекта. Объективное понятие принимает формы механизма, химизма и цели. В реализации цели достигается конкретное тождество опосредствования и непосредственности, субъекта и объекта. Это абсолютное единство понятия и бытия, идеального и реального Гегель определяет как идею, которая через формы жизни и познания становится предметом для себя – понятием понятия или абсолютной идеей.

Таким образом, непосредственное бытие в итоге отрицания всех моментов перехода качества и количества в меру, взаимного проникновения противоположностей и развития конкретного в себе самом всеобщего обернулось бытием абсолютной идеи. Но эта идея, обладающая бытием, есть природа, указывает Гегель. Возникнув в своей всеобщей, логической определенности, идея определяет себя к обособлению, к различию с собой. Именно с этим конкретным тождеством всеобщего и особенного в природном бытии абсолютной идеи имеет дело философия природы.

Как внешняя себе самой идея природа вступает в процесс понятия, становления духом. Этот процесс ведет к снятию идеей своего инобытия и возвращению в себя. Поэтому ступени природы представляют собой развитие понятия как внутреннего в ней. Внешность же природы определяется случайностью и необходимостью, открытием которой в случайном занимается эмпирическое естествознание. Понятие природы реализуется в различии механической, физической и органической природ. Отрицая их видимую самостоятельность, она утверждает себя как идею. Благодаря этому диалектика особенных формаций природы выступает как развитие их всеобщего противоречия. Его разрешение обнаруживает, что все явления природы возникают и исчезают, а вечно есть лишь идея, понятая как противоречащее себе единство природы и духа, которое сохраняет себя в становлении всего конечного.

В механике это противоречие получает форму пространства, времени, движения и материи земных масс и небесных тел. Дальнейшее развитие противоречия в физике обнаруживается в виде качественной материи света, луны и комет, четырех физических стихий, удельного веса, сцепления, звука, теплоты, магнетизма, электричества и химического процесса. В последнем понятие перестает быть лишь внутренней необходимостью природы и впервые проявляется вовне. В органике понятие предстает в форме внешнего геологического процесса и столь же внешнего, сколь и внутреннего родового процесса растительной и животной жизни, завершающей развитие идеи как природы.

Дух имеет своими предпосылками логическую идею и природу. Только в духе абсолютная идея, существующая как природа, обнаруживает скрытое в природе понятие себя самой. Тем самым она преодолевает внешнюю необходимость и по ступеням духовного развития восходит к свободе. Свободное самоопределение абсолютной идеи совершается в человеке, ибо главным в человеке, в его отличии от природы, философ считает духовное начало.

Согласно Гегелю, переход от природы к духу не является ни переходом к чему-то совершенно иному, ни простым результатом природного процесса. Дух – не продукт природы. Он не происходит из природы естественным путем, а сам порождает себя. Это происходит благодаря тому, что деятельность духа отрицает внешность природы и его собственную внешность как не соответствующую понятию духа.

Развитие духа начинается с отрицания им внешней формы своего бытия в качестве естественного духа или души. Снятие этой формы составляет содержание антропологического процесса, которым создаются условия для возникновения сознания. В феноменологическом движении сознания к разуму дух впервые проявляет себя как таковой. Результатом освоения духом своей являющейся природы выступает психология. Эта внутренняя форма существования духа реализуется в ряде субъективных духовных способностей человека - в созерцании, представлении, мышлении, практических чувствах, влечениях и воле. В результате развития субъективного духа обнаруживается, что разумное отношение к природе осуществляет не отдельный индивид, а общество в целом. Истиной субъективного духа оказывается объективный дух.

Насколько дух полагает себя объективно, настолько же выступает противоположность его субъективности и объективности. Формальная возможность преодоления этой противоположности содержится уже в праве и моральности как сферах наличного бытия свободной воли. Однако, реальной эта возможность становится лишь в процессе разложения непосредственного нравственного единства семьи в необходимое различие сословий гражданского общества. Дальнейшая реализация нравственного духа в форме государства обнаруживает, что действительная сущность общества заключается в историческом развитии и снятии противоречия гражданского общества и государства. Всемирная история завершает стихийную жизнь духа как субстанции. В ходе всемирной истории создаются все условия для того, чтобы дух не только был истинным духом, но и осознал себя как то, что он есть. Благодаря этому мировой дух может снять свою субстанциальную объективность и сообщить себе действительность, соответствующую истинной субъективности духа.

Истиной субъективного и объективного духа выступает, таким образом, абсолютный дух – знающее себя разрешение противоречия сущности духа и его естественно-исторического бытия. В искусстве как творческом созерцании красоты и религии как представлении абсолютной сущности начинает осознаваться единство природы и духа, субстанции и субъекта. Но высшего определения, понятия их конкретного тождества дух достигает только в философии. В результате своей истории философия преодолевает видимую изолированность всех форм всеобщего развития и в логической форме познает его единое основание – абсолютную идею.

Именно в этом пункте замыкается круг гегелевской системы философской науки. После того, как логическая идея становится природной, дух, дремлющий в природе, становится

философским духом. Он возвращает абсолютную идею к ней самой, постигая ее как начало, основание и результат вечно развивающегося единства мышления и бытия.

34 лекция: Диалектический материализм Карл Маркс

Хотя труды К.Маркса и Ф.Энгельса не принадлежат к истории философии, их взгляды до сих пор имеют так много сторонников и противников, особенно в нашей стране, что основные пункты их мировоззрения стоит рассмотреть, не вдаваясь, конечно, в эти крайности предубежденного отношения.

Карл Генрих Маркс родился 5 мая 1818 года в Трире, в семье адвоката, любителя классической античной литературы и приверженца кантовской философии. Окончив гимназию, он в 1835 поступил в Боннский университет. Через год Маркс перевелся в Берлинский университет, где учился на юридическом факультете, интересуясь, однако, преимущественно философией и историей. Здесь он слушал лекции гегельянцев Эдуарда Ганса и Бруно Бауэра, правоведа Карла фон Савиньи и одного из братьев Шлегелей. На студенческой скамье Маркс пережил серьезные увлечения учениями Фихте и Гегеля, но затем под влиянием «Сущности христианства» Людвига Фейербаха, опубликованной в 1841 году, стал материалистом.

Людвиг Фейербах (1804-1872) был одним из последних представителей гегелевской школы. Через критику христианства и идеализма Гегеля, трактуемого как спекулятивная теология, Фейербах вернулся к основным положениям французского материализма XVIII столетия. Борьбу против религии он считал важнейшим условием достижения свободы человека, который, по его убеждению, из страха за собственную жизнь поставил себя в зависимость от Бога, созданного его воображением. Не Бог творит человека, а человек творит Бога, выражая тем самым свою эгоистическую природу. Осознанию этого, согласно Фейербаху, способствовала идеалистическая немецкая философия, которая заменила потустороннего Бога человеческим разумом. Но идеализм, по Фейербаху, оторвал мышление человека от действительного человека. Поэтому у Гегеля весь чувственный мир превратился в результат деятельности абстрактной идеи. Тем самым был мистифицирован как сам человек, так и то, что его окружает. Мышление у Гегеля оказалось субъектом, а бытие превратилось в предикат. Поэтому надо перевернуть гегелевскую философию и всюду на место абстрактного бытия поставить природу как бесконечное многообразие чувственно воспринимаемых предметов, а на место мышления и духа — человека как природное, чувственное существо. Только таким образом можно уничтожить последние остатки средневекового мировоззрения и на месте христианской религии утвердить материалистическую философию. «Философия будущего», как называл ее Фейербах, должна опираться исключительно на физиологию и антропологию, т.е. на учения о природе и человеке в том виде, в каком они изучаются эмпирическими науками. Этот теоретический переворот является, по Фейербаху, необходимым условием практического освобождения человечества, прологом ликвидации политической иерархии и установления собственно человеческих отношений между людьми

В 1841 Маркс получил в Йене степень доктора философии за диссертацию «Различие натурфилософии Демокрита и Эпикура». Отказавшись от академической карьеры, он в 1842 стал редактором радикальной «Рейнской газеты», где до ее цензурного запрета в 1843 печатались левые гегельянцы братья Бауэры, Мозес Гесс и Арнольд Руге. В 1843 Маркс написал рукопись «К критике гегелевской философии права», в которой с позиций революционной демократии выступил против государства вообще и понятия государства в философии права Гегеля в особенности, встав на сторону гражданского общества и пролетариата, подающего, по его словам, надежду на освобождение человечества. В том же году после семилетней тайной помолвки Маркс женился на прусской аристократке Женни фон Вестфален, взяв за ней хорошее приданое.

Уехав в Париж, Маркс вместе с Руге издает там «Немецко-французский ежегодник», где, кроме издателей, печатаются поэты Генрих Гейне и Георг Гервег. «Наброски к критике политической экономии» Ф.Энгельса, опубликованные в 1844, привлекают внимание Маркса к работам Адама Смита и Давида Рикардо – классиков английской политической экономии. В результате первого знакомства с их произведениями Маркс пишет «Экономическо-философские рукописи 1844 года», содержащие применение положений Фейербаха к гегелевской «Феноменологии духа» и тезис о необходимости снятия отчуждения труда, трактуемого как «родовая сущность человека». С этого времени Маркс и Энгельс заключают плодотворный дружеский союз, длившийся вплоть до смерти Маркса 14 марта 1883 в Лондоне.

Фридрих Энгельс родился 28 ноября 1820 года в Бармене в семье фабриканта, посещал гимназию в Эберфельде, но по настоянию отца бросил ее и занялся торговлей. В 1841 Энгельс слушал берлинские лекции Шеллинга и опубликовал против его философии откровения две критические статьи. После смерти отца Энгельс унаследовал фабрики фирмы «Эрмен и Энгельс» в Манчестере и много лет управлял ими, наряду с этим постоянно занимаясь самообразованием. Он овладел двадцатью языками и со временем стал универсальным дилетантом. После смерти друга Энгельс много сил отдал публикации его экономического наследия – издал лишь вчерне написанные Марксом два последних тома «Капитала» и три тома «Теорий прибавочной стоимости», т.е. истории политической экономии, которую Маркс изучил в ходе создания «Капитала». Умер в Лондоне 5 августа 1895 года.

В 1844 Маркс и Энгельс пишут резко-полемическую работу «Святое семейство, или Критика критической критики», направленную против Б.Бауэра, А.Руге и всего круга своих прежних товарищей. Единственный имеющий теоретическое содержание раздел этой работы (параграф «Тайна спекулятивной конструкции», написанный Марксом), демонстрирует, что ее автор трактует и критикует философию Гегеля по-фейербаховски – как субъективный идеализм и спекулятивную теологию.

В 1845 Маркс набрасывает т.н. «Тезисы о Фейербахе», в которых формулирует для себя основные пункты своего собственного мировоззрения. В центре этого мировоззрения он ставит практику, острием которой выступает революционная практика изменения обстоятельств – в противоположность их исключительно теоретической критике Фейербахом. Практика есть критерий истинности теории, ибо именно практическим путем люди изменяют действительность, отражением которой служит любая теория. Заключительный одиннадцатый тезис гласит: «Философы лишь различным образом объясняли мир, дело же заключается в том, чтобы его изменить».

Развертывание этих тезисов представляет собой написанная в 1845/46 Марксом и Энгельсом «Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице Фейербаха, Бруно Бауэра и Макса Штирнера». Все содержание этой объемистой рукописи сосредоточено в первой главе, имеющей редакционное название «Фейербах: противоположность идеалистического и материалистического воззрений». В ней дан развернутый набросок их нового взгляда на историю, центральный пункт которого состоит в том, что философия, религия, искусство, мораль и право есть ничто иное, как идеология, т.е. превратное, ложное сознание материальных отношений людей к природе и друг к другу, выражающее и оправдывающее их наличное состояние.

Конец идеологии есть начало положительной науки – науки истории. История – единственная наука, которую признают здесь Маркс и Энгельс, поскольку только она одна изучает действительную жизнь людей, движущей силой которой выступают экономические противоречия. Развитие этих противоречий ведет к коммунизму, который характеризуется авторами не как какое-то идеальное состояние общества, а как «движение снятия его теперешнего, антагонистического состояния» (т.е. такого состояния, в котором экономические противоречия выражаются в классовой борьбе людей между собой).

Материализм в истории как положительной науке состоит в том, чтобы объяснять сознание людей (их религию, философию, мораль и т.п.) исходя из их бытия в отношении к природе и друг к другу, а не наоборот, как это делал, согласно Марксу и Энгельсу, еще Фейербах вслед за Гегелем и другими идеалистами. Материализм учит не разделять иллюзии исторической эпохи, а видеть земной корень этих иллюзий в экономических отношениях производства и обмена средствами жизни, которые во все века образуют базис государства и всех общественных форм сознания.

У философии, религии и других видов идеологии нет истории, нет развития, утверждают Маркс и Энгельс, ибо история и развитие есть лишь у людей, образующих гражданское общество – общественную организацию, развивающуюся непосредственно из производства (отношения людей к природе) и общения (отношения людей между собой). Ключ к истории гражданского общества лежит в политической экономии – в положительной науке об экономических отношениях. Всю историю надо теперь изучать заново с этой материалистической точки зрения – таков общий вывод Маркса и Энгельса.

В 1847 году Маркс пишет работу «Нищета философии. Ответ на «Философию нищеты» г-на Прудона». Пьер-Жозеф Прудон – французский экономист, обретший известность своим памфлетом «Что такое собственность?» (1840), в котором содержался хлесткий афоризм: «Собственность – это кража», т.е. несправедливое присвоение результатов чужого труда. Справедливость, согласно Прудону, может быть достигнута только тогда, когда рабочие станут собственниками средств производства и благодаря этому – хозяевами результатов своего труда, которыми они будут обмениваться между собой пропорционально затраченному на их создание рабочему времени. На этом основном пункте прудонизма вырос т.н. анархосиндикализм – популярная политическая программа превращения рабочих в капиталистов без революции и насильственной экспроприации частной собственности. Маркс почерпнул у Прудона представления о неоплаченном труде как сущности капиталистического богатства и о коммунистическом обществе, где собственность на средства производства принадлежит трудящимся. Вместе с тем в «Нищете философии» он показал, что прудонизм есть буржуазный социализм, поскольку он сохраняет измерение меновой стоимости продуктов труда как товаров рабочим временем и тем самым увековечивает капиталистический способ производства. Слабую

сторону этой работы составляет отождествление метода политической экономии Прудона с логическим методом Гегеля, содержание которого Маркс видит в абстрактном движении мысли, оторванной от своего предмета, а форму – в триаде тезиса, антитезиса и синтеза.

В 1848 Маркс и Энгельс работают над программой «Союза коммунистов», образованного из прудонистского «Союза справедливых», куда входили немецкие и французские политические эмигранты и английские рабочие. Энгельс пишет «Принципы коммунизма», Маркс переделывает их в «Манифест коммунистической партии» – небольшую брошюру, сразу же переведенную на почти все европейские языки. Она стала символом веры коммунистов всех стран, а потому сыграла весьма заметную роль в XX веке.

Содержание этого манифеста сводится к пяти пунктам.

1). Как анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны, так современная история, которая, как показали французские историки времен Реставрации, есть история открытой классовой борьбы буржуазии с феодальной аристократией, есть ключ к минувшим эпохам истории. Поэтому всемирная история есть история борьбы классов на почве непримиримых экономических противоречий между ними. В античности борющимися классами были свободные и рабы, патриции и плебеи, при феодализме – помещики и крепостные, мастера и подмастерья. Иными словами, угнетающие и угнетенные всегда вели друг с другом борьбу, но в прежние эпохи классовая противоположность была скрыта отношениями личной зависимости и сословными различиями.

2). В современную, капиталистическую эпоху бурное развитие крупной промышленности и возникновение мирового рынка до предела упростили социальные отношения. Воспользовавшись изобретением паровой машины, прядильной машины и механического ткацкого станка, которые позволили не только разделить труд, но и механизировать его, что увеличило производительность труда и значительно снизило цену товаров, капитализм завершил отделение средств производства от трудящихся. Тем самым различие сословий было превращено в противоположность классов: не только крестьянин и рабочий, но и врач, юрист, священник, поэт и ученый вынуждены при капитализме продавать свою рабочую силу капиталу – находящейся в руках меньшинства частной собственности на средства производства, составляющие условие жизни всех людей. Капиталист только кажется «работодателем», а на деле же «работу дают» и богатство создают только те, кто трудится – работающие, или трудящиеся. Капиталист лишь организует производство, т.е. соединяет средства производства с теми, кто лишен их и кого поэтому можно назвать пролетариями.

К этому можно добавить, что сегодня, в начале третьего тысячелетия, уже не только отдельные экономически развитые страны, как во времена Маркса и Энгельса, но и весь мир вовлечен в капиталистический способ производства дешевых товаров, создающий повсюду одни и те же отношения, условия и образ жизни. В результате глобальной империалистической деятельности транснациональных корпораций национальные границы стираются: капитал и рабочая сила свободно перетекают из страны в страну, отчего всюду делают, едят, пьют, читают, слушают и смотрят одно и то же. Причем все это делается отнюдь не только ради удовлетворения потребностей людей, как о том вещает реклама, но прежде всего ради получения максимальной прибыли. Это и приводит к поляризации человечества – к увеличению капиталистического богатства на одном его полюсе и прогрессирующей материальной и духовной нищете на другом. Отсюда берет

свое начало не только современный экологический кризис, но и кризис современного образования, искусства, религии и науки.

3). Только идеологам капитализма эти отношения кажутся естественными и потому совершенными – такими, дальше которых человечество не пойдет (подобно тому, как казалось естественным разделение людей на свободных и рабов Аристотелю, которого за это в духе Маркса и Энгельса можно было бы назвать идеологом рабовладельческого способа производства). На деле это вовсе не «конец истории». Действительной целью всемирной истории выступает коммунистическое преобразование общества на основе разрешения специфического противоречия буржуазного общества – противоречия между трудом и капиталом. Осуществить это преобразование предстоит пролетариату, который благодаря осознанию своих действительных интересов под руководством коммунистической партии превращается в политическую силу.

4). Коммунистическая партия есть такая часть общества, которая представляет интересы всего общества, страдающего от противоречия капиталистического производства товаров. Это противоречие состоит в том, что частное капиталистическое производство по сути уже является общественным, ибо в него в силу разделения труда втянуты все люди. Это общественное производство находится в тисках частной формы присвоения результатов труда. Отсюда происходит анархия капиталистического производства, которая выражается в периодически повторяющихся кризисах перепроизводства, от которых страдают все общество.

Цель коммунистической партии совпадает с целью самой истории, требующей разрешения этого противоречия – приведения формы собственности на средства производства в соответствие с общественным характером производительных сил, созданных капиталом. Поэтому по мере того, как это противоречие становится все более очевидным, к партии трудящихся примыкают и идеологи буржуазии, возвысившиеся до теоретического взгляда на движение истории и увидевшие, что право, мораль, религия и философия есть лишь предрассудки, которые маскируют классовые интересы и исчезают вместе с ними.

5). Разрешение указанного противоречия составляет содержание социального переворота, который может осуществить только работающий класс, поскольку он порождается и организуется самим капиталистическим производством и по мере его развития становится абсолютным большинством населения каждой страны и всего мира.

Как же это произойдет?

Первым актом этой социальной революции станет превращение пролетариата в господствующий класс – демократическое завоевание им государственной власти. Это свое политическое господство работающий класс использует для того, чтобы вырвать из рук буржуазии весь капитал. Правительство трудящихся должно будет деспотически вмешаться в право собственности, т.е. отменить частную собственность на средства производства и благодаря этому сконцентрировать в руках пролетарского государства землю, фабрики и заводы, банки, транспорт, средства связи и т.п. При этом, естественно, будет введена обязательность труда для всех: «кто не работает, тот не ест». Такова задача диктатуры пролетариата, которую можно также назвать государственным капитализмом, или социализмом. Обратите внимание: получается прямо по Платону, который в своем «Государстве» писал, что демократия прокладывает путь к тирании.

Однако все эти революционные мероприятия, которые, по Марксу и Энгельсу, не могут обойтись без насилия (ибо речь идет об отъеме собственности, которую без боя буржуазия не отдаст), есть только средство осуществления цели коммунистической партии – превращения этого национализированного капитала «в коллективную, всем членам общества принадлежащую собственность». Причем, утверждают Маркс и Энгельс, «это не будет превращением личной собственности в общественную».

Что можно сказать по поводу этого плана социального переворота? Во-первых, то, что, хотя Маркс и был прав, назвав как-то насилие повивальной бабкой истории (оно, включая войны, действительно ускоряет темпы исторического развития), вряд ли стоило на этом основании оправдывать его и даже планировать насильственные действия. Во-вторых, следует заметить, что положение о коллективной собственности совершенно не разработано. Может ли таковая быть вообще и, если она возможна, как произойдет превращение государственной собственности в коллективную, Маркс и Энгельс ни в «Манифесте», ни в каком-либо ином из своих произведений не исследуют и не разъясняют, предоставляя решить эту проблему тем, кто будет практически заниматься ею в будущем.

Но, как бы то ни было, этим переворотом будут уничтожены классы вообще, ибо будет уничтожена противоположность отношения людей к средствам производства. В результате этого на место распределения по труду, т.е. по затраченному рабочему времени встанет распределение по потребностям, а на место анархии капиталистического производства – планомерная организация всего общественного производства не ради получения максимально возможной прибыли, а ради удовлетворения разумных потребностей людей. Этим завершится эпоха социальной революции – эпоха перехода от старого, буржуазного общества с его классами и эксплуатацией человека человеком к коммунистической «ассоциации, в которой свободное развитие каждого будет условием свободного развития всех».

При коммунизме государство отомрет, ибо управление людьми, необходимое для сохранения классового господства, сменится управлением вещами и процессами производства. Отомрет и семья, материальную основу существования которой составляет частная собственность. Кроме политики, отомрут право, мораль и нравственность, а так же религия и философия, ибо эти формы идеологии во все века были выражением классовых отношений. Исчезнет противоположность между городом и деревней. Весь прежний способ общественной жизни изменится, ибо отношения людей к природе и друг к другу станут «прозрачно-разумными», вполне сознательными. Всемирная история как стихийный процесс развития гражданского общества в борьбе классов будет завершена.

Завершает манифест критика утопического коммунизма Клода-Анри Сен-Симона, Шарля Фурье и Роберта Оуэна, которые сознавали необходимость уничтожения классов, государства, семьи и противоположности между городом и деревней, но – из-за неразвитости капитализма – видели в пролетариате лишь страдающий, а не борющийся класс и потому предлагали от себя фантастические рецепты организации будущего общества в настоящем, где ему нет места, ибо еще не время.

Последние слова «Манифеста коммунистической партии» звучат энергично и грозно: «Коммунисты не скрывают свои взгляды и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя. Пусть господствующие классы содрогаются перед

Коммунистической Революцией. Пролетариям нечего в ней терять, кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!».

В 1848/49 годах во Франции и Германии происходят революции, в которых рабочий класс впервые выступает как политическая сила. Маркс едет на родину и как журналист непосредственно участвует в революции, издавая в Кельне «Новую Рейнскую газету». Он тратит на это все приданое жены, оставляя семью без средств к существованию.

После поражения революции Маркс в 1850 возвращается в Лондон и почти на тридцать лет с головой погружается в разработку политической экономии, чтобы научно обосновать открывшуюся ему коммунистическую перспективу общественного развития. Он отвлекается лишь на журналистскую работу для заработка, организацию Интернационала, международного политического союза рабочих (1864) и двухлетнюю полемику с Карлом Фогтом, ложно обвинившем его в политических и финансовых махинациях. Длительное перенапряжение сил в условиях тяжелой нужды (иной раз Марксу было не в чем выйти на улицу, чтобы купить газеты, хотя Энгельс оказывал ему материальную помощь), привело к серьезному заболеванию на почве расстройства нервной системы, которым Маркс страдал до конца жизни.

Однако, несмотря на невзгоды, в 1859 году он издает работу «К критике политической экономии». В предисловии к ней он на двух страницах излагает свое материалистическое понимание истории (*materialistische Geschichtsauffassung*). Оно представляет собой теоретическое резюме эмпирического материала, подытоживающее изучение Марксом исторических и экономических явлений. Это не философия истории, т.е. не понятие истории в философском смысле, а обобщение известных исторических фактов, сводящее их многообразие в некоторое единое субъективное представление о ходе исторического развития общества, его современном состоянии и возможном будущем. Материализм этого взгляда на историю состоит в опоре на факты, причем прежде всего на такие факты, которые могут быть установлены, по выражению Маркса, «с естественнонаучной точностью».

Возникновение материалистического понимания истории Маркс связывает со своей критикой гегелевской философии права. Эта констатация верна: без философии права Гегеля (точнее, без философской разработки Гегелем сферы нравственности, включающей понятие семьи, гражданского общества и государства в его всемирной истории) не было бы материалистического понимания истории. В результате этой критики Маркс пришел к выводу, что правовые отношения и формы государства не могут быть поняты ни из самих себя, как их объясняют правоведы, ни из всеобщего развития человеческого духа, как их понимает Гегель. Основа права и государства – не дух, а, напротив, материальные отношения жизни, совокупность которых Гегель вслед за англичанами и французами XVIII века называет гражданским обществом. Внутреннее строение, «анатомию» гражданского общества раскрывает политическая экономия. Занятия политической экономией и привели Маркса к следующим выводам.

Люди общественно производят свою жизнь. Один человек не может не только родиться, но и жить – он всегда живет сообща, вместе с другими людьми, образуя сначала общину, или общность (род и племя, как зародыши общества), а затем и гражданское общество. Не отдельные люди, а общество находится в отношении с природой – в отношении, опосредствованном трудом людей.

Определенный способ отношения общества к природе посредством труда в каждую эпоху дает людям материальные силы, т.е. возможности производить свою жизнь. Способ производства материальной жизни есть необходимое условие всей жизни людей. Поэтому определенной ступени развития материальных производительных сил людей соответствуют их определенные производственные отношения – отношения производства, обмена и распределения материальных благ, зависящие от того, каким способом люди производят эти блага. Хотя производственные отношения есть отношения между людьми, т.е. существами, имеющими волю, они не зависят от нее, ибо зависят от определенности отношения общества к природе, от способа производства материальной жизни.

Совокупность производственных отношений образует экономическую структуру гражданского общества, которая определяет характер семейных, сословных или классовых отношений между людьми. Эта структура выступает реальным базисом, т.е. реальным основанием юридической и политической надстройки – определенных форм права и государства как форм общественной воли людей, а также определенных общественных форм их сознания – морали, искусства, религии и философии. Способ производства материальной жизни, таким образом, обуславливает социальный, политический и духовный процесс жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, общественное бытие людей определяет их сознание.

На известной ступени своего развития материальные производительные силы вступают в противоречие с наличными производственными отношениями или – в юридическом выражении – с отношениями собственности, в которых они до тех пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Наступает эпоха социальной революции – эпоха изменения экономической основы общества, его надстройки и сознания людей. Историческим развитием общества движет противоречие между производительными силами и производственными отношениями, ведущее к смене одного способа производства другим.

При рассмотрении таких революций следует всегда различать материальный, с естественнонаучной точностью фиксируемый переворот в способе производства и юридические, политические, художественные, религиозные и философские, короче, идеологические формы, в которых люди осознают этот конфликт и разрешают его. Подобно тому, как об отдельном человеке нельзя судить потому, что он сам о себе думает, суждение об исторической эпохе следует выносить исходя не из сознания, а из бытия людей в эту эпоху, т.е. из конфликта производительных сил и производственных отношений, которым в конечном счете объясняется всякое историческое движение.

Ни одна общественная формация не погибает, пока не разовьются все производительные силы, для которых она достаточно широка и новые, более высокие производственные отношения не возникают, пока не созрели условия их существования в недрах самого старого общества. Поэтому человечество всегда ставит себе только такие задачи, которые может решить, ибо при более точном рассмотрении всегда оказывается, что сама задача появляется только тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются или находятся в процессе становления. На этом основании Энгельс позже выдвинет положение о взаимодействии общественного бытия и общественного сознания людей.

В самых общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, капиталистический способы производства можно охарактеризовать как прогрессивные эпохи экономической формации общества. Буржуазные производственные отношения

есть последняя антагонистическая форма общественного процесса производства, ибо развивающиеся в недрах буржуазного общества производительные силы создают материальные условия разрешения этого классового антагонизма. Поэтому капиталистической формацией общества заканчивается предыстория человеческого общества. Всемирная история как история гражданского общества (такого общества, определяющим моментом которого выступают экономические, производственные отношения между людьми, делящие их на классы) есть предыстория бесклассового и потому человеческого (коммунистического) общества. В нем не будет частной собственности на средства производства, отделенных от трудящихся, а поэтому не будет и эксплуатации человека человеком.

Какие материальные условия создает капитализм для решения этой всемирно-исторической задачи, Маркс исследует в главном труде своей жизни, носящем название «Капитал». Это выдающаяся экономическая работа, до сих пор превосходящая в теоретическом отношении все после нее появившиеся экономические труды, в т.ч. и популярные ныне «Economics». Сам Маркс завершил и в 1867 году опубликовал лишь первый том «Капитала».

Теоретическое содержание этого произведения составляет главное экономическое открытие Маркса – открытие тайны капиталистического производства, т.е. производства самого капитала. Эта тайна проста: присвоение капиталистом неоплаченного труда – прибавочной стоимости. Даже если капиталист покупает рабочую силу по полной стоимости, какую она как товар имеет на рынке, он все же выколачивает из нее стоимость больше той, какую оплатил – как раз благодаря знаменитой капиталистической организации и интенсификации труда. Накапливаясь, эта прибавочная стоимость и образует капитал, который есть, таким образом, самовозрастающая стоимость.

В конце первого тома «Капитала» имеется глава «Первоначальное накопление капитала». В ее параграфе под названием «Историческая тенденция капиталистического накопления» Маркс делает исторические выводы из своего экономического анализа процесса производства капитала. Первоначальное накопление капитала состоит в отделении работающих от средств производства и в превращении последних в частную собственность капиталиста. (Наиболее яркий исторический пример первоначального накопления капитала – знаменитые «огораживания» в Англии, лишившие крестьян земли из-за высоких цен на шерсть как сырье для бурно развивавшегося мануфактурного производства шерстяных тканей.) Историческая тенденция капиталистического накопления состоит, по Марксу, в концентрации и централизации капитала в немногих руках, монополизировавших общественное производство в интернациональном масштабе. Можно сказать, что именно в результате действия этой тенденции и появились современные транснациональные корпорации, диктующие сегодня свою волю правительствам подавляющего большинства государств мира. Эта монополия сковывает развитие общественных производительных сил, которые вызвал к жизни капитал, и прежде всего – технологического применения науки и планомерной организации производства, ибо они развиваются лишь в пределах отдельных корпораций, но не в масштабе человечества в целом.

Налицо противоречие, требующее разрешения. Разрешение этого противоречия – насущная проблема истории. Маркс формулирует ее как проблему «экспроприации экспроприаторов» – проблему лишения собственности тех, кто лишил собственности других. Согласно Марксу, она может быть решена потому, что капитализм как отрицание

частной собственности, основанной на собственном труде, порождает как свое собственное отрицание уже не частную, а «индивидуальную собственность на основе достижений капиталистической эры», т.е. на основе кооперации, общего владения землей и произведенными трудом средствами производства. Это и будет коммунистическая, общественная собственность – ассоциированная индивидуальная собственность трудящихся, исключающая эксплуатацию труда вообще.

В послесловии ко второму изданию первого тома «Капитала» (1873) содержатся положения, весьма важные для уяснения того, что такое диалектический материализм Маркса и Энгельса. Они формулируются Марксом при характеристике своего диалектического метода, который, по его словам, был плохо понят и потому оценивался критиками противоречиво – то как по-немецки метафизический, то как по-английски эмпирический. Обратите внимание на два пункта. Во-первых, Маркс говорит здесь не о методе философии, а о методе положительной науки – политической экономии. Во-вторых, речь идет о действительно принадлежащем Марксу методу – не о гегелевском, о его собственном методе, находящемся, однако, в определенном отношении к логическому методу Гегеля.

К первому пункту. Отвечая Иллариону Игнатьевичу Кауфману, профессору Санкт-Петербургского университета, опубликовавшему в «Вестнике Европы» в мае 1872 (с.427-436) статью «Точка зрения политэкономической критики у Карла Маркса», Маркс соглашается с ним в том, что предмет его метода – законы экономических явлений. Эти законы являются историческими, т.е. изменяющимися во времени законами. Согласно Марксу, нет абстрактных, неизменных законов истории, действующих во всех странах во все времена. Вообще нет какой-то единой, неизменной, вечной сущности истории. По Марксу, это – старое, философское, т.е. идеологическое представление: философы были вынуждены из головы привносить эту сущность в историю, поскольку еще не было возможности исследовать законы исторического развития, опираясь на реальные факты.

Почему у прежде не было такой возможности? Потому, что понятие всеобщего развития, которое включает в себя и процесс всемирной истории, было открыто только Гегелем. Он сделал это на идеалистической основе и лишь на этой основе это открытие могло быть совершено. В своей системе Гегель понял и изложил всеобщее развитие как развитие абсолютной идеи. Всемирная история завершает у него ту ступень развития объективно-духовной реальности абсолютной идеи, на которой она выступает в форме нравственности, за которой следуют формы абсолютного духа – искусство, религия и философия.

Материалистический метод, согласно Марксу, состоит в том, чтобы исследовать экономические законы развития общества, опираясь на реальные исторические факты, а не на идеалистические выдумки. Но после Гегеля материалистический метод не может не быть диалектическим, ибо он имеет своим предметом историческое изменение, историческое развитие человеческого общества, происходящее по определенным особым законам – законам, которые сами исторически развиваются, изменяются. Иными словами, метод Маркса есть диалектический материализм или, что то же самое, исторический материализм.

Об этом Энгельс позднее писал в частном письме: все мировоззрение Маркса есть не доктрина, а метод, ибо оно содержит не догмы, а отправные пункты для дальнейшего исследования и метод для этого исследования. Это положение означает, что содержание

мировоззрения Маркса и Энгельса, которое позднее назвали марксизмом, составляют не мнения Маркса и Энгельса о природе и обществе, а материалистический исходный пункт научного исследования природы и общества (т.е. опора на реальные факты) и диалектический метод исследования их исторического развития. Вот почему Маркс утверждал в конце жизни, что сам он отнюдь не марксист, а на вопрос Веры Засулич о том, применимы ли выводы «Капитала» к России, категорически ответил, что писал этот труд, опираясь на факты истории Западной Европы и лишь к ней относятся его выводы. Предвидя появление множества марксистов, он однажды с горечью сказал: «мои познания породят массу невежд». Говоря так, он имел ввиду тех, кто не изучает реальные факты исторического развития общества в их собственной внутренней связи «единственно научным» диалектико-материалистическим методом, а лишь догматически оценивает их, опираясь исключительно на то, что написано в его работах.

Итак, диалектический материализм Маркса есть, по его собственному убеждению, метод не философского (т.е. идеалистического), а положительно-научного, материалистического познания истории общества. Он есть метод положительной науки (в случае «Капитала» – такой положительной науки, как политическая экономия).

С этим связан второй пункт – отношение диалектического метода Маркса к гегелевскому методу. Поскольку основой диалектического метода выступает материализм, он есть метод исследования, опирающегося на реальные факты и нацеленного на раскрытие их собственной внутренней связи, т.е. законов развития этого эмпирического материала, особенных форм этой материи. Именно в этом пункте, пишет Маркс, мой диалектический метод прямо противоположен методу Гегеля.

Следует признать, что эта характеристика Марксом своего метода правильна. В каком смысле она правильна? Как раз в том, что это не метод философии, т.е. не метод философского предмета. Предмет метода Маркса есть не всеобщее, а особенное – особенные законы единичных явлений общественной жизни (а так же законы явлений природы и мышления, – добавит Энгельс). Иными словами, это не логический метод, не метод абсолютной идеи, развиваемой Гегелем в «Науке логики». Это *не логический* метод различенного в себе самом единого предмета, а именно *диалектический* метод познания многого – природы, общества и мышления. Согласно Марксу, диалектический метод включает в позитивное, или положительно-научное познание этих особенных сфер их отрицание, т.е. понимание того, что ни одно из явлений природы, общества и мышления и ни один из законов этих явлений не вечны, ибо все они содержат в себе момент отрицания своей определенности и потому с необходимостью изменяются. С этим важнейшим пунктом диалектического метода связаны две известные формулы – формула Маркса: «Диалектика ни перед чем не преклоняется, она по сути своей критична и революционна» и формула А.И.Герцена: «Диалектика – алгебра революции».

Своей диалектикой Маркс обязан логическому методу Гегеля и сам признает это, называя себя «учеником этого великого мыслителя». Чтобы понять, как возник метод Маркса, напомним еще раз, что логический метод, открытый и изложенный Гегелем в «Науке логики», в каждом своем шаге включает три момента: (а) фиксацию определенности, или рассудочный момент; (б) отрицание этой определенности – отрицательно-разумный или диалектический момент и (с) положительно-разумный, или спекулятивный момент. Этот третий момент есть, по Гегелю, выявление конкретного тождества определенности и ее отрицания – момент снятия этой определенности в новой, которая, в свою очередь, снимается, причем процесс снятия идет до тех пор, пока не исчерпывается тотальность

определений предмета этого метода – абсолютной идеи. Маркс как материалист, отвергающий абсолютную идею, сводит гегелевский логический метод к двум его первым моментам. Поэтому он трактует этот редуцированный метод исключительно как метод мышления и в применении к познанию экономической истории общества называет «своим диалектическим методом».

Оправдание такой операции, которую он по примеру Фейербаха называет «переворачиванием диалектики с головы на ноги», Маркс видит в том, что гегелевский метод есть логический метод (как будто логика Гегеля есть обычная формальная логика мышления без бытия). При этом Маркс вновь, как и тридцать лет назад, в «Экономических рукописях 1844 года» и в «Святом семействе», обвиняет Гегеля в мистификации диалектики.

В чем, по Марксу, состоит эта мистификация? Во-первых, в том, что Гегель превращает человеческое мышление в оторванный от человека самостоятельный субъект под именем абсолютной идеи. Во-вторых, в том, что Гегель превращает абсолютную идею в творца действительного, т.е. реальной природы и духа, которые выступают у него лишь явлениями этой потусторонней сущности. Оба эти пункта Маркс никак не доказывает, а вновь повторяет вслед за Фейербахом, считая их справедливыми только на том основании, что в системе Гегеля, изложенной им в «Энциклопедии философских наук», наука логики предшествует философии природы и духа. Именно поэтому Марксу, как и Фейербаху, кажется, что у Гегеля мышление предшествует во времени бытию и творит это реальное бытие природы и духа. Единственное, что может как-то подкрепить эти обвинения Фейербаха и Маркса, есть неудачное популярное выражение Гегеля во введении к «Науке логики», что ее содержание можно считать «изображением Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и духа».

У меня же, заявляет Маркс, все прямо наоборот: «идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней». Это означает, что реальное бытие природы и общества предшествует их познанию, которое Маркс называет идеальным отображением жизни материала в мышлении человека. Такого правильное выражение Марксом позиции ученого, занятого положительной наукой, т.е. политэконома, естествоиспытателя, историка, который с помощью своего мышления хочет исследовать независимый от человеческого мышления мир в его историческом изменении, развитии во времени. Потому-то Маркс и требует перевернуть диалектику с головы на ноги, т.е. взять у Гегеля диалектику и выкинуть предмет гегелевской философии – абсолютную идею как уже не нужную после гегелевского открытия всеобщего развития химеру, иллюзию и мистификацию, которая, правда, почему-то дала Гегелю возможность совершить свое великое открытие – и заняться исследованием природы и общества с помощью исправленного таким образом диалектического метода мышления. Почему именно идеалистическая химера абсолютной идеи дала Гегелю такую возможность, Маркс не говорит; он просто говорит, что она «не помешала» Гегелю сделать это открытие.

Об этом скажет Фридрих Энгельс, к анализу вклада которого в диалектический материализм мы теперь переходим.

34 (2) лекция: Диалектический материализм Фридрих Энгельс

Теоретическую основу поздних работ Энгельса составляют материалистическое понимание истории и «Капитал» Маркса вместе с разъяснениями Маркса о своем диалектическом методе плюс самостоятельное изучение Энгельсом философии Гегеля и современного ему естествознания. Назову только главные из них. Во-первых, это «Анти-Дюринг» (1878), направленный против Евгения Дюринга – доцента Берлинского университета, выступившего с критикой Гегеля и Маркса. Прежде чем издать эту работу, Энгельс обсудил и согласовал ее с Марксом. Во-вторых, это «Диалектика природы» – незавершенная рукопись, над которой Энгельс работал с 1873 и 1886 год. В ней он на материале естествознания попытался показать необходимость диалектического исследования природы. В-третьих, это «Людвиг Фейербах и исход немецкой классической философии» (1888). В этой работе Энгельс подводит итог всей истории философии, завершающей эпохой которой является классическая немецкая философия от Канта до Гегеля, а исход (Ausgang, т.е. не «конец», как неправильно переводят название этой работы на русский язык, ибо по этому переводу Фейербах попадает в компанию идеалистов – Канта, Фихте и, Шеллинга и Гегеля), т.е. выход, переход философии во что-то иное намечает, по Энгельсу, Фейербах.

На что следует обратить внимание при изучении этих работ Энгельса?

Прежде всего, на высочайшую оценку гегелевской философии, все части которой, согласно Энгельсу, несколько не устарели в конце XIX века. Все философы после Гегеля от Фейербаха до Шопенгауэра, позитивистов и неокантианцев, пишет Энгельс, стоят ниже его точки зрения. Энгельс знает, что говорит, хотя и повторяет тут же неверное утверждение Фейербаха и Маркса о том, что у Гегеля абсолютная идея существует неизвестно где до сотворения мира и человека. От себя добавлю, что в начале XXI века положение несколько не изменилось. Хотя число тех, кого называют философами, к нашему времени увеличилось, никто из них, на мой взгляд, не только не превзошел, но даже и не пытался превзойти гегелевский принцип – абсолютную идею как субстанцию-субъект всеобщего развития. Его просто отбрасывали или игнорировали, чтобы дать простор своему беспринципному и потому бессистемному философствованию.

Кроме того, следует обратить внимание на то, что изучение философии Гегеля позволяет Энгельсу сформулировать основной вопрос философии, выражающий в виде проблемы единый предмет философии на всем протяжении ее исторического развития от Фалеса до Гегеля включительно. Это, по Энгельсу, вопрос об отношении мышления и бытия (в русских изданиях эту общую формулировку основного вопроса философии переводят неверно, как «вопрос об отношении мышления к бытию», как будто бытие есть единственный предмет мышления и потому – нечто более важное, чем мышление).

Согласно Энгельсу, философия тем отличается от положительных наук о природе, обществе и мышлении, что ее предмет есть не одно бытие природы и общества, как у естествознания и исторических наук, и не одно мышление, как у формальной логики и психологии, а отношение мышления и бытия. Это – совершенно правильное представление, заключающее в себе понятие предмета философии. Предмет философии есть всеобщее отношение мышления и бытия, т.е. сама истина, а не что-то особенное или

единичное. Однако существенным недостатком изложения Энгельсом содержания основного вопроса философии является популярность. Энгельс в этих работах вообще грешит популярностью, хотя и сознательно грешит, ибо пишет для пролетариев всех стран, которые в большинстве своем не слишком образованы. Стремясь к популярности, Энгельс следующим образом различает две стороны основного вопроса философии.

Первая сторона, согласно Энгельсу, выражается в вопросе о том, что первично: дух или природа (заметьте, что Энгельс уже не пишет здесь «мышление или бытие»). С нею связано разделение философов на материалистов и идеалистов, наступившее, по Энгельсу, лишь в новое время, после средневековой схоластики. В целом это правильно, ибо противоположность материализма и идеализма может появиться лишь после того, как раскроется противоположность мышления и бытия, которая и созрела в средние века. Следует заметить, что такой марксист, как В.И. Ленин, деля философов на материалистов и идеалистов аж со времен Демокрита и Платона, не прав, ибо в античности мы имеем лишь зародыш этой противоположности, причем довольно поздно (только у Эпикура душа есть тело; причем, как вы помните, у него есть и боги.) Энгельс не прав здесь в том, что вслед французскими материалистами XVIII века и Фейербахом навязывает всем идеалистам религиозное представление о сотворении мира (у Декарта, Лейбница и особенно Беркли оно в какой-то степени сохраняется, а вот у Канта, Фихте и Гегеля его как такового уже нет).

О первой стороне основного вопроса философии следует еще заметить, что «первичное», по Энгельсу, есть исходное во времени, т.е. неразвитое, низшее, а «вторичное» – это как раз развитое, высшее, более совершенное. Согласно Энгельсу, это означает, что без мыслящего духа материя не полна, не завершена, не совершенна. Поэтому для него мышление есть не функция высокоорганизованной материи мозга, как для Ламетри, Гельвеция, Дидро, Гольбаха, Фейербаха, Чернышевского и Ленина, хотя однажды в «Анти-Дюринге» он допускает это вульгарно-материалистическое выражение, а высшая форма бытия самой материи. Мыслящий дух, по Энгельсу, есть не что-то случайное, подобное куску лавы на Луне, а высший цвет материи.

Вторая сторона основного вопроса философии формулируется Энгельсом как вопрос о познаваемости мира. Энгельс пишет даже об «окружающем мире», хотя тут же употребляет словосочетание «действительный мир», что, конечно, не одно и то же. Однако все это слишком популярно, ибо предмет философии, по Энгельсу, – отнюдь не мир, а отношение мышления и бытия, которое лежит в основе бытия и познания всего действительного.

И последний, но, пожалуй, самый важный пункт. Определение всеобщего предмета, т.е. единого содержания всей философии как отношения мышления и бытия позволяет Энгельсу понять, что суть, форма философии есть метод. Метод философии есть способ мышления, познающего всеобщее содержание, предмет философии – отношение мышления и бытия. В связи с этим Энгельс совершенно правильно трактует историю философии как историю теоретического способа мышления.

Энгельс говорит о трех эпохах этой истории: о стихийной диалектике греков, метафизике нового времени и сознательной диалектике классической немецкой, в особенности гегелевской, философии – о непосредственно-разумном, рассудочном и сознательно-разумном способе мышления. К этому действительно сводится вся история философии, ибо суть учения каждого великого философа заключается именно в способе мышления им

необходимого предмета философии – способе, который прежде всего выражается в принципе его учения, т.е. в том определении всеобщего предмета философии, которое дает философ.

Можно только добавить, что историческое развитие способа философского мышления совершается в ходе исторического развития предмета философии – всеобщего отношения мышления и бытия. Именно поэтому непосредственное тождество мышления и бытия в античной философии развивается в их различие и противоположность в философии средних веков и нового времени, а эта противоположность снимается затем в конкретном тождестве мышления и бытия в классической немецкой философии, получая свое первое сознательное выражение в системе Гегеля. Хотя сам Энгельс не формулирует это, он вслед за Гегелем (за тремя «Отношениями мысли к объективности» в «Энциклопедии философских наук») совершенно правильно трактует историю философии как единый процесс исторического развития метода мышления, различающийся на три эпохи сообразно трем главным ступеням исторического развития предмета философии – всеобщего отношения мышления и бытия. Это, стало быть, не последовательная смена трех разных методов, как может показаться на первый взгляд, а три эпохи исторического развития одного и того же метода. Историческое развитие предмета философии определяет ход исторического развития философского метода мышления, отчего этот ход и выражает необходимое развитие предмета философии – вполне соответствует ступеням исторического развития всеобщего философского предмета. Только кажется, что это – два различных процесса. В действительности же развитие метода и предмета философии есть один и тот же процесс – единый исторический процесс развития философии, историческое развитие философии как таковой, предмет которой не отличается от ее метода.

Именно на этом основании Энгельс правильно сводит всю историю философии к истории развития философского метода мышления философского предмета и говорит о философии Гегеля как конце, результате исторического развития философии как таковой. У Гегеля конкретное тождество бытия и мышления абсолютной идеи, т.е. конкретное тождество всеобщего предмета философии и ее всеобщего метода впервые получило сознательное выражение. Вот почему именно Гегелю на идеалистической основе удалось открыть всеобщую диалектику и всеобщее развитие отношения мышления и бытия. Этим, по выражению Энгельса, подвигом всемирно исторического значения Гегель действительно завершил историю философии, т.е. стихийное развитие предмета и метода философии.

Не верно здесь у Энгельса то положение, что метафизический, рассудочный способ мышления был перенесен Бэконом и Локком в философию из естествознания. Хотя нельзя отрицать, что развитие мыслящего рассудка («метафизического способа мышления», по Энгельсу) в новое время связано с появлением и бурным прогрессом эмпирических наук в XVII-XVIII веках, отделение сущности от существования, мышления от бытия было произведено задолго до появления экспериментального естествознания неоплатониками и средневековыми схоластами. Откуда эта ошибка Энгельса? Оттуда же, откуда и основной недостаток, главный ошибочный пункт этих работ Энгельса – трактовка им теоретического мышления исключительно как обобщения результатов эмпирического познания мира.

Понятно, что Энгельсу как диалектическому материалисту иначе и не могло казаться. Согласно Энгельсу, теоретическое мышление есть субъективное человеческое мышление, законы которого совпадают с законами объективного мира потому, что оно возникает из природы вместе с человеком и исторически развивается в труде и познании мира

человеческим родом. Эти положения совершенно правильны, но только по отношению к мышлению, познающему в положительных науках о природе, обществе и мышлении – в физике, химии, биологии, политической экономии, истории, психологии, формальной логике и т.п. Именно с точки зрения положительных наук имеются «два ряда законов» – субъективные законы (субъективная диалектика) нашего мышления и объективные законы (объективная диалектика) природы и общества, о которых пишет Энгельс.

К философскому мышлению эти положения не относятся потому, что философия не есть познание человеком природы, общества и мышления. Философское мышление есть не процесс отношения мышления и бытия, оно есть не стихийный процесс истины, протекающий без сознания о себе самом, а познание самой истины, т.е. самого отношения мышления и бытия. Иными словами, философия не есть мышление о бытии природы, общества и мышления. Она вообще не имеет предметом только бытие, сущность без существования (Хайдеггер), или только существование без сущности (Кьеркегор, Сартр, Камю), или только мышление, как оно действует в положительных науках о природе и духе (позитивизм от Конта до Фейерабенда и любая разновидность неокантианства). Поскольку же в предмет философии включено не только бытие, но и мышление, мыслящее бытие, каково оно само по себе (ведь ничего не мыслящего мышления не бывает, отчего философское мышление, если вспомнить Парменида и Аристотеля, мыслит прежде всего именно бытие или сущность, сущую в мышлении и для мышления), философия есть сознательное познание истины. Энгельс не даром сам подчеркивает, что основной вопрос философии в особенности относится к немецкой классической философии от Канта до Гегеля включительно, поскольку именно эта философия выступила сознательным познанием отношения мышления и бытия.

Итак, по Энгельсу, всеобщий предмет философии – не мир, не природа, не человек и даже не отношение человека и мира, человека и природы, как у Фейербаха, а отношение мышления и бытия. Определение предмета философии как отношения человека и мира есть слишком большая популяризация взгляда Маркса и Энгельса на философию, утрачивающая то истинное, что есть в их совместной позиции – а именно, определение предмета философии как отношения мышления и бытия и четкое различие этого всеобщего предмета от особенных предметов положительных наук. Из этой популяризации происходит и ложное определение философии как науки о наиболее общих законах природы, общества и мышления, кочевавшее из одного учебника марксистско-ленинской философии в другой. На самом деле – это определение Энгельсом диалектики, а вовсе не философии. В «Диалектике природы» Энгельс пишет буквально: законы диалектики «суть ничто иное, как всеобщейшие (allgemeinsten) законы» природы и человеческого общества как двух фаз исторического развития, а так же самого мышления (См.: Marx-Engels Werke, Bd. 20, S.348; ср.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т.20, с.384).

То, что диалектический материализм есть *философия* Маркса и Энгельса, придумал такой марксист, как Георгий Валентинович Плеханов – человек весьма ученый, много занимавшийся историей материализма XVIII-XIX веков и из этих занятий вынесший представление о материализме как философском направлении, к которому он и отнес взгляды Маркса и Энгельса. По работам Плеханова учился В.И. Ленин и именно поэтому он вслед за своим учителем в «Материализме и эмпириокритицизме», в «Трех источниках и трех составных частях марксизма» и в работе «Карл Маркс» утверждал, что диалектический материализм – философия Маркса и Энгельса. А И.В. Сталин (или те, кто писал за него) выделил еще и исторический материализм как вторую часть «марксистско-

ленинской философии», по содержанию совпадающую с материалистическим пониманием истории. Вот так и возникла эта «самая истинная философия всех времен и народов» – от трех отцов, Плеханова, Ленина и Сталина, а вовсе не от Маркса и Энгельса, которые ложно назывались ее основоположниками. Единственное преимущество марксистско-ленинской философии по сравнению с диалектическим материализмом Маркса и Энгельса состоит в том, что она носила и тем самым сохранила для тех, кто был обязан ей учить и ее изучать, имя философии.

Что же такое диалектический материализм по Энгельсу и Марксу? Это отнюдь не философия! Почему же? Потому, что согласно их общему взгляду на философию, с Гегелем закончилась не только история философии, но и философия вообще, т.е. философия как таковая.

Почему и как это произошло? По Энгельсу, это произошло потому, что Гегель на идеалистической основе открыл всеобщие законы развития природы, общества и мышления и сознательно выразил их в своей системе. Энгельс сводит эти законы к трем всеобщейшим законам – закону взаимного превращения количества и качества, закону проникновения противоположностей и закону отрицания отрицания как основному закону. Это дало возможность Марксу материалистически подойти к истории общества и вскрыть уже нащупанную Фейербахом земную, материальную основу всех религиозных представлений и философских понятий. Благодаря этому диалектика, открытая Гегелем, была перевернута с головы на ноги, а не отброшена вместе с идеализмом, как это сделал Фейербах, и оказалась абстрактным отражением в человеческом мышлении действительных процессов развития, происходящих в природе, обществе и мышлении человека, а не познанием какой-то абсолютной идеи, мистическим образом порождающей природу и человеческий дух. Так, согласно Энгельсу, было устранено «тотальное идеалистическое извращение» и сохранено самое ценное, что было добыто гегелевским абсолютным идеализмом.

Итак, диалектика Маркса и Энгельса есть, по их собственному определению, абстрактное отражение в мышлении человека действительных вещей и процессов развития в природе, обществе и мышлении. Она есть, во-первых, абстрактное отражение в мышлении человека действительных вещей, т.е. здравый человеческий рассудок, правомерность и необходимость которого Энгельс признает в обыденной жизни и даже в науках на их начальных ступенях, т.е. на ступенях, порождающих различные классификации. Таким образом, метафизический способ мышления включается в диалектический материализм в качестве подчиненного момента.

Но в чем суть процессов развития, происходящих в природе, обществе и мышлении и составляющих второй предмет материалистической диалектики? По Энгельсу (как и по Марксу) это развитие есть изменение во времени, но не простое, а идущее «от низшего к высшему». Это, стало быть, *историческое* развитие материи от низших ступеней природы, изучаемых механикой, физикой и химией, к ее высшей, органической ступени, изучаемой биологией, а от нее – к возникновению человека (предмету антропологии) и истории общества, которая как предмет исторической науки есть естественно-исторический процесс, образующий почву для мыслящего духа – высшего цвета материи, который изучают такие исторические науки, как история искусства, история религии и история философии. Это историческое развитие, т.е. изменение во времени бесконечно, поскольку материя бесконечно порождает и бесконечно отрицает все конечное. Историческое развитие состоит в отрицании каждого из достигнутых этапов в природе,

обществе и мышлении (даже отрицание отрицания Энгельс трактует как циклический переход от одного конечного этапа к другому, откуда и появляется в его работах образ спирали).

Вот это бесконечное историческое развитие конечного и должны теперь, после открытия диалектики Гегелем, исследовать положительные науки о природе, обществе и мышлении, пользуясь диалектическим, т.е. отрицательно-разумным способом мышления, который они могут усвоить из философии. Для самой же философии после этого никакого предмета не остается: по выражению Энгельса, она изгнана из природы и из истории общества и сохраняет некоторую видимость самостоятельного учения о мышлении и его законах (формально-логических и диалектических) только до тех пор, пока естествоиспытатели и историки под давлением фактов природы и истории, указывающих на постоянные изменения и развитие всего и вся, сами не научатся мыслить диалектически. А в принципе философия уже мертва: «ныне покойная философия», – пишет Энгельс во Введении к «Анти-Дюрингу» (См.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд., т.20, с.27). Раз установлено, что на свете нет ничего окончательного и абсолютного, что все развивается исторически, то какая может быть система философии? Ее теперь, после Гегеля, быть не может. Может быть лишь систематическое обобщение результатов прогрессирующего познания мира в некотором общем мировоззрении – в картине мира, меняющейся с каждым открытием, совершенным в положительных науках. Поэтому конечный вывод Энгельса гласит: «современный материализм является по существу диалектическим и не нуждается больше ни в какой философии, стоящей над прочими науками» (См.: Там же, с.25).

Следует заметить, что в отношении диалектического материализма Маркса и Энгельса к результату исторического развития философии содержатся два различных пункта. Согласно Марксу и Энгельсу, с Гегелем закончилась не только история философии, т.е. «философия в прежнем смысле», которая в ходе познания своего предмета втягивала в себя в виде философии природы и духа материал положительного познания природы и духа, но и философия вообще, философия как таковая. Кончилась не только философия как наука наук, но и философия вообще как самостоятельная наука со своим предметом и методом.

С первым пунктом следует согласиться, ибо он совершенно верен. Именно этот пункт отличает позицию Маркса и Энгельса от позиции тех марксистов, которые до сих пор вслед за Плехановым, Лениным и Сталиным считают обобщение данных естествознания и истории делом философии, а не самих положительных наук.

Со вторым пунктом я согласиться не могу – прежде всего на том основании, что, формулируя его, Энгельс явно разделяет две иллюзии. Во-первых, гегелевскую иллюзию о том, что его системой завершается не только историческое развитие философии, но и развитие философии вообще. Во-вторых, позитивистскую иллюзию о том, что положительные науки в принципе могут обойтись без философии («наука – сама себе философия», считают позитивисты). Кроме того, следует заметить, что свою диалектико-материалистическую точку зрения Энгельс опрокидывает на историю философии, а это, по крайней мере, не исторично.

Но главное, что удерживает меня от согласия с точкой зрения Маркса и Энгельса, это то, что по способу мышления их диалектический материализм содержит в себе лишь два момента логического метода – рассудочный и отрицательно-разумный. Третий и главный

момент логического – положительно-разумный или спекулятивный они оба считают идеалистической иллюзией. Такое сведение метода к формальной логике и диалектике небезобидно, ибо отрицает собственный предмет философии. Именно в этой редукции я вижу причину не только теоретических недостатков метода Маркса, помешавших ему завершить «Капитал», но и извращенного характера социальной практики, связанной с его теорией. Рассудочное насилие над исторической реальностью, происходившее под знаменем марксизма в нашем отечестве и других странах, на мой взгляд, отнюдь не случайно обнаружило свою лишь отрицательную разумность. Это было неизбежной расплатой за установку на то, чтобы не развивать сознательно философию после Гегеля, т.е. не развивать логический метод познания всеобщего предмета философии, за объявление философии как таковой отошедшей в прошлое и обращение с диалектическим методом исключительно к конечным, особенным предметам положительных наук.