ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ КАЗЕННОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ
УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
«МОСКОВСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ МИНИСТЕРСТВА ВНУТРЕННИХ ДЕЛ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ ИМЕНИ В.Я. КИКОТЯ»

В. Ю. Бельский, А. Л. Золкин

ФИЛОСОФИЯ

Учебник

Часть 1

Москва
2018

ББК87.77
Б43

Рецензенты:

начальник кафедры философии и социологии Санкт-Петербургского университета МВД России кандидат философских наук, доцент полковник полиции ***А. С. Болдырев***;
начальник кафедры философии и социологии Краснодарского университета доктор философских наук, профессор подполковник полиции ***С. В. Самойлов***.

Бельский В. Ю., Золкин А. Л.
Философия : учебник для студентов вузов. Часть 1. – М. : Московский университет МВД России имени В.Я. Кикотя, 2019. – 325 с.
Б43
ISBN 978–5–9694–0585-1

Рассматриваются основные этапы развития европейской и восточной философии, проблемы современной философской методологии, онтологии, гносеологии, аксиологии, антропологии, социальной философии, философии культуры и философии права. На основе новейших достижений отечественной, а также англо-американской, французской и немецкой философии представлен целостный курс современного философского знания. Новизна и актуальность содержания – отличительные особенности этой книги.

Читатель сможет ознакомиться с идеями крупнейших философов современности, стать участником дискуссий между реалистами и антиреалистами, модернистами и постмодернистами, универсалистами и мультикультуралистами, либералами и консерваторами, западниками и славянофилами и т. д. Он узнает те ответы, которые современная философия может дать на вопросы о природе реальности, о возможностях и границах познания, о тайнах сознания и бессознательного, о сущности общества и смысле современной культуры.

Для слушателей и студентов гуманитарных специальностей.

ББК 87.77

ISBN 978–5–9694–0585-1

© Московский университет
МВД России
имени В.Я. Кикотя, 2018
© Бельский В. Ю., 2018
© Золкин А. Л., 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

Глава 1. Введение в философию 4
Глава 2. Философия Древнего Востока 25
Глава 3. Античная философия 42
Глава 4. Средневековая философия 83
Глава 5. Философия эпох Возрождения и Реформации 109
Глава 6. Философия Нового времени 126
Глава 7. Немецкая классическая философия 156
Глава 8. Западноевропейская философия
второй половины XIX – начала XX вв. 188
Глава 9. Основные направления развития
современной философии: аналитико-прагматистская традиция 207
Глава 10. Основные направления развития
современной философии: феноменолого-герменевтическая традиция .. 224
Глава 11. Основные направления развития
современной философии: структуралистская традиция 245
Глава 12. Философская культура России 262
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК 317

Г л а в а 1. **ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ**

1. Специфика философского знания

Философия – особая форма познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех ее основных проявлениях.

1.1. Философия как любовь к мудрости

Автором понятия «философия» (φιλοσοφία), что с греческого переводится как «любовь к мудрости», считают *Пифагора*, жившего между VI и началом V вв. до н. э.

Слово «философия» в Греции VI в. до н. э. было неологизмом, поскольку умных и ученых людей было принято называть просто мудрецами – «софосами». «Официально» мудрецами считались семеро: Фалес, Солон, Периандр, Клеобул, Хилон, Биант, Питтак; «неофициальный» список включал Анахарсиса Скифского, Мисона Хенейского, Ферекида Сиросского, Эпименида Критского и даже афинского тирана Писистрата – преемника Солона.

Создавая новое слово, Пифагор тем самым упрекал «семерых мудрецов» за то, что они нескромно приняли несоразмерный человеку титул, ибо из людей «никто не мудр», человеку доступно лишь влечение к мудрости. Согласно преданию, странствующий Пифагор на вопрос тирана Леонта о том, в какой именно науке или в каком искусстве он, Пифагор, считает себя особенно сведующим, хладнокровно ответил, что ни в какой и ни в каком: «Я, – скромно и в то же время гордо сказал странник, – только философ». Поскольку этот неологизм был непонятен Леонту, Пифагору пришлось разъяснить его следующим образом: большинство людей стремятся к славе или к богатству, и только немногие созерцают и исследуют природу вещей, стремясь тем самым к мудрости и истине. Эти немногие и есть философы.

Неологизму Пифагора была суждена долгая жизнь, и под философией стали подразумевать особый вид духовной деятельности, направленной на выяснение вопроса о причинах вещей и сущности самой действительности, а также на объяснение способов познания мира и основ человеческих отношений. «Философы, – утверждал великий греческий мыслитель *Платон* (427–347 гг. до н. э.), – стремятся к познанию вечно

сущего бытия, неизменяемого ни возникновением, ни уничтожением»[1]. Его ученик *Аристотель* (384–322 гг. до н. э.) хотя и признавал, что мудростью «скорее всего мог бы обладать бог»[2], не отказывал и человеку в возможности быть мудрым. Мудрость для Аристотеля – высший род знания, или скорее, высшее знание во всяком роде знания. Мудрец знает все, хотя и не имеет знания о каждом предмете в отдельности, поскольку способен к выявлению причин и занимается наукой, которая ценится сама по себе, а не ради извлекаемой из нее пользы.

Фактически, каждый крупный мыслитель стремился дать ответ на вопрос: что такое философия? «Слово *философия,* – писал французский мыслитель Нового времени *Рене Декарт* (1596–1650 гг.), – обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего, что может познать человек, служит сохранению здоровья, а также открытиям во всех искусствах»[3]. «Философия, – полагал английский мыслитель *Джон Локк* (1623–1704 гг.), – есть не что иное, как истинное познание вещей»[4]. «Задача философии, – утверждал крупнейший представитель немецкой классики *Г. В. Ф. Гегель* (1770–1831 гг.), – постичь то, что есть, ибо то, *что есть*, есть разум … философия есть также время, *постигнутое в понятиях*»[5]. Символом философии у Гегеля является сова Минервы. Философия при всех своих неоспоримых достоинствах слишком часто пыталась заглянуть в завтрашний день, забывая, что сова – ночная птица, и ее полет знаменует конец дня, а не начало чего–то нового. *Карл Маркс* (1818–1883 гг.), напротив, утверждал: «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его»[6].

Крупнейший английский мыслитель XX в. *Бертран Рассел* (1872–1970 гг.) связывал философию как с наукой, так и с теологией. «Философия, как я буду понимать это слово, – писал он, – является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знанием оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все точное знание, по моему мнению, принадлежит науке; все догмы, поскольку они превышают

---

[1] Платон. Собр. соч. : в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 263.
[2] Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 69–70.
[3] Декарт Р. Соч. : в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 301.
[4] Локк Д. Соч. : в 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 85.
[5] Гегель Г. В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 55.
[6] Маркс К. Тезисы о Фейербахе : соч. – 2-е изд. / Маркс К., Энгельс Ф. Т. 3. С. 4.

точное знание, принадлежат теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта Ничья Земля и есть философия»[1].

Философия не только познает действительность, но в той или иной мере переживает ее, что роднит философию с искусством, мифологией и религией. «Философия, – утверждал немецкий мыслитель *Карл Ясперс* (1883–1969 гг.), – обращается к отдельному человеку. В каждом мире, в каждом положении в философствовании происходит отбрасывание человека к самому себе»[2]. Другие видели задачи философии в более «скромной» перспективе. «Цель философии, – считал Людвиг Витгенштейн (1889–1951 гг.), – логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность. Философская работа, по существу состоит из разъяснений»[3].

1.2. Проблема предмета философии

Все попытки определить предмет философии по аналогии с предметами физики, химии, биологии и других специальных наук до сих пор не привели к ощутимому успеху. Основная трудность заключается в выявлении общего содержания для множества разнородных вопросов, которыми занимаются философы. Как возможно сосуществование в единой науке вопросов логики, онтологии, гносеологии, этики, эстетики, права, религии, техники и т. д., требующих освоения различных сфер опыта и различных типов мышления? Некоторые мыслители полагают, что данная задача неразрешима. «Нет вообще такой вещи, – отмечал британский философ Карл Поппер, – как некая сущность философии, которую можно было бы выделить и отлить в некотором определении. Определение слова «философия» может иметь только характер конвенции или соглашения»[4]. Мы должны признать, что внутреннее единство философской науки остается трудной и пока нерешенной проблемой, поэтому существует несколько подходов в понимании того, чем является философия.

1. *Онтологический (метафизический) подход.* Философия понимается здесь как система наиболее общих представлений о мире. Так понимал философию Аристотель, согласно которому «наука философа исследует сущее как таковое вообще, а не какую-то часть его …»[5].

---

[1] Рассел Б. История Западной философии. М., 1959. С. 7.
[2] Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 495.
[3] Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы : ч. 1. М., 1994. С. 24.
[4] Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 40.
[5] Аристотель. Соч. : в 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 274.

2. *Гносеологический подход*. Это направление в понимании философии делает центральными вопросами философии вопросы теории познания. Онтологические (метафизические) проблемы понимаются здесь лишь как производные от познавательных установок, внутренних регулятивов мышления. Философия не ставит перед собой задачу непосредственно познавать мир, ее успешно выполняет наука. Однако философия оставляет за собой исследование не менее важной и не менее сложной проблемы отношения научного знания к реальной действительности. В своем чистом виде такое понимание философии было представлено немецким философом *И. Кантом* (1724–1804) в «Критике чистого разума». «… Философия, – полагал он, – есть только идея возможной науки, которая нигде не дана in concreto, но к которой мы пытаемся приблизиться различными путями, пока не будет открыта единственная, сильно заросшая чувственностью тропинка и пока человеку не удастся, насколько это дозволено ему, сделать до сих пор не удававшуюся копию равной образцу»[1].

3. *Этический подход*. В основе этого подхода лежит понимание философии как определенного рода жизненной мудрости. Исторически, это, по-видимому, самое древнее понимание смысла философии. Идея философии как жизнепонимания так или иначе присутствует у всех значительных философов прошлого и настоящего. Например, для римского мыслителя *Луция Аннея Сенеки* (6 г. до н. э. – 65 г. н. э.) философия была учением о добродетели и подготовкой к тому, чтобы достойно встретить смерть. В этом случае философия является даже не просто учением о морали, но способом анализа нравственных аспектов различных видов человеческой деятельности и выработки критериев нравственности. Этический анализ остается важнейшим моментом и в современной философии, и все же она этим не исчерпывается, и, что даже более важно, не всегда ее понятийный аппарат организуется вокруг этических категорий.

4. *Субъектно-объектный подход*. Этот подход связан с трактовкой *Фридрихом Энгельсом* (1820–1895 гг.) вопроса об отношении субъективного к объективному, мышления к бытию как основного вопроса философии. Сторонники этого подхода рассматривают вопрос об отношении субъекта к объекту не только в качестве принципиально значимого для разделения основных философских направлений, но и в качестве необходимого компонента любой философской проблемы. Познание всеобщих законов мира и разработка самых общих понятий о нем для сторонников этого подхода не составляют философского знания, если оно не связывается с вопросом об отношении между бытием и сознанием.

---

[1] Кант И. Соч. : в 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 684.

5. *Методологический подход.* Философия, с этой точки зрения, – специфический метод, необходимый в тех областях, где еще не существует строгой теории или где она не может существовать вообще. Принимая это определение, мы фиксируем то обстоятельство, что философское мышление не сориентировано на какой-то определенный предмет, что оно есть лишь некоторый метод и в принципе может иметь дело с любой проблемой, находящейся за пределами стандартной науки. Философия, с этой точки зрения, определена не предметом, а только способом рассуждения и познавательным типом проблемы.

У человека, столкнувшегося с многообразием определений философии, возникает естественный вопрос: «А есть ли у них что-то общее?». Очевидно, если искать это общее в предмете, то сам предмет философии окажется непомерным – им будет все содержание человеческой духовной культуры. Но такая широта свидетельствует в свою очередь об отсутствии собственного предмета.

1.3. Философия и мировоззрение

Мировоззрение человека – это предельно обобщенный, упорядоченный взгляд на окружающий мир, на явления природы, общества и самого себя, а также вытекающие из общей картины мира основные жизненные позиции людей, убеждения, социально-политические, нравственные и эстетические идеалы, принципы познания и оценки материальных и духовных событий. Это своего рода контурная схема мира и места человека в нем.

Формирование мировоззрения предполагает выработку общей направленности жизненного пути личности, самоопределение, складывание определенной ценностной ориентации, нахождения своего особого места в жизни. Мировоззрение формируется, как бы двигаясь двумя путями: путем осознания общей картины объективной реальности, ее глубинных оснований, законов, а также путем самосознания и самопознания личности, ее места в мире.

Знания превращаются в мировоззрение тогда, когда они приобретают характер убеждений – полной и непоколебимой уверенности человека в правоте своих идей, взглядов, принципов и идеалов. При этом далеко не весь состав знаний переводится в убеждения. Если личность уподобить атому с большим числом орбит, то можно сказать, что у него есть поверхностные орбиты, на которых вращаются постоянно меняющиеся желания, настроения, мимолетные впечатления и неустойчивые представления, идеи, вкусы. Приобретение или утрата такого рода элементов духовной жизни человека мало затрагивает суть его личности. Те-

ряя это мимолетное, преходящее, человек остается самим собой: не все, что в личности, носит личностный характер.

Философия есть особое мировоззрение, которое отличается от мифологического, религиозного и научного мировоззрения, прежде всего, своим рефлексивным характером.

Древнейшая форма мировоззрения – мифологическая, которая характеризуется синкретичностью и антропоморфизмом. Для мифологического сознания все находится в нерасчлененном единстве. Для рефлектирующего сознания внешний мир не может выступать в качестве самодостаточной реальности в том смысле, как это бывает для человека действующего. Мир оказывается неразрывно связанным с субъектом, зависящим от него по содержанию. Для рефлектирующего мышления действительность всегда выступает только в отношении к сознанию. Таким образом, философская рефлексия – это поиск логических, нравственных, ценностных, эмоциональных и иных оснований и форм духовной жизни, культуры в целом.

Рефлексия – специфическое явление в сфере духовного освоения человеком мира, отнюдь не совпадающее с познанием или самопознанием вообще. Рефлектируя, мы воспринимаем действительность не саму по себе, а как она дана относительно нашего сознания, представлена в наших формах мышления. Причем в качестве средств рефлексии выступают понятия, ее невозможно осуществлять инструментально, путем материального эксперимента. Но это не означает, что рефлексия совершенно эфемерна, поскольку понятийное мышление неразрывно связано с практикой, с человеческой деятельностью в целом.

Таким образом, специфика философии как формы общественного сознания заключается в том, что она имеет дело с явлениями, уже освоенными культурой, представленными в знании. Сама же философия не дает нового знания как такового в том же смысле, как новое знание порождают конкретные науки; она дает возможность *нового видения* имеющегося знания, иначе говоря, не давая нового материала, дает новую точку зрения. Именно философия начинает рассматривать познанные явления в их специфике, с точки зрения существования разных способов духовного освоения действительности, анализирует мир в рефлективной плоскости.

Тот факт, что философское мировоззрение отличается от мифологического и религиозного типов мировоззрения представляется чем-то вполне очевидным, однако философия отличается и от научного мировоззрения. Аргументы в пользу того, что философия стоит над науками, сводятся обычно к тому, что она занимается проблемами более общими, нежели те, которые решают обычные науки. Так считал, например, Аристотель, утверждавший, что первая философия занимается общими, веч-

ными началами познания, а частные научные дисциплины (вторая философия) – занимаются началами производными.

Однако такое понимание философии подразумевает, что, мир организован строго иерархически и что мировая иерархия точно и исчерпывающе описывается дедуктивной процедурой выведения более низких уровней из более высоких. Но если мы подразумеваем, что разные уровни организации материального и социокультурного мира обладают собственными закономерностями функционирования, – а подобный постулат лежит, например, в основании современного системного подхода, – тогда философия автоматически лишается статуса «науки наук».

Может быть, следует поместить философию не над науками, а где-то под наукой, у ее истоков? В этом смысле философия есть своего рода протонаука, от которой отпочковываются обычные науки после того, как наберут силы, позволяющие им жить самостоятельной жизнью. Действительно, у данной точки зрения есть определенные основания. С одной стороны, философия обнаруживает себя там, где наука еще невозможна, где не отработаны системы понятий, отсутствуют методы анализа и обобщения материала, нет четко очерченной сферы деятельности, т. е. философия – это исследование в только еще складывающихся областях знания, причем такое исследование, в процессе которого это знание доводится до уровня, когда его дальнейший рост начинает обеспечиваться наукой.

С другой стороны, философия часто понимается как интегральное обобщение научных данных, строитель единого образа мира, определяющий пути конкретных научных исследований и интерпретацию их результатов. В такой трактовке философия – наука о наиболее общих законах бытия, общества и мышления. Здесь уже наука оказывается в подчиненном положении.

Смысл науки заключается в том, чтобы добывать новое знание. Философ же видит мир *не шире,* чем обычный ученый, а *по-другому,* поскольку философия анализирует не действительность как таковую, а то, как действительность представлена в человеческом знании, и в этом смысле она по предмету не может пересекаться ни с одной из научных дисциплин. Даже когда философия определяется как наука о действительности в целом, речь все же идет не о представлении мира как такового и не об охвате всех знаний, накопленных науками, а о выработке позиции, позволяющей увидеть мир как нечто единое, не разглядывая отдельные его детали. «Первым на ум приходит определение философии, – отмечал испанский мыслитель *Хосе Ортега-и-Гассет* (1883–1955 гг.), – как познания Универсума … Универсум – это то, чего мы по существу не знаем, что нам абсолютно неизвестно в своем положительном

содержании. Совершая следующий круг, можно сказать: другим наукам их объект дается, а объект философии как таковой – это именно то, что не может быть дано; поскольку это целое нам не дано, оно в самом существенном смысле должно быть искомым, постоянно искомым. … От философии неотделимо требование занимать теоретическую позицию при рассмотрении любой проблемы – не обязательно решать ее, но тогда убедительно доказывать невозможность ее решения. Этим философия отличается от других наук. Когда последние сталкиваются с неразрешимой проблемой, они просто отказываются от ее рассмотрения. Философия, напротив, с самого начала допускает возможность того, что мир сам по себе – неразрешимая проблема. И доказав это, мы получим философию в полном смысле слова, точно отвечающую предъявленным к ней требованиям»[1].

Итак, философия, в отличие от науки, смотрит не на мир, а на знание о мире, поэтому видит в мире не объекты, а смыслы и их отношения, будь то знание научное, религиозное или эстетическое, поскольку кроме науки важнейшими элементами развитой культуры являются такие формы общественного сознания как мораль, право, искусство, религия. Философия поэтому оказывается своего рода рефлектирующим наблюдением, а не обычным научным исследованием.

1.4. Философские методы

Метод есть способ построения и обоснования системы философского знания, совокупность приемов и операций практического и теоретического освоения действительности. Своими корнями метод восходит к практической деятельности. Приемы практических действий человека с самого начала должны были сообразовываться со свойствами и законами действительности, с объективной логикой тех вещей, с которыми он имел дело. Развитие и дифференциация методов мышления в ходе развития познания привели к учению о методе – методологии. В отличие от мифологического и религиозного мировоззрения, опирающихся на веру и некритические представления о мире, философия базируется на теоретических методах постижения действительности, используя особые логические и гносеологические критерии для обоснования своих положений.

Особое место в разработке проблем методологии принадлежит Сократу. Платону и Аристотелю. Сократ выдвинул на первый план диалектическую природу мышления как совместного добывания истины в процессе сопоставления различных представлений, понятий,

[1] Ортега-и-Гассет. Х. Что такое философия? М., 1991. С. 77–79.

их сравнения, расчленения, определения и т. д. Учение о переходе от смутных представлений к расчлененным и отчетливым общим понятиям рассматривалось им как метод совершенствования искусства жить, а значит, логические операции подчинялись у Сократа этическим целям: предметом истинного знания должно быть только то, что доступно целесообразной деятельности, цель же определяется посредством соответствующим образом организованной работы мысли.

Слово «диалектика» пришло к нам из древнегреческой философии. Его впервые ввел в философию Сократ, который считал, что для постижения истины необходимо разработать искусство спора (dialektike techne). Этот подход был воспринят и развит Платоном, который разрабатывал технику расчленения и связывания понятий, приводящую к их полному определению.

Платон усматривал смысл своей диалектики понятий и категорий в поиске принципа каждой вещи; для достижения этого мысль должна двигаться соответственно объективной логике познаваемого объекта. Аристотель подверг анализу принципы построения суждения, правила умозаключения и доказательства, вопросы определения терминов, роль индукции и дедукции в достижении истины. Аристотель рассматривал созданную им логическую систему как «органон» – универсальное орудие истинного познания. Аристотель называл диалектиком Зенона Элейского, так как тот анализировал противоречия, возникавшие при попытке осмыслить множественность и движение. Анализ высших родов бытия приводил к выводу, что бытие обладает противоречивыми определениями, поскольку оно едино и множественно, покоится и движется и т. д. Таким образом, для античной философии проблема противоречивости бытия сделалась одной из главных, а обсуждение и решение этой проблемы стало главной задачей диалектики.

Но в дальнейшем, в средневековой философии, диалектику стали истолковывать как формальное искусство спора, как логику, определяющую лишь технику использования понятий. Само бытие было лишено диалектического статуса. Проблема противоречия, как и в целом проблема развития, были вытеснены из философии. Этот период в философии характеризуется как период господства метафизического (в смысле недиалектического, антидиалектического) метода.

Хотя проблема метода обсуждалась уже в античной философии, систематическое развитие методологии познания начинается лишь в Новое время, с возникновением экспериментальной науки: именно эксперимент потребовал строгих методов, дающих однозначный результат. В качестве образца научной методологии признавались принципы механики. Декарт разработал правила рационалистического метода как

способа получения знания: из интуитивно постигаемых положений дедуктивным путем выводится новое знание. Другая линия философии нового времени была представлена сторонниками эмпиристской методологии, которые стремились к построению науки, основанной на чувственном опыте.

Ограниченность как рационалистической, так и эмпиристской методологии была выявлена в немецкой классической философии, вершиной которой стал разработанный Гегелем диалектический метод. Восстановление диалектики, ее обогащение и развитие происходило особенно интенсивно в немецкой классической философии, главным образом в философии Гегеля. Для Гегеля философия – это способ самопознания сущности мира, а таковой Гегель провозглашал саморазвивающуюся идею. Поэтому задачу философии Гегель видел в том, чтобы изобразить процесс саморазвития идеи. Но в этом случае на первое место выдвигается вопрос о методе философии. Философия, говорил Гегель, не должна заимствовать свой метод у других наук, в частности и у математики. А такие попытки, как известно, предпринимались философами, например, Спинозой. Метод философии должен выразить свой собственный предмет. А раз таковым является идея, то метод выступает как осознанный способ выражения саморазвития идеи. Гегель утверждал, что само содержание философии должно двигать себя вперед по мере развития этого содержания. Это и есть диалектика. Никакого другого способа описания самодвижения идеи нет и быть не может, поскольку диалектично, т. е. внутренне противоречиво и взаимосвязано саморазвитие идеи. Характеризуя философию, Гегель выдвигает принцип, который в современной терминологии может быть обозначен как принцип системности.

Для Гегеля философия есть наука о мышлении, но не наука о внешней форме мысли, не старая формальная логика, а содержательная наука, содержательная диалектическая логика.

Важнейшую роль в методологии Гегеля играл принцип восхождения от абстрактного к конкретному – от общих и бедных содержанием форм к расчлененным и наиболее богатым содержанием формам, к системе понятий, позволяющей постичь предмет в его сущностных характеристиках.

Принципы диалектической методологии были обобщены и переработаны в марксистской философии. В этом направлении философского знания диалектический метод трактовался как метод содержательного развития реальности. Это означает, что философский метод функционирует не в виде жесткой и однозначной системы норм, «рецептов» и формальных приемов, а в качестве общей системы принципов и регу-

лятивов человеческой деятельности. Такой общей системой объявлялся диалектический и исторический материализм. Эвристическую ценность этой системы ее сторонники видят в единстве ее мировоззренческих и методологических функций: вся система методологического знания непременно включает в себя мировоззренческую интерпретацию оснований исследования и его результатов.

Наследником гегелевской диалектики как учения о взаимосвязи и развитии, стал диалектический материализм Маркса и Энгельса. Эта оценка основывалась не только на содержании учения Гегеля, но и на учете тех следствий, которые вытекали из диалектики, хотя сам Гегель не выводил этих следствий. Истинное значение и революционный характер гегелевской философии, писал Энгельс, состояло в том, что она раз и навсегда разделалась со всяким представлением об окончательном характере результатов человеческого мышления и действия. Истина уже не представлялась в виде системы догматических положений, которые оставалось только зазубрить; истина теперь заключалась в самом процессе познания, в длительном историческом развитии науки.

Так обстоит дело не только в познании, не только в философии, но и в области практического действия. История не может получить своего завершения в каком-то совершенном состоянии человечества. «Совершенное общество», «совершенное государство» – это вещи, которые могут существовать только в фантазии. Каждая ступень в прогрессивном развитии человеческого общества необходима и имеет свое оправдание для того времени и для тех условий, которым она обязана своим происхождением. Но она становится непрочной и лишается своего оправдания перед лицом новых условий, постепенно развившихся в ее собственных недрах.

Для диалектической философии нет ничего раз и навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечного восхождения от низшего к высшему. И сама она является лишь отражением этого процесса в мыслящем мозгу. Восприняв диалектику Гегеля, диалектический материализм унаследовал систему категории, свойственных гегелевской философии. Однако содержание этих категорий претерпело коренные изменения. Дело в том, что если для Гегеля система категорий выражала взаимоотношения, складывавшиеся в процессе саморазвития идеи, то для диалектического материализма категории являются средством для выражения процессов развития, протекающих в разных областях материального и духовного мира. Для Гегеля идея – творец всего сущего. Для диалектического материализма идея – форма осознания человеком окружающего его мира и его собственного бытия

в этом мире. Поэтому в диалектическом материализме обозначается проблема соотношения диалектики объективной и диалектики субъективной.

Объективная диалектика – это диалектика природы и материальных общественных отношений. Субъективная диалектика – это диалектика процесса познания и мышления людей. При этом субъективна она лишь по форме. Возникает вопрос, какая диалектика первична: диалектика субъективная или диалектика объективная. Этот вопрос не возникал у Гегеля, так как он исходил из принципа тождества бытия и мышления. Для материализма, разумеется, первичной признается объективная диалектика мира, а субъективная диалектика деятельности сознания выступает как вторичное, как форма отражения мира, соответствующая своему объекту. Поэтому часто, когда говорят о диалектике, без особых оговорок рассуждают об объективной и субъективной диалектике как об одном и том же, что в какой-то мере оправданно. Однако лишь до тех пор, пока само мышление, сам процесс познания не становится предметом специального исследования.

Рассматривая вопрос о происхождении законов диалектики, Энгельс отмечал, что эти законы абстрагируются из истории природы и общества, ибо сами эти законы суть не что иное, как наиболее общие законы обеих этих фаз исторического развития, а также законы мышления. Эти законы, говорил Энгельс, по сути дела, сводятся к трем законам:

- закон перехода количества в качество и обратно;
- закон взаимного проникновения противоположностей;
- закон отрицания отрицания.

В дальнейшем были предприняты попытки систематизировать законы и категории диалектики, иллюстрируя их данными развития науки и исторической практики.

Только после смерти Сталина учение о диалектике было возрождено в том виде, в каком оно существовало раньше. Многие категории были осмыслены заново с учетом развития естествознания и на основе анализа исторического развития общества. Однако в общем и целом категориальный аппарат диалектики оставался прежним. Диалектика была представлена в следующем виде:

I. *Принципы диалектики*:

1. Принцип всеобщей взаимной связи;
2. Принцип развития через противоречия.

II. *Основные законы диалектики*:

1. Закон перехода количественных изменений в качественные;
2. Закон единства и борьбы противоположностей;
3. Закон отрицания отрицания.

III. *Категории (неосновные законы) диалектики*:

1. Сущность и явление;
2. Единичное, особенное, всеобщее;
3. Форма и содержание;
4. Причина и следствие;
5. Необходимость и случайность;
6. Возможность и действительность.

Разумеется, все части этой системы взаимосвязаны, проникают друг в друга, предполагают друг друга. Принципы реализуются в законах и категориях, но и законы, оказывается, входят в содержание категорий, когда предметы и явления рассматриваются не как постоянно существующие, а как возникающие, развивающиеся, изменяющиеся и преходящие.

Основные законы диалектики, с одной стороны, характеризуют процесс развития, в ходе которого противоречия приводят к разрушению старого и появлению нового качества, а повторное отрицание определяет общее направление процесса развития. Таким образом, формирующиеся в системе противоречия выступают как источник самодвижения и саморазвития, а переход количественных изменений в качественные – как форма этого процесса.

Диалектико-материалистический метод рассматривался как метод познания, конкретизируемый применительно к различным сферам практической и теоретической деятельности соответственно их условиям и задачам. Однако развитие философии в XX в. показало, что попытки найти единый метод, который был бы применим всюду (идеал «методологического монизма») сталкиваются со значительными трудностями. На некоторую универсальность могут претендовать лишь формально-логические методы и метод историзма, которые не играют решающей роли в формировании философского знания. В современной философии используется несколько основных специфических философских методов, соотнесение которых друг с другом также представляет определенные трудности, поскольку эти методы тесно связаны с конкретными философскими традициями.

1.5. Основные методологические стратегии современности

Сегодня довольно сложно говорить о существовании единой мировой философии. И основание для такого вывода заключается не только в том факте, что философы спорят друг с другом по множеству вопросов. Скорее можно сказать, что современные философы не всегда понимают друг друга, поскольку принадлежат к разным философским традициям, которые в XX в. развивались в относительной изоляции друг от друга.

Среди этих культурно-философских традиций наиболее влиятельными являются: аналитическая традиция, получившая распространения главным образом в Великобритании, США, Канаде и Австралии, и которая в силу этого иногда именуется «англо-саксонской философией»; феноменолого-герменевтическая традиция (Германия, Франция, другие европейские страны) и структуралистско-постструктуралистская традиция (Франция, другие европейские страны) – обе традиции составляют ядро так называемой «континентальной философии». Особое место в современной философии занимает философия Индии, Китая и Японии, сохраняющая преемственность с культурными и философскими традициями этих стран. Оригинальная философия сформировалась в современных африканских странах – философия негритюда. Особое место в современной философской культуре занимает Россия. Современная российская философия представляет собой своеобразный синтез идей русской классической философии XIX – начала XX вв., марксистской и континентальной философии.

В современной мировой философии можно выделить несколько методологических традиций.

Аналитическая методология – рассматривает философию как анализ употребления языковых средств и выражений, посредством которых формулируются философские понятия и знания. Этот анализ считается единственно правомерным методом философского исследования и направлен на то, чтобы выявить действительные ситуации употребления языковых средств, порождающее философские проблемы. В рамках данной методологии можно выделить два основных метода: логический анализ, основанный на использовании формализованных языков современной математической логики, и лингвистический анализ, отвергающий логическую формализацию и нацеленный на исследование естественного языка, когда он применяется при формулировке философских понятий.

Феноменологическая методология – способ раскрытия смысла предмета, затемненного разноречивыми мнениями, словами и оценками, с помощью метода редукции, т. е. отказа от натуралистической установки, противопоставляющей сознание и бытие. Предметное бытие, согласно феноменологии, имманентно присуще сознанию; оно обретает свой истинный смысл благодаря отнесенности к сознанию. Сознание таким образом является «чистым сознанием», а мир – «феноменом мира» – коррелятом сознания. Феноменология является наукой о конструировании мира культуры, который для человека имеет значение идеальной предметности.

Герменевтическая методология – рассматривается преимущественно как методология исторического и гуманитарного познания, основанно-

го на интерпретации и понимании текстов, имеющих онтологический характер. Герменевтическая методология преимущественно применяется при исследовании принадлежности человека миру символической культуры.

Структуралистская методология – опирается на структурный метод, который первоначально был разработан в структурной лингвистике, а затем распространен на литературоведение, этнографию и философию. Основу структурного метода образует выявление структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях. В такой трактовке понятие структуры характеризует не просто устойчивый «скелет» какого-либо объекта, а совокупность правил, по которым из одного объекта можно получить второй, третий и т. д. путем перестановки его элементов и иных симметрических преобразований.

1.6. Предназначение и функции философии

Вступает ли философия в непосредственный контакт с практической деятельностью человека? Достаточно распространенное убеждение состоит в том, что нет ничего непрактичнее, чем философия. Но так ли это? Человек, в отличие от животного, прежде чем действовать вырабатывает представление о желаемой цели. Здесь-то ему как раз и приходится обращаться к философии. Отвечая на вопрос: «Что я могу, и что я должен делать?» человек занимается разрешением типичной философской проблемы.

Философия выявляет и вырабатывает смыслы человеческих деяний, поступков, формирует стратегические цели практики. Именно в этой области реализуется практический потенциал философии. Философы сознательно выступают против засилья легкомыслия, отказа от всестороннего анализа намечаемых планов практических действий и столь же основательного рассмотрения последствий уже сделанного. Фактически, во всех случаях, когда человеку приходится принимать ответственные решения, он вынужден становиться философом.

Назначение философии состоит, в конечном счете, в возвышении человека, в обеспечении его совершенствования. Человек вовсе не обязан быть философом в профессиональном смысле слова, однако он обязан знать самого себя и свое место в мире, он обязан жить философствуя. Изучая философию, человек выявляет свое истинно человеческое измерение, поскольку в этом измерении он становится сверхъестественным существом, таинственным, непостижимым, не охватываемым никакими природными законами и знаниями.

Свое предназначение философия реализует, осуществляя ряд функций.

Мировоззренческая функция философии коренится в динамике социальной жизни и диктуется реальными потребностями в поиске новых мировоззренческих ориентиров, регулирующих человеческую деятельность. В развитии общества всегда возникают эпохи, когда ранее сложившиеся ориентиры, выраженные системой универсалий культуры (представлениями о природе, обществе, человеке, добре и зле, жизни и смерти, свободе и необходимости и т. д.) перестают обеспечивать воспроизводство и сцепление необходимых обществу видов деятельности. Тогда возникают разрывы традиций и формируется потребность в поиске нового мировоззрения.

Мировоззрение предстает в виде целостной, многоуровневой, сложно организованной системы социальных установок, обладающей фундаментальными для жизнедеятельности личности функциями. В системе мировоззрения слиты воедино мысли и чувства, побуждение и действие, сознательное и бессознательное, объективное и субъективное. Философия – это системно-рационализированное мировоззрение. Системность определяет содержание философии, поиск ею субстанции мироздания, а рационализированность – ее форму, ее уровень.

Генерируя теоретическое ядро нового мировоззрения, философия тем самым вводит новые представления о желательном образе жизни, который предлагает человечеству. Обосновывая эти представления в качестве ценностей, она функционирует как идеология. Но вместе с тем, ее установка на выработку новых категориальных смыслов, выдвижение и разработка проблем, многие из которых на данном этапе социального развития оправданы преимущественно внутренним теоретическим развитием философии, сближает ее со способом научного мышления.

Методологическая функция философии состоит в определении способов достижения какой-либо цели, например, эффективного конструирования научного познания, эстетического творчества, социальной практики. В соответствии со спецификой философии речь идет о таких методах, принципах действия, которые обладают фундаментальным значением.

Научно-прогностический потенциал философии обеспечивает ее методологические функции по отношению к различным видам инновационной деятельности. В научном познании периодически возникают проблемы поиска категориальных структур, обеспечивающих понимание мира. Философия, разрабатывая категориальные модели возможных человеческих миров, помогает решению этих задач.

Интегративная функция философии состоит в ее способности давать картину мира в целом, объединять данные наук, искусств, практик. Философия не позволяет накапливаемому в процессе жизни человека знанию оставаться в сознании в виде разрозненных фрагментов, она

органически соединяет все участки этого знания в единое целое, способное произвести новое знание. Философия не противостоит ни науке, ни искусству, ни практике. С каждой из трех сфер деятельности человека философия находится в теснейшей координации. Наука, искусство, практика более фрагментарны, чем философия. Философия же избегает фрагментарности, последняя противопоказана ее природе. Философия есть реализация полноты жизни человека. Она объединяет ценности истины, красоты и добра в единое целое.

Гуманистическая функция философии реализуется в предельно внимательном отношении к человеку. Подлинная философия проникнута любовью к людям, человеческому достоинству. Сформулированный философией общественный идеал в любом обществе имеет большое воспитательное значение: общество благодаря философии, всегда стремится образовывать и воспитывать своих членов в духе высших, универсальных ценностей. Одной из ценностей, прививаемых философией, является воспитание способности суждения, способности логического, последовательного и критического мышления.

В наши дни становится снова актуальным древнее понимание философии как любви к мудрости. Философия как любовь к мудрости предполагает заботу о сохранении человеческого начала в мире и рассмотрение всего, что в нем происходит именно с этих позиций. Сохранение и выражение духовности – вот смысл и содержание философии в современную эпоху. Гуманистическое мировоззрение, которым человек должен руководствоваться, есть нечто гораздо более сложное по сравнению с научной картиной мира.

2. Возникновение философии

Все, что существует во времени, имеет свою историю, а то, что возникло, – и предысторию. Имеет свою предысторию и история философии. Переход философии от ее предыстории к ее истории образует генезис философии. Предысторию философии как совокупность духовных предпосылок философии, созданных предшествующим ее генезису развитием культуры обычно называют предфилософией, а непосредственный результат этого генезиса – протофилософией.

2.1. Основные концепции происхождения философии

Вопрос: «Из чего возникла философия?» является спорным и диапазон возможных ответов на этот вопрос достаточно широк. Существуют несколько концепций происхождения философии.

Известный английский ученый Ф. Корнфорд утверждал, что философия возникла из религии. Это так называемая религиогенная концепция возникновения философии. Другой английский ученый Дж. Томпсон – создатель мифогенной концепции возникновения философии. Он отделял мифологию от религии и видел в мифологии единственный источник философии.

Убеждение в том, что философия возникает из зачатков научного знания в противоположность мифу, восходит к просветительскому рационализму и получило название гносеогенного подхода к проблеме генезиса философии. Общеизвестное историко-философское выражение этот подход получил в формуле немецких философов И. Дерфера и В. Нестле «от Мифа к Логосу».

Научное решение проблемы начала философии возможно, по-видимому, лишь при условии теоретического освоения самого перехода от Мифа к Логосу. Реконструкция этого перехода обнаруживает синкретичный и весьма неустойчивый мировоззренческий комплекс, в котором конечные пункты нисходящей мифологии и начальные пункты восходящей философии генетически соприкасаются.

Переоценка роли мифа и религии в процессе становления философии, характерная для защитников религиогенной и мифогенной концепций, сводит революцию в мышлении, произведенную философией, к более или менее буквальной рецитации мифопоэтических мыслительных образов.

В такой же мере неисторична и недооценка мифологии при реконструкции генезиса философии. Рождение философии – не в большей мере «изобретение» отдельных мыслителей, чем переосмысление веками сложившихся мировоззренческих комлексов.

Философия возникает из мифологии через переходные формы благодаря развитию научного мышления и распространению последнего

на сферу мировоззрения в Китае, Индии и в Элладе в середине I тысячелетия до н. э. Мифология дает философии мировоззренческую направленность, наука – рациональность. Таким образом, в современной историко-философской науке определенное развитие получила гносеогенно-мифогенная концепция возникновения философии. Суть этой концепции заключается не просто в констатации факта, что философия возникает и из мифа, и из знания, а то, что философия возникает из разрешения противоречия между мифом и знанием в процессе развития человеческой культуры в целом. Философия возникает как разрешение противоречия между мифологической картиной мира, построенной по законам воображения, и новым знанием, и мышлением. В отличие от мифологического мировоззрения с его преимущественно эмоциональной убедительностью, философия, возникающая в связи с зарождающимся знанием и развивающимся мышлением, с ростом абстрактно-логических моментов в самом обыденном сознании, есть не только рациональное и системное мировоззрение, но и мировоззрение доказательное, стремящееся к обоснованию своих тезисов на основе наблюдения и путем рассуждения.

2.2. Социокультурные условия возникновения философии

Середина I тысячелетия до н. э. – тот рубеж в истории развития человечества, на котором в трех очагах древней цивилизации – в Китае, Индии и Греции – практически одновременно возникает философия. Рождение ее было длительным процессом перехода от мифологического мировоззрения к мировоззрению, опирающемуся на знание, обретенное в интеллектуальном поиске.

В период мировой истории между 800–200 гг. до н. э. произошел резкий поворот в истории человечества. Началась эпоха духовной деятельности, выработки мировоззрений, определивших основные моральные и религиозные понятия человечества вплоть до сегодняшнего дня. Именно поэтому немецкий философ Карл Ясперс назвал данный период «осевым временем» культуры.

Религия в древности носила магический характер, а не этический – ритуал имел большее значение, чем моральная проповедь. В «осевое время» древняя буквальная мифолого-ритуальная эпоха завершается. Начинается критическая рефлексия над мифом, понимание божественного трансформируется под влиянием усиления этической стороны религии. Человек начинает внутренне противопоставлять себя миру, обнаруживая стремление прожить жизнь в качестве индивидуальности: он уходит от коллектива, развивая свою субъективность, становится отшельником, мудрецом, ищет знания, выдвигает идеи о необходимости активной перестройки мира в соответствии с умозрительными

представлениями о мировом порядке. Первые мудрецы дают начало протофилософии, а их ученики – философии.

Тематически осевые культуры отличались друг от друга. В Греции развивались главным образом философско-космологические учения, в Китае – этико-политические, в Индии основное внимание уделялось проблеме спасения души, в Персии – борьбе добра и зла. Однако все эти культуры характеризовались появлением доктринальных вероучений, суть которых выражается в трех важнейших открытия осевого времени: 1) власть Идеи, как нечто противостоящее ритуализированному автоматизму родового коллектива; 2) идея всечеловеческого единства, преодолевающего этнические различия; 3) личное моральное сознание, поставившее перед индивидом проблему выбора жизненной позиции.

Философия возникает потому, что новый уровень общественной жизни, новый уровень знания, новые общественные движения породили потребность в новом мировоззрении, которое больше, чем старая мифология, соответствовал бы новому этапу в развитии общества. Выделение рефлексивного «Я» означало завершение магико-мифологической культуры как способа воспроизводства родоплеменного коллектива. Философское сознание не только теоретически осуществляется, но и исторически возникает в форме самосознания. Философия и в своем начальном движении, и в своих позднейших формообразованиях развертывается и утверждает себя в качестве рефлексии человека о космосе, о своем месте и назначении в нем. Таким образом, историческая возможность становления первых философских учений внутренне соотнесена с логической способностью философского суждения, а реализация этой возможности – с философствованием вообще.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Охарактеризуйте сущность понятия «мировоззрение» и его структуру (мироощущение, миропонимание).

2. Объясните специфику основных исторических типов мировоззрения (*мифология, религия, философия*).

3. Когда и где появляется философское мировоззрение?

4. Какова роль кризиса традиционной культуры и религиозно-мифологического мировоззрения в появлении первых философских учений?

5. Укажите основные подходы к определению предмет философии.

6. Как понимали предмет философии известные философы?

7. В чем состоит отличие философии от религии?

8. Каково место философского знания в сфере духовной культуры человечества?

9. Какую роль играет философия в жизни человека?

10. В чем состоит практическая польза философии для каждого человека?

11. Какое значение имеет философское знание в определении *смысла жизни* человека, его места в мире и принципов существования?

12. Раскройте смысл методологической функций философии.

13. Что такое философский метод?

14. Перечислите основные философские традиции современности.

Г л а в а 2. **ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА**

В силу специфического развития Древней Индии и Древнего Китая формирование философии в этих регионах приняло свои индивидуальные формы, определяемые богатством переходных, промежуточных между мифологией и философией, мировоззренческих образований.

1. Философия Древней Индии

Генезис индийской философии определялся существенным переосмыслением традиционных культурных ценностей и магико-мифологических представлений. Становление философии в Индии происходит через оппозицию брахманизму. Подвижниками, поставившими под сомнение религиозную монополию брахманов, стали аскеты и проповедники – шраманы («совершающие усилия»). На основе шраманских школ позднее сформировались основные философские школы Индии.

Первыми свидетельствами систематического изложения индийской философии явились сутры (изречения, афоризмы), появившиеся в VII–VI вв. до н. э. По своему содержанию они крайне лаконичны. Каждая фраза сутр состояла из нескольких слов, а иногда только из одного сложного слова. Со временем сутры обрастали различными толкованиями. По традиции философы в Индии выступали, главным образом, как толкователи древних сутр, а не как творцы собственных систем. Со временем из-за роста количества толкований возникла потребность в кратком изложении основ философских систем. Такие пособия – карики – возникают в первой половине I тыс. н. э.

1.1. Предфилософия

Характерная черта древнего индийского общества заключалась в разделении его на четыре замкнутые социальные группы – варны: брахманов (жрецов), кшатриев (воинов), вайшьев (земледельцев) и шудр (ремесленников и прислуги). Знание, к которому приобщались арии–мужчины, состояло в знании священных текстов ведической литературы, период формирования которой охватывал около тысячи лет: от середины второго до середины первого тысячелетия до н. э.

Тексты делились на две части: шрути (т. е. «услышанное»), их источником считалось божественное откровение, и смрити (т. е. «запоминаемое»), восходившие к естественным авторитетам. Эти тексты состояли из нескольких групп: а) самхиты, или собственно веды (Ригведа, Самаведа, Яджурведа и Ахтарваведа); б) брахманы, содержащие в ос-

новном истолкования обрядов; в) араньяки – «лесные книги» – руководства для отшельников; г) упанишады, излагающие космогонические представления.

Древнеиндийская мифология опиралась на представление о борьбе богов (дэвов) и демонов (асуров). Боги – носители истины и порядка, асуры – носители стихийного начала. Постепенно многие асуры включались в пантеон богов. Боги и демоны наделялись колдовскими силами и имели общего предка. Однако боги представлялись более человекоподобными, асуры – более чудовищными. Боги – организаторы, асуры – носители стихийного начала. Однако сколько-нибудь стройная и однозначная иерархическая система мифических существ в Индии не сложилась, хотя тенденция к этому была. Она выражалась в стремлении уменьшить число богов, выделить среди богов главных, представить многих богов в качестве метаморфоз других богов. Древнейший пласт арийского мифологического мировоззрения содержал в себе представление о том, что все порождено супружеским союзом бога неба Дьяуса и богини земли Притхиви.

Древние индийцы верили, что жертвоприношение, сопровождаемое соответствующим гимном, имеет магическую силу, способную умилостивить богов и природу. Гимны и жертвоприношения были распределены по временам года, месяцам и часам дня. Сама природа рассматривалась как непрерывный процесс жертвоприношения. Солнце – это своего рода возженный на небе огонь домашнего очага; дождь – жертвенный напиток, гром – небесная песнь, гимн.

Культ главного бога брахманистской религии Брахмы не имел корней ни в ведийской мифологии, ни в народном сознании. Представление о Брахме впервые появляется в одной из позднейших вед – в «Ахтарваведе». Брахма рассматривается как первое лицо в брахманистской троице. Другие два – Вишну и Шива. Брахма – бог–творец. Вишну – бог–хранитель. Шива – бог–разрушитель. Эта троица оттеснила на задний план старых индийских богов – Индру, Агни и Сурью. Старые боги стали представляться как воплощения Брахмы, Вишну и Шивы. Со временем брахманизм распадается на шиваизм и вишнуизм. Главное божество вишнуизма – это даже не Вишну, а его воплощение Кришна.

Собственно, философской частью ведической литературы являются упанишады. Однако это не философские трактаты в современном смысле этого слова, а собрания разрозненных текстов, сочиненных зачастую безымянными авторами на различные темы. Внимание этих авторов привлекает уже не внешняя обрядность, а жертвоприношение «внутреннее», совершаемое мысленно.

Авторы упанишад задаются вопросом об «опоре» человека, т. е. о том свойстве, лишаясь которого, человек перестает существовать. Если у

человека отнять зрение, речь, слух – он будет жить, если же его лишить дыхания – жить он не будет. Следовательно, «опора» человека – дыхание; тело есть лишь оболочка, скрывающая «дыхание жизни» – прану. Позднее прана начинает отождествляться с душой (атманом). Понятие атмана как духовного «Я» отдельного человека постепенно перерастает в безличную причину всего сущего – в Брахмана.

Это слово имеет в ведических текстах несколько значений: брахман – член варны жрецов; брахманы – часть вед; Брахма – имя одного из ведических богов; Брахман – философское понятие, которое употребляется в различных значениях. В некоторых текстах понятие Брахман обозначает то общее, что лежит в основе группы однородных предметов или явлений, объединяет их или служит их причиной: речь – Брахман всех слов; атман (человеческая душа) – Брахман всех действий и т. д. Для авторов же поздних упанишад Брахман уже есть абсолютная субстанция, первооснова и первопричина всего сущего, начало и конец всех явлений.

Согласно упанишадам, «этот» мир, все предметы и явления природы, в том числе и человек, «вышли» из атмана–Брахмана. Всему в «этом» мире уготован и «возврат» в лоно атмана–Брахмана. Данный кругооборот бытия может быть прекращен: душа человека в состоянии безвозвратно слиться с атманом–Брахманом, раствориться в нем. В этом состоит цель существования человека, которая предусматривает определенную ритуальную и этическую активность.

Самсара, «странствование» души, зависит от выполнения человеком дхармы (закона) своей варны. У каждого человека есть своя дхарма, свой закон образа жизни, предустановленный свыше. Так, дхарма брахманов и кшатриев состоит в том, чтобы управлять обществом, осуществлять государственную власть. В обязанности вайшьев входит содержание брахманов, кшатриев и самих себя; они должны заниматься земледелием, разведением скота и торговлей. Дхарма шудр состоит в том, чтобы быть слугами членов трех высших варн и заниматься ремеслами.

Уклонение человека от выполнения своей дхармы может привести к тому, что его душа возродиться в телесной оболочке животного или насекомого. Неукоснительное выполнение дхармы способствовало рождению в более высокой варне – таков закон самсары – карма. Однако бессмертие в форме самсары считалось не благом, а злом, благом же считалось полное прекращение возрождений – мокша (избавление, освобождение). Мокша представлялась доступной только брахманам – представителям высшей варны.

1.2. Неортодоксальные философские школы

Мировоззренческая борьба с брахманизмом привела к формированию неортодоксальных философских течений – бхагаватизма, джайнизма, буддизма и школы чарвака–локаята.

Бхагаватизм опирался на мировоззренческие идеи поэмы «Бхагавадгита», входящей в состав древнеиндийского эпоса «Махабхарата» – эпического сказания о борьбе бхаратов – потомков легендарного царя *Бхараты.* Это одно из самых больших по объему произведений в мире равное восьми «Илиадам» и «Одиссеям» вместе взятым. Оно содержит 18 книг, более 200 тыс. строк.

В «Бхагавадгите» Брахме брахманов противопоставляется Кришна – воплощение Вишну (по легенде Кришна родился в кшатрийской семье). Бог–кшатрий поучает кшатрия *Арджуну,* излагая ему учение о трех йогах: йога преданности богу; йога познания; йога действия (карма–йога). Главное содержание этого учения заключается в том, что не надо рождаться брахманом для того, чтобы стать совершенным. Для этого необходимо научиться осуществлять действия без желания и не заботиться об этих действиях. Надо действовать отрешенно. Это состояние отрешенности и есть бхакти–йога – йога преданности богу, Кришне. Кто этого достигает, называется йогин. Его качества: смирение, искренность, честность, терпение, самообладание, стойкость, чистота, почитание учителя, отвращение от предметов чувств, свобода от себялюбия, непривязанность к детям, жене, дому и т. д.

Корни другого антибрахманистского движения – джайнизма – уходят в далекое прошлое, в мировоззрение доарийских народов Индии. Предыстория джайнизма связана с жизнью и деятельностью 24 легендарных праведников – тиртханкаров («указателей брода»). Предпоследнего тиртханкара звали *Паршва*. Он основал религиозную общину, в которой проповедовались четыре запрета: ахимса – невреждение жизни; сатья – правдивость; астейя – запрещение воровства; апариграха – воздержание от привязанностей.

Последним из тиртханкаров был *Махавира* (VI в. до н. э.), в основе учения которого лежало представление о жизни как о страдании, которое связывается с действием закона кармы. Однако этот закон можно победить правильной верой, правильным познанием и правильным поведением. Счастье и свобода – в полном и окончательном освобождении души от тела. Их соединение – главная и основная карма – источник страданий. Если кто-либо хочет окончательного освобождения от страданий, то сделать это он может, как гласит «Правачанасара» («Суть учения») Кундакунды, только «разорвав связи с семьей, освободившись

от старших, жены, детей, обретя знание, видение, поведение, аскезу, силу, образ жизни»[1].

Третья форма антибрахманистского движения – буддизм. Он зародился в Бенгалии (северная окраина долины Ганга). Его основоположник Сиддхартха принадлежал к племени шакьев, к царскому роду Гаутама.

Буддизм пессимистичнее брахманизма в исходном понимании жизни. Если брахманизм учил, что страдание есть наказание за грехи прошлых воплощений и что благочестие позволяет избавиться от страданий и достичь счастья, то буддизм стал учить, что всякая жизнь – страдание и что в самсаре вообще не может быть счастливой жизни. Даже боги бессильны перед страданиями жизни. Единственное средство избавиться от страданий – полностью выйти из сансары. Добро и зло – абсолютные антиподы, так что зло порождает только зло, а добро породить оно не может.

Открытие Будды легло в основу его учения о «четырех благородных истинах»: жизнь есть страдание; корень страдания – жажда жизни; избавление от страдания лежит в уничтожении жажды жизни; путь избавления восьмеричен: правильное понимание; правильная решимость; правильная речь; правильное действие; правильный образ жизни; правильное усилие; правильное внимание; правильное сосредоточение.

Четвертую ступень сосредоточения Будда назвал нирваной (угасанием, потуханием). Достигший ее называется архатом. Нирвана беспричинна, это некое состояние высшего и полного просветления.

Учение Будды было восстановлено через три века по памяти. Первый источник назывался Трипитака («три корзины текста»). В своем дальнейшем развитии этика буддизма получает некоторую опору в учении о бытии. На основе этого учения формулируется тезис о несуществовании души. Согласно этому тезису, представление о душе как о субстанции – иллюзия, привязывающая человека к миру страданий. Индивид же подобен колеснице. Как она есть совокупность частей, так и человек есть условное состояние тела и сознания. Душа может либо достичь нирваны, либо, если она сильно нагрешила, развалиться на свои составные части – сканды – и потерять индивидуальность.

В III в. до н. э. буддизм становится официальной идеологией, которая раскалывается на два крыла, на Хинаяну («Малая колесница»), учение, близкое первоначальному буддизму, и Махаяну («Большая колесница»). В Махаяне место архата занял бодхисатва («существо, чья сущность есть просветление»), который спасает не только себя, но и других, неспособных своими силами достичь нирваны. Поскольку широ-

[1] Кундакунда Правачанасара («Суть учения») // Вопросы философии. – 2000. – № 9. – С. 143.

ким массам нирвана не была понятна, постольку вводится промежуточный рай, а сам Будда обожествляется.

К концу I тыс. н. э. буддизм превратился в мировую религию, получившую распространение главным образом за пределами самой Индии, в которой буддизм не смог удержаться, будучи преодоленным брахманизмом, который принял форму индуизма. Среди критиков брахманизма и ведической религии были также чарваки–локаяты. Основоположником этого учения был *Брихаспати* (ок.VII–VI вв. до н. э.). Чарваки–локаяты считали, что душа есть тело, обладающее сознанием. Смерть – одновременное разрушение и сознания и души. Существует только этот мир «лока», никакого потустороннего, загробного мира нет. Нет бога, нет души, нет закона кармы, источник познания – чувственное восприятие. Поэтому жертвоприношения бессмысленны. Богов нет, а умершие родственники давно истлели и в пище не нуждаются. Подобно тому, как угасший светильник не загорится, если в него подлить масла, так и умерший человек не воскреснет, если мы исполним обряд жертвоприношения. «Пока жизнь еще ваша», – говорили чарваки, – живите радостно: никто не может избежать пронзительного взгляда смерти; и раз уж этот взгляд все равно испепелит наш остов, то, как он сможет, когда-либо возродиться?»[1].

1.3. Ортодоксальные философские школы

Известны шесть классических (ортодоксальных) систем индийской философской мысли (так называемых «даршан»): вайшешика, веданта, миманса, йога, санкхья, ньяя, которые в целом ориентировались на авторитет вед, хотя и различались между собой по ряду основных положений.

Ньяя (*санскр.* – правило, основание, метод, логическое заключение), основателем которой был автор Ньяя–сутры *Готам* (ок. III в. до н. э.), по своим идеям была близка чарвакам–локаятам и интересовалась главным образом вопросами познания. Найяики разделяли крайний сенсуализм чарваков, также полагая, что все недоступное чувственному познанию (в том числе и Брахман), не имеет реального существования. Найяики также были создателями индийской формальной логики, принципы которой разделялись и другими философскими школами.

Последовательными противниками чарваков–локаятов и всей материалистической и сенсуалистической философии Индии были представители школы веданта.

---

[1] Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956–1957. Т. 1. С. 236.

Предполагаемым автором Веданты–сутры считается *Бадараяна* (II–III вв. н. э. или VI–III вв. до н. э.), который предпринял попытку систематизации идей упанишад. Веданта–сутра отличалась неясностью, открывая тем самым широкие возможности для самых различных толкований.

Первым толкователем веданты был *Гаудапада* (прибл. VIII–VII вв. до н. э.) Его Мандукья–карика исходит из признания тождества брахмана и атмана и выделяет четыре состояния последнего: 1) атман как сознание мира в состоянии бодрствования; 2) атман как сознание в положении сна со сновидениями; 3) атман как сознание в состоянии глубокого сна (без сновидений); 4) атман как сознание вне пределов всякого восприятия, мышления, выражения и т. д.

Последнее состояние и представляет собой истинную природу атмана – единственной и подлинной реальности, тогда как воспринимаемый человеком во время бодрствования мир нереален и иллюзорен в той же мере, что и во сне.

Крупнейшим комментатором веданты–сутры был *Шанкара* (VIII–IX вв.) – основоположник адвайтизма (недуалистической веданты). Связь между Брахманом–атманом и нашим миром, по мысли Шанкары, следует рассматривать как отношение предмета и его свойств («океана и его волн»), а не как отношение целого и его частей. Наш мир – это «сон Брахмана», называемый майей. Майя – ни реальна, ни нереальна; она – видимость, закрывающая от нас Брахмана. Однако грезы Брахмана пребывают в нем самом, и в этом смысле между Брахманом и его проявлением нет никакой разницы, хотя говорить об их тождестве также нельзя. Брахман вечно остается самим собой и не может стать «другим», не может «превращаться» во что-либо в том числе в предметы и явления нашего мира. Если бы это было возможно, то через познание предметов и явлений мы познали бы абсолютного Брахмана, что противоречит исходным установкам веданты. Для Шанкары есть два объекта познания: мир и Брахман. Мир познается посредством авидьи, которая дает относительную истину, но не раскрывает основы вещей; в этом смысле она есть неведение. Высшая мудрость непосредственного познания Брахмана – видья – и дает человеку абсолютную истину.

Остальные ортодоксальные школы занимали менее радикальные позиции по сравнению с идеалистически-ориентированной ведантой и близкой к материализму чарваков ньяей. Миманса также опиралась на авторитет Вед. Основы мимансы были заложены *Джаймини* около 200-х гг. до н. э. Миманса сформировалась как результат исследования Вед, связанного с необходимостью сохранения сложного и обширного текста, передававшегося долгое время исключительно в устной форме, и пра-

вильного совершения ритуалов. Понимая Веды как особую священную реальность, последователи мимансы выдвинули учение об изначально существующих звуках речи, как особых субстанциях. Артикулированная речь лишь выявляет эти звуки священного ведийского текста, подобно лучу света, который лишь выхватывает из тьмы предметы, но не создает их.

Автором Вайшешика–сутры считается *Канада* (прибл. III в. до н. э. Школа вайшешика учила, что бог Ишвара не творит мир, а осуществляет надзор над пятью стихиями – махабхутами: земля, вода, огонь, воздух, звук. Пять махабхут соответствуют пяти индриям – органам чувств, которые мыслятся обособленными от тела. Махабхутам присущи две формы: форма причины – разделенность на атомы в период космической ночи и начала творения мира, и форма следствия – образованные из атомов тела, органы чувств и объекты. В школе вайшешика разрабатывалась специфическая форма индийского атомизма. Канада полагал, что каждый атом обладает «вишешей», неповторимыми особенностями, которых существует столько же, сколько и самих атомов.

Самая древняя философская школа Индии – санкхья. Автором не дошедшей до нас Санкхья–сутры считается *Капила* (прибл. VI–V вв. до н. э.). Значение слова «санкхья» означает углубленное обдумывание, рассуждение, борьбу в интеллектуальном и физическом смыслах. В основе учения этой школы лежит дуализм сознания (пуруша) и материи (пракрити). Пракрити состоит из трех основных сил – гун: саттва – гуна, отвечающая за легкость и «прозрачность»; раджас – гуна, отвечающая за активность, деятельность, энергию; тамас – гуна, отвечающая за инертность вещей. Все эти три гуны, составляющие основу всякого предмета или явления, неразрывно взаимосвязаны и взаимообуславливают друг друга. Они связаны также тесно как пламя, масло и фитиль лампы. Перераспределения гун и порождают все разнообразие материального мира.

Капила допускал также существование пуруши – очень тонкого элемента, который обладает сознанием, но в отличие от атмана ничего не создает. Пуруша понимается лишь как пассивный свидетель активности пракрити.

Основателем йоги был *Патанджали* (II в. до н. э.). В глубокой древности в Индии словом «йога» называли, по-видимому, то, что вызывает человеческие страдания. Затем этим словом стали обозначаться школы, призванные научить преодолевать страдания. Одни школы рассматривали йогу как метод избавления от страданий, другие – как соединение индивидуальной души человека с абсолютной душой – атманом, что и будет означать конец страданий, третьи понимали под йогой как сам процесс разъединения пуруши (сознания) и пракрити (мате-

рии), так и финал этого процесса, т. е. само их разъятие как «освобождение». И все же йога – это прежде всего практика, философской основой которой являлась санкхья. Об этом свидетельствует в частности «Бхагавадгита» (гл. V), созданная за несколько веков до возникновения школы Патанджали: «До чего достигают санкхьи, достигает также и йогины. Кто видит, что санкхья и йога одно – тот получает обеих»[1].

1.4. Борьба мировоззрений в Древней Индии

Для философской культуры Индии характерно противоборство двух тенденций, связанных с моделями, которые могут быть обозначены как «нормативно-социальная» и «мистико-индивидуалистическая».

Первую модель принято соотносить с миро– и жизнеутверждающей позицией. Она базируется на принятии существующего миропорядка как естественно-закономерного, или богоустановленного. Отсюда ориентация на его сохранение и поддержание посредством наилучшего, наиполнейшего выполнения общепринятых норм и правил поведения.

В Индии такой нормативной моделью была установка на соблюдение законов, предписанных священными Ведами. «Веда – вечное око предков, богов и людей; предписание Веды непостижимо и неизмеримо: таково положение», – гласят «Законы Ману». Согласно Ведам, «вечный творец всех существ» – Брахма определил для всех «имена, род деятельности (карму) и особое положение», т. е. фактически кастовую принадлежность. Выход из одной касты и переход в другую при жизни невозможен, идеальным поведением является строгое соблюдение соответствующей кармы, которое одно может обеспечить более высокий социальный статус в будущем рождении.

В Индии санкционированная священными Ведами кастовая система настолько жестко детерминировала жизнь человека, что не оставляла каких-либо надежд на возможность избавления от страданий иным способом, чем путем разрыва «самсары» – цепи перерождений, выхода за ее пределы. Если нельзя было изменить карму, надо было освободиться от нее. Именно путь аскезы и мистического поиска был предложен и в бхагаватизме, и в буддизме, и в джайнизме. Бхагавадгита гласит: «Ни к чему не привязанный мыслью, победивший себя, без желаний, отрешенностью и недеянием человек совершенства достигнет» (гл. XVIII, с. 49).

Неортодоксальные школы развивали индивидуалистическую модель мировоззрения, которая формируется под воздействием объективных условий, побуждающих к утрате надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости. Человек ищет успокоения, спа-

[1] Бродов В. В. Указ. соч. С. 70.

сения, идеала вне окружающей среды, опираясь на модель «совершенного человека», оппозиционную господствующему брахманизму, и разработанную в рамках иных вероучений, в частности, буддизма.

«Тяжелая работа» по самосовершенствованию – многоступенчатый путь. В ряде религиозно-философских учений он слагается из семи ступеней, что, видимо, объясняется сакральным значением указанного числа. Согласно «Книге золотых заповедей» тибетского буддизма, семеричный путь пролегает через семь врат: ключ к первым – доброта, бескорыстие; ко вторым – полное соответствие слова и дела; третьим – терпение, безразличие к земным удовольствиям; к пятым – духовная сила, обеспечивающая достижение Верховной Истины; к шестым – вечный покой и созерцание. Человек, способный открыть последние, седьмые врата, становится бодхисатвой.

Итак, идея самосовершенствования, как фундаментальная идея осевой культуры, конкретизируется через призыв начинать с соблюдения общечеловеческих норм морали, далее следует отречение от земных страстей, искушений, аскетический образ жизни. «Пересекая поток существования, откажись от прошлого, откажись от будущего, откажись от того, что между ними. Если ум освобожден, то, что бы ни случилось, ты не придешь снова к рождению и старости … Он достиг совершенства, он бесстрашен, и у него нет желаний: безупречный, он уничтожил теорию существования: это его тело – последнее»[1].

В Индии переход от мифологии к философии был осуществлен на основе сильно укорененного в культуре ритуала. Исходные тексты, на базе которых возводились теоретические построения, имели не познавательную, а преимущественно практическую ориентацию. Физический ритуал постепенно заменялся речевым и ментальным, поскольку индийских мыслителей интересовали не столько даже теоретические аспекты обоснования бессмертия, сколько практические рецепты его достижения. Если в Индии ритуал имел практически – эсхатологическую направленность, то в Китае наблюдается ориентация на ритуал, функцией которого является поддержание социального порядка.

2. Философия Древнего Китая

Период формирования философии в политической истории Древнего Китая был временем войн, смут и бедствий. В VIII–VII вв. до н. э. Китай был расколот на большое количество государств, находившихся друг с другом в состоянии вражды, поэтому становление древнекитайской фи-

[1] Дхаммапада. М., 1960. С. 351.

лософии происходило в условиях ломки традиционной культуры и поиска новых форм общественных отношений.

Стремление к социальному и духовному равновесию вызвал к жизни нравственную рефлексию, определившую первую форму человеческой «мудрости». Мудрость была ответом на разрушение архаического мировоззрения. Она скрепляла расколовшийся социальный порядок. Поэтому острое осознание контраста между хаосом и порядком, частичным и общим свойственно древнекитайским мудрецам. Аскетствующие бродячие мудрецы, первые оппозиционеры по отношению к традиционным общинным отношениям, и подготовили в эпоху «Чжань го» («борющихся царств») наступление «золотого века» китайской философии.

Главная находка мудрости – это открытие малого микрокосма, подобного большому космосу, связанному с ним, по доступному индивидуальному воздействию. Предшественники мудреца – шаманы и колдуны – еще заклинают стихии, мир в целом. Мудрецами же был найден более обозримый и доступный предмет воздействия – микрокосм, т. е. человек.

Человек – одна из «10 тысяч вещей, но в то же время именно он является наиболее ценной из всей мирской «тьмы вещей». Поэтому китайская философская традиция имеет преимущественно социально-антропологическую ориентацию, ни онтология, ни проблемы теории познания не занимают в рассуждениях и размышлениях китайских мыслителей столь значительного места, как тема человека.

2.1. Конфуцианство

Одним из создателей китайской философии стал *Кун Фу-цзы* (551–479 гг. до н. э.), в латинской транскрипции – Конфуций. Предмет его учения: управление государством. Это искусство Конфуций считал равным искусству справедливости.

Свою реформу управления Конфуций предлагал начать с того, что было им названо «исправлением имен». Дело не в том, чтобы имена привести в соответствие с новым положением вещей. Напротив, положение вещей следует вернуть в соответствие с их именами. Государь должен быть государем. Сановник – сановником. Отец – отцом. Сын – сыном. Будущее должно быть подобным прошлому. Конфуцианский канон «Великое учение» гласит:

«В древности желавшие высветлить светлую благодать в Поднебесной предварительно упорядочивали свое государство, желавшие упорядочить свое государство предварительно выравнивали свою семью, желавшие выправить свою семью предварительно усовершенствовали

свою личность, желавшие усовершенствовать свою личность предварительно выправляли свое сердце, желавшие выправить свое сердце предварительно делали искренними свои помыслы, желавшие сделать искренними свои помыслы предварительно доводили до конца свое знание. Доведение знаний до конца состоит в выверении вещей.

За выверенностью вещей следует совершенство знания, за совершенством знания следует искренность помыслов, за искренностью помыслов следует выправленность сердца, за выправленностью сердца следует усовершенствованность личности, за усовершенствованностью личности следует выравнивание семьи, за выравненностью семьи следует упорядоченность государства, за упорядоченностью государства следует уравновешенность Поднебесной»[1].

Конфуций ввел три категории долга: по отношению к родственникам, к общине, к государству. Поскольку норму и образец достойного поведения задает древность, постольку долг перед родственниками выше долга перед государством. Отец является для сына абсолютной этической инстанцией. «Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, учит Конфуций, – в этом и состоит прямота»[2].

Главными нравственными принципами он считал «золотую середину», «человеколюбие» и «взаимность».

Человеколюбие – свойство только благородных людей. Благородный муж думает о морали, а низкий человек думает о том, как бы лучше устроиться. Благородный муж относится ко всем одинаково, низкий человек пристрастен. Благородный предъявляет требования к себе, низкий – к другим. Благородные хотя и живут в согласии с другими людьми, но не следуют за ними, низкие же люди следуют за другими людьми, но не живут с ними в согласии.

Первоначально конфуцианство мало кто воспринимал всерьез, но затем оно более чем на два тысячелетия стало официальной идеологией, определявшей нормы культурной жизни Китая. Были, конечно, и критики, среди которых ведущую роль играли даосы и моисты.

2.2. Моизм и даосизм

Последователи *Мо Цзы* (*Мо Ди)* (ок. 479 гг. – конец IV в. до н. э.) – моисты утверждали идеи всеобщей любви. Традиционному китайскому культу неба они придали уже не религиозный, а гуманистический смысл, поскольку по их утверждению именно небо человеколюбиво. Только небо есть истинный образец и мерило поступкам. Чего желает и

[1] Конфуций. Великое учение // Историко-философский ежегодник. М., 1986.
[2] Конфуций. Лунь юй // Древнекитайская философия. М., 1972. Т. 1. С. 117.

чего не желает небо? «Небо не хочет, чтобы большое царство нападало на малое, сильная семья притесняла слабую маленькую семью, чтобы сильный грабил слабого, хитрый обманывал наивного, знатный кичился перед незнатным». Напротив, небо «желает, чтобы люди помогали друг другу, чтобы сильный помогал слабому, чтобы люди учили друг друга, чтобы знающий учил незнающего, делили бы имущество друг друга. Небо также желает, чтобы верхи проявляли усердие в управлении страной, чтобы в Поднебесной царил порядок, а низы были усердны в делах»[1].

Критиками конфуцианства были также даосы. Главный труд даосизма – «Даодэцзин» («Книга о дао и дэ») приписывается основателю учения – *Лао Цзы* (VII в. до н. э.). Впрочем, некоторые ученые полагают, что указанный трактат принадлежит даосу *Чжуан Цзы* (ок. 369–289 гг. до н. э.) и не мог быть создан ранее IV–III вв. до н. э., поскольку в трактате содержится критика конфуцианства и легизма.

О дао говорили не только даосы, но также конфуцианцы, моисты, легисты, подразумевая в основном путь развития Китая и нравственно-политическое поведение человека. Для даосов же дао стало прежде всего первоначалом, первоосновой, законом всего существующего.

В трактате говорится о двух дао – безымянном и поименованном. Безымянное дао по сути есть небытие, о котором можно говорить только отрицательно. Бытие же – это дао, имеющее имя. Физическим аналогом этого дао являются небо и земля. Имея своей глубочайшей субстанцией небытие, все вещи непрочны, они постоянно уходят в небытие, в котором и обретают свой покой. Это возвращение и есть единственное постоянное в мире вещей.

Двум дао соответствует два вида знания. Гносеология даосизма подчинена его онтологии. «Знание безымянного дао особое, – пишет А. Н. Чанышев, – оно имеет привкус мистики, ибо знание о нем состоит в молчании: ведь «тот, кто знает, не говорит. Тот, кто говорит, не знает». К тому же это знание доступно не всем людям, а лишь совершенномудрым»[2].

Этический идеал даосов воплощал совершенномудрый. Данный идеал противопоставлялся конфуцианскому идеалу благородного мужа. Последний развенчивался как человек с «низшим дэ», тогда как совершенномудрый – человек «высшего дэ» и дао.

Таким образом, даосы отвергли ценности конфуцианцев – человеколюбие, справедливость, мудрость, почтительность, приверженность древним ритуалам, считая их следствием отхода общества от дао. Кон-

[1] Древнекитайская философия. В 2 т. М., 1972–1973. Т. 1. С. 194.
[2] Чанышев А. Н. Начало философии. М. : Изд-во Моск. ун-та, 1982. С. 109.

фуцианская «взаимность», с точки зрения даосов, есть просто обмен услугами, тогда как человек с «высшим дэ» подобен дао, не имеющему имени. Его главное качество – недеяние. Совершенномудрый правитель предоставляет всему идти своим естественным путем. Поэтому он ни во что не вмешивается. «Лучший правитель, – гласит «Даодэцзин», – тот, о котором народ знает лишь то, что он существует».

2.3. Легизм

В Древнем Китае существовала еще одна философско-политическая школа, которая отвергала и конфуцианство, и моизм, и даосизм. Это «школа закона» – «фа–цзя». Легисты порвали с наивным представлением о государстве как о большой семье. Между людьми, считали они, вообще не должно существовать личных отношений, допустимы же только отношения правовые.

Первым крупным теоретиком и практиком легизма был *Гунсунь Ян* (390–338 гг. до н. э.). Получив в качестве награды правление области Шан, Гунсунь Ян стал именоваться Шан Яном. В царстве Цинь были проведены реформы, известные под названием реформ Шан Яна. Вводилась частная собственность на пахотные земли. В области также создавалась система круговой поруки и взаимных доносов.

Шан Ян и другие легисты говорили о неизменно злой природе человека, которым можно управлять только с помощью страха и наказаний. В споре с конфуцианцами Шан Ян доказывал, что в древности, когда люди были просты и бесхитростны, существовала возможность управлять ими на основе добродетели, теперь же, когда люди стали умны и коварны, правитель должен опираться только на силу. Добродетель сплачивает людей, заставляет их поддерживать и выручать друг друга, покрывать преступления. Поэтому в хорошо управляемом государстве много наказаний и мало наград, жестокими наказаниями караются даже самые мелкие преступления, люди разобщены взаимными доносами, подозрительностью и слежкой.

Система Шан Яна не сразу привилась в Цинь. После смерти его покровителя Сяо Гуна Шан Яну пришлось бежать от гнева народа, никто не соглашался его укрыть. В конце концов, реформатор был выдан и разорван колесницами в 338 г. до н. э.

В 221 г. до н. э. царство Цинь выходит победителем в борьбе царств. При императоре Цинь Шихуанди легизм восторжествовал во всем Китае. Были введены единые денежные единицы, единые единицы измерения, единая письменность. Создан единый военно-бюрократический аппарат. Была унифицирована и культура. Легист *Ли Сы* (ок. 280–208

гг. до н. э.) представил императору законопроект, где было сказано: «Я просил бы изъять все имеющиеся литературные произведения, книги стихов, исторические издания и сочинения всех философов. Тех, кто через тридцать дней после опубликования этого труда не сдаст книги, ссылайте на каторжные работы. Можно не изымать лишь медицинские, гадательные и сельскохозяйственные книги. Люди, желающие учиться, пусть учатся у ваших чиновников»[1].

Законопроект Ли Сы был принят. Конфуцианские и даосские книги сжигались. За их утайку отправляли на строительство Китайской стены. Дисциплина стала образцовой. За недоносительство казнили, доносчиков награждали. «Управлять, – замечает А.Н. Чанышев, – стало легко. Жизнь была упрощена, но жить стало трудно»[2]. Сам император заболел манией преследования. Вдохновитель его реформ Ли Сы был казнен на базарной площади, вся его родня уничтожена. На похоронах Цинь Шихуанди были умерщвлены все его бездетные жены, а строители гробницы замурованы вместе с трупом тирана.

2.4. Возрождение конфуцианства

Вскоре империя Цинь пала. С 206 г. до н. э. начинается период Хань. Сожженные книги были восстановлены, в основном по памяти. В 136 г. до н. э. ханьский император У Ди возвел конфуцианство в ранг государственной идеологии. Создателем официальной конфуцианской доктрины стал *Дун Чжуншу* (ок. 180 – ок. 120 гг. до н. э.), который синтезировал в одно целое положения, заимствованные из различных древнекитайских школ, тем самым как бы примирив их между собой и обеспечив некоторое идеологическое единство, необходимое для поддержания стабильности империи.

Конфуцианство, добившееся во II в. до н. э. официального статуса государственной идеологии, сумело сохранить его до Нового времени. Его два основных соперника – даосизм и моизм – говорили от имени природы и надмирного божества. Даосизм отказывается от культуры, защищает естественность поведения, стремится к самоотождествлению с природой. Моизм требует обязательной, хотя и упрощенной религии, исток которой в божестве – Небе. Однако религия в Китае была развита слабо, поэтому даже императоры не стремились приписать себе божественный статус. Отсутствие богов и слабость императорской магии привели к тому, что человек начал сливаться с природой и терять свою автономию по отношению к ней. Эта автономия была защищена Кон-

[1] Сыма Цянь. Избранное. М., 1956. С. 224.
[2] Чанышев А. Н. Указ. Соч. С. 118.

фуцием посредством настаивания на культуре. Человеческое определяется как культивированное межчеловеческое, поскольку царство человеческого есть сеть межличностных отношений, а высшими добродетелями оказываются благожелательность и следование справедливости. Боги и духи не имеют тогда никакого отношения к человеческому миру. Хотя обряды и сохраняются, но боги и духи вытесняются за пределы разумной человеческой жизни в удел непросвещенной массе.

Таким образом, формирование философской мысли на Древнем Востоке привело к трансформации традиционного религиозно-магического мировоззрения. Человек благодаря этому приобретает потустороннее относительно природы измерение, хотя и неодинаковое в различных регионах мира. Если в Индии божества заполняли всю вселенную, то в Китае концепция богов осталась не до конца развитой: человек должен был найти свое место в мире, возвысившись над природой путем этического воспитания и образования.

Несмотря на географическое соседство Индии с Китаем и распространением на территории последнего еще в первые века н. э. буддизма, влияние индийской философской традиции не оказало значительного влияния на китайскую духовную культуру. Знаменитая Китайская стена веками оставалась не только важнейшим из памятников китайской архитектуры, но и самым ярким символом изолированности Китая, его отстраненности от происходящего в мире, его принципиального культурного своеобразия, включая специфику типа мышления.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 1. Древний мир. Античность. – М., 2009.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия: учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Какие культурные достижения послужили основой для развития первых философских учений в Индии и Китае?

2. Охарактеризуйте роль религиозной литературы Вед и примыкающих к ним источников в формировании ранних философских школ (даршан) ортодоксального направления.

3. Приведите традиционную классификацию философских школ (даршан) Древней Индии (разделение на шесть ортодоксальных и три неортодоксальных школы).

4. Укажите общие черты школ ортодоксального направления.

5. Объясните основные понятия индийской философии (сансара, карма, мокша, нирвана, дхарма, атман, брахман и др.).

6. Дайте характеристику идей школ ортодоксального (санкхья, йога, веданта) и неортодоксального направлений (локаята, буддизм).

7. Какое место занимала материалистическая философия в Древней Индии?

8. Приведите классификацию философских школ Древнего Китая. Укажите их названия и представителей.

9. Объясните основные понятия китайской философии (дао, дэ, ли, жэнь, инь – ян и др.).

10. Объясните, почему даосизм и конфуцианство считаются наиболее влиятельными философскими направлениями Древнего Китая.

11. Охарактеризуйте исходные идеи китайской «школы закона» (фацзя или легизма) и назовите ее основных представителей.

12. Как соотносятся право и мораль в традиции «школы закона»?

13. Определите значение философии в историческом развитии Индии и Китая.

14. Объясните историческое значение конфуцианской социально-этической модели и причины ее многовековой устойчивости.

Г л а в а 3. **АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Античная философия – комплекс идей и представлений древнегреческих и древнеримских мыслителей VII в. до н. э. – VI в. н. э. Эта философия является составной счастью античного типа человеческой культуры, характеризующейся динамичным социальным развитием и формированием критического мышления. Для такого типа культуры специфично оформление особого уровня мировоззрения, ориентированного на переосмысление глубинных универсалий традиционной культуры, преодоление мифологических стереотипов мышления и выработка новых способов видения мира. Развитие античной философии является важнейшим этапом развития философского мышления как такового.

1. Возникновение Древнегреческой философии

В глубокой древности в районе Эгейского моря располагалась «балканская цивилизация», уничтоженная в IV–III тысячелетиях так называемыми «курганными» пришельцами с востока, вероятно, индоевропейцами. Остатки балканской цивилизации уцелели на юге, в первую очередь на Крите. Здесь в начале II тысячелетия возникает минойская цивилизация, существовавшая в период между 3000–1200 гг. до н. э., а затем Микенская цивилизация (между 1700–1200 гг. до н. э.), которая испытала значительное влияние минойской культуры.

Около 1450 г. до н. э. Крит был завоеван ахейцами. На рубеже XII–XI вв. до н. э. преобладанию ахейцев был положен конец нашествием дорян, располагавших железным оружием, тогда как у ахейцев были всего лишь бронзовые мечи. Дорийское нашествие XII–XI вв. до н. э. уничтожило крупные города и разметало ахейцев по всему Восточному Средиземноморью.

Дорийские племена, сокрушив ахейские царства, не стали сами воссоздавать централизованную монархию. Уже в конце архаического периода наступил кризис тирании, и в ряде полисов устанавливается демократическое или олигархическое правление. Полис представлял собой не только обычный город, он был единственным местом, где грек или римлянин, бывший гражданином полиса, чувствовал себя полноправным человеком. Именно в границах полиса он находился под защитой своих богов, покровительствовавших данному городу. Поэтому полис представлял собой не только общественную, но и сакральную ценность. Полис был также идеалом общественного устройства, несмотря на то, что между этим героико-патриотическим идеа-

лом и реальной жизнью всегда существовали противоречия, порождаемые как частным эгоизмом, так и групповыми интересами.

Таким образом, в результате дорийского вторжения эгейская деспотическая система управления сменилась неустойчивым политическим равновесием противоборствующих сил. Исчезновение из античной культуры фигуры правителя–деспота, божественно упорядочивающего все элементы своего царства и его природного окружения, поставило проблему порождения порядка из столкновения интересов соперничающих групп. Даже культура Эллады агональна – состязательна, противоборство равных по силе соперников становится своего рода культом. Олимпийские, Истмийские игры и прочие спортивные состязания занимали существенное место в жизни античного общества.

1.1. Мифология

В наследство от Эгейской цивилизации античная Греция получила мифологию, которая подразделяется на дофессалийскую (доолимпийскую), фессалийскую (олимпийскую) и дионисийскую. Дофессалийская мифология объединяет древнейшие мифы и представляет собой преимущественно тератологию, т. е. совокупность сказаний о чудовищах: циклопах, гекатонхейрах, о псе Цербере – стороже царства мертвых, о Лернейской гидре, Немейском льве и т. п. Фессалийская (или Олимпийская) мифология содержит сказания о богах, местопребыванием которых была гора Олимп в Фессалии. Во главе этого сонма богов, составлявшего официальный пантеон Древней Греции, стоял Зевс–громовержец. Олимпийским богам посвящались храмы. Они были покровителями греческих полисов.

Греческая мифология излагается в эпической и киклической поэзии. Поскольку религиозная жизнь в Греции отличалась определенной свободой, постольку сгустком культурного самосознания греков становится именно эпос, тогда как канонические сакральные тексты отсутствовали.

Эпическая поэзия была очень обширной. Период в истории *Древней Греции* с XI до VII вв. до н. э. называется гомеровским, поскольку он известен в основном по двум поэмам, «Илиада» и «Одиссея», относящимся к концу IX – началу VIII вв. до н. э. и приписываемых Гомеру.

В троянской мифологии «Илиаде» предшествовало большое количество мифов, изложенных в недошедшей до нас поэме *Стасина Кипрского* «Киприи». Существовали и продолжения «Илиады»: «Эфиопида», «Малая Илиада», «Падение Трои», «Возвращения». Более поздние поэмы излагали и другие сюжеты: истории Геракла, Эдипа, аргонавтов. Они создавались в VII–VI вв. до н. э. и образовывали циклы, потому и получили название циклических, или киклических, поэм. В VIII–VII вв.

до н. э. *Гесиодом* был создан дидактический эпос «Труды и дни» и генеалогический эпос «Теогония».

Своими корнями эпические поэмы Гомера уходят в период Микенской культуры, в далекие времена ахейских героев и аристократических воинских идеалов. Они повествуют о Троянской войне, которая разразилась из-за того, что Парис, сын царя Трои Приама, похитил у спартанского царя Менелая его жену Елену. «Илиада» описывает один из эпизодов троянской войны – ссору предводителя ахейцев Агамемнона и Ахилла. «Одиссея» – поэма о странствиях возвращающегося на родину из-под стен Трои царя Итаки Одиссея.

Гомер, конечно, сам не мог быть непосредственным свидетелем описываемых событий, поскольку жил сотни лет спустя после самого похода. Историческое ядро его сюжетов сложилось на основе коллективной памяти потомков победителей Трои, оказавшихся, в свою очередь, побежденными.

Мифологическое дофилософское сознание спонтанно и подсознательно ищет механизм вселенского развития и находит его в бинарной структуре сущего, в противостоянии двух принципов: «верха» и «низа», Неба и Земли, мужского начала и женского. Мир рождается как следствие «священного брака» Отца–Неба и Матери–Земли. Одна линия мифогенеза греков имела последовательно патриархальную структуру (религия Зевса), другая – матриархальную (религия Матери–Земли). Мифология Неба связана с именем Гомера, мифология Земли – с именем Гесиода.

Первая из них характеризуется пространственным видением бытия, статической системой упорядоченных тел и оказывается в конечном итоге космологией. Вторая, наоборот, формируется на основе переживания таинственной прародительской мощи Земли, благодаря которой вещи рождаются и исчезают. Такая мифология превращается сначала в теогонию, а затем в космогонию.

Гомеровская олимпийская картина мира фактически моделирует героический родоплеменной быт. Власть воинов–дружинников (героев) покоится на оружии, силе и приобретенной военным путем собственности. Военное дело для героев становится и ремеслом, и высшей добродетелью.

Противоположный олимпийскому мировоззренческий опыт нашел свое выражение в теогонии Гесиода. Творческий принцип теогонии изначально антигероичен и санкционирует новую систему человеческих ценностей. Гесиод был человеком из народа, тружеником, землепашцем, накрепко связанный с кормящей его материю–землей. Теснимый беззаконием царей и аристократов, он вынужден задаться вопросом о

правомерности господствующего порядка, о тех основаниях, на которых покоятся произвол и грубая сила, попирающие древнейшие, овеянные обычаем представления о правде и справедливости.

В поисках основ Гесиод обращается вспять, к прошлому, к древнейшим хтоническим религиозным верованиям (демонологии) греков. Олимпийские же небожители истолковываются как «младшие боги», силою отнявшие власть у своих отцов.

Теогонический процесс у Гесиода выглядит следующим образом: прежде всего зародился Хаос – зияющая бездна между землей и небом. Затем широкогрудая Гея – Земля, мрачный Тартар – подземное царство, и прекраснейший из богов – Эрос. Начиная с этой ступени, где генетические связи еще не формулируются, развертывается порождение греческого пантеона: Гея со своим сыном и мужем Ураном (Небо) порождают титанов во главе с Кроносом, который со своей женой Реей порождает олимпийских богов, во главе которых, свергнув Кроноса, становится Зевс. Параллельно антропоморфным богам, теогонический процесс дает хтонических чудовищ: сторуких (гекатонхейров), Тифея и Ехидну, горгон, сирен, Сциллу, Харибду, а также богов смерти Танатоса и Мороса, затем порождаются богини судьбы керы и мойры.

1.2. Рационалистическое и символическое толкование мифологии

После Гомера и Гесиода в Греции получает развитие рационалистическое толкование мифа, при котором мифическая история связывается с реальным событием, либо наоборот, житейская ситуация мифа при символической интерпретации приобретает какую-нибудь таинственную, запредельную смысловую нагрузку.

Рационалистическое толкование мифологии характерно для *Эвгемера*, само имя которого стало нарицательным, обозначая способ критики мифологии, основанный на признании богов обожествленными политическими деятелями («эвгемеризм»).

Символическое толкование мифа широко применялось в орфизме – религиозном течении, связанным с именем легендарного певца Орфея. Так, Зевс связывается с жизнью (*zoē*); Кронос сопоставляется Хроносу (время); Пан понимается как символ «Всего» (*pan*); Деметра – «мать земли» (*gē mēter = Dēmēter*) и т. д.

Теокосмогоническая картина была создана *Ферекидом из Сироса*, бывшему, по преданию, учителем Пифагора. Диоген Лаэрций пишет: «От Ферекида Сиросского сохранилась написанная им книга с таким началом «Зас и Хронос были всегда и Хтония тоже, ей же имя Гея, ибо

Зас дал ей землю в качестве подарка»[1]. (В конце фрагмента игра слов: gē – земля, geras – подарок).

Таким образом, миф делает попытки приспособиться к новым историческим условиям, но его мировоззренческая значимость уже подорвана и требуется новое духовное образование, заимствующее у мифа мировоззренческую установку, но базирующееся на новых основаниях.

Однако назвать эти основания научными мы в строгом смысле не можем. И хотя наука сыграла важную роль в подрыве авторитета мифа, тем не менее, целостная система научного знания, объясняющая природу и общество, по вполне понятным причинам была невозможна. Кроме того, ученый, обладающий лишь фрагментарными знаниями и некоторыми навыками, сознательно противился всякому «ненаблюдаемому», непроверенному и умозрительному утверждению. Математика, медицина, история разрешили определенные частные задачи, но не могли подняться до уровня мировоззренческого обобщения. Поэтому философию в Греции нельзя рассматривать просто в качестве первичной нерасчлененной науки, так как последняя существовала вполне самостоятельно.

Философ в Греции – это творец идейного образования, которое соединяет мировоззренческую интуицию с элементами научного подхода, вместе с тем философ критикует эмпирическое «многознание» и широко использует миф как материал для раздумий. Философы провозгласили себя только любителями истины, а не мудрецами как таковыми.

1.3. Ионийская философия

Древнейших мыслителей относят к так называемой Ионийской философии (Иония – область на западе Малой Азии), которая объединяет Милетскую школу, *Гераклита из Эфеса* и «поздних» ионийцев (*Гиппон из Регия, Диоген из Апполонии*). Эти философы вошли в историю под именем «физиков» или «фисиологов», т. е. людей, писавших о «природе». Но что такое природа?

Во-первых, слово physis (природа) произведено от глагола phyo (рождать), во-вторых, слово phya у Гомера, Феогнида, Пиндара обозначает осанку и стать, связанную с благородным происхождением. Античное понимание «природы» как предмета философского рассмотрения подразумевало два аспекта: происхождение вещей из единого «начала», требующее выхода за пределы непосредственного наблюдения, и сами действующие и наблюдаемые вещи. При этом выход за предел наблюдения совершается в идеологическом поле мифологии, которая требует соотнесения «природы» с «божественными» атрибутами, т. е. с чем-то вечным, нестареющим, всесильным. Вместе с тем, научное познание в

[1] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 119.

свою очередь требует рациональной аргументации в пользу хотя бы частичного сведения общего принципа к наблюдаемому факту.

Учитывая эти замечания, вернемся к понятию «природа», которое можно разъяснить с помощью двух терминов «начало» и «элемент» («стихия»). Эти термины указывают на происхождение вещи – «генезис», и на субстрат, состав–субстанцию, кроме того, это еще и управление, властвование. Взятая в единстве начала и элемента, природа оказывается живым, подвижным, самодостаточным целым. Однако эта, в общем, верная интуиция не дает знания частностей, а уточнение этих частностей изменяет само понятие «природа».

1.4. Милетская школа и диалектика Гераклита

Фалес (между 640 и 545 гг. до н. э.) основоположник Милетской школы, видимо, первым сформулировал еще в качестве догадки учение о возникновении всех вещей и стихий из первоначала и обратного уничтожения в него. Таким первоначалом у Фалеса является вода, и всякая вещь или стихия, согласно его учению, есть разрежение или сгущение воды. Второй комплекс идей Фалеса получил название «комплекс души». Мир одушевлен, и душа есть внутренний принцип движения целого.

Почему Фалес принял за архэ воду? Вода является началом, инициированным мифологией: темой плодородия, темой Океана–прародителя у Гомера или темой плавающего в воде диска Земли у египтян. Вместе с тем милетские философы в своих рассуждениях исходили из конкретной чувственной природы и в ней самой искали ее объяснение. Фалес заметил, что вода – необходимое условие существования всего земного, что растения без воды высыхают, а животные гибнут. Вода не только поддерживает жизнь, но и меняет свои состояния – из жидкого состояния она превращается в твердое – в лед – и в парообразное. Но почему она тогда не может превратиться и в землю, и в камень, а затем в растение, в животное? Вода не имеет собственной формы, подвижна, неустойчива, что объясняет постоянную изменчивость вещей. Вероятно, поэтому вода и была выбрана Фалесом за первоначало.

Ученик Фалеса *Анаксимандр* (ок. 610–546 гг. до н. э.) выдвинул идею первоначала не только количественно бесконечного, но и качественно неопределенного. Это начало получает название апейрон – беспредельное. Апейрон вечен, неуничтожим, «все объемлет и всем управляет». Это не идея, не понятие, не мифологический Хаос, а некоторая неопределенная материя. Схема порождения вещей выглядит

следующим образом: апейрон выделяет производящее начало. Это начало, в свою очередь, порождает противоположности теплого и холодного, сухого и влажного, которые и дают вещи.

Трудности в понимании апейрона привели к тому, что ученик Анаксимандра – *Анаксимен* (ок. 588–525 гг. до н. э.) первоначалом уже считал воздух, хотя и несколько отличный от воздуха–стихии. Первоначало у Анаксимена есть пневма – дыхание, пар. Пневма производит стихии и вещи, а также души и даже богов, которые «воздухообразны».

Таким образом, «первоначало» философов Милетской школы, будь то вода Фалеса, апейрон Анаксимандра или воздух Анаксимена, порождает все многообразие существующих вещей, объемлет все сущее, оформляя его в прекрасный упорядоченный космос, управляет его движением и развитием.

Проблема первоначала как некоторой материи, производящей мир и управляющей им, была центральной для всей Ионийской философии, к которой, кроме милетцев причисляют и *Гераклита из Эфеса* (род. ок. 514 г. до н. э. – год смерти неизв.).

Один из фрагментов Гераклита может быть приведен как довольно точная иллюстрация его позиции. «Этот космос, один и тот же для всего (сущего), не создал никто из Богов, и никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами возгорающимся и мерами потухающим» (фрагмент ДК22В30).

«Вечно живой огонь» Гераклита не только порождает мир, но и «правит» миром и «судит» его. Стихия огня, являясь первоначалом сущего, вместе с тем, обладает собственной закономерностью, выраженной термином – Логос (слово).

Слово–Логос рассматривается в качестве принципа космоса и человеческого познания. «Кто намерен говорить [= «изрекать свой логос»] с умом (…), – утверждал Гераклит, – те должны крепко опираться на общее (…) для всех, как граждане полиса – на закон, и даже гораздо крепче. Ибо все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет, и [все] превосходит»[1].

Если огонь выражает качественную и изменчивую сторону сущего, то логос есть структурная, устойчивая связь, пропорция изменения огня. Логос раскрывается перед человеком в словах, делах, чувственно воспринимаемых и постигаемых умом явлениях. В то же время логос, как мировой закон и синоним пропорции, красоты, стройности «любит

[1] Фрагменты ранних греческих философов. От эпических космогоний до возникновения атомистики. Ч. 1. М., 1989. С. 197.

скрываться», противопоставляется видимому неупорядоченному миру, который без логоса есть «куча мусора». Гераклит раскрывает перед нами уже два плана сущего: внешняя природа и внутренний закон, соотношение которых выражается через понятие «гармония».

Гармония есть всегда гармония противоположностей, и здесь мы уже переходим в область объективной диалектики, как учения о противоположностях. Главная идея этой диалектики выражена через образ потока, течения всего сущего: *panta rhei* (все течет). Гераклитов «поток» означает по существу еще понятийно не развернутое, образное описание процесса изменения во всей его противоречивости.

Значительное количество фрагментов носит характер констатации несомненных фактов, говорящих о противоречивости действительности и мысли о ней: «Путь вверх и путь вниз один и тот же»; «Общи начало и конец у периферии круга»; «Путь валяльного винта, прямой и кривой, один и тот же»; «Единое, единственно мудрое не желает и желает называться именем Зевса». Кроме того, Гераклит подчеркивает относительность понятий и человеческих оценок: «Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом»; «Мудрейший из людей по сравнению с богом покажется обезьяной в отношении мудрости, красоты и всего прочего»; «Морская вода – чистейшая и грязнейшая: рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же – для питья непригодна и вредна»; «Ослы золоту предпочли бы солому».

Противоположности могут становиться едиными в процессе человеческой деятельности и жизни в целом: «И добро и зло – [одно]. Действительно, врачи, мучающие больных, режущие и жгущие всячески, требуют еще сверх того платы, хотя ее не заслужили, так как они делают то же самое: добро и болезни». Парадоксальность человеческой жизни переходит в настоящий трагизм: «Родившись, они стремятся жить и тем самым умереть, лучше же сказать – успокоиться, и оставляют детей, порожденных для смерти».

Фундаментальный образ, используемый Гераклитом, – борьба, война, распря: «Следует знать, что война всеобща и правда – борьба и что все происходит через борьбу и по необходимости». Однако идея борьбы противоположностей дополняется идеей гармонии: «Враждующее соединяется, из расходящихся – прекрасная гармония, и все происходит через борьбу».

В целом, результатом деятельности Милетской школы и Гераклита было создание своеобразной формы чувственно–наглядного материализма, в котором выдвинута идея вечного движения мира, как самодви-

жения первоначала, становления всего сущего. Все вещи возникают и уничтожаются в ходе и в результате движения. Вся ионийская философия пронизана интуицией движения, становления, перехода в иное, в свою противоположность. Но примерно в то же время в полемике с ионийцами возникает учение прямо противоположное – учение о едином, неделимом Бытии.

1.5. Италийская философия

Второй этап развития древнегреческой философии представлен Италийской философией, которая возникла не без влияния Ионийской философии. Однако в слаборазвитых греческих колониях Италии были сильны религиозные культы, что наложило свой отпечаток на всю италийскую философию, которой уже пришлось ставить вопросы не только о природе, но и об отношении Бога, мира и человека. Италийская философия представлена Пифагорейским союзом и Элейской школой.

Пифагор открыл свою школу в Италии в 532 г. до н. э. Это была не просто школа, а религиозно-философская и политическая организация – Пифагорейский Союз. Учреждая философскую школу, Пифагор очерчивает принципиальный характер и круг возможностей философии. В поле зрения школы Пифагора – все предшествующие и новые авторитеты, тексты и идеи, а также новые дисциплины: грамматика и риторика, учение о числе, геометрия и музыка; учение о человеческом теле – медицина, а также о человеческом социуме – политика, которой пифагорейцы энергично занимались и в практическом плане, а также языческое богословие. Пифагореизм был специфическим образованием, в котором причудливо сочетались философия, математика, магия, мистика чисел и особый образ жизни.

Пифагорейская философия опиралась на важнейшие открытия в области математики, давшие возможность выявления упорядоченных и численно выразимых количественных отношений всего сущего. Мир в понимании пифагорейцев (*Алкмеон Кротонский*, *Филолай из Метапонта*) подчинен геометрии, законам музыкальной и пластичной гармонии. Если толщина струны определяет высоту звука, то металл и звук качественно несравнимы, но количественное взаимоотношение между ними вполне возможно. Поэтому и первоначалом у пифагорейцев являются числа, которые не только «начала» всех вещей, но чуть ли не материал, из которых они состоят. Правда, в дальнейшем, тезис «вещи суть числа» изменился на тезис «вещи подобны числам», как, например, квадрат подобен числу 9, вернее геометрически выраженному с помощью девяти точек числу 9.

У пифагорейцев число является основанием оформленности и познаваемости вещи. Число организует и мир, и душу, полагая предел беспредельному. Началом числа у пифагорейцев выступало единое, или единица («монада»). Определение единицы, как его дает Евклид, восходит к пифагорейскому: «Единица есть то, через что каждое из существующих считается единым»[1]. Единое, согласно пифагорейскому учению, по своему статусу выше множественности: оно служит началом определенности, дает всему предел. А там, где налицо определенность, только и возможно познание: неопределенное – непознаваемо.

Беспредельное, изменение, возникновение, число, движение представляются в раннегреческой философии чем–то само собой разумеющимся. «Но что такое беспредельное?» – спрашивает основоположник Элейской школы *Ксенофан из Колофона* (565 – после 473 гг. до н. э.). Если задача философии помыслить мир в целом, то может ли быть единый космос беспредельным? Оказывается, что беспредельное это то, что не имеет ни начала, ни конца, ни середины, т. е. попросту не существует. Значит, единый Космос должен быть ограниченным, но ограничивать его может только что–то другое. Но что? Ксенофан приходит к выводу: единое бытие или неограничено, тогда оно небытие, либо ограничено, тогда оно множественное.

Тему развил и продолжил *Парменид* (акме на 500 или 475 гг. до н.э.), который утверждал, что мир чувственности, изменчивости и движения есть мир мнения – неистинный, немыслимый мир. Поэтому он не есть подлинно сущее, ведь подлинно сущее может только мыслиться. Парменид приходит к выводу: то, что мыслится непротиворечиво есть сущее, а то, что не мыслится – то не сущее. В своей поэме он утверждает:

«Одно и то же – мышление и то, о чем мысль,
Ибо без сущего, о котором она высказана,
Тебе не найти мышления …
Поэтому [пустым] именем будет все,
Что смертные установили [в языке],
Убежденные в истинности этого:
«Рождаться и гибнуть», «быть и не быть»,
«Менять место» и «изменять яркий цвет»[2].

Элейский философ полагал, что мы не можем отделить бытие от мышления, ибо они есть одно и тоже, следуя в этом общепринятому предположению, что без наличия тождества между познающим субъек-

[1] Евклид. Начала. М., 1949. С. 9.
[2] Фрагменты ранних греческих философов. (От эпических космогоний до возникновения атомистики). Ч. 1. М., 1989. С. 291.

том и познаваемой действительностью факт знания был бы необъясним.

Сущее мыслится Парменидом как единое, непроницаемое и неподвижное бытие, поскольку возникновение (появление того, чего не было) невозможно, ведь чего нет, того нет, уничтожение (исчезновение того, что есть) тоже невозможно, ведь то, что есть, то есть. Пустота (небытие) и время (смена прошлого настоящим) не существуют, сущее не имеет частей (ведь нет пустоты, чтобы разделить вещи), сущему некуда сдвинуться, поэтому движения не существует. Таким предстает перед нами мыслимый, но трудно представимый мир.

Ученика Парменида *Зенона из Элеи* (акме – середина V в. до н. э.) прославляли как политического деятеля, павшего в борьбе с тиранией Неарха (или Диомедонта – история элейских тиранов неясна). Рассказывают, что философ возглавил заговор против тирании, но был схвачен, под пытками не выдал своих друзей, а оговорил друзей тирана. Не в состоянии выдерживать далее мучения, он пообещал сказать правду, а когда тиран приблизился к нему – впился в его ухо зубами, за что был тут же убит слугами. По другой версии, он откусил собственный язык и выплюнул его в лицо тирана, был брошен в большую ступу и истолчен насмерть.

Зенон утверждал, что чувственный мир есть движущийся и множественный мир, а понятия движения и множества противоречивы. Доказательства этого тезиса носят название апорий, неразрешимых затруднений. Например, Зенон не признает пустоты, ведь пустота – это небытие, т. е. то, что не есть, но тогда, если вещь делится на части, то между этими частями, чтобы они не совпали, помещается другая вещь, ведь пустоты нет. Если же вещь сложена из протяженных частей, но тогда величина вещи будет бесконечно большой, а если из непротяженных частей, то вещь обратится в ничто. Источник противоречия – само понятие числа или множества: если существует множество вещей, то конечная вещь и бесконечно велика, и мала, а число вещей в мире одновременно конечно и бесконечно.

К апориям против множества присоединяются апории против пространства и против чувственного восприятия. Первая состоит в том, что если вещь находится в пространстве, то это пространство заключено в другом пространстве и т. д. до бесконечности. Но бесконечное множество пространств – абсурд, и следует признать, что пространства, или, что-то же, пустоты, не существует.

Против чувственного восприятия направляется аргумент, получивший впоследствии название «Пшеничное зерно». Если при падении одного зерна или десятитысячное его доли не возникает шума, то откуда

шум, возникающий при падении медимна (52,5 л.) пшена? Иначе говоря, из «нулевых» восприятий не может возникнуть восприятие, имеющее величину, и все же оно возникает.

Одна из наиболее известных апорий «Ахиллес и черепаха» направлена против движения. Ее суть в том, что легконогий Ахиллес не догонит медлительную черепаху, поскольку пока он будет преодолевать разделяющее их расстояние, черепаха уйдет немного вперед и так далее. Другая апория против движения «Летящая стрела» гласит: летящая стрела покоится, ибо она в любой момент движения занимает равное себе место, т. е. покоится. Апория под названием «Дихотомия» говорит о том, что движение не может закончиться, так как прежде чем движущееся тело достигнет конечного пункта, оно должно достичь половины пути, а прежде чем достигнет половины – половины половины и т. д. до бесконечности. Наконец, пятая апория, именуемая «Стадион», может быть выражена таким образом: если два равных по величине тела движутся навстречу друг другу и относительно друг друга, то одно из них затратит на прохождение мимо другого столько же времени, сколько на прохождение мимо половины покоящегося. А значит, половина будет равна целому, что нелепо.

Итак, уточнение понятия природы привело элеатов к противопоставлению множества отдельных вещей единому и неподвижному бытию. Они поставили проблему, попытки решения которой определили дальнейшее развитие античной философии. Апории Зенона – это не просто игра ума, впервые в истории человечества в них обсуждаются проблемы непрерывности и бесконечности.

1.6. Фисиологи V в. до н. э. и античный атомизм

Парадоксальность выводов, к которым пришли элеаты, побудила философов искать выход из создавшегося положения. Ведь, если согласиться с утверждением Парменида о том, что из ничего не возникает нечто, то многообразие качеств не может возникнуть из бескачественного начала ионийцев. Возможно, что мир плюралистичен, т. е. не имеет одного первоначала, а возник, по крайней мере, из нескольких стихий.

Такой точки зрения придерживался *Эмпедокл из Агригента* (ок. 490–430 гг. до н. э.). Пустоты нет, а есть смесь четырех стихий – огня, воздуха, воды и земли, поэтому и движение возможно только как перемешивание этих стихий. Рождения и смерти, таким образом, тоже нет, а есть лишь соединение и разделение в разных пропорциях.

Источник движения – противоположные силы, Любовь и Вражда, обладающие, впрочем, вполне «физическими» качествами. Любовь –

«одинаковая в длину и ширину»; она «распространена во вселенной», т. е. обладает протяжением; «липкая Любовь» сближается с влагой, а «губительная Вражда» – с огнем. Но это и антропоморфные и социоморфные силы, носящие те же названия, что и соответсвующие человеческие страсти: Любовь (Дружба, Приязнь, Гармония, Афродита, Харита, Киприда, Милость) – нежная, достопочтенная, безукоризненная; Вражда (Ненависть, Война, Арес) – кровавая, неистовая, гибельная.

При полном господстве Любви стихии смешаны между собою, образуя однородную шаровидную массу – Сфайрос (шар). Вражда же оттеснена на периферию. Внедрение Вражды в покоящийся Сфайрос вызывает движение и дифференциацию стихий, идущие до тех пор, пока не возобладает Вражда, а стихии не окажутся полностью разделенными. После этого начинается обратный процесс, завершающийся воссозданием Сфайроса.

И тем не менее не все благополучно у Эмпедокла. Если из ничего не может возникнуть нечто, то как из огня и воздуха, воды и земли могут возникнуть кость и мясо, дерево и камень? Именно этот вопрос ставит *Анаксагор из Клазомен* (ок. 500–428 гг. до н. э.): «... каким образом из не–волоса мог возникнуть волос, а мясо из не–мяса». Ответ Анаксагора таков: все возникает из подобного себе, т. е. из качественно-определенных «семян», из «подобночастных» (гомеомерий, как называл «семена» Аристотель). Итак, кость образована из частиц кости преимущественно и частиц всех других видов. Даже очень малое содержит бесконечное количество частей, т. е. столько же, сколько и очень большое. Вещи как бы включены друг в друга, являясь уровнями совокупного сущего. «Все во всем» – делает вывод Анаксагор.

И все же, если волос не может возникнуть из не–волоса, а мясо из не–мяса, то как может возникнуть, скажем, ворон из не–ворона? Для обоснования ответа на этот вопрос пришлось бы допустить, что «семена» – это уже не крохотные косточки или кусочки мяса, но крохотные воронята, человечки и т. д.

Эмпедокл и Анаксагор попытались преодолеть противоречие между учениями Гераклита и элеатов; с одной стороны, истинно существуют лишь бесконечное изменение и закон этого изменения, а с другой стороны, истинно существует только неизменное, неподвижное, шарообразное бытие. Противоречие заключается в том, что субстанция должна порождать многое, оставаясь единой, неким неизменным первовеществом, что невозможно. Получалось, чт. е. одна возможность – признать, что единство мира несовместимо с движением его частей.

Попыткой разрешения поставленных древними фисиологами вопросов стал атомизм *Левкиппа* (ок. 500–440 гг. до н.э.) и *Демокрита* (ок 460–

370 гг. до н.э.), который явился итогом длительного развития греческой культуры и имел синтетический характер. Проблемы всей предшествующей философии: бытия и небытия, существования и возникновения, множества и числа, делимости и качества, – так или иначе, были затронуты в атомизме.

Согласно Левкиппу и Демокриту, существуют только атомы и пустота. Атомы неделимы, их бесконечно много по количеству и по качеству, друг от друга они отличаются формой, порядком сочетания и положением. Но главное, почему атом не делим?

Вспомним, с какими трудностями столкнулась предшествующая фисиология по вопросу делимости. Анаксимандр утверждал бесконечную делимость. Зенон отрицал множественность вообще. Атомисты пошли по другому пути, а именно: существует предел делимости – атом, который неделим и неуничтожим, т. е. является тем, что элеаты понимали, как истинное бытие.

Атомы движутся в пустоте, которая есть небытие. Если элеаты считали, что пустота есть «несуществующее» (поэтому пустоты нет), но в атомизме пустота – это уже существующее ничто, т. е. то из чего ничего не может возникнуть – пространство, место. Мир бесконечен не только по количеству и качеству атомов, но и по пустоте, кроме того, вечен во времени. Впрочем, Демокрит учил также, что и количество миров бесконечно. У античных философов вызывал недоумение тот факт, что если число миров бесконечно, а в каждом мире хотя бы два атома, то число атомов должно быть больше бесконечности.

До Демокрита главной проблемой был вопрос: «Из чего возникают вещи?». Ответ мы уже знаем, раз нечто не возникает из ничего, значит возникновение вообще невозможно.

Демокрит ставит вопрос по-другому: нечто не только не возникает из ничего, но и не возникает без причины, «попусту». Он первым сформулировал понятие «причина» и развил систему материалистического детерминизма. Столкновение атомов происходит по закону тяготения подобного к подобному. Неодушевленные предметы формируются атомами подобно тому, как голуби собираются в стаи с голубями, а журавли с журавлями. Детерминизм атеистичен, у мира нет разумного божественного начала, каждый из отдельных миров возникает в результате «вихря», т. е. закономерного соединения атомов. Каждое явление, по Демокриту, имеет причину, а отыскать причину означает показать необходимость существования данной вещи. Например, случайное нахождение клада в саду не случайно, а необходимо, и причиной своей имело рыхление земли (хотя бы оно и производилось только с целью окапывания деревьев). Демокрит вообще стремится изгнать случай из своей системы и отождествляет причинность с необходимостью.

1.7. Итоги раннегреческой фисиологии

Спецификой греческой философии в начальный период ее развития является стремление понять сущность природы, космоса, мира в целом. Первые греческие философы размышляли о происхождении мира, его строении, пытались постигнуть его начала и причины. Направленность интереса ранних греческих мыслителей определялась, в первую очередь, характером древнегреческой мифологии, одним из важнейших вопросов которой был вопрос о происхождении мира. И все же философия принципиально разошлась с мифологией в этом вопросе. Существенное различие между мифологией и философией состояло в том, что миф повествовал, кто родил сущее, а философ спрашивал, из чего оно произошло.

Поэтому не удивительно, что ранние греческие философы ищут некое первоначало, фюсис, которое представляет собой не просто вещество, как его понимает современная физика или химия, а нечто такое, из чего возникает живая природа и все населяющие ее одушевленные существа. Более того, первоначало – это сама мысль. Так, Эмпедокл изрекал:

«Ибо Землею мы видим Землю, Водою – Воду,
Эфиром – дивный Эфир, а Огнем – Огонь истребляющий,
Нежностью – Нежность, а Ненависть – злой Ненавистью»[1].

Как видим, философия по возможности ищет рациональные объяснения происхождения мира и его сущности, однако рационализация носит скорее метафорический, а не логический характер. Ранняя греческая философия космологична не только в том смысле, что она направляет свое внимание на чувственно-воспринимаемый космос, но и потому, что сама мысль оказывается частью этого же космоса. Освобождение же от метафоричности мышления, характерной для фисиологов, предполагало переход от знания чувственного к знанию понятийному. Пифагорейцы и элеаты сделали первый шаг в этом направлении, а их дело продолжили представители античной классики.

2. Классическая античная философия: от софистов до Аристотеля

Вторая половина V в. до н. э. была временем высшего внутреннего расцвета Древней Греции. Блестящей победой закончились греко-персидские войны, и Эллада была в безопасности от внешней угрозы, укрепляла свое положение, основывая все новые колонии. Но мира в стране не было. Сотни полисов Эллады имели различное государст-

[1] Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 386.

венное устройство, занимали различное положение в иерархии военных и экономических союзов, соперничали друг с другом в различных областях деятельности. История Греции этого времени изобилует войнами между отдельными полисами и их коалициями, государственными переворотами, заговорами и восстаниями. Результатом развития всех этих противоречий было необычайное усложнение внутренней ситуации в греческих городах–государствах и усложнение их общественной жизни.

Бурная общественная жизнь сделала разум общества, т. е. государственное устройство, богов, традиции, законы не совсем совместимыми с разумом человека, т. е. его экономическими, политическими и духовными потребностями, его способностью рассуждать, мыслить, защищать себя в суде и на собрании граждан с помощью логики и красноречия. Появилась необходимость в искусстве убеждения, а вместе с этим и в обучении данному искусству – риторике. Наиболее ярко эти процессы получили свое выражение в движении софистов, которые вошли в историю как платные учителя философии и риторики.

2.1. Софисты

Главными представителями софистики были *Протагор из Абдер* ок. 481–411 гг. до н. э.), *Горгий из Леонтин* (ок. 483–375 гг. до н. э.), *Гиппий из Элеи*, *Продик с Кеоса, Антифонт, Алкидам, Фразимах.*

Огромную роль в деятельности софистов играли рассуждения с использованием логических парадоксов – софизмов. Рассмотрим один из известных софизмов, который называется «Еватл».

Протагор заключил со своим учеником Еватлом договор, по которому последний был обязан уплатить за учебу, как только выиграет свой первый судебный процесс. Еватл, однако, не торопился в суд, и поэтому не платил. Тогда Протагор обратился в суд с просьбой взыскать с Еватла плату за учебу. В ответ на недоуменный вопрос Еватла: за что платить, ведь он не выиграл ни одного дела, Протагор сказал: если я выиграю, ты заплатишь по приговору суда, если я проиграю, ты заплатишь согласно нашему договору. Однако Еватл ответил следующим образом: если я проиграю, то платить не обязан согласно нашему договору, если же выиграю, то не буду платить по решению суда.

Как видим, спор между Еватлом и Протагором решить очень трудно. Вероятно, им вообще не следовало распространять условия заключенного соглашения на свои возможные взаимоотношения в суде. Чтобы решить их спор нужно просто принять сторону либо Протагора, либо Еватла

Данное решение соответствует общей интуиции софистов: окончательное решение о сущем принадлежит не логике, а человеку. Отсюда вывод Протагора: мера сущего – человек. Таким образом, логика слабее, чем человечность, место обнаружения бытия – человек, а не космос. Главное достижение софистов – это разъединение логики мышления об общем и логики мышления о единичном. Соответственно обнаружилось, что обе эти сферы не могут быть охвачены одним понятием бытия.

Софисты открыли, что единичное алогично как таковое: к нему неприменимо общее понятие, а необщих понятий не бывает. Но наличие единичного куда более очевидно, чем общего. Поскольку же общее связано с понятием, а единичное с существованием, то логос не может быть всеобщей мерой бытия. Таким образом, принципу, провозглашенному элеатами – мир мнения реально не существует, – софисты противопоставили обратный: только мир мнения и существует, бытие – это не что иное, как изменчивый чувственный мир, каким он явлен индивидуальному восприятию. Такой вывод вполне понятен: сделать человека образованным означало научить его убеждать в своей правоте соотечественников, независимо от содержания защищаемой позиции, и в этом выразился релятивизм софистов.

Релятивизм в теории познания служил обоснованием и нравственного релятивизма: софисты показывали условность правовых норм, государственных законов и моральных оценок. Подобно тому, как человек есть мера всех вещей, всякое человеческое сообщество есть мера справедливого и несправедливого.

Сравнение различных государственных установлений и нравственных норм послужило у софистов предпосылкой к созданию понятия естественного права – закона природы, который изначальнее всех законов, учрежденных людьми, т. е. права положительного. Алкидам и Ликофрон считали, что по природе все люди равны, природа никого не создала рабом. Вместе с тем, широкое распространение среди софистов получила точка зрения, согласно которой естественное право – это право сильного.

Если рассматривать софистику как мировоззрение в целом, то вышеуказанные онтологические тонкости будут заслоняться трактовкой человека, как конкретного природного существа: тайна личности лишь просвечивает сквозь антропологический натурализм софистов. Более того, софистика стала символом субъективизма, и в немалой степени благодаря критике тех мыслителей, которые внутренние возможности гуманитарной реформы софистов превратили в философию нового типа.

2.2. Сократ

Одним из наиболее известных критиков софистики стал *Сократ* (469–399 гг. до н. э.). По свидетельству Аристотеля, он не интересовался изучением природы, а занимался тем, что пытался уточнить моральные суждения. Это скромное занятие выглядит шагом назад по сравнению с построениями первых философов, однако, отказываясь от космологического исследования, Сократ оставляет для философствования сферу рассудка – в той мере, в какой тот способен усматривать «общее». Рассудок становится не только средством, но и целью философии. В том, что не человек вообще, а его рассудок становится темой мышления – радикальное отличие метода Сократа от софистики. В соответствии с сократовским методом действительно, а не иллюзорно, в нашем сознании существует только то, *в чем мы можем дать себе и другим рациональный отчет*.

Показательно, что вместе с изменением характера элементарной частицы бытия меняется и характер элементарной единицы мышления. Если у досократиков носителем истины была мысль, природа которой отождествлялась со стихией–первоначалом, то у Сократа истину фиксирует понятие, основанное на дефиниции. В первом случае процесс доказательства не имеет решающего значения для мышления, во втором же – доказательство для себя и других является единственной формой уяснения истины. Новая единица мышления – формальное понятие – отличается от логоса досократиков тем, что оно уже не является частицей космоса, оно – сугубо человеческое достояние.

В духовной атмосфере сократовской эпохи происходит рождение нового метода философствования, главным инструментом которого становится понятие как элемент индивидуального рассудка. В Афинах IV в. до н. э., была выработана культура дефиниции, определения понятий, требовавшая выверять представление о любом предмете через логическую формализацию – в отличие от донаучной «мудрости».

Как основная проблема философии Сократа занимала проблема соотношения добра и знания. В этой теме – разгадка сократовского толкования бытия. Главный тезис Сократа – знание и добродетель тождественны – вызвал много недоумения и критики. И сегодня Сократа упрекают в чрезмерном этическом рационализме, недооценке бессознательного.

Сократ, разумеется, понимал, что можно располагать сведениями о добре и не быть добрым и что можно делать добрые дела, обладать достоинствами и доблестями и не понимать ни самого этого факта, ни

сущность добра. И все же он настаивает на том, что если мы не стали добродетельными, зная о добре, то это были не настоящие знания.

Настоящие знания не могут оставить нас в том же состоянии, в котором мы были до познания истины. И если мы делаем добро бессознательно, то это не настоящее добро, потому что оно не имеет морального смысла. Для того, чтобы решиться на такие утверждения, надо предполагать наличие какой-то единой основы у знания и человеческого существования. Здесь мы слышим знакомый элейский мотив «быть и знать – одно и то же».

Как же связано добро и знание у Сократа? Сократ обнаружил, что на определенном уровне человеческого сознания его содержание перестает быть субъективным образом и становиться объективным понятием, и, следовательно, человек имеет необходимую связь с реальностью. Правда, подлинной объективностью обладает не знание, о чем-то, а само знание, т. е. его форма, неотчуждаемая от существования сознания. Но так ли уж формальна эта истина? Сократ постоянно твердил «Я знаю, что ничего не знаю». Здесь содержится два высказывания «Я знаю» и другое – «Я ничего не знаю». Как ни бедно их содержание, из них следует, что существует достоверное знание, хотя и не существует достоверного для него объекта, если не считать само знание, которое в данном случае оказывается самосознанием.

Итак, Сократ выдвигает тезис о тождестве знания и добра, но как могут быть выполнены условия тождества? Обратим внимание на одну область – общую морали и мышлению – на личную ответственность, присущую действиям их субъекта. Заповеди и законы в сфере морали, так же, как и утверждение в сфере мышления, только тогда становится полноправными фактами соответствующих сфер, когда они приобретают характер сознательных решений. Таким образом, санкция сознания выше простой объективности. Истинное бытие не может расслоиться на логическую структуру и реальное существование индивидуального. Знание обнаруживает свою природу в сфере этики; этика – в сфере существования разумного и свободного индивидуума, индивидуум в собственном бытие, которое необходимым образом всеобщее. Я подлинно существую, когда «я» – это «я», а не комплекс некритически принятых общих мнений, уравнивающих мое «я» с «мы». Я подлинно мыслю, когда мыслит мое «я», сознающее ход и цель мышления.

Однако судьба самого Сократа, всю жизнь стремившегося путем знания сделаться добродетельным и побуждающего к тому же своих учеников, свидетельствовала о том, что в античном обществе V в. до н. э. уже не было гармонии между добродетелью и счастьем. В 399 г. до н. э. уже семидесятилетнего Сократа обвинили в том, что он не чтит бо-

гов, признанных государством, и вводит каких-то новых богов; что он развращает молодежь, побуждая юношей не слушать своих отцов. Сократа приговорили к смертной казни. Он имел возможность уклониться от наказания, бежав из Афин, но философ предпочел смерть и в присутствии своих друзей и учеников выпил кубок с ядом.

2.3. Философия Платона

После казни Сократа его ученики организовали несколько философских школ: в Мегарах, во главе которой стоял *Евклид*, в Элиде во главе с *Федоном,* в Кирене, первым схолархом которой стал *Аристип*, школа в Афинах, во главе которой стоял *Антисфен.* Однако наиболее известным учеником Сократа стал *Платон* (ок. 427–347 гг. до н. э.).

Настоящее имя Платона – Аристокл. Прозвище «Платон» означает «широкоплечий». Платон много странствовал и вообще был человеком очень активным. Стремясь воплотить в жизнь свой идеал государственного устройства с помощью сиракузского тирана Дионисия, философ вызвал его гнев и был продан в рабство, из которого ему удалось освободиться благодаря философу-киренаику Аникериду.

После возвращения в Афины Платон основал Академию – философскую школу, сочетавшую черты научного сообщества и религиозной общины. Именно ученики Платона (академики) создали традицию почитания великого мыслителя и изучения его произведений.

Платон – первый из греческих философов, от которого в целостном виде до нас дошли подлинные тексты. Среди них: речь «Апология Сократа», 23 подлинных и 11 сомнительных диалогов, а также 13 писем, некоторые из которых, возможно, подлинные.

Философия Платона является своеобразным ответом на проблемную ситуацию, связанную с кризисом всей предшествующей греческой философией. Кризис античной «физики» нашел свое выражение в необозримом многообразии мнений философов о началах всего сущего. И чем многочисленнее и разноречивее были ответы на вопрос о том, из чего же возникли и во что с течением времени вновь обратятся все вещи, тем более подрывалось доверие к ним. Главный урок, извлеченный софистикой, а затем Сократом и сократиками из развития античной «фисиологии» состоял в том, что суждения о космосе насквозь противоречивы. Но как тогда быть с самим космосом? Не иллюзия ли он, и не следует ли вообще отказаться от исследования его «природы», его сущности и основы? Ответ на этот вопрос и попытался дать Платон. Разумеется, его ответ не был приемлемым для многих философов, однако он был вполне логичен.

По свидетельству Аристотеля, Платон смолоду сблизился с последователями Гераклита, учившего о том, что чувственные вещи находятся в постоянном течении. Но ведь тогда знание о них невозможно, ибо знание есть знание постоянного, устойчивого, общего. Затем его увлек Сократ, который отказывался заниматься природой, но исследовал этические вопросы, изыскивая в этой области общие определения. Платон поставил вопрос о чувственных вещах, текучих, изменчивых и индивидуальных, в отношении к общему и устойчивому, к этим общим определениям. «Платон, – отмечал Аристотель, – усвоив взгляд Сократа, по указанной причине признал, что такие определения имеют своим предметом нечто другое, а не чувственные вещи, ибо нельзя дать общего определения для какой-нибудь из чувственных вещей, поскольку вещи эти постоянно изменяются. Идя указанным путем, он подобные реальности назвал идеями, а что касается чувственных вещей, то о них, [по его словам], речь всегда идет отдельно от идей и [в то же время] в соответствии с ними; ибо все множество вещей существует в силу приобщения (kata methexin) к одноименным [сущностям]»[1].

2.4. «Теория идей» Платона

Осевой концепцией Платона было учение об идеях, а идея (Платон также употреблял термин «эйдос») есть бытие в строгом смысле слова. Противоречия изменчивого, вечно текучего, подвижного чувственного мира не снимаются более «началом» древних фисиологов; они не уничтожаются единым и неподвижным «бытием» элеатов; они не фиксируются Гераклитовым логосом и тем более не увековечиваются софистическим «обо всем возможны два противоположных мнения». Противоречия чувственного мира снимаются – одновременно уничтожаются и сохраняются – в понятии идеи, представляющей сущность одноименных ей вещей.

Итак, быть – значит быть идей, эйдосом. Но что такое идея или эйдос? Ответить на этот вопрос прямо и однозначно нельзя, поскольку, отвечая на вопросы: «Что это такое?», «Что есть это?», мы прежде всего имеем перед собой некоторое «это», а затем должны отыскать некоторое «что» и отождествить то и другое через «есть». Но эйдосы – суть содержания всякого «что» и принципы объяснения как такового. Поэтому, когда речь идет об эйдосах, перед нами нет, и не может быть никакого «это». Объяснить же «что» через «что» можно либо косвенным, либо уж совсем прямым, способом, типа: эйдос – это «чтойность» вещи.

В диалоге «Теэтет» Платон, устами Сократа, ставит вопрос: «Что такое знание?». Отвечая на него, он показывает недостаточность суж-

[1] Цит. по : Богомолов А. С. Указ. раб. С. 236.

дения, что знание есть ощущение. Ведь оно, рассуждает Платон, представляет нам нечто текучее, изменчивое, неустойчивое, единичное, противореча тем самым понятию знания, направленного на постоянное, устойчивое, всеобщее. Подлинное знание, по Платону, есть знание разумное, в том смысле, что оно, во-первых, достигается разумом, а, во-вторых, относится к «разумным», умопостигаемым предметам. Иначе говоря, подлинными предметами разумного знания являются не вещи, а идеи как «подлинно сущее» или просто «сущее бытие».

В диалоге «Гиппий Больший» Сократ задает софисту Гиппию вопрос: «Не правда ли, что все справедливое является таковым в силу справедливости, все благое – в силу блага, а все прекрасное – в силу прекрасного?» Гиппий отвечает утвердительно, а на дальнейший вопрос Сократа: «Что же такое это *прекрасное*?», в качестве ответа приводит пример: «Прекрасное – это прекрасная девушка». – «А почему не прекрасная кобылица? – возражает Сократ. – Или прекрасный горшок?». Гиппий ищет выхода и не находит. Сократ же в диалоге «Федон» предлагает свое решение проблемы: «Ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме прекрасного самого по себе или общности с ним … Все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное [само по себе]. Надежнее ответа нельзя, по-моему, дать ни себе, никому другому».

Итак, быть эйдосом значит отождествится с бытием, которое по своим характеристикам приближается к элейскому – вечное, неизменное, равно самому себе, мыслимо и просто. Бытие становится идеальным образцом, а значит и целью, вещи, хотя сохраняется досократическое представление о том, что бытийная единица понимается как причина неопределенно длящегося ряда следствий. Главное, что отличает Платона от доплатоников, – это выведение бытия из мира протяженности в некое «умное место», которое тем самым отъединяется от телесности.

Причина и цель – это два образа бытия, открытые двум мысленным направлениям: от идеи к вещи и от вещи к идее. Но сама по себе идея есть и то и другое. Для обозначения этого единства греческим словом Аристотелю пришлось выдумать неологизм «энтелехия», в русском же языке оно может быть передано естественно сложившимся словом «смысл». Бытие как идея – это смысл, определяющая сила причины, движущая сила цели, исполняющая и оправдывающая сила предназначения. «Быть» для Платона – значит совпасть с самим собой, с тем и невидимыми смысловыми очертаниями эйдоса, которые всегда уже присутствуют в своих воплощениях, делая неизбежной хотя бы пассив-

ную к ним причастность; и осуществить этим действительность взамен всего лишь возможности.

Бытие понимается как определенность и как источник определимости вообще, но, что такое определенность как не знание своего предела? Но тем самым был поставлен вопрос о границах бытия, существующих в силу собственной природы бытия, т. е. не как внешняя чуждая стихия, а как необходимое свойство само определенности истинно сущего.

По Платону, «нижней» границей бытия является материя, второй, «верхней» – сверхбытийное единство – Благо.

Материя принадлежит к тому элементу универсума, который принципиально алогичен, поэтому до материи мы доходим лишь с помощью какого-то «незаконнорожденного умозаключения», ее существование почти невероятно. С этой точки зрения, материя имеет две характеристики: она «грезится» и «незаконно мыслится».

Бытие необходимо имеет границу, за которой теряется его собственные признаки: определенность, мыслимость и т. д. Чувственный мир не может быть такой границей, ибо частично совпадает с бытием. Необходимость границы, за которой бытие отказывается от себя, имеет и «физическое» проявление. Точнее сама граница есть возможность «физического» – это не что иное, как «место» – хора.

Однако хора – не физическое пространство, она вечна, нерушима, невоспринимаема и немыслима. Физическое пространство – ее проявление сквозь становление, которое в ней совершается. Немыслимость хоры понятна – ее открыли еще элеаты и даже доказали это (Зенон). Но чувственная невоспринимаемость хоры – открытие Платона. Действительно, ни протяженность, ни место, не даются непосредственно; даются лишь плоскость и заполненность.

Хора столь же невероятна, сколь и необходима. Но есть у нее и общие с бытием черты – вечность и нерушимость. Однако «хора» непохожа на ньютоновское пространство: в центре больше всего хоры. Земля – это физический коррелят, а сферические границы космоса максимально подобны бытию.

Переходя границу, о которой шла речь, бытие отказывается от себя. Но есть граница, преходя которую, бытие превосходит себя. Мир идей должен иметь свой принцип единства. Принципом единства для каждого множества является эйдос, следовательно, должен быть эйдос всех эйдосов. Но тогда он будет элементом множества эйдосов и не может стать объединяющим началом. Поэтому у бытия должна быть основа. Высшее начало называется Благом. Но чем является это начало? Уже сам вопрос демонстрирует бессилие любого ответа. Является ли оно бытием? Бытие, будучи сущностью чувственных явлений, само явление по отноше-

нию к сверхсущему. Поэтому Благо «не существует», а эйдосов «нет нигде». Сверхсущее – основа того, что в бытие проявляется как свобода и личность, как предел теоретического. В качестве последнего оно есть чудо. Оно – результат правильной и строгой последовательности мышления, обнаруживающего свой собственный предел.

Поскольку высшее благо лежит вне мира, его нельзя достичь земными средствами, но только отречением от чувственности. Философ, по мнению Платона, «минуя ощущения, посредством одного лишь разума устремляется к сущности любого предмета и не отступает, пока при помощи самого мышления не постигнет сущности блага. Так он оказывается на самой вершине умопостигаемого, подобно тому, как другой взошел на вершину зримого»[1]. Само же достижение высшего бытия Платон описывает как «высвобождение» души, «словно из какой-то варварской грязи»[2].

2.5. Этика Платона и его учение об «идеальном государстве»

Платон различал четыре вида добродетели. Три первых соответствуют трем частям души: разумной части соответствует мудрость, волевой или страстной – мужество, и желающей – умеренность. Общая же добродетель души, гармония всех частных добродетелей, обозначается Платоном как «справедливость». Она означает, что каждая часть души в меру реализует свои добродетели: разум обдумывает и повелевает, воля осуществляет его повеление, желание подчиняется повелениям воли. Уже отсюда видно, как мыслит Платон переход от этики к политике и учению о государстве.

Платон делил людей на три разных типа в зависимости от того, какая из частей души оказывается в них преобладающей: разумная, аффективная или чувственная. Если преобладает разумная часть души, то человек через созерцание красоты и порядка идей, стремятся к высшему благу. Поэтому такие люди привержены правде, справедливости и умеренности во всем, касающемся чувственных наслаждений. Этим людям Платон отводит роль правителей в идеальном государстве.

При преобладании аффективной части души человек отличается благородными страстями – храбростью, мужеством, умением подчинять вожделение долгу. Это качества, необходимые для воинов или «стражей», которые заботятся о безопасности государства. Наконец, люди чувственного типа должны заниматься физическим трудом, ибо они с самого начало слишком сильно привержены к телесно-

[1] Платон. Государство. 532 ab.
[2] Там же. 533 d.

физическому миру – это сословие крестьян и ремесленников, обеспечивающих материальную сторону жизни государства.

Воины в идеальном государстве Платона не имеют не только частной собственности – земельных угодий, золота – они вообще ничем не владеют, кроме своего тела. Они служат, даже не получая никакого вознаграждения, за исключением продовольствия, поскольку если у воинов заведется собственная земля, дома, деньги, то сейчас же из стражей они превратятся во враждебных гражданам владык, которые будут все время жить в большом страхе перед внутренними врагами, чем перед внешними, а в таком случаи и сами они, и все государство стремится к своей скорейшей гибели.

Философы выходят из числа стражей. Ими рождаются от природы, но лишь в правильно организованном государстве эта редкая природная одаренность приносит плоды. В противном случае из прирожденных философов выходят тираны и злодеи, ведь такой несостоявшийся философ станет считать себя способным распоряжаться делами варваров, он проявит необычайные притязания, преисполнится высокомерия и пустой самонадеянности, самые одаренные души при плохом воспитании становятся особенно плохими – посредственность никогда не бывает причиной ни великих благ, ни больших зол. Но стоит философской натуре оказаться в столь же превосходно устроенном государстве, как и она сама, тотчас и обнаруживается ее божественная природа.

Платон обосновывает право философов на политическое господство тем, что философы, которые созерцают нечто стройное и вечное тождественное, не творящее несправедливости и от нее не страдающее, полное порядка и смысла, сами, подражая этому, внесут то, что они находят в мире идеального бытия «частный общественный быт людей», сделают человеческие нравы угодными богу.

2.6. Метафизика Аристотеля

Ученик Платона *Аристотель из Стагира* (384–322 гг. до н.э.) создал первую в истории систему логики – «силлогистику», главную задачу которой он видел в установлении правил получения достоверных выводов из определенных посылок. Формальная логика, созданная Аристотелем на протяжении многих веков, служила главным средством научного доказательства посредством сведения к общим принципам или выведения из них. Откуда же берутся сами эти общие принципы отдельных наук или знания вообще?

Иными словами, может ли существовать логика открытия? Нет, не может! Даже индукция рассматривается Аристотелем как силлогизм особого рода. Так в силлогизме собственно доказывается, что Сократ смертен на основе того, что смертен человек вообще, то в индукции

смертность человека выводится из смертности Сократа, Платона и т. д. Но ведь подлинного вывода здесь нет. Мы не можем зафиксировать, что все они смертны, ибо для этого надо зафиксировать и нашу собственную смерть.

Аристотель сформулировал логический закон исключенного третьего: «Нельзя признать, что нечто существует и не существует», затем он его переносит на вещи и утверждает, что вся действительность является непротиворечивой, а по существу, неизменной. Отыскание общих начал – дело не логики, а «первой философии». Оно состоит в усмотрении умом, в умозрительном постижении сущности вещей, их «формы» и «сути бытия».

Первая философия, которая имеет своим предметом первоначала и причины изложена в сочинении, впоследствии получившим название «Метафизика». Аристотель критиковал Платона за то, что тот приписал идеям самостоятельное существование, обособив их и отделив от чувственного мира, для которого характерно движение и изменение, а также за неясность положения о «причастности» вещей идеям. Сущности должны находится в самих вещах, но тогда сущности будут единичными, а не общими, поэтому Аристотель ставит перед собой задачу найти нечто устойчивое, в чувственном мире, чтобы сделать возможным достоверное и доказательное научное знание подвижного, изменчивого природного мира.

В результате Аристотель отверг платоновское учение об идеях как сверхчувственных умопостигаемых предметах, отдельных от причастных им вещей. Аристотель назвал сущностью индивидуумы, например, вот этого человека, вот эту лошадь, а виды и роды, по его учению, суть лишь вторичные сущности, производные от первичных. Он утверждал, что вещи «бывают» различными способами. Высокая белая лошадь в одном смысле – «высокая», в другом смысле – «белая», в третьем смысле – «лошадь». Все эти способы бытия не обладают, однако, равнозначным онтологическим статусом, поскольку высокий рост и белизна лошади всецело зависят от первичной реальности именно данной лошади. Для того, чтобы установить разграничения между этими различными способами бытия, Аристотель ввел понятие категорий: конкретная лошадь является субстанцией, что составляет одну категорию; ее белизна – это качество, составляющее совсем иную категорию. Субстанция – первичная реальность, от которой зависит существование качества.

Из десяти категорий, выделенных Аристотелем, конкретное независимое существование обозначает лишь субстанция («эта лошадь»), в то время как прочие – качество («белая»), количество («высокая»), отношение («более быстрая») и все остальные – представляют собой лишь

вспомогательные способы бытия, поскольку их существование лишь подчинено индивидуальной субстанции. Субстанция обладает онтологической первичностью, все же прочие виды бытия производны от нее и по отношению к ней предикативны. Субстанции находятся в основе всего и составляют предмет, или субъект всего остального. Если бы их не было, не существовало бы ничего.

Для Аристотеля реальный мир – это мир индивидуальных субстанций, характеризующихся такими качествами, которые объединяют их с другими индивидуальными субстанциями. Общие качества – это универсалии, распознаваемые при помощи интеллекта в чувственных вещах, но никак не самодостаточные сущности. Универсалия вполне отделяема от конкретной индивидуальности, однако не наделена онтологической независимостью. Она сама не является субстанцией.

Заменив платоновские эйдосы универсалиями – общими качествами, которые человеческий разум способен выделить в эмпирическом мире – Аристотель перевернул всю платоновскую онтологию. Для Платона частное менее реально, будучи производным от всеобщего; для Аристотеля менее реально всеобщее, будучи производным от частного. Первоначально платоновские идеи представлялись Аристотелю излишним идеалистическим удвоением действительного мира, однако в дальнейшем Стагирит все больше сближается с платоновской онтологией.

Аристотель заключил, что субстанция – не просто некая материальная единица, но умопостигаемая структура, эйдос или форма, воплощенная в материи. И хотя форма не существует независимо от своего материального воплощения, именно она наделяет субстанцию ее отличительной сущностью, а также внутренней динамикой, в которой заложено ее будущее развитие. «Можно сказать, – отмечает Ричард Тарнас, – что типично аристотелевской наукой является не отвлеченная математика, а скорее органическая биология: вместо статичной идеальной действительности Платона, Аристотель привносит более выраженное признание таких природных процессов, как рост и развитие»[1]. При этом каждый организм стремится в своем развитии от несовершенства к совершенству – от стадии потенциальной к стадии актуальной, или к осуществлению своей целостности.

Важная особенность аристотелевского учения о сущности заключается в том, что, хотя под сущностью понимается отдельный предмет, однако сама сущность вовсе не есть что-то, воспринимаемое чувствами: чувствами мы воспринимаем лишь свойства той или иной сущности, сама же она – единый, неделимый и невидимый носитель всех этих

[1] Тарнас Р. История западного мышления. М. : КРОН-ПРЕСС, 1995. С. 52.

свойств – то, что делает предмет «вот этим», не позволяя ему слиться с другими предметами.

Предположим, что перед нами кувшин. Он имеет внешнюю форму, делающую телом определенных очертаний и внутренней формы – понятие, делающее его кувшином (формальная причина). Кувшин сделан из глины – материальная причина. Нужен также гончар, который делает горшок – действующая причина. Наконец необходима цель, ради которой сделан горшок – целевая причина. Признавая эту структуру универсальной, Аристотель по аналогии также мыслит и все мировое целое, и каждое явление в нем, только, например, в природе нет гончара, там формы самоосуществляются подобно человеку, который лечит себя сам.

Ни материя, ни форма не возникают, они вечны, неизменны и по отдельности не существуют. Но не существуют ли тогда вещи вечно, не возникая и не уничтожаясь? Аристотель вовсе не желал следовать Пармениду и поэтому вводит в философию два важных понятия «возможность» и «действительность».

Материя – это возможность, поскольку она не есть то, чем она может стать впоследствии. Форма – действительность, или действительное как таковое. Отсюда следует следующее разрешение парадокса возникновения: если нечто возникает, то оно возникает как осуществление возможности, а не «из ничего». Бог – «форма форм», «мышление мышления» неподвижный перводвигатель, который движет миром в качестве цели. Таким образом, Аристотель довершил начатый Платоном процесс выведения бытия из мира протяженности в «умное место». Если у Платона обиталищем смысла были символически понимаемые «небеса», то Стагирит уже учил о том, что мир идей сам себя мыслит и является самосознанием. Таким образом, платоновский мир идей превратился в особое надкосмическое сознание.

3. Основные течения эллинистической философии

Начало периода эллинизма принято связывать с 338 г. до н. э. – годом военной победы Македонии над Грецией. Концом эпохи эллинизма в одном случае считают 31 г. до н. э., когда после победы *Октавиана* (63 г. до н. э. – 14 г. н. э.) над римским полководцем *Марком Антонием* (ок. 83–30 гг. до н. э.) и египетской царицей *Клеопатрой* (69–30 гг. до н. э.) перестало существовать, будучи оккупированным римскими войсками, последнее эллинистическое государство – эллинистический Египет. Согласно второй точке зрения, эпоха эллинизма оканчивается с падением Римской империи в 476 г. н. э., когда был низложен последний римский император, которого звали так же, как и легендарного основателя Рима, – *Ромул*.

3.1. Социокультурные условия формирования эллинистической философии

В эпоху эллинизма центры производства и торговли переместились на восток. Греция почти обезлюдела и превратилась в страну бедную и незаметную. И хотя в ней сложились две новые политические организации: Ахейский и Этолийский союзы, все крупные культурные центры располагались уже за пределами собственно Греции. Главными эллинистическими государствами были царство Птолемеев в Египте, царство Селевкидов в Сирии, царство Антигонидов в Македонии и Греции. Существовали также малые эллинистические государства: Пергамское, Вифинское, Галатское, Понтское царства.

Эллинистическая культура – это не только культура Греции под верховенством Македонии и Рима. Эллинистическая культура – это греческая культура, распространившаяся благодаря завоеваниям *Александра Македонского* (356–323 гг. до н. э.) далеко на юг, в Африку, и еще дальше на восток, в Азию.

Вместе с тем, гибель суверенных греческих полисов, особенно демократических, установление в них олигархической и тиранической форм правления при их зависимости вначале от Македонии, а затем и от Рима – все это не могло не отразиться на греческой культуре.

С крушением полиса изменилось и положение человека, переставшего быть гражданином суверенного города–государства и превратившегося в подданного громадных монархических государств или империи, подданного, затерянного среди сотен тысяч ему подобных. Эллинистический человек больше не участвует в управлении государством, власть сосредоточивается в руках военно-бюрократического аппарата во главе с наследным монархом, который прямо отождествлял себя с государством. И эллинистический человек это принимал, так что свободолюбие, патриотизм, доблесть, достоинство личности, гражданская и нравственная ответственность и тому подобные былые полисные добродетели потеряли свою актуальность. Патриотизм сменяется космополитизмом, согласно которому отечество – весь космос.

Не испытывая потребности в гражданине, эллинизм высоко ценит людей способных работать в управленческом аппарате, что предполагал уже не наивную, а глубоко развитую человеческую индивидуальность, ее активное самоутверждение в жизни. Поэтому эллинизм отличался огромным развитием индивидуального мышления и эмоционального мировосприятия. В противоположность строгой классике VI–V вв. до н. э. появляются неизвестные ранее *формы субъективного самочувствования*, которому свойственны черты морализма, сентиментализма, романтизма и интереса к бытовым аспектам жизни. И чем больше крепла го-

сударственная власть и сильнее развивалось денежное обращение, тем углубленнее и утонченнее становилось искусство и эстетическое восприятие в целом.

Однако эллинистическая личность всегда мыслилась, и это отчетливо отражено в эллинистической философии, как порождение безличного космоса. Античность вообще еще не знала такой абсолютной личности, которая была бы выше космоса, поэтому эллинистическое понимание личности всегда носило на себе печать духовной ограниченности. Греки так и не вышли за пределы прекрасного и одушевленного, но чисто материального и вещественного космоса, и эта безличная космичность наложила свою печать на все творения греческой культуры.

Конкретизацией данного тезиса может служить эллинистическая философия. С одной стороны, с разъединением человека и гражданина в жизни появились отдельно политика и отдельно этика. Старая аристотелевская этика еще исходила из тождества человека и гражданина, и этика была подчинена политике. С другой стороны, этика, лишаясь поддержки со стороны политики, ищет опору в физике, пытаясь вывести этическую сущность человека из сущности материального космоса.

3.2. Эпикуреизм

Первой из эллинистических школ была школа *Эпикура* (341–270 гг. до н. э.), возникшая в Афинах в конце VI в. до н. э. Место, выбранное философом для своей школы, уже само по себе служило выражению духа его учения – не форум как символ классической Греции, а постройка в саду, или даже скорее в огороде, в предместье Афин. Поэтому последователи Эпикура стали называться «философами Сада». Их основные тезисы сводились к обоснованию возможности счастья. Счастье – это вытеснение страдания и беспокойства. Для достижения счастья и покоя человек не нуждается ни в чем, кроме самого себя. В мире, состоящем из атомов, царствует случайность. Если даже атомы в состоянии самопроизвольно уклониться от прямолинейного движения, то и человек должен ради своего счастья уклониться от мира.

Как видим, Эпикур был последователем Демокрита, хотя совершенно иначе понимал задачи философии. У Демокрита на первом месте стоит проблема достоверного, необходимого знания, достигаемого на основе причинного объяснения явлений природы. У Эпикура – этика, понимаемая как обоснование свободного поведения, не связанного природной необходимостью.

Главная особенность эпикурейской трактовки атомов – приписывание им свойства тяжести как причины движения. Под действием тяжести атомы движутся «сверху – вниз». Отсюда следует, что атомы дви-

жутся в пустоте параллельно друг другу, а, следовательно, их траектории не пересекаются и соединение атомов в тела становится совершенно необъяснимым.

Для того, чтобы преодолеть данное затруднение Эпикур предложил признать возможным случайные отклонения атомов от прямой, вследствие чего и образуются тела. Таким образом, Эпикур ограничивает демокритовский детерминизм, поскольку вводит элемент вероятности, стохастичности природных процессов.

И все же физика Эпикура не является самодовлеющей дисциплиной. Цель философии – достижение счастья, которое понимается как ничем не омраченное удовольствие, причем подлинное удовольствие – это разумное и справедливое удовольствие, свобода от телесных страданий и душевных тревог.

Счастье для Эпикура – это атараксия, невозмутимость. Для ее достижения требуется длительное обучение и упражнения (аскесис), цель которого заключается в освобождении от трех видов страха: страха перед богами, страха перед необходимостью, страха перед смертью. Боги находятся в состоянии блаженного покоя, и поэтому им нет дела до людей, в космосе же царствует случайность, а не необходимость, смерти же не следует бояться, поскольку она вообще не является частью жизни.

Эпикуреизм получил распространение в Риме, как в республиканский, так и в имперский периоды его истории. В окрестностях Неаполя в I в. до н. э. существовала эпикурейская школа, возглавляемая *Сироном* и *Филодемом*. В Риме в это же время работал один из крупнейших последователей эпикурейства *Тит Лукреций Кар.* Сторонником эпикурейства был также крупнейший политический деятель и полководец *Кай Кассий Красс.*

3.3. Стоицизм

Другое знаменитейшее направление эллинистической философии основано *Зеноном из Китиона* (ок. 336–264 гг. до н. э.) в Афинах в конце IV в. до н. э. Не будучи сам афинянином, Зенон не имел права арендовать целое здание, поэтому он проводил свои занятия в портике, т. е. открытой с одной стороны галерее. В греческом языке слово «портик» произносится как «*stoa*», и последователей Зенона называли стоиками.

Преемником Зенона был *Клеанф* (ок. 330–232 гг. до н. э.) – малооригинальный мыслитель, довольно строго придерживавшийся мнений учителя. Третьим крупнейшим представителем Древней Стои и преемником Клеанфа был *Хрисипп из Сол* в Киликии (ок 281/277 – 208/205 гг.

до н. э.), который по преданию написал 705 книг, из которых свыше 300 по логике.

Средняя Стоя, представленная именами *Панэция с Родоса* и *Посидония*, характеризуется чертами эклектизма, поскольку в их учениях возрождается интерес к метафизике и сказывается сильное влияние Аристотеля и Платона. Поэтому учение Средней Стои иногда характеризуется как «стоический платонизм». В Риме стоицизм начинает распространяться в середине II в. до н. э. благодаря ученикам Хрисиппа – *Диогену из Селевкии* и *Антипатру из Тарса*. Римский стоицизм стал влиятельной и многочисленной школой прежде всего в силу близости сурового ригоризма стоиков образу идеального римлянина. Многие известные римляне были стоиками. Так Сципион Младший был учеником и другом Панэция, а в родосской школе Посидония учились Помпей и Цицерон. Учителем императора Нерона был стоик *Луций Анней Сенека* (6 г. до н. э. – 65 г. н. э.), а император *Марк Аврелий* (121–180 гг. до н. э.) сам был крупнейшим стоическим философом. Римский стоицизм, или Поздняя Стоя, представляет собой в основном этическое и социальное учение.

Уже древние стоики разделили философию на логику, физику и этику, причем в отличие от Аристотеля логику считали столь же самостоятельной наукой, каковой были физика или этика, но метафизика у них отсутствовала.

Стоики восприняли взгляд Гераклита, согласно которому первоначалом мира является огонь. Однако там, где Гераклит видел живую, изменяющуюся природу–фюсис, стоики различают в мире два начала: пассивную материю и движущее начало, разум, логос или бога. Однако стоический «бог» – это не неподвижный перводвигатель, и не бестелесная «форма форм», тем более не личность. Он – изменчивое тело, «творческий огонь», который находится в самой материи, смешан с нею. Бог не только творческий огонь, но также и разум (логос) мира, и семя (зародыш) мироздания, космоса. Он – «сперматический логос» (семенной разум) как семя космоса в целом и как источник семян отдельных вещей.

Логику стоики подразделяли на диалектику и риторику. Диалектику – на собственно логику, предметом которой является мысль или «обозначаемое», и грамматику, предметом которой является слово или «обозначающее».

Диалектика как наука об обозначаемом (мысли) трактует как о содержании мысли, так и о формах мышления: категориях, понятиях, суждениях, силлогизмах, логических ошибках и софизмах. Диалектика как грамматика изучает средства словесного выражения мысли, т. е. части

речи, грамматические формы, а заодно и физиологию звука, теорию поэзии и музыку.

Для стоиков цель жизни – достижение счастья. Счастье же состоит в том, чтобы следовать природе, в которой царит необходимость. Человек, обладая разумом, может осознать эту необходимость судьбы – в этом и состоит его свобода. Не уклоняться от мира, а наоборот, полностью принять его не только физически, но и душевно, идти навстречу необходимости. Счастье – это апатия, величественный покой души, бесстрастность и бесстрашие перед миром.

Благо стоики сводили к четырем основным добродетелям или достоинствам: благоразумию, умеренности, справедливости и мужеству. Зло – противоположные им пороки: неразумие, необузданность, несправедливость и трусость. Все остальное – жизнь и смерть, слава и бесславие, тяжкий труд и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье – от нас не зависит, а потому безразличны. Наоборот, добродетель и порок, добро и зло зависят от человека и выбираются добровольно, т. е. свободно.

Но как возможен выбор между добром и злом в царстве железной необходимости, каковым представляет мир стоицизм? Единственная возможность свободы открывается не в практическом, а в эмоциональном отношении к миру и самому себе. Нельзя преобразовать ни вещи, ни необходимый ход событий, ни представления о них – можно преобразовать эмоционально-ценностное отношение к ним. Уже Луций Анней Сенека главным считал свободу духа, которую, впрочем, в духе стоической традиции, рассматривал как подчинение разумной необходимости.

Свое завершение римско-стоическая традиция сведения философии к этике находит у *Эпиктета* (ок. 50–138 гг. до н. э.). Выбор поступка, согласно Эпиктету, – в нашей власти, и способность выбора дана нам богом для того, чтобы мы могли быть счастливы независимо от внешних обстоятельств. И все же наша свобода – это лишь свобода терпеть и воздерживаться – таков лозунг Эпиктета.

Третьим выдающимся римским стоиком был император Марк Аврелий. Это был деятельный энергичный император, которому пришлось вести войну с Парфией и отражать нападение на империю германского племени маркоманов и сарматов на дунайской границе. После смерти у него были найдены записки, которые составили целое философское сочинение, условно названное «К самому себе» или «Наедине с собой». Марк Аврелий ни с кем не делился своими философскими мыслями, действительно обращаясь только к самому себе как воображаемому собеседнику.

Мировоззрение Марка Аврелия противоречиво. Оно сочетает в себе острое осознание бренности и скоротечности жизни и проповедь необходимости быть деятельным, энергичным и справедливым государственным деятелем. «Время есть река … стремительный поток. Лишь появиться что-нибудь, как уже проносится мимо, но проносится и другое, и вновь на виду первое»[1] (IV, 43). «Ничтожна жизнь каждого, ничтожен тот уголок земли, где он живет» (IV, 51). Вместе с тем, император считал, что есть к которым надо относиться вполне серьезно. Это «праведное помышление, общеполезная деятельность, речь. Неспособная ко лжи, и душевное настроение, с радостью приемлющее все происходящее как необходимое, как предусмотренное, как проистекающее из общего начала и источника» (III, 33).

Такова раздвоенность человека в его жизни: он и кратковременное, живущее лишь настоящим мимолетное существо, и существо, преследующее долговременные и прочные цели. «Философствовать же значит оберегать внутреннего гения от поношения и изъяна, добиваться того, чтобы он стоял выше наслаждений и страданий, чтобы не было в его действиях ни безрассудства, ни обмана, ни лицемерия, чтобы не касалось его, делает или не делает чего-либо его ближний, чтобы на все происходящее и данное ему в удел он смотрел, как на проистекающее оттуда, откуда изошел и он сам, а самое главное, – чтобы он безропотно ждал смерти, как простого разложения тех элементов, из которых слагается каждое живое существо. Но если для самих элементов нет ничего страшного в их постоянном переходе друг в друга, то где основания бояться кому-либо их обратного изменения и разложения? Ведь последнее согласно с природой, а то, что согласно с природой, не может быть дурным» (I, 17).

3.4. Скептицизм

Третье направление эллинистической философии – скептицизм. Его основоположником был *Пиррон из Элиды* (ок. 360 г. – ок. 270 г. до н. э.). Он ничего не писал, и о воззрениях Пиррона мы знаем из сочинений его ученика *Тимона из Флиунта.* Скептики сомневались и в том, что в космосе царствует необходимость, и в том, что там правит случайность, т. е. они сомневались и в стоицизме, и в эпикурействе. Поэтому, считали скептики, воздержание от суждений – афасия – и есть суть жизни, а атараксия – цель жизни. Пиррон не создал положительной нравственной доктрины, ограничиваясь исключительно приведенной выше отрицательной характеристикой. По сообщению Диогена Лаэрция: «на

[1] Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. М., 1914. (в скобках указан номер книги и раздел).

корабле во время бури, когда его (т. е. Пиррона) спутники впали в уныние, он оставался спокоен и ободрял их, показывая на корабельного поросенка, который ел себе и ел, и, говоря, что такой бестревожности и должен держаться мудрец»[1].

Другую линию скептической философии представлял академический скептицизм, который формировался главным образом в процессе критики стоицизма. Его представители: *Аркесилай* (ок. 315–240 гг. до н. э.), *Карнеад из Кирены* (ок. 214–129 гг. до н. э.).

Аркесилай пришел к скептицизму на основе своей полемике со стоиками, пытаясь опровергнуть которых, он прибег к сократической диалектике. Его воззрения знаменовали перелом в деятельности Академии, ибо узко понимаемый «сократизм» означал отказ от положительного учения Платона и абсолютизацию негативных результатов диалектики Сократа. При этом, для Аркесилая, в отличие от Пиррона, целью жизни является именно афасия, а не атараксия.

Из поздних скептиков наиболее известны *Энесидем Кносский*, которому приписывается десять «тропов», систематизированных *Секстом Эмпириком*. «Тропы» представляют собой различные способы обоснования скептицизма, основанные на общей идее относительности знаний. Секст фактически возвратился к Пиррону, призывая делать все соответственно тому, как поступают люди в обыденной жизни, не задаваясь при этом догматическими соображениями.

Эллинизм поставил на повестку дня проблему нового синтеза знания и действия. Однако искомое знание уже не могло рассматриваться как знание предшествующей философии. Новое знание могло быть только мифом – новой, реформированной и философски осмысленной мифологией. Таким синтезом стал неоплатонизм, которым и завершается античная философия.

3.5. Неоплатонизм

Философия позднего эллинизма – неоплатонизм пыталась прояснить проблему личности как проблему присутствия божественной души в земном теле. Это интересовало и христиан, и язычников–неоплатоников. Эллинизм вообще отличался более обостренным индивидуализмом и субъективизмом, чем склонная к уравновешенному объективизму греческая классика. Поэтому на первый план эллинистической культуры и начинает выдвигаться такая новая категория, как личность, поздний же эллинизм начинает испытывать отвращение к телесному, и в этом одна из причин языческой враждебности к христианскому таинству Воплощения. Языческий философ *Порфирий* (ок. 232–304

[1] Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 68.

гг.) спрашивал: «Как допустить, что божественное стало эмбрионом, что после рождения его пеленают всего в крови, желчи и хуже того?».

Основоположником неоплатонизма считается *Аммоний Сакк* (ум. ок. 242 г.), но первая зрелая система неоплатонизма принадлежит *Плотину* (ок. 204–270 гг.), который выступил против платоников. Платонизм в это время существовал в форме гностицизма, учившего, что материальный мир создан темной силой, а души – частицы духовного мира – стали его пленницами. Когда придет конец света, то простая перемена места приведет к спасению души. Таким образом, спасение от мира тьмы не зависит от собственных усилий души.

Плотин же стал утверждать, что, хотя подлинное «Я» и не принадлежит материальному миру, человек не должен ждать его конца для того, чтобы вернуться в духовный мир. Духовный мир не есть нечто надземное или космическое, отделимое от нас небесными пространствами. Это не некое невозвратно потерянное первоначальное состояние, вернуть которое могла бы лишь Божья милость. Нет, духовный мир – не что иное, как глубинное «Я», достичь которого можно лишь погрузившись в самого себя.

Плотин утверждал бессмертие человеческой души и ее абсолютную ценность. В этом он выступал против эпикурейцев, стоиков и перипатетиков, признававших душу либо материальной, либо энтелехией органического тела. Главной проблемой для Плотина стал вопрос о причине отпадения души от умопостигаемого мира и о возможности возвращения в этот мир.

Система Плотина крайне сложна, однако ее общие очертания вырисовываются следующим образом. Структура бытия представляется Плотину как иерархическое устройство, включающее три субстанции: Единое, Ум и Душу. Высшее место в иерархии принадлежит Единому: это первосущее, лишенное границ, формы каких-либо определений и стоящее выше всякого существования и мышления.

Любое существо остается собой лишь благодаря единству – Единому. Плотин таким образом дает новое обоснование метафизике, в отличие от отрицающих ее стоиков и эпикурейцев, считавших, что в мире нет ничего, кроме тела. Плотин отвел Единому место на вершине идеального мира, но понимал его как пограничное и ограничивающее. Единое – это ничем не ограниченная, продуктивная потенция, которая невыразима на языке конечных определений. Поэтому Единое непознаваемо и невыразимо, говоря о нем, мы не выражаем его и скорее отрицаем то, чем оно не является, чем утверждаем то, что оно есть. Единое

– это все и в то же время ничто, ибо в нем все сущее «не есть, а только еще будет».

Все сущее изливается из Единого, которое, тем не менее, остается недвижимым. Однако активность, исходящая из Единого, является силой неоформленной. Чтобы оформиться, она должна обернуться для созерцания своего первоначала, наполниться им, а затем вернуться к себе самой, исполниться собой. Поэтому требуется вторая ипостась реальности – Ум. Если Единое – потенция всех вещей, то Ум обнимает все идеальным образом. Ум в системе Плотина тождественен платоновскому миру идей. Он истинно сущее, и, мысля сущее, он имеет его в себе самом.

Для создания физического космоса необходима третья ипостась – Душа, природа которой заключается уже не в чистом мышлении, но в даровании жизни всему чувственному, в упорядочивании его и управлении им. Душа есть начало движения, чистое движение, последняя умопостигаемая реальность, которая граничит с чувственным миром, будучи его причиной.

Материя для Плотина есть всеобщее ослабление потенции Единого, поэтому она обделена Благом, она есть зло, как лишенность позитивного. Материя произведена активностью созерцающей силы, ослабевающей настолько, что уже не может обратиться к породившему ее источнику, чтобы его созерцать. Поэтому материя нуждается в Душе, формирующей ее, связывающей ее с бытием, что и проявляется как существование физического космоса.

Все мироздание выступает как иерархия созерцания: ум вечно созерцает сам себя, поэтому он есть живой и всегда прекрасный умопостигаемый космос; мировая душа вечно созерцает ум, результатом этого созерцания является природа, которая также созерцание, хотя и смутное, поскольку это созерцание не самого себя, а иного. Материя же – не тело, она подобна зеркалу, создающему мнимые образы, но не пропускающему, а отражающему свет.

Будучи иерархией созерцания, мироздание есть иерархия красоты и прозрачности, поэтому чтобы вернуться к себе, человеческой душе нужно только вглядеться в свое собственное существо, а стоит ей потерять зоркость, она сразу же повергается в мир зла, всего того, что ей чуждо. Человек – это фундаментальным образом душа, а судьба души состоит в том, чтобы достичь божественного, причем оставаясь в земном измерении. Это возможно, ибо в каждом человеке есть элемент божественного, трансцендентного. Объединение души с Единым, Плотин называет «экстазом» – мистическим союзом, в котором происходит отделение от всего земного, «бегство одинокого к Одному».

3.6. Неоплатонические школы

Существовало несколько неоплатонических школ: 1) Первая Александрийская школа, основанная *Аммонием Сакком* около 200 г. н. э.; 2) Римская школа, основанная Плотином в 244 г. н. э.; 3) Сирийская школа, основанная *Ямвлихом* около 300 г.; 4) Пергамская школа, основанная *Эдессием,* учеником Ямвлиха; 5) Афинская школа, основанная *Плутархом* на рубеже IV–V вв., наиболее ярким представителем этой школы был *Прокл*; 6) Вторая Александрийская школа (*Ипатия, Синессий из Кирены, Гиерокл*), возникла вместе с Афинской, но просуществовала до начала VII в. н. э.

Центральное место в философии Сирийской школы *Ямвлиха из Халкиды* (ум. ок. 330 г.) занимает учение о богах. Он исходил из учения Плотина о трех ипостасях – Едином, Уме и Душе, однако усложнил его, попытавшись перекинуть мостик между Единым и Умом, между Единым и Многим, между Сверхбытием и Бытием. Для этого он разделил Единое Плотина на два Единых. Это, во-первых, Единое целиком и полностью неизреченное, которое выше всякого бытия и всякого рационального познания, а, во-вторых, просто Единое как начало для бытия и познания. Далее он преобразовал понятие Ума, разделив его на «вечно сущий» Ум как парадигму всего сущего, и совокупность «родов сущего», или совокупность идей.

Оба Ума представляют собой триады особых божеств, в результате чего образуется пантеон сверхмировых божеств, за которыми идут внутримировые боги трех классов: 12 небесных богов, которые в свою очередь распадаются на 36, а те – на 360 божеств; 72 порядка поднебесных богов и, далее, 42 порядка творящих богов, соответствующих 21 богу–правителю, за ними идут ангелы; демоны и герои.

Предельное обобщение личностного единства идеи и материи означало тем самым восстановление в рефлективной форме древней архаической мифологии, когда каждое из ее представлений (боги, демоны, люди и весь космос) превращались в строго сформулированную логическую категорию. Последняя философская школа античности, неоплатонизм, как раз и была наиболее совершенным развитием античной философии и одновременно ее окончательным завершением.

Ямвлих считал религию выше философии, утверждая, что теургия (священнодействие – искусство влиять на волю богов, вызывая их благорасположение к себе) выше «теории» – богосозерцания. Поскольку же только божественное откровение дает нам реальную возможность общения с божеством, постольку священники выше философов. В практической жизни Ямвлих видел главное в вере в богов и в общении с ними, поэтому сам активно занимался теургией и якобы имел в этом

успех. Ученики рассказывали, что во время молитвы Ямвлих бывал осеняем золотым светом и возносился над землей на десять локтей.

Если Сирийская школа характеризовалась переходом от философии к религии, то в Афинской школе, продолжавшей, в целом, ту же тенденцию, теоретический интерес стоит все же гораздо выше. Основателем Афинской школы был *Прокл* (410–485 гг.), который сумел повернуть к неоплатонизму платоновскую школу в этом городе.

Прокл в своих произведениях подробно изображает «механизм» происхождения многого из единства – то «истечение» (эманация), которое присутствовало неявно в системе Плотина. Движение, обратное истечению – «возвращение» от множества к единству, а, следовательно, общая структура цикла изменений сущего, по Проклу, такова: пребывание, эманация и возвращение.

Эманация описывается как процесс уподобления вторичного и производного первичному, т. е. причине, а тем самым проясняется смысл платоновской метафоры «причастности» низшего высшему. Произведенное сходно с производящим, будучи ему причастно; но оно и отлично от него как произведенное. Произведенное, следовательно, остается в своей причине, а причина содержится в нем, хотя и неполно; в то же время произведенное и выходит за пределы производящего. Несмотря на это отделение, произведенное обращается к производящему, стремится воспроизвести его и с ним сочетаться в новом синтезе. «Пребывание – эманация – возвращение» образует триадический ритм целостного мирового процесса.

3.7. Завершение античной философии

Начиная с IV в. н. э. античная философия постепенно угасает. Первыми исчерпывают свои возможности эпикурейцы: ко второму веку нашей эры мы теряем их из поля зрения. Во втором веке пришел черед стоиков: после Марка Аврелия мы не знаем ни одного представителя этой школы и самих стоических школ, хотя стоическое влияние заметно и в неоплатонизме, и в христианстве. К концу III в. окончательно угасают перипатетики. Вместив все эти традиции, пифагорейски окрашенный платонизм оказывается единственным представителем античной философии. Платонизм вмещает все достижения античной общеобразовательной школы и поэтому оказывается для средневековья – а значит, и для всей последующей европейской философии – символом всей античности.

В 529 г. византийский император Юстиниан своим эдиктом закрывает последнюю философскую школу в Афинах. Семь последних ее преподавателей, в том числе *Дамаский* и *Симпликий*, по приглашению

увлекавшегося греческой культурой царя Хосрова Нуширвана эмигрировали в Персию. Однако и там их ждало разочарование, поскольку персы не проявили интереса к чуждым религиозно-философским установкам. В 533 г. Хосров заключил мирный договор с Юстинианом, в котором оговаривалось и право философов вернуться на родину – им гарантировалась свобода, но запрещалось распространение своих воззрений.

Философию продолжают преподавать, а тексты Платона и Аристотеля комментировать в традиционном духе еще достаточно долгое время. После 530 г. читает лекции и пишет свои комментарии *Симпликий*. В 564 г. написан один из комментариев преподававшего в Александрии *Олимпиодора*. Последним схолархом александрийской школы считают *Стафана Византийского*. После восшествия на трон императора *Ираклия* в 610 г. Стефан Византийский переезжает в Константинополь, где преподает философию Платона, Аристотеля, квадривиум, алхимию и астрологию, при этом античная философия трансформируется в философию средневековую.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 1. Древний мир. Античность. – М., 2014.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Перечислите историко-культурные условия возникновения древнегреческой философии, выявите ее социальные предпосылки.

2. Какую роль сыграли мифологические и религиозные учения и древние научные знания в становлении первых философских систем Греции?

3. Приведите традиционную периодизацию античной философии, включающую четыре основных периода. Укажите временные рамки, культурно-историческую и философскую специфику этих периодов.

4. Что такое *космоцентризм* как характерная особенность античной философии?

5. Укажите основные философские школы раннего периода греческой философии.

6. Какую роль сыграла постановка проблемы бытия в формировании античной философии?

7. В чем состоит философский смысл *апорий* (логических парадоксов) Зенона?

8. В чем состоит смысл гносеологического и морального *релятивизма* софистов?

9. Укажите основные черты философского метода Сократа (*майевтика*) и решение проблемы соотношения *истины и мнения*.

10. Дайте общую характеристику «теории идей» Платона.

11. Что такое *метафизика* с точки зрения Аристотеля?

12. Опишите и проанализируйте основные этические идеи и социально-политические воззрения Аристотеля.

13. Укажите основные философские школы периода эллинизма.

14. Укажите основные идеи и представителей римского стоицизма.

15. Сформулируйте основные философские идеи главных представителей неоплатонизма.

Г л а в а 4. **СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Истоки средневековой философии усматриваются в раннехристианской эпохе. Средневековую философию условно можно разделить на следующие периоды: 1) патристика (II–VI вв.); 2) схоластика (IX–XIV вв.). Патристика подразделяется, с одной стороны, на доникейскую (II–IV вв.) и посленикейскую (IV–VI вв.), с другой – на греко-византийскую и латинскую. Период схоластики можно разделить на две части: ранний (IX–XII вв.) и поздний (XIII–XIVвв.).

1. Раннехристианская философия

Рождение средневекового общества, его культуры и цивилизации проходило в процессе грандиозного крушения Средиземноморской эллинистической цивилизации. С одной стороны, начинается варваризация античного мира, с другой – в оборот истории входят новые, ранее незнакомые или малознакомые античности территории и народы. Цивилизация распространяется на север от Альп, Пиринеев и Балкан, достигает берегов Атлантического океана и Северного моря, бассейнов Рейна, Дуная, Роны, Сены, Днепра, захватывает племена иберов и басков, кельтов и германцев, венгров и славян и т. д. В этой расширяющейся на север, северо-запад и северо-восток цивилизации, рождающейся в столкновениях умирающей античности и варварского язычества, появляется новая цементирующая сила – христианское учение, определившее не только особенности духовного становления, но и политического и экономического существования Средневековья.

1.1. Особенности христианского мировоззрения

Новое мировоззрение излагалось в Библии – собрании книг, состоящем из Ветхого Завета, в основе которого лежит древнейшая устная традиция иудаизма, а сами книги составлены между 1300–100 гг. до н. э., и Нового Завета, книги которого восходят к 1 в. н э. Мировоззрение, изложенное в этих книгах, оказалось крайне сложным, поэтому первые четыре века новой эры были наполнены философскими и богословскими спорами по поводу содержания нового вероучения. В ходе бурных споров происходило размежевание двух типов миропонимания – античного и христианского.

Спор мировоззрений касался понимания сути человеческих судеб и имел принципиальный характер. Христианство предельно резко разошлось с язычеством в вопросе о несовершенном воплощении провидения. Греки в своей философии пытались игнорировать зло, страда-

ния, грех, смерть. И труп живет – полагал Парменид, смерть не является частью жизни – утверждал Эпикур, смерть – это ничто, – учил Сократ, и в раскаленном железном быке мудрец счастлив – доказывали стоики. В представлении же христианства возникла ничем не поправимая трагедия исторического развития человека, порожденная первородным грехом и отпадением человека от Бога. Потребовалось человеческое воплощение самого божества, чтобы указать подлинный путь спасения отпавшему от Бога человечеству. Причем христианское богочеловечество только указало путь к спасению, а решение становиться или не становиться на этот путь зависело от самого человека. Поэтому проповедовалось второе пришествие богочеловека и Страшный суд над всеми людьми, определявший их вечное спасение или вечную гибель. По истечении времени сбудутся события уже предрешенные и необратимые, разрешающие и освобождающие смысл истории. Конец времени есть также исчерпанность всего сотворенного во времени. Страшный суд – это наступление Царства Божия во всей его полноте.

В такой мифологии не было ничего общего с язычеством. Судьба здесь не преодолевалась периодическим возвращением космоса и хаоса, но была данным на всю вечность спасением или гибелью человеческой личности. В результате на обломках старых языческих схем понимания человека рождается новая антропология. Человек отныне предстает не в двух измерениях, как прежде: «тело» и «душа», но в трех: «тело», «душа», «дух», где «дух» в точном смысле – это причастность к божественному посредством веры, открытость человека божественному слову, божественной мудрости, которая наполняет его новой силой и придает мужество *быть*.

Указанные особенности христианского миропонимания культивировались в Средние века в различных формах: в богословских спорах, в воспитании и образовании, в искусстве и политике, в архитектуре, в военном деле и, конечно же, в философии. По единому убеждению, христианских философов, знание, особенно высшее, открывается человеку не в понятиях, но в образах и символах. Мышление символами занимало большое место в средневековом менталитете, поскольку даже каждый материальный предмет рассматривался как изображение чего-то в духовном отношении более высокого, становясь тем самым символом.

Символизм в Средние века был универсален. Мыслить означало открывать скрытые значения. Мышление было равно священнодействию, ибо скрытый мир был священен, а мышление символами было лишь разработкой и прояснением тех магических образов, которые были присущи ментальности людей непросвещенных. Средневековая символика начиналась уже на уровне слов, назвать вещь уже значило ее объяснить. Природа виделась огромным хранилищем символов. Минералы, расте-

ния, животные – все символично. Прозрачный берилл, пропускающий свет, – это был образ христианина, озаренного светом Христа, красный сардоникс означал Христа, проливающего свою кровь на кресте за людей, яблоко было символом зла, поскольку яблоко по-латыни malum, что значит также и «зло». Понятийному же мышлению доступна лишь очень ограниченная сфера знания, а с помощью образа может быть изображен практически весь универсум: сын – образ отца, человек – образ Бога и т. д.

Рассматривая христианство как религию, данную в откровении, его идеологи исходили из того, что основные принципы учения возвещены самим Божеством и что, следовательно, задачей человека является постижение и сохранение этих принципов, а не создание новых. Понятие подражания («мимесиса») и подобия («иконы») для христианства чрезвычайно существенно: человек создан как образ и подобие Бога, и подражание Богу определяет суть его поведения. Традиционализм лежал в самой основе христианского мировоззрения, и человеческая мысль с самого начала ориентировалась не на творчество, но на преклонение перед авторитетом. «Не люблю ничего своего» – этот девиз, провозглашенный Иоанном Дамаскином, характерен не для него лично, но для всего средневекового мышления. Апелляция к авторитету казалась в ту пору более существенной, чем апелляция к разуму; в пересказе чужого, но благочестивого сочинения усматривали не плагиат, а немалую заслугу; цитата представлялась наиболее могущественным аргументом в споре.

1.2. Гностицизм

Одна из первых попыток создания систематического философского учения христианства была предпринята гностиками, крупнейшими представителями которых были александрийские мыслители II века *Василид* и *Валентин*.

Гностицизм опирался на идею различия между Христом и Иисусом, и в этом заключалась специфика данного учения и его отличие от христианской ортодоксии. Богочеловеческий Христос, согласно гностикам, существовал предвечно только в самом же Боге. Проповедовал же обычный смертный человек по имени Иисус, которого наставлял Христос, являвшийся после смерти Иисуса его ученикам не физически, а пневматически (духовно, мысленно), т. е. гностически. Таким образом, гносис (знание) отражает особенность общения с абсолютной личностью, которое является познавательным отношением, а не верой.

Учение гностиков есть изображение «Плеромы» (полноты) и «Кеномы» (пустоты) и их взаимодействия. Плерома представляет собой картину постоянно возникающих противоположностей, которые назы-

ваются «эонами» (вечно сущими). Эоны понимались гностиками и как логические категории, и как мифологические персонажи.

Согласно Валентину, сама плерома порождается парой противоположностей, которые именуются «первоотец» (или «бездна», или «первоначало») и «молчание» (или «мысль», или «благодать»). Вторая пара: «ум» (или «отец») и «истина»; третья пара: «логос» и «жизнь»; четвертая пара: «человек» и «церковь». Вместе эти противоположности образуют восьмерицу, дальше следуют еще пять пар, возникающих из противоположности логоса и жизни, и шесть пар, возникающих из противоположности человека и церкви.

Тридцатой парой эонов является «София» («мудрость») и «вожделенный». «София» характеризуется особой дерзостью, которая именуется Энтимесой, поскольку устремляется к «первоотцу», минуя все посредующие эоны. Все это вносит смуту в Плерому, для устранения которой эоны «ум» и «истина» порождают новую пару эонов «Христа» и «Духа Святого».

Явление этих эонов умиротворяет Софию, благодаря исключению из нее Энтимесы. Это лишает Софию полноты совершенства, поскольку она теряет свой внутренний творческий принцип. Поэтому Плерома создает еще предвечного Иисуса, который наделяет Софию знаниями. В результате брака Софии с ангелами рождается «Демиург», создающий семь космических сфер, а тем самым и весь материальный мир, который заполняет Кеному, лишая ее первичной бесформенности.

Однако София рождает еще и «Космократа», т. е. дьявола, носителя всего злого в мире. Поскольку природа полна печали и страдания, постольку возникает необходимость еще в одном Иисусе, который и посылает знания человеку. За Иисусом идут прежде всего те, кого София создала в виде духовных, но еще не обладающих знанием существ – «пневматики». «Душевные» люди («психики») могут после покаяния получить относительное спасение, а «телесные» («соматики») истребляются огнем вместе со всем материальным миром.

Главным в гностицизме стало решительное исповедание абсолютной личности (персонализм), в отличие от античного космологизма. И все же персонализм гностиков формировался с опорой на интуиции тела, поскольку абсолютная личность зачастую действует совершенно по–человечески, со всеми недостатками и ошибками, драматизмом и трагизмом, свойственным ограниченному природному существу. Таким образом, гностицизм приписывал абсолютной личности несовершенства материального мира, становясь той самой своеобразной формой натуралистического персонализма, отличной от супранатурализма христианства.

1.3. Доникейская патристика

В полемику с гностиками вступили представители патристики, ранняя форма которой получила название апологетика. Апологетами называли мыслителей и писателей, которые защищали авторитет христианства от нападок со стороны языческих критиков и гонителей.

Первое упоминание о христианах мы находим у римского историка *Тацита*, в «Анналах» которого мельком описывается расправа над ранними христианами, обвиненными Нероном (54–68 гг. правления) в поджоге Рима. Тацит изображает христиан как предмет «всеобщей ненависти», причина которой христианская «пагуба», христианские «суеверия», христианские «мерзости», христианская «ненависть к роду людскому». Не одобряли христианство и большинство философов: и вольноотпущенник Эпиктет, и император Марк Аврелий одинаково презирали христиан и видели в христианском мученичестве бессмысленное упрямство.

Христиан преследовали за то, что они ставили церковь выше государства и, признавая императора как главу государства («кесарю кесарево»), отказывались поклоняться ему как божеству и принимать государственную мифологию, противоречащую их собственной. Гонения на христиан достигли своего апогея при императорах Домициане (81–96 гг. правления), Траяне (98–117 гг.), Марке Аврелии (161–180 гг.), Септимии Севере (193–211 гг.), Максимине (235–238 гг.), который в 235 г. издал указ казнить всех служителей христианского культа, Валериане (253–260 гг.), Диоклетиане (284–305 гг.), пока император Константин I (306–337 гг.) не сделал христианство единой и единственной религией Римской империи.

Образованные христиане выступали письменно в качестве защитников (апологетов) новой религии и пытались доказать в своих защитительных речах (апологиях), что христиане вовсе не то, что из них пытаются сделать их враги, клевеща на них и подвергая жестоким гонениям. Эти апологии предъявлялись императорам, которые, однако, их третировали.

Самая ранняя, из числа дошедших до нас в отрывках, христианская апология принадлежала *Марциану Аристиду* (середина II в.), который утверждал, что лишь христиане располагают подлинной философией. Первым христианским апологетом, чьи сочинения дошли до нас в значительном количестве, был *Флавий Иустин* (*Юстин–мученик),* казненный за свою веру в 165 г. Также сохранились труды *Татиана* (умер в 175 г.), *Иринея* (умер в 202 г.), *Афиногора из Афин* (умер в 210 г.), *Минуция Феликса* (умер в 210 г.), *Климента Александрийского* (умер в 215 г.), *Тертуллиана* (умер в 230 г.), *Оригена* (185–254 г.).

Среди апологетов были мыслители, отражавшие различные тенденции в понимании христианства. Иустин пытался найти сходство между христианским мировоззрением и учениями античных философов. Он говорит, что христиане, как платоники и стоики, верят в то, что мир погибнет в огне, что дурные люди понесут посмертное наказание, а хорошие будут блаженствовать. Более того, все свои лучшие идеи греческие философы взяли у Моисея и других пророков, хотя и выразили их противоречиво и неясно.

Татиан же был ярым врагом античной философии и античной культуры в целом. Он всячески поносит и обличает греческих философов. Гераклит у него самонадеян, тщеславен, темен и невежественен, Эмпедокл – хвастун и лжец, Платон – обжора, Аристип – распутник, Аристотель – льстец, Ферекид, Пифагор и Платон рассказывают «бабьи сказки» о переселении душ, никак этим, не приближаясь к учению о подлинном бессмертии.

Одним из наиболее рационалистичных апологетов был *Ориген* (185–253/54 гг.), полагавший, что из Библии следует извлечь целую философию через познание потаенных смыслов библейских аллегорий. В Библии, утверждал он, заключено три уровня смысла: телесно-буквальный, душевно-моральный и духовно-божественный. Философия должна проникать в духовно-божественное измерение Священного писания, поскольку именно в своем познавательном усилии человек находится в бесконечном процессе восхождения к Богу. Фактически, по Оригену, интеллектуальная деятельность и есть моральное очищение. «Спасение» же есть удел всех душ и духов, даже сам дьявол должен измениться к лучшему и просветленным вернуться к Богу. Такое окончание мировой истории есть апокастасис (восстановление).

Оригенизм вызвал недовольство церкви по причине своего интеллектуализма, фактически подчиняя истины веры истинам разума. Эту опасность в полной мере осознал *Квинт Септимий Флоренс Тертуллиан* (160–220 гг.), который занял позицию, диаметрально противоположную оригенизму. Тертуллиан объявил философию источником морального разложения. В своем труде «О плоти Христовой» он утверждал, что человек не станет мудрым, если не сделается глупым. «Сын Божий распят на кресте, и этого не надо стыдиться, – учил Тертуллиан, – Сын Божий умер, что вполне вероятно, потому что это безумно. Он погребен и воскрес, и это действительно, потому что невозможно». Таким образом, вера и разум несовместимы. «Какое отношение имеют Афины к Иерусалиму?» – задавался риторическим вопросом Тертуллиан.

Однако если бы Средневековье знало только людей типа Тертуллиана, то оно и в самом деле заслужило бы название «Темных веков», как

его часто называют. Учение Тертуллиана было слишком иррационалистичным, а оригенизм страдал чрезмерным рационализмом.

1.4. Догматика

Не только философы, но и сама церковная иерархия была расколота по вопросам веры. На первое место вышел вопрос о том, как следует понимать главное в христианском учении – положение о Троице. Пресвитер *Арий* (ум. 335 гг.) учил, что Бог–отец и Бог–сын не равны, не едины по своей сущности, что Христос не «единосущен» с Богом–отцом, а лишь «подобносущен» ему и что Христос не существовал извечно, он творение Бога–отца. Так же и святой дух – третье «лицо» Троицы – не извечен, он, как и Христос, был сотворен, но не Богом–отцом, Богом–сыном – Христом.

Епископ *Афанасий* (ок. 295–373 гг.) учил, что Бог–сын существует извечно, а не сотворен Богом–отцом, что он не «подобносущен», а «единосущен» с Богом–отцом. Так как по–древнегречески «единосущий» звучит как «хомоусиос», а «подобносущий» как «хомойусиос» (в греческом написании эти два слова отличались только тем, что во втором в середине была буква «йота», а в первом слове ее не было), то отсюда и возникло выражение «ни на йоту не отступать». Ариане не хотели уступать «йоту», афанасьевцы не хотели ее принимать.

Эти споры обеспокоили, в первую очередь, императора Константина, который в своем «Эдикте о веротерпимости» (324 г.) провозгласил о приоритетном положении христианства в Римской империи. Язычество не запрещалось, но уже рассматривалось лишь как заблуждение. Константин искал в христанстве идеологическую опору своей власти, видел ее преимущество в единстве, но оказалось, что это единство мнимое, что само христианство раскалолось на враждебные партии.

Для примирения христиан Константин созвал в 325 г. в малоазийском городе Никее (ныне турецкий городок Изник) Вселенский Собор, на котором был принят символ веры, определивший догматы христианского вероучения. Отныне основные принципы христианства следовало принимать догматически, т. е. не требуя рационального обоснования.

На соборе победили афанасьевцы, которых поддерживал сам Константин (он председательствовал на этом соборе, хотя к этому времени сам еще не принял христианства и не крестился). Арий был проклят и сослан, арианство объявлено ересью. Однако борьба между афанасьевцами и арианами не прекратилась. Ария возвратили из ссылки, отправив на этот раз туда Афанасия. Сам император Константин принял пе-

ред смертью христианство, крестил его проарианский епископ. На этом история борьбы афанасьевцев и ариан не закончилась.

В эдикте «О католической вере» (380 г.) император Феодосий предписал обязательность для всего населения империи принятие христианства. Этот император был афанасьевцем и преследовал как язычников, так и ариан. В 381 г. был созван второй вселенский собор – Константинопольский (или Цареградский), на котором был доработан и дополнен Никейский символ веры. Никеоконстантинопольский (Никео–цареградский) символ веры увековечил антиареанское афанасьевское понимание Троицы (Бог един и троичен, выступая в трех ипостасях, лицах). Никеоконстантинопольский символ веры также требует от человека беспрекословной веры в сотворение мира и человека Богом. Бог–отец – творец и невидимого (ангелы и т. п.) и видимого (природа и люди) миров, предписывает веру в грехопадение первых людей как источник зла, в воплощение Бога в лице Христа, в искупление Христом людских грехов, веру в воскресение Христа после его мученической смерти на кресте, веру в вознесение Христа на небо, веру во второе пришествие Христа, веру в грядущий Страшный суд, веру в вечную награду в раю для праведников и в вечные муки в аду для грешников).

1.5. Греческая патристика

Обсуждение философско-богословских проблем продолжалось в рамках посленикейской патристики. На Востоке прославились такие христианские теологи как *Григорий Назианзин* (ок 329 – ок. 390 гг.), *Василий Кесарийский* (ок. 330–379 гг.), *Григорий Нисский* (ок. 335–395 гг.). Они происходили из самой восточной римской провинции Каппадокия, поэтому вошли в историю как «каппадокийские отцы церкви».

«Каппадокийцы» сыграли большую роль в формулировке Никеоконстантинопольского символа веры. Григорий Назианзин стремился примирить арианство и афанасьевство, за что был даже отстранен от патриаршества. Однако именно ему принадлежит заслуга окончательного оформления тринитарной теологии на Востоке.

Епископ Василий Кесарийский выступал против обмирщения церкви и поощрял монашество, проповедовал христианское отречение от мира. Он учил, что христианин должен быть без дома, без родины, без товарищей, без имений и поместий, без собственности, без торговых занятий, без промысла, без знаний человеческих наук. У истинного христианина должны быть печальные и опушенные в землю глаза, небрежная походка, нечесанные волосы и грязная одежда. Только так можно быть всегда готовым к восприятию в своем сердце божественного учения.

Григорий Нисский – самый «философичный» из каппадокийцев мыслитель – находился под значительным влиянием Оригена, разделяя его идею о конечном просветлении всех согрешивших душ и самого Сатаны. Его также считают одним из основателей христианской мистики, говорящей о непосредственном, «экстатическом» созерцании Бога. В этом отношении Григорий – прямой предшественник *Псевдо-Дионисия Ареопагита*.

Под этим именем вошел в историю неизвестный автор «Ареопагитик» – корпуса текстов, приписываемых Дионисию Ареопагиту (т. е. члену афинской судебной коллегии – Ареопагу). Данное авторство маловероятно, поскольку Дионисий упоминается в «деяниях апостолов» как лицо, обращенное в христианство самим апостолом Павлом, тексты же «Ареопагитик» написаны под сильным влиянием Прокла, философа-неоплатоника, жившего в V в. н. э. (412–485 гг.). Учение Псевдо-Дионисия Ареопагита получило официальное признание в Византии благодаря его истолкованию *Максимом Исповедником* (580–662 гг.).

Главная тема «Ареопагитик» – «таинственное богословие», в основе которого лежит идея неопределимости и неописуемости Бога. Бог есть неизреченный мрак, описывать который можно только отрицательным образом (т. е. указывая, чем он не является). Такое богословие называется апофатическим (отрицательным) в отличие от распространенного в Западной Европе катафатического (положительного) богословия.

Мир же предстает в «Ареопагитиках» как иерархическая структура, своего рода «лестница», соединяющая тварное бытие с Творцом. Вершину «лестницы», преддверие Бога, занимают херувимы, серафимы и престолы (первая триада), далее следуют господства, силы и власти (вторая триада), затем – начала, архангелы и ангелы (третья триада). Сущее порождает из себя жизнь, или Божественную Мудрость, Софию. Так неоплатоническое учение об эманации соединяется с христианской идеей творения, ибо мир понимается как создание Высшей воли. Церковная иерархия есть зеркальное отражение небесной.

Одним из крупнейших представителей патристики был *Иоанн Дамаскин* (ок. 675–753 гг.). Он принимал активное участие в борьбе иконоборцев и иконопочитателей в Византии, хотя сам он был сирийцем и его жизнь прошла в Дамасском халифате, где отношение к христианам было терпимым. Отец Дамаскина, будучи христианином, даже занимал в этом халифате пост первого министра при халифе Абделмелехе (682–703 гг.). В трактате Иоанна Дамаскина «Источник знания» – компедиуме философских и богословских сведений – была дана основная формула христианской теологии в ее отношении к философии: философия – служанка теологии (богословия).

1.6. Латинская патристика

Крупнейшим представителем латинской патристики был *Аврелий Августин* (354–430 гг.). Непосредственными предшественниками Августина были *Иларий Пиктавийский* (ок. 315–368 гг.), *Марий Викторин* (ок. 355 г. обратился в христианство) и *Амвросий Медиоланский* (ок. 340–397 гг.). Их деятельность, способствовавшая развитию латинской терминологии и теологической лексики, укреплению неоплатонических идей, подготовила появление Августина.

Первоначально Августин был неоплатоником, затем манихеем (последователем учения персидского пророка III в. *Мани*) и в конце концов обратился к христианской вере. Он выдвинул идею о том, что Божественное Откровение должно быть начальным моментом рационального познания. Задача верующего мыслителя – рациональное проникновение в содержание Откровения, однако, если не уверуешь, то не поймешь. Вера предшествует знанию, а воля предшествует разуму.

Бог для Августина не только творец природы, неодушевленных животных (природа в христианском мировоззрении не одушевлена, никакой космической души нет) и человеческих душ. Бог – высшее благо. Все остальное благо в природе и в человеческом обществе от Бога. И всем тем, что человек имеет в себе хорошего, он обязан Богу.

Но в чем же тогда источник зла? Отвечая на этот вопрос, Августин разрабатывает антиманихейскую концепцию зла. В мире нет дуализма добра и зла, как учил зороастризм, а затем и Мани. Нет равномощности того и другого, потому что нет двух самостоятельных начал. Зло не может отождествляться с материей, как учили неоплатоники и манихеи. Зло не в пространстве и не во времени, нет его и в человеке, каким он вышел из рук Творца. Зло в свободной воле человека.

Бог создал человека свободным, личностью, т. е. существом, свободным на выбор, но несущим нравственное воздаяние за свой выбор. И человек выбрал зло, пошел против Бога. Нарушив запрет Бога, отведав яблоко с запретного дерева, Адам и Ева совершили выбор в пользу зла. Зло состоит в нарушении мировой иерархии, когда низшее занимает место высшего, когда человек восстает против Бога, а природа ставится выше Бога, ее творца.

С момента грехопадения люди уже не могут быть самостоятельным источником добрых дел, даже стремясь к добру, они невольно творят зло. В связи с этим тезисом Августин вступил в спор с *Пелагием* (ок. 360 – после 418 гг.), который утверждал, что люди в силу свободы воли способны самостоятельно, без содействия Бога, избегать зла и творить добро, самостоятельно достигать состояния нравственного совершенства, высшего счастья и загробного спасения.

Августин выступил против пелагианства (которое было осуждено на следующий год после смерти Августина на III Вселенском соборе в Эфесе в 431 г.). Источником добра в людях является исключительно благодать. Человек же вообще несвободен. Он не волен даже в своей вере, которая есть дар Бога. Поэтому и посмертная участь людей не зависит от их собственных поступков, она полностью предопределена Богом. Иисус Христос, утверждал Августин. Искупил своей мученической смертью на кресте грехи вовсе не всех христиан, а только тех, кто избран его отцом к спасению.

Зло проявляется и в том, что государство (низшее) становится выше церкви (высшее). Эта мысль была положена Августином в основу философии общества и истории. В 410 г. остготы Алариха захватили Рим, и в этом поражении были обвинены христиане. Выступив в защиту христиан, Августин заявил, что судьба человека решается не в битвах варваров и римлян, но в противоборстве двух градов: Града Божьего и Града Земного. Эта отправная и всеобъемлющая антитеза незримо разделяет всех людей на праведников и грешников. Град Земной увеличивается благодаря естественному рождению, а Град Божий – только через духовное перерождение. Человек не просто порожден, он сотворен по образу и подобию Божию. Человек – существо тварное, а не рожденное.

Если языческие империи – Ассирийская, Вавилонская, Македонская, Римская – занимали вполне определенное географическое и историческое пространство, то «скитающийся» Град Божий невидим. И даже церковь есть только символ Божьего Града. В самой же церкви Августин различил две церкви: видимую и невидимую. Видимая церковь состоит из всех крещеных, из всех христиан. Но поскольку не все христиане избраны к спасению, то внутри этой церкви есть невидимая церковь из избранных, но никто не знает, избран он или другой к спасению. Поэтому эта церковь – «невидимая церковь».

Одним из представителей латинской патристики был *Иероним Стридонский* (ок. 340–420 гг.). Иероним составил обширные комментарии почти на все Писание, опираясь в основном на труды Оригена. Основные достижения Иеронима – исторический труд об отцах церкви первых четырех веков («О знаменитых мужах») и перевод Писания на латынь – так называемая Вульгата, – признанный Западной церковью образцовым. Последним латинским великим отцом церкви считается папа *Григорий Великий* (ок. 540–604 гг.). Высочайшее уважение, которым Григорий пользуется в католической церкви, объясняется не столько его теологическими достижениями, сколько пастырской и организаторской деятельностью. И все же в лице Григория латинская патристика обрела талантливого мыслителя, много сделавшего для утверждения

тех форм, в которых христианская культура была воспринята средневековьем.

2. Арабо-мусульманская средневековая философия

Особым феноменом философской мысли на Востоке стала средневековая «арабо-мусульманская» философия. Этим термином обозначается философия разных народов, входивших в состав Арабского халифата, писавших на арабском и персидском языках.

Арабо-мусульманская философия развивалась в контексте культуры, где доминировал ислам. Принцип единобожия (таухид), идея единства бытия и единственности мироздания стала центральной темой мусульманской теологии и философии. Данная проблема обсуждалась как в планах традиционной и спекулятивной теологии, так и в планах мистической и рационалистической философии. В целом же религиозно-философская мысль в культуре ислама была представлена тремя основными направлениями: каламом – схоластической теологией ислама; суфизмом – религиозно-мистическим и пантеистическим течением мысли; фалсафой – философией, испытавшей значительное влияние идей античных мыслителей.

В основу исламского учения легли Коран и сунна, а также их толкования, получившие названия кийяс (суждения по аналогии) и иджма (единодушное мнение). Знание рассматривается в исламе в качестве одной из наиболее важных духовных ценностей, поскольку пророк *Мухаммед* учил, что поиск знания есть религиозный долг каждого мусульманина. Но что понимается под «знанием», и в чем усматривается его источник? По этому фундаментальному вопросу мнения разошлись.

2.1. Калам

Мусульманская экзегетика оформилась в четыре школы мазхаба, соперничество которых стало движущей силой формирования схоластической теологии – калама, для представителей которого – мутакаллимов – было характерно обращение к логической аргументации, поэтому большое влияние на развитие арабской философии оказали труды создателя формальной логики – Аристотеля.

Калам возник и развивался первоначально в ходе дискуссий, развернувшихся в исламе с появлением различных религиозно-политических группировок, а также диспутов мусульман с представителями других верований – маздаизма, христианства и иудаизма. В этих спорах складывалась характерная для калама теологическая проблематика: соотношение сущности и атрибутов Бога, извечность или сотворенность во времени Корана, божественное предопределение и свобода

воли. Однако проблематика калама далеко не сводилась исключительно к теологическим вопросам, большое внимание мутакалимы отводили проблемам натурфилософии. Кроме того, для них было характерно проведение различных диспутов, в ходе которых исключались ссылки на какие-либо авторитеты помимо разума. Поэтому деятельность мутакалимов воспринималась достаточно настороженно, а порой и резко враждебно со стороны многих мусульманских богословов.

Своего рода предтечей арабской философии стали мутазилиты (от араб. «*мутазил*» – отделившийся), которые в отличие от богословов-традиционалистов выступили против всякого рода антропоморфизма в понимании Бога. Их противники настаивали на буквальном понимании слов Священного Писания о сотворении человека «по образу Божиему» и представляли Бога в человеческом облике. Мутазилиты же считали, что мусульманское единобожие несовместимо не только с политеизмом и антропоморфизмом, но также с признанием реальности и извечности божественных атрибутов как неких сущностей, отличных от собственно божественной сущности. Тождественными божественной сущности мутазилиты признавали только три атрибута (знание, могущество, жизнь), тогда как остальные божественные характеристики (воля, зрение, слух, речь) они считали возникшими во времени, и поэтому отличными от божественной сущности. Отсюда следовало и мутазилитское учение о сотворенности Корана как Слова Божьего, расходящееся с преобладающим в мусульманском богословии представлением об извечности Священного Писания.

Воззрения мутазилитов оказали определенное влияние на взгляды ашаритов (от имени основателя – *Абу-л-Хасана ал-Ашари*, ум. в 935 г.), которые также признавали значение рационального знания, хотя и строго ограничили его пределы. Ашариты представляли свое решение теологических вопросов как «золотую середину». По двум вопросам, а именно: возможно ли рациональное познание Бога и независимое от откровения знание добра и зла, они давали отрицательные ответы. Они также полагали, что Коран извечен в отношении «смысла», но не словесного выражения, которое, как предполагалось, может принадлежать самому Пророку.

Мусульманская традиция рационального богословия наиболее ярко проявилась в творчестве *ал-Газали* (1058–1111 гг.), который в своем трактате «Воскрешение наук о вере» утверждал, что знание делится на «Науку поведения» и «Науку откровения». Человек, следовательно, не обязан, например, рационально уяснять смысл основного кораничесского догмата – «Нет бога, кроме бога, и его пророк – Мухаммед». Достаточно, чтобы человек поверил в него без колебаний и душевных волнений.

Согласно ал-Газали, вера от рождения заложена в душах людей, которые делятся на тех, кто «отстранился и забыл», и тех, «кто долго размышлял и вспомнил». Таким образом, ал-Газали мыслит в полном согласии со словами Пророка: «Разумен тот, кто уверовал в Аллаха, поверил Его посланникам и поступал в покорности Ему». И в то же время мыслитель подчеркивал существование более высокого источника знания – заук (букв. «вкус», «вкушание»), мистической интуиции.

2.2. Суфизм

На исключительной важности интуиции настаивали суфии – представители мистического течения арабо-мусульманской религиозной и философской традиции. Стремление к саморефлексии мистического опыта наиболее развитую форму приобрело в теософских системах *ас-Сухраварди* (ум. 1191 гг.) и *Ибн Араби* (ум. 1240 гг.).

Учение ас-Сухраварди, известное как ишракизм (от *ишрак* – озарение) исходило из представления о свете как о первоначале всего сущего. Мир предстает как иерархия света, высшую ступень которой занимает Свет светов (Бог). Однако большее распространение в суфийской среде получила теософия Ибн-Араби, «Великого шейха» мусульманских мистиков. Характерным для его школы считалось учение о «единстве бытия» (вахдат ал-вуджуд), благодаря которому она получила свое название – вуджудизм.

По Ибн Араби, бытие – единое и единственное первоначало, одинаково присутствующее во всех вещах и тождественное с Богом. Исходя из этого положения вуджудиты, построили яркую систему философского пантеизма в арабо-мусульманской культуре.

Другая важная тема вуджудизма – концепция «совершенного человека». Один из последователей Ибн-Араби *аль-Джили* (ум. 1428 гг.) посвятил этой теме главную книгу – «ал-Инсан ал-камил» («Совершенный человек»).

Согласно представлениям ортодоксального ислама, жизнь человека должна соответствовать шариату, который строго регламентирует как личную жизнь верующего, так и общественную жизнь в целом. Жесткая нормативность шариата имеет преимущественно социальную направленность, она ориентирует человека на совершенствование окружающего мира, и зиждется на представлениях о полной зависимости всего сущего от Абсолюта. Предопределенность судьбы и поведения человека утверждается многочисленными аятами Корана, хотя в нем же имеются стихи, которые можно рассматривать как отрицание слепого фатализма.

Суфизм же развивает не нормативно-социальную модель поведения, которой зачастую свойственны элементы общественного утопизма, а

мистико-индивидуалистическую модель, которая формируется под воздействием неблагоприятных внешних условий существования, порождающих утрату надежд на возможность освобождения от страданий, зла и несправедливости. Человек ищет успокоения, спасения вне окружающего его мира. Его усилия направлены на самосовершенствование, которое бы приблизило, «слило» его с Божественным Абсолютом.

В политеистической культуре подобные усилия зачастую проявляются в создании вероучений, оппозиционных господствующим религиям. Однако в пределах мусульманского мира такая возможность была исключена. Последовательный монотеизм ислама доведен до предела: всякий не верующий в Аллаха – «неверный». В такой обстановке идеал «совершенного человека», противостоящий строгому нормативизму шариата, мог формулироваться только в рамках самой исламской культуры.

Яркий пример тому – концепция «совершенного человека» в суфизме. Совершенство здесь изначально трактуется не в перспективе сравнения достоинств суфия с достоинствами других единоверцев в рамках предписаний шариата, а в соотнесенности с Абсолютом, высшей степени близости к Аллаху, поскольку критерий идеальности как близости к божественному находится уже значительно выше общих социальных нормативов.

Мусульманская теология исключала возможность постижения Абсолюта: разъединенность Бога и человека не оставляет для последнего иного выхода, кроме принятия на веру коранического знания. Суфии же допускали возможности мистического приобщения к Богу в особом акте самопознания, который по своей сути есть прежде всего забвение, уничтожение личного «Я».

Подобное самосовершенствование представляет собой многоступенчатый путь. Описание этапов этого пути, «стоянок» (макамов) в произведениях суфиев разнообразно. *Фарид ад-Дин Аттар* говорит о семи «долинах». Первая – долина поиска, здесь человек освобождается от мирских страстей и оказывается открытым для божественного небесного света; вторая – долина любви, с нее начинается мистическая жизнь; третья – долина познания, где мистик погружается в медитацию; четвертая – долина независимости, когда душа охватывается всепоглощающей любовью к богу; пятая – долина единения, где достигается «обнаженное», лишенное каких-либо образов видение бога; шестая – долина смятения, где вообще исчезает всякое видение, и душа ослепляется божественным сиянием; наконец, седьмая – долина небытия (фана): человеческое полностью растворяется в Боге.

Установка на самосовершенствование позволила одному из крупнейших арабских перипатетиков *Ибн Сине* (лат. *Авиценна*, ум. 1037 гг.) назвать суфиев «братьями по истине», несмотря на присущий мистикам скептицизм по отношению к философскому рационализму. Для суфия подлинное знание всегда индивидуально, для философа же, напротив, – общезначимо.

2.3. Фалсафа

Представители *фалсафа* (араб. – калька, греч. – философия) создают учение о разуме как высшей способности человека и мериле истины. Фалсафа была детищем «переводческого движения», в результате которого мусульманский мир приобщился к обширному кругу философских идей греко-элинистической традиции, важнейшими из которых оказались идеи Платона, Аристотеля, неоплатоников, стоиков и неопифагорейцев.

Мусульманским философам больше всего импонировал аристотелизм, особенно из-за присущего ему энциклопедизма. Однако в основу учений арабских перипатетиков в силу ряда обстоятельств лег «неоплатонизированный аристотелизм», поскольку их знакомство с идеями Стагирита состоялось через «Теологию Аристотеля», содержащую фрагменты из «Энеад» Плотина и некоторые тексты самого Аристотеля; а также через «Книгу о причинах», которая представляла собой сочинение Прокла «Первоосновы теологии».

Крупнейшими перипатетиками ислама являлись *аль-Фараби* (ум. 950 г.), соединивший аристотелевскую космологию с эманационной доктриной неоплатоников, *Ибн Сина*, который систематизировал перипатетизм на основе натурфилософских идей, *Ибн Рушд* (лат. Аверроэс, ум. 1198 г.), известный как крупнейший комментатор аристотелизма.

Устремленность к знанию через разум позволила средневековой арабо-мусульманской культуре достичь расцвета мысли, которая составила эпоху в развитии общечеловеческой культуры. Достижения этой мысли во многом определялись тем, что философия была тесно связана с наукой, благодаря которой стимулировалось рождение и закрепление наиболее передовых идей, и осуществлялся выход философии в сферу практики.

Об интересе к опытному знанию на мусульманском Востоке свидетельствует история его науки. Математик *аль-Хорезми* (880–930 гг.) писал о цели своего трактата «Книга об исчислении алгебры и аль–мукабалы»: «Я составил краткую книгу … заключающую в себе простые и сложные вопросы арифметики, ибо это необходимо людям при делении наследства, составлении завещаний, разделе имущества и в су-

дебных делах, в торговле и всевозможных сделках, а также при измерении земель, проведении каналов, в геометрии и прочих разновидностях подобных дел»[1].

Арабские ученые прославились во многих областях науки: в математике, астрономии, физике, оптике, химии, медицине и т. д. Это способствовало и развитию философии, многие представители которой высоко оценивали значение опыта. Аль-Фараби учил, что «интеллект – это не что иное, как опыт»[2].

И хотя опыт обычно отождествлялся с наблюдением, как и в античности, а господствующим способом получения нового знания оставалось умозрение, в науке арабо-мусульманского Востока наметилась серьезная тенденция формирования опытно-экспериментальной практики как дополнительной опоры для развития рационалистической философии.

Будучи не только философами, но и выдающимися учеными, арабо-исламские философы разрабатывали как метафизическое, так и физическое учение о разуме. «Итак, установлено: – писал Ибн Сина, – души возникают тогда, когда возникает телесная материя, годная для того, чтобы ею пользовалась душа»[3]. В своих сочинениях ученый оставил описание и анализ важнейших функций человеческой психики (ощущения, воображение, память и т. д.), ее состояний и способностей, стремясь раскрыть причину этих феноменов, исходя из законов природы, поскольку «в законах природы этому имеются известные причины»[4].

Крупнейшим арабо-мусульманским социальным мыслителем был *Ибн Хальдун* (1332–1406 гг.) – создатель первой в истории мусульманства философии истории. Самое важное из его произведений – «Мукаддима» («Пролегомены»), представляющие введение к трактату «Большая история». Один из важнейших тезисов Ибн Хальдуна состоит в утверждении: «… условия, в которых живут поколения, различаются в зависимости от того, как люди добывают средства к существованию»[5], поэтому ученого иногда называют «арабским Марксом».

Ибн-Хальдун жил и творил вовремя, когда философия и даже схоластическая теология на мусульманском Востоке оказались почти полно-

---

[1] Мухаммед аль-Хорезми. Математические трактаты. Ташкент, 1964. С. 26.

[2] Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. Алма-Ата, 1970. С. 79.

[3] Ибн-Сина. О душе // Избранные философские произведения. М., 1990. С. 448.

[4] Ибн-Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. М., 1990. С. 373.

[5] Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. М., 1980. С. 131.

стью подавленными самым консервативным направлением исламской ортодоксии – ханбализмом. Рационалистическая традиция в пределах мусульманского мира фактически угасла, а характерным стала консервация идейных традиций, чему во многом способствовала устойчивая традиция нормативного стиля мышления. В мусульманском мире основные догматы исламского вероучения предрасполагали к канонизированному стилю мышления. Право на самостоятельное суждение – иджтихад – было запрещено, и поэтому даже самые независимые мыслители считали для себя непозволительным обсуждать начала шариата, которые якобы превосходят человеческий разум.

3. Схоластика и мистика в западноевропейской средневековой философии

Варварское завоевание Западной Римской империи ввергло всю западную Европу в состояние глубокого духовного кризиса, который продолжался вплоть до IX в. Поэтому в то время, когда Византия уже стала ареной, оживленной философской и теологической жизни, перед Западной Европой стояла еще проблема организации образования.

Программу образования раннее западноевропейское Средневековье позаимствовало у карфагенского ритора *Марциана Капеллы*, который в начале V в. определил так называемые «семь свободных искусств» в поэме «Бракосочетание Меркурия и Филологии». Они подразделялись на тривий и квадривий. Тривий объединял грамматику, риторику, диалектику. Квадривий – арифметику, геометрию (с элементами географии), астрономию, музыку.

Среди немногочисленных ученых раннего Средневековья *Северин Боэций* (480–524 гг.), «последний римлянин», передавший средневековью знания аристотелевской философии; *Флавий Кассиодор* (ок. 490 – ок. 583 гг.), занимавшийся латинской риторикой, инициатор переписывания древних текстов; *Исидор Севильский* (560–636 гг.) – создатель первой средневековой энциклопедии, основанной на определении понятий, исходя из этимологии слов, *Беда Достопочтенный* (673–735 гг.), в наиболее завершенной форме изложивший теорию четырех смыслов Священного Писания, положенной в основу христианской экзегетики.

Вдохновленный идеями Августина король франков *Карл Великий* (742–814 гг.) в 800 г. восстановил Западную Римскую империю. При его дворе была создана «Дворцовая академия», в которой чаще всего в форме великосветской забавы поощрялся интерес к античной культуре. Одним из крупнейших деятелей Каролингского Возрождения стал *Флакк Альбин Алкуин* (ок.735–804 гг.) – учитель и друг Карла Великого. В 801 г.

он основал школу, которая стала центром образованности того времени. Его также считают одним из основоположников схоластики. «Диалектика» Алкуина – подлинное начало схоластической философии в Западной Европе. Для Алкуина диалектика – не только одно из «свободных искусств», не просто логика, искусство мышления. Диалектика для него – способ систематизации религиозной веры, приложение человеческого ума ко всему сущему и к бытию Бога.

3.1. Схоластика

Доминирующее положение в средневековой философии занимала схоластика – школьная философия, т. е. философия, развивавшаяся в университетах и обслуживающая, главным образом, потребности преподавания теологии. Крупнейшим представителем ранней схоластики был *Иоанн Скот Эриугена* (ок. 810 – после 877 гг.). Его главная книга «О разделении природы» (867 г.) была осуждена в 1210 г. поместным собором в Париже, а буквально через пять лет папа Гонорий III предписал ее сжечь, не оставив ни одного экземпляра. В 1658 г. книга Эриугены была внесена в знаменитый папско-католический «индекс запрещенных книг».

Причина гонений заключалась в том, что Эриугена слишком далеко отошел от христианского креационизма, фактически отождествив творца и творение, Бога и природу. Творение он переосмыслил как вневременной процесс нисхождения от высшего к низшему, от абсолютного бытия к относительному небытию, как движение от единого Бога к пространственно-временному множеству природы. Этот процесс уравновешивается также вневременным процессом восхождения природы к Богу. Таким образом, Бог – и начало, и конец. Как начало, Бог осмысливался им в качестве «творящей и несотворенной природы», а как конец – в качестве иной, четвертой, природы, которая называется «природа не творящая и не сотворенная, которые есть суть одно, но от одной все нисходит, а ко второй все восходит.

Главной теоретической проблемой схоластики стала проблема универсалий, отправным пунктом которой послужили вопросы, поставленные Порфирием в его «Введении» к «Категориям» Аристотеля: 1) Существуют ли роды и виды самостоятельно, или же только в мышлении? 2) Если они существуют самостоятельно, то тела ли это, или бестелесные вещи? 3) Обладают ли они в последнем случае отдельным бытием, или же существуют в телесных вещах?

Реализм признает самостоятельное существование универсалий, концептуализм утверждает, что общие понятия имеют место в челове-

ческом уме, но им нечто соответствует в самих вещах, номинализм считает, что общие понятия возникают в процессе познания, а вне человеческого ума, т. е. реально, они не существуют. В XI–XII вв. наиболее известными номиналистами были *Беренгар Турский*, *Росцелин, Абеляр*, а реалистами – *Гильом из Шампо, Ансельм.*

В своем главном сочинении «О святой трапезе» (1049 г.) Беренгар Турский отвергал реальность универсалий и утверждал, что реальны, действительны только одни чувственные сущности, т. е. «вещи». Его последователь *Росцелин из Компьена* (1050–1122 гг.) утверждал, что существуют только единичные вещи, а понятия реальны лишь в качестве «звучаний голоса», поэтому «Бог» только слово, реально же существуют три Лица. Эти выводы Росцелина послужили основанием для обвинения его в тритеизме (троебожии). Церковь не могла согласиться с такой ересью и преследовала Беренгара и Росцелина. Их заставили отречься от своих взглядов, а их сочинения были сожжены.

Концептуализм выступил против реализма и номинализма. *Петр Абеляр* (1079–1142 гг.) попытался уточнить само понятие вещи; вещь – это то, что обозначается с помощью единичного термина («Сократ», «этот камень»). Общее же понятие, например, «человек», указывает не на вещь, а на «состояние» присущее вещи. Таким образом, онтологический статус универсалии «человек», соответствующий общему понятию, иной, чем у Сократа. С познавательной точки зрения, универсалия есть лишь образ, извлекаемый мышлением из многих индивидов.

Крупнейший представитель схоластики *Ансельм Кентерберийский* (1033–1109 гг.) был реалистом и утверждал, что все истины Откровения доступны рациональному доказательству. Ансельм даже «доказал» существование самого Господа, сформулировав так называемый онтологический аргумент: Бог есть наивысшее мыслимое совершенство, поскольку существование является одним из необходимых атрибутов совершенства, постольку Бог существует – невозможно быть высшим совершенством и при этом не существовать.

3.2. Схоластический аристотелизм

Другим крупнейшим ученым дученто был *Альберт Великий* (1193 или 1206–1280 гг.), исторической заслугой которого стало введение аристотелизма в контекст христианской мысли. Эту великую миссию продолжил его ученик *Фома Аквинский* (1221–1274 гг.).

Радикальная зависимость человека от Бога, по мнению Фомы, не лишает его относительной автономии, поэтому разум образует нашу сущностную характеристику: не пользоваться им, значит не уважать его естественных требований.

Бог для Фомы само бытие, а мир лишь обладает бытием. Только в Боге бытие совпадает с сущностью, поэтому Он есть чистый акт, бытие самодостаточное. Тварное же имеет существование, актуальность которого выводит его из логической возможности в реальное бытие. Это означает, что и весь мир лишь возможен и случаен, ибо он не необходим, а может быть и не быть. Поэтому, полагает Аквинат, мир существует не сам по себе, а благодаря чему-то иному, чье бытие тождественно сущности, и это иное – Бог. Однако, несмотря на то, что в онтологическом плане Бог – первое, психологически же дело обстоит иначе. К Богу можно прийти лишь апостериорно, отталкиваясь от мира и его эффектов, понимание которых неизбежно приведет к их источнику.

На основе аристотелевской космологии Фома разработал пять косвенных доказательств бытия Бога: 1) доказательство от движения: все движущееся должно быть приведено к началу неподвижным и необходимым, т. е. Богом; 2) доказательство от действующей причины: в серии причин нельзя идти до бесконечности, должна существовать первая причина, имя которой Бог; 3) доказательство от возможности: природа состоит из вещей, бытие которых возможно, но если бы все могло и не быть, то в один прекрасный момент не останется ничего существующего, значит должно быть и нечто необходимое, а именно Бог; 4) доказательство от степеней совершенства: градацию существ – более или менее добрых, правдивых, благородных – мы находим в самой реальности, максимум же совершенства – Бог; 5) финалистское доказательство: даже вещи, лишенные разума, ведут себя так, чтобы стать лучше, стремясь к некоему финалу, сила же, которая направляет природные существа к цели зовется Богом.

Даже из простого перечисления основных положений философии Фомы можно увидеть то, каким образом христианские мыслители модифицировали классическую греческую философию. В томизме Бог – источник бытия и само бытие, в греческой же философии Бог тот, кто дает форму миру, оформляет предсуществующую материю. Греческий Бог не дарует бытие, он сам определенный модус бытия, поскольку материя существует от века. Томизм интересуют не только формы, сколько бытие, конкретизирующееся через формы. Бог дарует своим созданиям бытие, а это больше, чем формы. Бог не просто Вечный двигатель, он – творец.

Фома Аквинский и Ансельм являются одними из наиболее ярких представителей умеренного реализма. Согласно формулировке Фомы, универсалии могут иметь троякое существование: до вещи в Божественном интеллекте, в вещи и после вещи в человеческом интеллекте. Ансельм полагал, что объекты, соответсвующие общим понятиям (напри-

мер, «человек», «животное» и т. п.), реально существуют наряду с конкретными людьми и животными. Несколько индивидов составляют одного «человека» в том же смысле, в каком Бог может быть в трех Лицах.

3.3. Проблема свободы воли в поздней схоластике

Одной из наиболее актуальных философских тем схоластики позднего дученто и раннего треченто становится проблема свободы воли Бога и человека. В 1277 г. епископ Парижский *Этьен Тампье* торжественно провозгласил, что Бог в силу своего всемогущества способен сотворить множество миров, а система небесных сфер может быть приведена в действие посредством прямолинейного движения.

Ученые сочли выступление епископа Парижского демонстрацией его полного невежества. Согласно аристотелевским представлениям, которые разделялись средневековыми учеными, Бог не может придать миру прямолинейного движения, поскольку идея такого движения абсолютно непостижима, как и идея множества миров. По Аристотелю, всякое движение предполагает «место», из которого тело отправляется, и «место», куда оно прибывает. Но сам мир не находится в каком-то «месте». Вне мира нет ни пустого, ни заполненного пространства – нет абсолютно ничего. Физическое пространство, по Аристотелю, понималось как ограниченное и конечное пространство, и тем самым оно противостояло геометрическому, евклидову, пространству. Поэтому для Аристотеля понятие «вне–космоса» непостижимо, и нам следует место наблюдателя помещать только внутри космоса, а не вовне его. Что же касается тезиса епископа Парижского, то к нему отнеслись с должным уважением (епископ мог и от церкви отлучить за пренебрежение к Божественному всемогуществу), но втайне, конечно, прелата сочли несведущим, поскольку его тезис требовал допущения бесконечности пространства вселенной. Тем более, что в далеком XIII в. в Париже в моду входил аристотелизм, поэтому не французские, а английские теологи и философы из Оксфорда занялись проблемой соотношения геометрического и физического пространств.

У оксфордских эрудитов возникли и свои особые проблемы. *Уолтер Берлей* утверждал, что отказ от аристотелевского учения о невозможности пустоты и непостижимости времени, предшествующего сотворению мира, принуждает нас, если и не допустить сотворения пустоты до сотворения мира, то, по крайней мере, признать, что существование пустоты предшествовало творению. А это невозможно в силу креационистской доктрины о том, что Бог сотворил мир из «ничего», а не из предсуществовавшей миру пустоты.

Далее эту же проблему развивал *Томас Брадвардин*. Его как теолога интересовала не столько проблема мира, сколько проблема спасения души. Он учил о бессилии человека, о его радикальной неспособности самостоятельно совершить акт позитивной свободы. Утверждать обратное – значит навязывать человеку задачу, выполнение которой превосходит его силы. А это может привести к разочарованию и последующей за этим утрате своей собственной личности. Бессилию человека соответствует бесконечная мощь бесконечно совершенного Бога. Подлинная же деятельность Бога – это присутствие, причем Бог настолько всемогущ, что безмерен и может присутствовать даже в воображаемом пространстве.

Тезис о свободе воли Бога был одним из главных в философии *Иоанна Дунса Скотта* (1266–1308 гг.), утверждавшего, что акт творения индивида не может определяться интеллектом при помощи универсалий: уникальное «это» не может быть создано на основе акта, производимого с общим правилом. Только абсолютно свободная воля способна создать «это».

Радикальные выводы из тезиса о свободной, ничем не ограниченной воле Творца сделал *Уильям Оккам* (ок. 1300–1349 гг.). Абсолютная свобода Божественной воли означает, что в акте творения она не связана ничем, даже идеями. Так называемые идеи суть не что иное, как сами вещи, производимые Богом. Отсутствие же общего в единичных вещах исключает реальное существование отношений и каких-либо закономерностей, в том числе причинности. Поскольку знание о мире формируется на основе общих понятий, о нем возможно только вероятное, но не достоверное знание.

В номинализме Оккама отрицается основная предпосылка схоластической философии – убеждение в рациональности мира, наличие некоего рода изначальной гармонии слова и бытия. Бытийные и концептуальные структуры отныне противопоставляются друг другу: бытием обладает только единичное, рационально невыразимое «это», смысловые же определенности, фиксируемые общими понятиями, не имеют места вне ума. Появление доктрины Оккама знаменовало конец золотого века средневековой схоластической философии.

3.4. Средневековая мистика

Характерная черта средневековой культуры заключалась в парадоксальном соединении мистического (даже с элементами оккультизма) душевного порыва с ориентацией на строгую методологию и системность, подобную математической или юридической. Возможно, самым

ярким проявлением духовных антиномий Средневековья стало противоборство *Пьера Абеляра* (1079–1142 гг.) и *Бернара Клервосского* (1090–1153 гг.). Абеляр прославился своим диалектическим искусством и стремлением придать рациональную форму истинам откровения. Бернар же противопоставил Абеляру свою мистическую теологию.

Будучи продолжателем учения Августина Блаженного об «иллюминации» – сверхъестественном, идущем от самого бога озарении чистой верующей души, Бернар затыкал уши воском, чтобы не слушать суетных мирских речей, мешающих богопознанию. Для богопознания необходим отказ от человеческой гордыни, поскольку истинное начало богопознания – смирение. Далее следует долгий и трудный путь восхождения души к Богу. Конец этого восхождения – мистическое слияние души верующего человека с самим Богом – «озарение», поскольку Бог нисходит к человеку и «озаряет» его душу своим сиянием.

Центром средневековой мистической теологии стала основанная *Гильомом из Шампо* богословская школа при монастыре Святого Виктора в Париже. Расцвет этой школы связан с именами двух религиозных мыслителей-мистиков. Это *Гуго Сен–Викторский* и его ученик *Ришар Сен-Викторский*.

В отличие от воинствующего мистика Бернара Гуго не отрицал схоластики. Более того, он сам доказывал бытие Бога силлогистически, рассудочно-схоластически, одновременно утверждая, что Бога нельзя мыслить, поскольку Он достижим лишь в состоянии сверхъестественного озарения. Бога нельзя познать по Аристотелю, развивал мысль учителя Ришар Сен–Викторский. Его можно познать лишь по Христу, в согласии с евангелиями, благими вестями о пришествии вочеловечившегося Бога – искупителя и спасителя. Ключ к постижению Бога у Ришара – не интеллект, а любовь. Сам Бог есть любовь. Любовь предполагает стремление к любимому предмету. Любовь к Богу, к Иисусу Христу – высшая форма возможной для человека любви.

Другим представителем средневекового мистицизма был *Бонавентура* (1221–1274 гг.). В своем произведении «Описание пути души к Богу» Бонавентура утверждал, что лишь вера, проявляющаяся в покаянии, молитве и милосердии продвигает человека к Богу. Деятельность разума не самодостаточна, поэтому вера является наставницей разума: принимая открытое в Писании, разум удостоверяется, что мир, сотворенный Богом, есть развернутое свидетельство о Творце. Форма вещи, ее рациональная структура, является лишь отблеском Света Божественных Идей.

Одним из крупнейших выразителей мистических умонастроений средневековья был *Иоахим Флорский* (ок. 1132–1202 гг.). Установив,

что история человечества прошла две стадии: ветхозаветную, когда человечество знало только Бога Отца, и новозаветную – время Бога Сына, Иоахим пришел к выводу о том, что завершением истории должна явиться третья стадия – эпоха Святого Духа – третьего лица троицы.

Иоахимизм постепенно превратился в очень притягательную доктрину. Притягательность связывалась с определенно выраженным в ней хилиазмом – учением о грядущем лучшем времени, «субботе Божией на земле», тысячелетнем царстве праведных. От стремления построить Град Божий в форме Священной Римской империи, Средневековье переходит к мистическому ожиданию тысячелетнего царства Христова, которое должно предшествовать наступлению Страшного суда. Переход от эсхатологических ожиданий конца света к хилиастическим чаяниям в XII–XIII вв. связан с принятием основной идеи мистики: Бог познается не в притчах и образах, а непосредственно во всей полноте своей истины.

Согласно эсхатологическим представлениям возможен только один исторический период как период постоянно разыгрывающейся драмы борьбы добра и зла, начавшейся с грехопадения и имеющей свой предел только в кончине мира в целом. Иоахимм же пророчил о скорой погибели Вавилона злых и о торжестве добрых уже здесь – на земле.

Новое учение было обосновано Иоахимом с неотразимой по тогдашним временам убедительностью. Хилиазм доказывался на основе учения о «трех смыслах» Писания: буквально-историческом, морально-аллегорическом, духовно-анагогическом.

Было замечено, что события, описываемые в Ветхом Завете, повторяются в истории Нового Завета в более высоком смысле. Например, сотворению человека по образу и подобию Божию в Ветхом Завете соответствует новозаветный рассказ о том, что Бог принял образ и подобие человека в лице Христа. Таким образом, в Ветхом Завете заключается Новый Завет, но если Ветхий Завет – образ Нового Завета, то Новый Завет – истина Ветхого Завета. Сам же Новый завет в свою очередь является символом и грядущего, когда истина откроется уже с полной и совершенной ясностью, минуя символическую форму, в форме уже анагогической. Ибо все предыдущее – образ последующего, будущее – истиннее настоящего. Певого человека Бог создал в земном мире – земным, второго – в своем духовном мире – духовным, третьего – в небесном мире сделает небесным.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.
Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.
Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 2. Средние века. Возрождение. Новое время. – М., 2014.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М., 2009.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Укажите основные этапы развития средневековой философии и дайте их общую характеристику.
2. Как в средневековой культуре соотносились философия и богословие, богословие и наука?
3. Объясните значение *теоцентризма* как главной особенности средневековой философии.
4. Поясните смысл проблемы *сущности и существования*, приведите пример ее классического решения у Боэция.
5. Объясните смысл проблемы *универсалий* (общих понятий). Какие позиции занимали *реалисты и номиналисты* в решении этой проблемы?
6. Охарактеризуйте специфику средневекового понимания *истины*.
7. Почему в средневековой теологии и философии возникает проблема оправдания Бога (*теодицея*)? Приведите варианты ее решения.
8. Дайте общую характеристику арабской философии Средних веков, укажите черты ее сходства и отличия от христианской.
9. Охарактеризуйте круг основных проблем арабской философии.
10. Охарактеризуйте основные понятия арабской философии и ее представителей (ибн Араби, аль Кинди, аль Фараби, ибн Сина, аль Газали, ибн Рушд).
11. Рассмотрите влияние арабской философии на средневековую западную философию в период схоластики.

Г л а в а 5. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХ ВОЗРОЖДЕНИЯ И РЕФОРМАЦИИ

Период Возрождения и Реформации в культуре Западной Европы отмечает переход от Средневековья к Новому времени.

Принято считать, что само понятие «Ренессанс» («Возрождение») было окончательно утверждено в правах историком искусства середины XVI в. Джорджо Вазари. Он вводит его в своем труде «Жизнеописания наиболее известных живописцев ваятелей и зодчих» (1550 г.), когда говорит об упадке со времен античности живописи, скульптуры и архитектуры, и оценивая поступательный ход возрождения тех великолепных достижений культуры греко-римской античности, которые были утрачены в эпоху средневековья.

1. Философия эпохи Возрождения

Немецкий искусствовед и историк *Я. Буркхардт* (1818–1897 гг.) в своей книге «Культура Италии в эпоху Возрождения» (1860 г.) представил Ренессанс как время небывалого духовного подъема и расцвета, как время прогрессивного переворота во всех сферах человеческой деятельности. Важнейшая особенность, отличавшая эпоху Возрождения от всех предшествующих, состояла в сильно выросшем запросе на умственный труд, что нашло свое выражение в большом росте числа лиц свободных профессий. Усложнение и дифференциация производственной и культурной деятельности в ренессансной Италии (затем и в других европейских странах), распад корпоративно-цеховых связей в городах и усиление в них роли индивидуального начала стало причиной возникновения в эту эпоху светской интеллигенции, представители которой впоследствии стали именоваться гуманистами.

1.1. Гуманизм

Основные философские достижения эпохи Возрождения связаны с понятием гуманизма. Считается, что слово «гуманист» впервые употребил *Леонардо Бруни* (1370 или 1374–1444 гг), соединив в нем представление об учености с идеей воспитанности и нравственного достоинства. Эта идея была ударом по средневековому иерархизму мышления, согласно которому благороден только тот, кто отмечен благородным происхождением. Человек, утверждали гуманисты, способен творить сам себя, облагораживать собственную природу и, тем самым, определять свое место в мире.

В более узком смысле термин «гуманист» в середине XV в. обозначал преподавателей и учителей грамматики, риторики, поэзии, истории и моральной философии – дисциплин, которые не преподавались в

средневековых университетах. Ослабление связи гуманистов с церковью усиливало их неприязнь по отношению к официальной учености, пропитанной церковно-схоластическим духом. У многих из них такая неприязнь перерастала в резко критическое отношение ко всей системе этой учености, к ее теоретическим и философским основам, к авторитарности, вне и без которой она не могла существовать. Показателем светского, антисакрального характера гуманистического движения служит такой факт, как возникновение различных кружков гуманистов, не имевших никакого отношения к университетам и совсем не связанных с интересами церкви.

Определяя свои цели, гуманисты использовали такие выражения, как «воскрешать», «возвращать блеск древности», «обновлять» и противопоставляли новую эпоху света, в которую они жили, средневековью как периоду темноты и невежества. Возвращаются к жизни греческие и восточные учения, излагающие магию и теургию, пользовавшиеся огромной популярностью в этот период. И хотя гуманисты, будучи филологами, всегда проявляли максимум критического отношения к классическим текстам, тем не менее приняли за подлинные явно фальсифицированные источники, приписываемые к тому же легендарным авторам: Гермесу Трисмегисту или Орфею. Среди наиболее известных сочинений по магии были «Корпус Герметикум», «Халдейские оракулы», ошибочно приписываемые Зороастру (бактрийскому религиозному реформатору VII–VI в. до н. э.). Возрастал также интерес к Каббале – магической доктрине средневекового происхождения, но имевшей древнейшие корни. Теософская система Каббалы основана на утонченной мистической интерпретации слов и букв еврейских текстов, в особенности Книги Бытия.

Известный гуманист *Лоренцо Валла* (1407–1457 гг.) в своем труде «Об истинном и ложном благе» выступил с критикой аскетизма, пытаясь возобновить эпикурейскую традицию на христианской основе. Он использовал широко трактуемое понятие наслаждения: от чувственного до райского. Валла знаменит также своим доказательством подложности дарственной грамоты императора Константина, которая якобы передает папе римскому светскую власть.

Виднейшим деятелем итальянского Возрождения был *Пико делла Мирандола* (1463–1494 гг.). Он в основном изучал философию Аристотеля, а не Платона, стремясь к объединению взглядов Христа, Платона, Аристотеля, Магомета, Орфея и Каббалы в собственном учении о личностной активности человека. Его главная идея – тезис о творении человеком самого себя. Согласно христианскому вероучению Бог создал человека по своему образу и подобию, но Бог – существо, никем не созданное, следовательно, созданный Богом человек тоже должен соз-

дать самого себя. Свобода выбора получает у Пико глубокое моральное содержание. Сократовское самопознание направляет человека на путь нравственного самосовершенствования, предполагающего борьбу со страстями и усвоение определенных правил жизни.

Пико одним из первых вступил на путь переосмысления того, что со времен античности именовалось греческим словом «магия». «Колдовскому» смыслу этого слова он противопоставил смысл рациональный, связанный с постижением действительных, а не мнимых тайн природы. Первая разновидность магии (в средние века часто именовавшаяся «черной магией») оставляет человека рабом неких злых, «демонических» сил. Другая ее разновидность, свидетельствующая о постижении неких благоприятных «божественных» сил (и в средние века нередко именовавшаяся «белой магией»), стала теперь называться «естественной магией», свидетельствующей о постижении чисто природных тайн. В дальнейшем она сделалась одним из главных орудий достижения «царства человека».

Гуманистическим мировоззрением проникнуто творчество нидерландского мыслителя *Эразма Роттердамского* (1466–1536 гг.). Он фактически уравнивал языческую культуру древних греков и римлян с христианской культурой. Вторая, по его убеждению, с необходимостью возникла на основе первой. Стремясь к гармоническому сочетанию античных и христианских морально-философских идеалов, Эразм фактически приравнивал Сократа к Христу.

«Философия Христа», так Эразм называл свое учение, призывала к возрождению идеалов первоначального христианства, давно забытых католической церковью, однако в принципе доступных каждому человеку. Эразм не признавал тезиса ортодоксального христианства относительно радикальной испорченности человеческой природы первородным грехом. Поэтому нормальный человек, подражая Христу, способен поднимать себя до идей, зафиксированных в Священном писании. Поэтому Роттердамец недвусмысленно высказывался за то, чтобы Писание переводилось на народные языки.

Вместе с тем Эразм выступал против схоластической учености, догматического богословия и религиозной морали в ее феодальном понимании. Его наиболее известная работа на эту тему называется «Похвала глупости». Что же мыслитель подразумевает под «глупостью»? Это нелегко выяснить и определить. С одной стороны, в ней проявляются крайне отрицательные свойства худшей части человека и одновременно качества, достойные самого Христа. «Глупость» в духе Эразма срывает покровы и показывает комедию жизни и настоящее лицо тех, кто прятался под маской. Она несет дух сцены, актерства, чтобы

каким-нибудь образом заставить вещи явиться такими, как они есть. Кульминацией эразмовской «глупости» становится вера, а кульминацией кульминации – «небесное блаженство».

1.2. Платонизм и неоплатонизм в философии Возрождения

Средневековье мало интересовалось диалогами Платона (за исключением «Менона», «Федона» и «Тимея»). В XV в. все диалоги были переведены Леонардо Бруни на латинский язык и получили большое признание. В XV в. в Западной Европе распространяется греческий язык, чему способствовали, в частности, Феррaро-Флорентийский собор (1438–1439 гг.) и падение Константинополя (1453 г.), побудившие ученых византийцев переселиться в Италию. Именно эта страна и стала местом проявления ренессансной культуры во всем ее величии, своеобразии и противоречиях.

Руководитель «платоновской академии» во Флоренции гуманист *Марсилио Фичино* (1433–1499 гг.) пытался создать теоретическое обоснование возрожденческого индивидуализма на основе переосмысления философской традиции, полагая, что сочинения Гермеса, Орфея, Зороастра, Пифагора, Платона легко согласуются с христианской доктриной. Фичино разрабатывал теорию «платонической любви» (у Платона созерцание красоты возвышает человека до Абсолюта), сближая ее с концепцией христианской любви, и, кроме того, этот мыслитель активно занимался магией.

Важнейший теоретический и идеологический вопрос своей эпохи – о соотношении религии и философии – Фичино решал антисхоластически. Догматическая и авторитарная схоластика, оставшаяся в томистской форме официальной теолого-философской доктрины католицизма, по-прежнему рассматривала философию в качестве прислужницы своей вероисповедной доктрины. Фичино тоже сближал религию и философию, но считал их, так сказать, равноправными сестрами: с одной стороны, «ученой религией», а с другой – благочестивой философией». На этой основе Фичино призывал к созданию «всеобщей религии» (которую он называл также «естественной»).

Подлинный расцвет в эпоху Возрождения пережила неоплатоническая философия. Крупнейшим мыслителем – неоплатоником периода Ренессанса − был кардинал *Николай Кузанский* (1401–1464 гг.), автор многих трудов: «Об ученом незнании», «Об искании Бога», «Апология ученого незнания» и др.

Почему философ использует в названии своих трудов словосочетание «ученое незнание»? Суть в том, что бесконечный Бог непредставим нашим конечным разумом и поэтому остается для нас неизвестным. Исследование же, осуществляющееся в рамках подобной установки, может быть лишь своего рода «ученым незнанием».

Основываясь на этом общем положении, Кузанец указывает особый путь для приближения к истине (самой по себе недостижимой), согласно которому в бесконечности имеет место совпадение противоположностей. На этом пути, различные конечные вещи могут выступать не столько как антитеза бесконечности, но скорее вступают с ней в некоторое символическое отношение, содержащее в себе аллюзию бесконечности. Следовательно, в Боге, поскольку он бесконечен, все различия, которые в тварном мире оказываются противопоставленными между собой, совпадают, в Боге, который есть предельное «абсолютное», противоположные «максимум» и «минимум» являются одним и тем же.

Блестящие примеры совпадения противоположностей в бесконечности предлагает геометрия. Круг с увеличивающимся до бесконечности радиусом будет стремиться к совпадению с линией, и окружность постепенно станет минимально кривой и максимально прямой. Кроме того, в бесконечном круге любая точка будет центром, и, вместе с тем, также крайним пределом; и, аналогично, дуга, хорда, радиус, диаметр совпадут, и все совпадет со всем. Таким образом, в бесконечности противоположности совпадают. Поэтому и Бог есть «свертывание противоположностей и их совпадение».

Человека Кузанец понимал, как микрокосм, который в своем существе воспроизводит окружающий его огромный мир природы. Кузанец подчеркнул «трехсложный» его состав: «малый мир» – это сам человек; «большой мир» – универсум; «максимальный мир» – Бог, божественный абсолют. Малый мир подобен большому, большой – максимальному. Человек в качестве «второго Бога» более всего подобен ему своей умственной деятельностью и соответствующим ей созиданием искусственных форм.

1.3. Пантеистическая натурфилософия

Важнейшим направлением философии Возрождения стала натурфилософия, интенсивно развивавшаяся по мере того, как теряла авторитет аристотелевская-схоластическая интерпретация природы. Общей чертой ренессансной натурфилософии была качественная интерпретация природы с позиций пантеизма.

Примером пантеистического мировоззрения является натурфилософия *Теофраста Бомбаста фон Гогенхейма* (1493–1541 гг.), известного под псевдонимом *Парацельс*. Он занимался главным образом медициной, трактуя ее как натуральную магию. Исходя из пантеистического принципа тождества микрокосма и макрокосма, Парацельс полагал, что против любого заболевания можно найти лекарство в природе. В каждой ее час-

тице пребывает некий архей («начальник»), распознание которого и позволяет ученому познавать явления природы и эффективно использовать их на практике.

Традицию натурфилософии продолжил *Бернардино Телезио* (1509–1588 гг.), находившийся под сильным влиянием стоицизма со свойственным ему натурализмом. Телезио полагал, что жизненный дух, присущий как животному, так и человеческому организму, соединяет их с мировым теплом своего рода аналогом стоической пневмы, пронизывающей весь мир. Принцип самосохранения, которому подчинено поведение всех природных начал, распространяется и на человека. Однако кардинальное отличие человека от животного выражается в поступках, присущих человеку как моральному существу (в том числе способность к самопожертвованию). Такая способность связывается Телезио с «высшей душой», некоей «сверхдобавочной формой», непосредственно происходящей от Бога.

Натурофилософия Возрождения приобрела свое историческое значение благодаря учению о бесконечных мирах *Джордано Бруно* (1548–1600 гг.), который находился под влиянием гелиоцентрической астрономии *Николая Коперника* (1473–1543 гг.). В мировоззренческом отношении система Коперника – фактически уже не возрожденческая, поскольку лишала человека места в центре эстетически созерцаемого космоса, открывая перед его лицом безграничное (а значит, и бесформенное) пространство и бесконечное время. Стала изменяться картина мира, превращая человека в песчинку, затерянную в бесконечности космоса.

Коперник искал нового решения старой загадки планет, стремясь объяснить внешне хаотические планетные движения с помощью простых математических формул. Решения, исходящие из общепринятых к этому времени представлений о геоцентричности Космоса, всегда требовали введения вспомогательных математических понятий (эпициклы, экванты, эксцентрики), число которых все возрастало. Когда траектория движения планеты не походила на совершенную окружность, добавлялось еще одна – меньшая – окружность, вокруг которой планета предположительно и вращалась, тогда как та продолжала перемещаться вокруг большой окружности. Ко времени Ренессанса такая стратегия породила громоздкую концепцию, которой по-прежнему не удавалось предсказать расположение планет с достаточной достоверностью. Гелиоцентрическая же модель Вселенной легко объясняла движения планет, которые Коперник «выстроил» в новом порядке их удаления от Солнца: Меркурий, Венера, Земля и Луна, Марс, Юпитер, Сатурн.

Бруно пошел еще дальше, поскольку в его натурфилософии природа фактически приобретает полную самостоятельность, а Бог мыслиться не столько как ее создатель, сколько как синоним ее единства. Соответственно вещи и явления природы – не символы «сокрытого Бога», а самостоятельные и полноценные реальности.

Трактовка природы в произведениях Бруно почти всегда органистическая. Следствием подобной трактовки становится гилозоизм и панпсихизм: «Мир одушевлен вместе со всеми его членами»[1], душа же есть – формирующая причина, внутренняя сила, свойственная всякой вещи. Понятие же Бога Бруно фактически подменяет неоплатоническим понятием мировой души, важнейшим атрибутом которой признается универсальный интеллект («всеобщий ум»).

Органистический принцип своей натурфилософии Бруно распространял на весь космос. Причем космос для мыслителя не только одушевлен, но и содержит бесчисленное количество населенных миров. Жизнь во вселенной вовсе не ограничивается ее земными формами, а вечно продолжается в каких-то других формах в бесчисленных звездных мирах. Эта идея переживалась Бруно, отказавшегося от веры в бессмертие души, как радостное освобождение человека от жизненных страданий. Соответственно и цель человеческой жизни он видел в максимально активной деятельности, в *героическом энтузиазме*.

Ренессанс вырос на артистическом индивидуализме, поэтому математическо-космологическое (Коперник) и пантеистическое (Бруно) течения мысли можно считать отклонениями от его основного принципа. Изгнание личностного начала отнюдь не сразу превращало мир в бездушный механизм, еще долго мир трактовался одушевленно, хотя уже и внеличностно.

1.4. Социально-политические идеи эпохи Возрождения

Важное место в эпоху Возрождения занимали идеи утопического социализма. Для английского гуманиста *Т. Мора* (1478–1535 гг.), автора сочинения «Золотая книжка о наилучшем устройстве государства, или о новом острове Утопия», Утопия – место, которого нет (от греч. *топос* – место, *у* – отрицательная частица «не»). Книга написана как путевые заметки некоего португальского путешественника Рафаила Готлодея, являясь таким образом литературно-географической мистификацией и одновременно поучительным трактатом об идеальном государственном устройстве. Скрупулезные исчисления меридианов, площадей, сроков, хозяйственных оборотов, пункты административных регламентов и конституций, чертежи городов, жилищ, мастер-

[1] Бруно Дж. Диалоги. М., 1949. С. 208.

ских, сводки, параграфы соглашений действительно производят впечатление путевого дневника, научного исследования, бухгалтерской сметы, пока мы не вспомним, что всего исчисленного и описанного нет на свете. Сам же Мор был убежден в том, что, хотя такой страны с присущим ей идеальным социальным и политическим строем действительно не существует, но в принципе она возможна.

Определяющую черту социально-философской доктрины, лежащей в основе «Утопии», составляет антииндивидуалистическая трактовка общественной жизни, принипы максимального равенства в размерах собственности и уравнивание в потреблении. Мор был активным сторонником христианского гуманизма с его идеалами всечеловеческого равенства, и вместе с тем одним из родоначальников утопического социализма, поскольку не только отрицал необходимость частной собственности и денег, но и требовал всеобщего участия в трудовой деятельности.

Труд в Утопии выступает в двух обычных в ту эпоху разновидностях – ремесленной и сельскохозяйственной. Участие как в первом, так и во втором обязательно для всех без исключения утопийцев. Даже начальники, избираемые утопийцами, которые в принципе могут не принимать в нем участие, в действительности трудятся, показывая пример всем остальным. Этот свободный труд, строго ограниченный только шестью часами, является не только жизненной, но и моральной необходимостью.

Жизнь утопийцев построена на принципах республиканской демократии, тайного голосования, выборности руководителей, хотя здесь имеются и рабы, в которых обычно превращают закоренелые преступники. Писанных законов у утопийцев очень мало, и они настолько просты, что каждый без труда разбирается в них. Много законов и не требуется для народа, у которого «все законы издаются только для того, чтобы напомнить каждому его долг»[1].

Томмазо Кампанелла (1568–1639 гг.) продолжил дело Томаса Мора, изложив свою социальную программу в знаменитом произведении «Город солнца». В нем повествование ведется от имени некоего генуэзца Морехода, посетившего во время своего кругосветного путешествия остров Тапробану (предположительно Цейлон), где и наблюдал совершенно необычное государство, основанное, по мнению рассказчика, в соответствии с человеческим разумом.

В этом государстве отсутствует частная собственность, поэтому нет ни бедных, ни богатых. Граждане этого государства (солярии) работают

[1] Мор Т. Утопия. М., 1978. С. 99.

всего четыре часа в день. Во главе государства стоит Метафизик, обладающий предельно глубокими знаниями как в области философии и теологии, так и в области специальных наук и ремесел. Управлять государством Метафизику помогают три его помощника, реализующих три основных принципа бытия – Мощь, Мудрость, Любовь. Мощь руководит военными делами, Мудрость – науками, а Любовь – питанием, деторождением и воспитанием. Каждый из них опирается на еще более узких специалистов (на Грамматика, Логика, Физика, Политика, Этика, Экономиста, Астролога, Астронома, Геометра и т. д.).

Законы и моральные правила соляриев предельно просты и, фактически, сводятся к евангельскому правилу: чего не хотите сами себе, не делайте другим, и что хотите, чтобы люди делали вам, делайте и вы им.

Вместе с тем, утопизм не стал единственной формой, в которую Ренессанс стремился воплотить свои социально-политические идеалы. Знаменитый итальянский мыслитель *Никколо Макиавелли* (1469–1527 гг.) по праву считается одним из наиболее трезвых умов Ренессанса, который полностью эмансипировался от религиозных иллюзий средневековья, чего нельзя сказать о других гуманистах. Он был тесно связан с социальной и политической жизнью Флоренции, занимая важный пост секретаря комиссии десяти – фактического правительства республики. После ее падения и реставрации в 1512 г. во Флоренции синьории Медичи. Макиавелли был лишен службы и удален в свое поместье. Здесь в 1513–1520 гг. он написал важнейшие свои произведения: «Государь», «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» и «История Флоренции» (начата в 1520 г.).

На страницах этих произведений Макиавелли собенно враждебно относился к феодальному дворянству, ведущему праздный образ жизни. Автор «Рассуждений» видит в них непримиримых врагов республиканской гражданственности и не останавливается даже перед утверждением о необходимости их полного истребления. Не менее враждебно он относился к духовенству, к церковно-клерикальным кругам вообще, возглавлявшимся папской курией. Симпатии автора «Истории Флоренции» полностью отданы народу, под которым он подразумевает прежде всего наиболее зажиточное и активное сословие городских жителей – купцов, ремесленников, чья трудовая активность обеспечивала процветание Флоренции, как и других итальянских городов-государств той эпохи.

Макиавелли выражал глубочайшее убеждение в том, что самый могущественный стимул человеческих действий составляет интерес, проявляющийся преимущественно в желании людей сохранить и приум-

ножить свою собственность. «Люди скорее простят смерть отца, – писал он, – чем потерю имущества»[1].

Констатируя сугубо эгоистическую сущность человека, Макиавелли утверждал, что люди неблагодарны и непостоянны, склонны к лицемерию и обману, что их отпугивает опасность, влечет нажива. Отсюда и идея «нового государя», который обязан «по возможности не удаляться от добра, но при надобности не чураться и зла»[2]. Такой правитель должен сочетать в своих действиях качества льва, способного расправится с любым из врагов, и лисицы, способной провести самого изощренного хитреца.

2. Философские идеи эпохи Реформации

В XVI в. в Германии зарождается протестантизм, ставший мировоззренческой основой Реформации. Впрочем, уже для некоторых мыслителей XV в. были характерны воззрения на религию, фактически не совместимые с католицизмом. Например, Марсилио Фичино и Пико делла Мирандола в своих рассуждениях о религии стремились охватить все ее исторические формы, верующий при этом мог говорить только о Боге вообще, не входя ни в какую характеристику его особенностей. От существующих религий в таком случае оставался только внешний, хотя и очень строгий, морализм, а все мистические пути богопознания исчезали.

Сознательно встать на такой обобщенно-религиозный путь для верующего XVI в. означало отколоться от католической церкви и стать протестантом. У истоков протестантизма стоял *Мартин Лютер* (1483–1546 гг.). Благодаря его энергичной проповеди наступила эпоха религиозной реформации, которая прошла через такие драматические стадии как формирование лютеранской церкви в германских княжествах; подъем анабаптизма и крестьянская война 1524–1525 гг.; утверждение кальвинизма в Швейцарии; распространение протестантизма в Нидерландах, Скандинавии, Англии и Франции, борьба Нидерландов за независимость (1568–1572 гг.); религиозные войны первой половины XVII в., приведшие к утверждению идей веротерпимости и отделения церкви от государства; английская революция 1645–1648 гг.

Реформация – не только продолжение Возрождения, но и протест против него – протест решительный, страстный, порой отливающийся в фанатические формулы антигуманизма и даже мизантропии. Ранние ре-

[1] Макиавелли Н. Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. СПб., 1869. С. 349.
[2] Там же. С. 352.

форматоры категорически отвергали ренессансное родовое возвышение человека, возвеличивание его как категории, как особого вида сущего. В возрожденческих дифирамбах по адресу человеческого совершенства они сумели расслышать тенденцию к обожествлению человека.

Вместе с тем, в раннереформаторских сочинениях персональный духовный опыт человека трактовался как наиболее надежный источник всех достоверностей и осознанных внутренних возможностей. Но одновременно подчеркивалось, что это опыт существа, способности которого принципиально ограничены и несравнимы со способностями Бога. Идеологи Реформации *Лютер*, *Цвингли* и *Кальвин* прочно удерживали важнейшую экспозицию христианского вероучения: Бог трансцендентен миру и несоразмерен конечному, бренному и греховному человеку.

Познание Бога, каков он сам по себе, – абсолютно непосильная задача: тот, кто ею задается, подвергается одному из наиболее опасных соблазнов. Реформаторы – непримиримые обличители богопостигающего разума, который тщится обосновать веру и претендует на исследование последних тайн бытия. Именно этот разум Лютер называет «потаскухой дьявола», тогда как разум, не претендующий на познание тайн бытия, всячески им превозносится. «Разум, – утверждал Лютер, – дарован нам не для постижения того, что над нами (природы Бога, ангелов и святых обитателей неба), а для постижения того, что ниже нас (животных, растений, состава веществ)»[1]. Разум, посягающий на исследование потустороннего, – либо мечтатель, либо шарлатан; но в мире посюстороннем нет преграды для его проницательности.

Так же критически реформаторы относились и к сверхразумному, мистическому богопознанию. Несмотря на то, что Лютер в юности находился под влиянием мистицизма, уже в 1524 г. он объявил войну мистико-спиритуалистическому богопознанию. Что же касается Цвингли и Кальвина, то они враждебно относились к мистике уже с начала своей реформаторской деятельности.

Реформаторы утверждали, что Бог непознаваем и все-таки доступен пониманию: Он открыт тем, кто верит и внемлет. Безоговорочное признание правдивости и мудрости Писания – центральная идея раннепротестантской теологии. На условии веры в истинность Писания возможно множество мнений, возможен – и даже необходим – спор о наилучшем толковании библейско-евангельского текста. Спор этот определяется рядом правил, главным среди которых является «убеждение с помощью разумных доводов».

---

[1] История философии : Запад – Россия – Восток : Книга вторая: Философия XV–XIX вв. М., 1996. С. 47.

2.1. Философские воззрения Мартина Лютера

Учение Лютера содержало три основные части: учение о радикальном оправдании человека верой; учение о непогрешимости Писания как единственного источника истины; доктрина универсального богослужения и находящейся в связи с этим свободы самостоятельного токования Писания.

Традиционное учение церкви состоит в том, что человек спасается верой и добрыми деяниями (вера истинна, когда она связывается и проявляется через конкретные дела, а деяния есть истинные свидетельства христианской жизни, когда они вызваны и проникнуты верой). Лютер же энергично отверг ценность деяния. Вот его мотивировка: «Мы, люди, – сотворены из ничего и поэтому наши деяния в глазах Бога ничто. «Ничто» имеет возможность превратиться в «новое творение» посредством указанного Новым Заветом возрождения. Подобно тому как сам Бог творит из ничего в акте свободной воли, аналогичным образом осуществляется наше возрождение».

Лютер в трактате «О рабстве воли» заявил, что человеческая воля всегда является только «рабыней» Бога или демона. Человек после падения Адама обеднел настолько, что сам по себе не способен творить добро. Все, что производит человек для себя, – это вожделение (термин, которым Лютер обозначает все то, что связано с эгоизмом, себялюбием). Если это так, то спасение человека зависит от Божественной любви, которая дана нам бескорыстно. Вера состоит в понимании этого и вверении себя Богу, оправдываясь без всяких деяний.

Согласно средневеково-католическому пониманию, человек есть существо греховное по своей природе. Для Лютера он есть существо, *сознающее греховность своей природы*. С этого небольшого сдвига начинается радикальная перестройка теологического мировоззрения. В средневековой католической церкви мирянин имел правовой статус, аналогичный тому, который в новейшее время будет закреплен за несовершеннолетними и психически неполноценными. В деле спасения каждому крещеному гарантировалась защита от собственного его слабоволия и недальновидности.

Предреформационные публицисты (*Савонарола, Бонавентура*) не только не покушались на постулаты опеки мирянина церковью, осуществлявшей право его собственной немощи, но брали их за основу своих обвинительных вердиктов. Католических священников упрекали в том, что они негодные пастыри и, главное, что они покидают мирянина в его духовной несамостоятельности. Соответственно и позитивная программа предреформаторов целиком определялась идеей нравственного очищения клира (духовенства). Они хотели бы повторить успешный опыт

XIII столетия, когда деморализованная церковь была спасена нравственным подвижничеством монашеских орденов. Идея поврежденности грехом находила свое догматическое завершение в идее неосознавания греха, овеществления в грехе. Способность его рефлективного постижения признавалась лишь за элитой святых, эзотерический опыт которых чудесен и необъясним.

Лютер же увидел проблему не в степени соответствия клира пасторской миссии, а в самом притязании на подобную миссию. Не мученического, не трагического приобщения к вере вообще быть не может. Вера для каждого – это заново повторенный путь Христа.

Разъясняя, что такое грех, Лютер чаще всего прибегал к метафоре переживаемой тяжести тела. Как известно, тяжесть тела в полной мере переживается через усилие подъема. Она тем обременительнее, чем круче крутизна и чем быстрее восхождение. Тяжесть тела представляет собой неоспоримое субъективное свидетельство движения вверх. Даже если бы человек оказался в густом тумане, где исчезли все внешние ориентиры, все означения высот и низин, он по внутреннему своему состоянию безошибочно судил бы о подъемах и спусках. Аналогичным образом обстоит дело и с природной греховностью людей. Она ощутима и мучительна только для тех, кто уже устремился вверх, к небу как к символу праведности. Раз грех тяготит, значит, грешник на пути к добру. Он волен при этом ничего не знать о положительных критериях доброго: растущая тяжесть греха есть точный внутренний индикатор его зреющего благого помысла, тогда как общественные критерии добродетельной жизни всегда подозрительны. Тот простой факт, что грех испытывается, свидетельствует об ограниченности его власти. Грешник, переживающий свой грех, уже не вполне грешник, он с Богом; он – рождающийся святой.

Но в переживании греха есть и другая сторона. Сознание греха есть одновременно такое чувство бессилия к добру, от которого опускаются руки. И сколько бы верующий ни говорил себе, что раз грех переживаем, значит, сам он свят, эмоция неблагодатности непоколебимо противостоит этому усмотрению ума. Это двойственное и сомнительное состояние души можно разрешить одним способом – заостряя стыд грешника до злобы и ненависти к самому себе. Лютер стремился к тому, чтобы вся присутствующая в человеке энергия ненависти ко злу была изъята из мира и обращена внутрь – против того нравственного убожества, которое каждый находит в себе самом. Но это не просто слабенький тезис об исправлении недостатков, а радикальный зарок: если останусь грешником, пусть буду проклят без снисхождения. Отсюда Лютер призывал всегда двигаться в направлении растущего стыда за грех, принимать обостряющееся сознание своего актуального несо-

вершенства и ничтожества. Тогда грех есть всеобщее свойство людей в том смысле, что никто от него не свободен и не вправе судить о нем как о чужом. Грех становится переживаемым только в той мере, в какой он делается своим. Если бы грех был всесилен, он бы господствовал над душами, как притяжение над телами, он вообще не был бы ощутим и тягостен, а люди бы пребывали в пожизненном идиотизме самоудовлетворенности.

Своим пониманием покаяния Лютер прокладывал путь к протестантской практике мирской аскезы. Эта практика получила свое социальное воплощение в религиозно мотивированном профессионализме и в религиозно мотивированной предпринимательской этике, согласно которой получение прибыли признается делом, угодным Богу, если совершается без ростовщических хитростей, на условии строгого соблюдения обещаний и договоров, потребительского воздержания и непременного инвестирования нажитого богатства.

Реформационная версия покаяния вела к представлению о том, что вся жизнь человека, включая способы распоряжения своим имуществом, суть исполнения обязанности перед Богом.

Свобода веры по совести утверждается Лютером как универсальное и равное право, не знающее сословных или корпоративно-групповых различий. Свобода совести должна быть предоставлена каждому христианину как личности, суверенной от Бога. Право, которое Лютер требует для веры, коренным образом отличается от «естественного права» средневековья, предполагавшего природное неравенство людей и поэтому оправдывавшее групповые привилегии. Отталкиваясь от идеи божественного права верующего на его веру, Лютер пролагает дорогу «новому естественному праву», которое станет основной юридической доктриной Просвещения.

Право у Лютера находит свою общественную гарантию в неповиновении государственной власти. Стеснитель совести есть тиран, и христианин не просто в праве, он обязан ответить неповиновением на действия тирана – обязан под страхом небесной кары. Поэтому свобода совести есть право священное и неотчуждаемое, от которого не может отказаться даже тот, кто им располагает.

При этом следует иметь в виду, что Лютер проводил резкую грань между притязаниями духа (совести, веры), которые должны получить правовое обеспечение, и притязаниями плоти, удовлетворение которых оставляется на милостивое усмотрение власти. Соратники Лютера пошли еще дальше в разработке вопроса о частной собственности. Суть в том, что религиозные деятели XVI в. доказывали, что право собственности несовместимо с Евангелием. При этом они чаще всего ссылались

на наказ Спасителя о продаже имения и раздаче его бедным (Мф. XIX, 21). *Филипп Меланхтон* (1497–1560 гг.) нашел убедительное возражение на этот призыв: сам акт продажи или раздачи свидетельствует о том, что имущество уже было собственностью. Поэтому нравственно-религиозное обращение с имуществом предполагает право частной собственности. Причем средневековое представление о подаянии вытесняется в протестантизме идеей инвестирования, т. е. вложения накопленных средств в предприятия, позволяющих нуждающимся самим зарабатывать себе на жизнь.

Таким образом, борьба за свободное распоряжение своими силами, способностями и имуществом развертывалась на основе борьбы за веротерпимость. Именно от свободы совести как божественного правомочия каждого верующего все другие субъективные права заимствуют статус «священных», «прирожденных» и «неотчуждаемых». Они подразумевают не только интерес, но и известную обязанность перед Богом, а потому возвышаются над любыми соображениями политической и социальной целесообразности.

2.2. Контрреформация

Несмотря на все успехи реформатства, главным образом в северных европейских странах, католицизм не только устоял, но и нашел в себе силы перейти в идейно-организационное контрнаступление, отвоевав у протестантизма ряд территориальных позиций, а также укрепив свои институты и свою идейную доктрину.

Одним из важнейших событием католической Контрреформации стала организация ордена иезуитов (1534 г., «Общество Иисуса»), вскоре санкционированое папой (1540 г.). Основные положения морально религиозной доктрины этого ордена были изложены в сочинении основоположника ордена и его первого генерала Игнатия Лойолы «Духовные упражнения». Эти положения отличались, с одной стороны, предельной централизацией власти, беспрекословной дисциплиной, абсолютной волей пожизненно избранного генерала, а, с другой стороны, орден признавал значение образования и науки, члены ордена освобождались от ряда религиозных предписаний и запретов, могли носить цивильную одежду, что позволяло им проникать во многие государственные и частные организации. Такого рода практика иезуитов получала свое обоснование в системе так называемой «приспособительной морали», оправдывавшей практически любые поступки, вызванные обстоятельствами, если поступки эти продиктованы «вящей славой божьей».

Другим, не менее важным, событием Контрреформации стало учреждение центрального инквизиционного трибунала (1542 г.), после чего резко усилилось преследование разного рода ересей, ужесточилась практика наказаний за них. В 1559 г. был опубликован первый «Индекс запрещенных книг» полностью или частично противоречащих католической доктрине и практике. Главным же событием Контрреформации стал Тридентский собор (1545–1563 гг, с перерывами в несколько лет). Утвержденный собором Тридентский символ веры предусматривал верховенство папы над собором и фактически его непогрешимость (в качестве догмата последнее положение утверждено только в XIX в.), богослужение на латинском языке, а не на национальных.

Свое высшее идейно-философское обоснование движение Контрреформации видело в схоластике, в томистской схоластике как ее наиболее зрелой форме. Если Аквинат был канонизирован еще в 1323 г., то теперь руководители католицизма искали в его произведениях идейные аргументы против протестантизма. В 1567 г. Пий V провозгласил «ангельского доктора» одним из учителей католической церкви, а его «Сумма теологии» уже с 1552 г. была провозглашена главным источником теологической мудрости.

И все же движение, порожденное Реформацией уже невозможно было остановить. Реформация в своих итогах вообще выходит за пределы религиозно-теологических задач и не резюмируется в протестантизме. В оболочке ожесточенных споров о таинствах, догматах и символах веры совершенствовалось преобразование нравственных и социальных оснований всей европейской культуры.

Наиболее важное раннереформационное учение о совести, соединенное с идеей мирской аскезы, логически привело к представлению об элементарной системе обязательных для государства универсальных норм, которые принадлежат к «новому естественному праву», а в наше время получили название прав человека. Развитие идеи прав человека от раннереформационной литературы до документов американской войны за независимость – исключительно сложный, противоречивый, временами «возвратно-поступательный» процесс.

Литература

Аблеев С.Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 2. Средние века. Возрождение. Новое время. – М., 2014.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М., 2009.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Охарактеризуйте социокультурные условия формирования философии Возрождения.

2. Укажите основные периоды развития философии эпохи Возрождения.

3. Объясните смысл *возрожденческого гуманизма* как новой культурной идеологии.

4. Почему культура Возрождения обращается к идеалам античной культуры?

5. Объясните, почему *антропоцентризм* считается главной особенностью философии и культуры Возрождения.

6. Перечислите основных представителей философской мысли Возрождения.

7. Объясните смысл *пантеизма* как нового представления о Боге, укрепляющегося в эпоху Возрождения (Н. Кузанский, Н. Коперник, Дж. Бруно, Парацельс).

10. Охарактеризуйте социальные и политические идеи эпохи Возрождения, выявите их значение для развития социогуманитарных наук.

11. Проанализируйте специфику проектов *идеального общества* (Т. Мор, Т. Кампанелла).

Г л а в а 6. **ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Новое время стало эпохой буржуазных революций, эпохой перехода от средневекового общества к обществу нового типа. Большую роль в социально-экономическом и идеологическом развитии Европы сыграла Нидерландская революция (1566–1609 гг.), протекавшая в форме национально-освободительной войны с Испанией – главной твердыней феодального абсолютизма и католицизма. По силе социального и идеологического воздействия на страны Европы еще более значительную роль сыграли Английская революция, прошедшая несколько этапов, занявших в общей сложности почти полстолетия (1640–168 гг.) и Великая французская революция (1789–1794 гг.).

Специфика эпохи буржуазных революций определялась движениями более широких, чем в прошлые века, народных масс, углублением материальной основы культуры, открытиями и достижениями наук. Развивающееся капиталистическое производство рождало потребность в науке, в научных исследованиях, имевших прикладное, практическое значение. Лидером естествознания становится механика как наука о движении тел, наблюдаемых непосредственно или с помощью инструментов. Наряду с успехами опытно-экспериментального исследования природы не меньшую – если не большую – методологическую роль, прямо отразившуюся на философии, сыграли успехи математики, особенно в усовершенствовании ее формализованной методики, приведшей к возникновению алгебры, аналитической геометрии, к созданию дифференциального и интегрального исчисления.

1. Теоретическая философия Нового времени: гносеология и метафизика

Философия, участвуя в развитии научного познания и нередко опережая его, стремилась стать «великим восстановлением наук», если воспользоваться названием сочинений Ф. Бэкона, «рассуждением о методе», если применить здесь название одного из сочинений Р. Декарта. Философы, подобно Р. Декарту, Б. Паскалю, Г. Лейбницу, сами были первооткрывателями в математике и естествознании. Вместе с тем они не пытались сделать из философии, фактически переставшей быть служанкой теологии, служанку наук о природе. Напротив, философии они отводили особое, ничем другим не заполненное место: философия должна была выполнять традиционную для нее (со времен Платона и Аристотеля) роль наиболее широкого учения, синтезирующего обобщенные знания о мире природы, о человеке как части природы и его

особой «природе», сущности, об обществе, о человеческом духе и – обязательно – о Боге как первосущности, первопричине и перводвижителе всего существующего.

Применительно к XVII в. можно говорить об известной промежуточности философии между религиозно-теологической и научной мыслью. Многие философы этого столетия были деистами, сводя, с одной стороны, функции Бога к минимуму, а, с другой, всемерно подчеркивая разумность его природы. Эпоха Просвещения XVIII в. заняла уже более наступательную позицию по отношению к религии, и многие философы–просветители были атеистами. Тем самым наука начинает претендовать на то, чтобы стать единственной мировоззренческой силой. Именно наука, ядром которой является механика, теперь должна отвечать не только на вопрос об устройстве мира, но и на вопрос о месте человека в этом мире, о смысле и назначении его жизни. Наука становится единственным источником истины, занимая место, которое прежде занимала религия. Однако способна ли наука быть источником мировоззренческой истины? Достоверна ли наука? Ответ на этот вопрос предполагает обоснование самой науки.

Проблема обоснования науки в новое время приняла форму полемики между двумя лагерями – сенсуалистов и рационалистов. Сенсуалисты считали чувственный опыт единственным и достоверным источником наших знаний. Чувства дают нам самую объективную и надежную информацию о мире, чувства нас никогда не обманывают, а там, где мы начинаем размышлять, кроется возможность ошибки. Именно эту ошибку, по мнению сенсуалистов, и совершила схоластика, пренебрегавшая чувственным опытом в пользу отвлеченных рассуждений.

Позиция сенсуализма кажется безупречной, если не учитывать доминирующую роль математизированного естествознания в науке нового времени. Чувственный опыт действительно дает нам информацию о мире, но можно ли с его помощью обосновать математику? Не требуется ли для решения последней задачи допустить существование еще одно источника научных знаний, а именно разума? Рационалисты и считали разум единственным источником наших знаний, ибо чувства наши бедны и несовершенны, чувствам не дана сущность вещей, ими нельзя постичь прошлое и будущее.

1.1. Формирование эмпиризма

У истоков эмпиризма стоял английский философ *Фрэнсис Бэкон* (1561–1626 гг.) – первый философ науки Нового времени, глубоко осознавший необходимость преодоления средневекового схоластического стиля мышления и выработки иной научно-философской методо-

логии. Философия, по его мнению, – это и есть, прежде всего, методология наук.

Пропедевтика философии, представленная в его работах «О достоинстве и приумножении наук» и «Новый органон», была призвана показать всю важность научного знания для практической жизни, выявить причины, до сих пор препятствовавшие подлинному научному прогрессу, реформировать науки, очищая разум от всякого рода «идолов», созданных им самим в силу несовершенства его природы, пристрастия ученых, беспорядочности языка и почитания авторитетов, и наконец дать наукам новый, эффективный метод исследования природных явлений взамен скомпрометировавшего себя схоластического метода.

Бэкон выделяет четыре основных вида «идолов»: *идолы рода*, *пещеры*, *рынка* и *театра*.

«Идолы рода» – это предрассудки нашего ума, проистекающие из смешения нашей собственной природы с природой вещей. Люди предпочитают антропоморфизировать действительность и упускают из виду инаковость природы по отношению к человеческому сознанию. Еще античный философ Протагор говорил, что человек есть мера всех вещей. Он видит не вещи сами по себе, но свою мерку, которую он набрасывает на мир. Поэтому и мир оказывается продуктом сознания человека, а каков он сам по себе остается тайной.

«Идолы пещеры» – это предрассудки, возникающие в силу нашего случайного положения в мире, в силу пренебрежения к согласованию различных позиций в рассмотрении природы. Речь также идет о человеческой мерке, но это уже мерка индивидуальная. Ведь у каждого из нас свой уникальный опыт, своя история, свои особенности, свои предрассудки, в которые мы верим, но которые в действительности суть индивидуальные способы искажения подлинной картины мира.

«Идолы рынка» – это заблуждения, проистекающие из необходимости пользоваться словами с уже готовыми значениями, принимаемыми нами некритически. Получается, что язык заслоняет от нас мир. Мы пользуемся им бездумно, мы верим всем его словам, а ведь за ними иногда не стоит никакой действительности, кроме воображаемой. Смысл многих слов в языке не прояснен, туманен. Многие слова вообще не несут никакой смысловой нагрузки, существуя единственно «для связки слов». Но ведь мы то считаем, что все, что мы говорим, полно смысла.

«Идолы театра» – заблуждения, проистекающие из безусловного подчинения авторитету. Здесь Бэкон непосредственно обрушивается на философские учения прошлого, которым люди склонны полностью доверять. Они оказываются в плену авторитета создателя того или

иного учения, подобно театральным зрителям, которые верят всему, что произносится со сцены.

Таковы препятствия, стоящие перед познанием. Беспристрастный ум, освобожденный от всякого рода предрассудков, – таково исходное положение бэконовской философии. После этой предварительной работы философия вместе с науками должна была, по мысли Бэкона, перейти к установлению истинных причин явлений, «форм» или законов природы, руководствуясь принципами нового Органона, т. е. методом универсально понимаемой индукции.

Индукция – это обобщение данных опыта, выведение общего из наблюдений за отдельными, единичными фактами или вещами. Однако индукция Бэкона особого рода. Она начинается с «рассечения» вещей, т. е. она не довольствуется наличным опытом, тем, что лежит на поверхности. Бэкон предлагает разделять данные нам в опыте вещи на составляющие их «простые природы». Например, такую вещь, как Солнце, по Бэкону можно расчленить на составляющие – яркость, пламя, лучистость, движение мелких частиц и т. д.

Допустим, мы желаем узнать, что составляет сущность (форму) теплоты, присущей Солнцу. Прежде всего нам следует составить таблицу всех вещей, естественных и созданных искусственно, которые обладают свойством выделять тепло. Мы, далее, разделяем их на составляющие. Затем сводим в таблицу составляющие тех вещей, которые максимально близки по своему элементному составу к вещам, собранным в первой таблице, но которые как раз свойством теплоты не обладают. Мы сравниваем вещи из первой и второй таблиц, чтобы вычесть из числа кандидатов на сущность тепла те составляющие, которые равно присутствуют в первой и второй таблицах. Далее мы составляем третью таблицу, в которой выстраиваем вещи, обладающие теплом, по степени интенсивности в них этого качества. Мы как бы просеиваем составляющие явлений в ситах трех видов. В результате, по мнению философа, мы должны отсеять такую простую составляющую, такую «простую природу», которая и будет являться искомой формой.

Для Бэкона образцовой наукой было экспериментальное естествознание. Сделать философию научной означало для него построить философию по образцу экспериментального естествознания. В целом методология Бэкона сыграла роль скорее общего ориентира для развития философии и науки, чем конкретного познавательного инструмента. Этот ориентир состоял в стремлении очистить человеческий разум от предрассудков. Но что такое – разум? Ответ на этот вопрос попытались дать рационалисты.

1.2. Формирование рационализма

Основы альтернативной эмпиризму рационалистической традиции были заложены младшим современником Бэкона французским философом и математиком *Рене Декартом* (1596–1650 гг.), который попытался сделать философию не просто наукой, но строгой наукой. По его замыслу философия в идеале должна была бы стать «универсальной математикой» (mathesis universalis), которая из небольшого числа интуитивно-очевидных аксиом смогла бы выводить все свои многообразные следствия.

Декарт развивает специальное учение о методе, которое он формулирует в следующих четырех правилах: 1) не принимать ничего на веру, в чем с очевидностью не уверен, избегать всякой поспешности и предубеждения и включать в свои суждения только то, что представляется уму столь ясно и отчетливо, что никоим образом не сможет дать повод к сомнению; 2) разделять каждую проблему, избранную для изучения, на столько частей, сколько возможно и необходимо для наилучшего ее разрешения; 3) располагать свои мысли в определенном порядке, начиная с предметов простейших и легко познаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных, допуская существование порядка даже среди тех, которые в естественном ходе вещей не предшествуют друг другу; 4) делать всюду перечни настолько полные и обзоры столь всеохватывающие, чтобы быть уверенным, что ничего не пропущено.

Эти правила можно обозначить соответственно, как правила очевидности (достижение должного качества знания), анализа (идущего до последних оснований), синтеза (осуществляемого во всей его полноте) и контроля (позволяющего избежать ошибок в осуществлении как анализа, так и синтеза).

Применяя этот метода к философскому познанию, Декарт прежде всего стремится обнаружить очевидные истины, лежащие в основе всего знания. С этой целью он прибегает к методическому сомнению. Можно усомниться абсолютно во всем, даже в истинности математических аксиом, поскольку неоспоримой очевидностью оказывается лишь следующее: я мыслю, следовательно, существую.

Таким образом, несомненным оказывается только утверждение о самом существовании познающего мышления. Но в последнем заключено много идей, в том числе математические идеи и убежденность в существовании внешнего мира. Как доказать, что все это не только идеи разума, не самообман, но существующее на самом деле?

Гарантом объективности человеческого познания у Декарта становится Бог. Среди идей нашего мышления находится идея Бога, как Совершенного существа. А весь опыт самого человека свидетельствует о

том, что мы существа ограниченные и несовершенные. Каким же образом эта идея оказалась присуща нашему уму? Декарт склоняется к единственной оправданной на его взгляд мысли, что сама эта идея вложена в нас извне, а ее творец и есть Бог, создавший нас и вложивший в наш ум понятие о себе как о Совершеннейшем Существе. Но из этого утверждения вытекает необходимость существования внешнего мира как предмета нашего познания. Бог не может обманывать нас, он создал мир, подчиняющийся неизменным законам и постижимый нашим разумом, созданным им же.

Вся система аргументации Декарта делает вполне понятной его мысль о существовании врожденных идей в качестве одного из основоположений рационалистической теории познания. Именно врожденным характером идей объясняется сам эффект ясности и отчетливости, действенности интеллектуальной интуиции, присущей нашему уму. Углубляясь в него, мы оказываемся способными познать сотворенные Богом вещи.

Декарт полагает, что все возможные вещи составляют две самостоятельных и независимых друг от друга субстанции – души и тела. Эти субстанции познаются нами в их основных атрибутах; для тел таким атрибутом является протяжение, для душ – мышление. Природа – чисто материальное образование, ее содержание исчерпывается исключительно протяжением и движением. Основными ее законами являются принципы сохранения количества движения, инерции и первоначальности прямолинейного движения. На основе этих принципов и методически контролируемого построения механических моделей разрешимы все познавательные задачи, обращенные к природе.

Из протяженности мира следует, что невозможна пустота. Действительно, какие измерения могут быть у пустоты? Если же нет пустоты, то мир целиком заполнен протяженными телами. Состоят тела из корпускул, которые делимы и предела у этой делимости нет. Все тела во Вселенной декарта находятся в вихревом движении. И всеобщность движения зависит не от того, что всем телам так уж свойственно двигаться. Им также свойственно и покоиться. Но покой – это идеальный случай. Тела бы покоились, если бы на них не воздействовали другие тела. Но в мире, где нет пустоты, покой может быть только гипотетическим.

Животные и человеческие тела подчинены действию тех же механических принципов и представляют собой «самодвижущиеся автоматы», никаких «живых начал» в органических телах не имеется. Человеческое тело – тоже автомат. Сердце, например, тот же насос. Но как происходит взаимодействие в человеке духа и тела? Ведь, согласно Декарту, дух и тело – разные, не зависимые друг от друга субстанции. Им, следовательно, нечем «цепляться» друг за друга, мысли не могут воз-

действовать на тело. Где та среда, которая бы это воздействие передавала? А между тем мы все же считаем, что взаимодействие духа и тела в человеке происходит ежесекундно. Но как это происходит?

Эта проблема оказывается одной из самых трудных для Декарта. Признавая существование двух субстанций, он вынужден в то же время признать и связь между ними. Эту проблему от него унаследовала вся философия Нового времени и попытки так или иначе решить ее определили специфику многих учений XVII–XVIII вв. Она получила название проблемы психофизического параллелизма. В работе «О страстях души» Декарт предложил свое решение психофизической проблемы. Он признал в качестве связующего дух и тело элемента шишковидную железу, размещающуюся в основании мозга. Вряд ли, однако, это решение могло удовлетворить самого декарта как философа. Хотя бы потому, что железа эта – телесна и вопрос тем самым не решается, но отодвигается, ибо все равно неясно, как могут взаимодействовать телесное и бестелесное.

1.3. Эмпиристский ответ рационализму

Джон Локк как мы уже видели, картезианская концепция мышления породила целый ряд трудностей, примерами которых является концепция врожденных идей и психофизический параллелизм. Должны ли мы вообще утверждать существование мышления в качестве особой субстанции, или нам следует попытаться представить его как производное наших чувств? Ответить на этот вопрос попытался английский философ *Джон Локк* (1632–1704 гг.) – крупнейший представитель эмпиризма своего времени. В «Опыте о человеческом разуме» он поставил перед собой задачу выяснить, откуда происходит человеческое знание, насколько оно достоверно и где его границы.

Локк уверен, что знание о мире может быть достигнуто только с помощью чувственного опыта и последующего размышления по поводу этого опыта. Он исходил из убеждения: наша душа должна быть уподоблена чистой доске, письмена на которой способен оставлять лишь опыт, поскольку никаких врожденных идей не существует. И все же он различал два вида опыта: внутренний и внешний. Последний есть то, что мы называем внешним чувством, а первый относится к познанию внутреннего мира самого человека, такой опыт Локк называл рефлексией. В аналитическом разложении внутреннего опыта мы не обнаруживаем никакого разума в качестве самостоятельной инстанции или силы, и это дает Локку основание для мысли, что, как ни понимать разум, в нем не содержится ничего, что не содержалось бы в чувстве.

Из ощущения и рефлексии человек черпает весь материал своего познания. Сам этот материал складывается из так называемых простых идей – наиболее ясных элементов нашего знания. Локк уже стал исполь-

зовать термин «идея» в его совершенно не греческом значении всякого непосредственного объекта мышления, т. е. идея есть «все, чем может быть занята душа во время мышления»[1]. Он называл идеей не только абстрактные понятия, но и ощущения и даже образы фантазии. Усиление гносеологического содержания в идее выражалось при этом в его убеждении в том, что непосредственно нам даны только идеи, а не сами вещи, которые за ними, конечно, скрываются, но до которых не так-то просто дойти.

В каких отношениях чувственные восприятия адекватно представляют нам характер вещей? Локк одинаково далек и от мысли, что мы можем познать в мире все, и от мысли, что мы не можем познать ничего. Наше знание достаточно, чтобы мы могли ориентироваться в этом мире. Условием этого являются идеи первичных качеств внешнего опыта, дающие верное, с точки зрения Локка, представление об объектах вне сознания – об их величине, фигуре, движении, плотности. Идеи вторичных качеств внешнего опыта (вкуса, запаха, цвета и т. п.) такого представления не дают, они субъективны, т. е. существуют только в сознании.

Соотношение двух этих принципиально различных групп качеств Локк выразил в следующих словах: «Идеи первичных качеств суть сходства, вторичных – нет … То, что является сладким, голубым или теплым в идее, то в самих телах … есть только известный объем, форма, движение незаметных частиц»[2]. Здесь Локк утверждает, что вторичные качества – отнюдь не иллюзия субъекта. Хотя реальность их субъективна, существует только в человеке, но она порождена отнюдь не деятельностью только самих его рганов чувств, а такой их деятельностью, в основе которой лежат первичные качества в их определенном сочетании и расположении. Вторичные качества связаны с какой-то одной разновидностью чувств: цвет – со зрением, звук – со слухом и т. д. Первичные же качества постигаются более, чем одним чувством. Пространственность, например, констатируется не только зрением, но и осязанием. Это и свидетельствует о значительно большей объективности первичных качеств.

Локковский эмпиризм сугубо аналитичен. Он стремится выявить максимально простые идеи, составляющие фундамент дальнейшего процесса познания. Такие идеи возникают как во внешнем, так и во внутреннем опыте (это прежде всего идеи мышления и воления). Сложные идеи – всегда комбинации простых. Например, идея «друг» представляет собой совокупность идей человека, любви, расположения, действия, а также и других. Степень сложности идей может быть раз-

[1] Локк Д. Соч. : в 2 т. М., 1985. Т. 1. С. 95.
[2] Локк Д. Избранные философские произведения : в 2 т. М., 1960. Т. 1. С. 157.

личной. Фактически, каждая вещь – вода, хлеб, железо, камень, лошадь, человек – представляет собой определенную целостность – эмпирическую субстанцию.

Каждая из субстанций – это набор определенных признаков, простых идей. Субстанцию же как постоянную «подпорку» (support – соответствует латинскому substantia) всех этих многообразных свойств, «простых идей», основу, в существовании которой как носителя этих свойств мы не сомневаемся, познать, однако, в ее подлинной сути мы бессильны, ибо ни внешний, ни внутренний опыт ничего нам о ней не говорит. Поэтому слово «субстанция» есть «не что иное, как неопределенное предположение неизвестно чего»[1].

Другая разновидность сложных идей – это идеи состояний (модусов). Важнейшие среди таких идей – идеи пространства, времени и числа. Первая из них происходит из внешнего опыта, последняя – из опыта внутреннего. Последняя разновидность сложных идей – это идеи отношений, которым не соответствуют особые, самостоятельные объекты. В контексте учения об идеях отношений Локк развил свою концепцию образования абстракций.

Концепция эта умеренно–номиналистическая, концептуалистическая. Все объективно существующее, конкретное всегда единично. Понятия же – результат деятельности ума, обобщающего идеи благодаря обособлению их от условий реального существования, включая время и место. Таким образом, абстрактные понятия, или идеи, образуются путем мысленного обобщения сходных признаков единичных вещей. Тем самым утверждалось, что в единичных предметах существует нечто общее, на основе чего наш разум и создает «отвлеченные идеи».

1.4. Дальнейшее развитие рационализма: Спиноза и Лейбниц

Кроме Декарта крупнейшими представителями рационализма были *Бенедикт Спиноза* (1632–1677 гг.) и *Готфрид Лейбниц* (1646–1716 гг.).

Философия Спинозы представляет собой своеобразное завершение картезианской философии. Одна из главных задач, вставших перед Спинозой, – заменить картезианский дуализм субстанций монизмом, т. е. учением, исходящим из единства мира, обусловленным единым и единственным началом.

Спиноза вводит понятие единой и бесконечной субстанции, называя ее Богом и Природой одновременно. Сущность субстанции заключает в себе существование. Эта субстанция обладает бесчисленным множеством атрибутов, из числа которых человеку открыты только два: протя-

[1] Локк Д. Избранные философские произведения : в 2 т. М., 1960. Т. 1. С. 121.

женность и мышление. Каждый из атрибутов предстает перед нами как множество единичных вещей (модусов), в которых мы открываем проявление отдельного атрибута, образующего его сущность. Человек тем самым, имея тело и душу, познается и в плане протяженности, и в плане мышления.

Полное название его главного произведения «Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделенная на пять частей», в которых трактуется:

I. О Боге.

II. О природе и происхождении души.

III. О происхождении и природе аффектов.

IV. О человеческом рабстве или о силе аффектов.

V. О могуществе разума или о человеческой свободе».

Оно содержит также перечисление основных проблем философии. Из названия мы видим, что Спиноза использует геометрический метод, суть которого заключается в последовательном перечислении определений, за которыми следуют аксиомы, лежащие в основе теорем.

Главная же цель книги – описание пути к человеческому счастью. На этом пути человек обязательно сталкивается с аффектами (страстями), которые он должен преодолеть, ибо аффекты держат человека в рабстве, поскольку привязывают человека к окружающим его вещам, делая зависимым от того, что он считает для себя плохим или хорошим. Аффект ограничивает кругозор человека, замыкая егоограниченным кругом вещей, способствующих решению жизненных задач. Избавиться от аффектов, согласно Спинозе, можно посредством расширения горизонта нашего знания, т. е. посредством мышления. Двигающегося от следствий к причинам; в конечном счете – посредством познания Бога как первопричины всего. Подлинное счастье, доступное, впрочем, немногим, и состоит в познании абсолюта, Бога, субстанции и через это всего остального мира.

Фридрих Вильгельм Готфрид Лейбниц (1646–1716 гг.) – последний великий метафизик XVII в. Он решает те же фундаментальные задачи, что и Декарт, и Спиноза. Решает он их также в рационалистическом духе, но по-своему. Самый главный вопрос его философии – что такое бытие? Ответ на этот вопрос показывает, насколько Лейбниц рационалист, ибо ответ этот таков: бытие это все то, что может быть непротиворечиво мыслимо в соответствии с законами формальной логики. Все, что не несет в себе логического противоречия, существует, но только в возможности. Точнее в виде возможных миров в божественном мышлении. Они существуют только в виде идеального проекта, а в действительности реализован только один мир, в котором мы живем. Почему

реализовался именно этот мир? Потому что он лучший из всех возможных миров. Это означает для Лейбница, что этот мир максимально непротиворечив. В нем больше всего сущности. Он наиболее отвечает идеалам разума.

Итак, наш мир наиболее непротиворечив. Но наиболее непротиворечив тот мир, который максимально прост по своим основополагающим принципам. Чем больше принципов, тем больше вероятность возникновения противоречия. Самая простая система та, в которой меньше всего элементов. Система, которая максимально бедна основаниями. В пределе такой должна быть система с одним элементом. Но этого мало. Лучший из миров тот, у которого при минимуме оснований имеется максимум следствий. Наш мир должен быть максимально беден и прост в истоках и максимально богат и сложен в проявлениях. Это означает, что наш мир не терпит пустоты, в нем множество событий, причем все они должны быть разными. Поэтому Лейбниц отклонил и картезианский дуализм, и пантеизм Спинозы, полагая, что мир плюралистичен, поскольку состоит из множества монад. Монады трактуются как истинные атомы природы. Монады просты, не имеют, следовательно, частей, у них нет ни протяженности, ни фигуры. Однако монады должны быть наделены какими-то свойствами, которые и должны отличать одну монаду от другой.

Лейбниц формулирует принцип индивидуации, который также называют принципом дифференцированности: «Каждая монада необходимо должна быть отлична от другой. Ибо никогда не бывает в природе двух существ, которые были бы совершенно одно как другое и в которых нельзя было бы найти различия внутреннего или же основанного на внутреннем определении»[1].

Включая принцип индивидуации в ткань монадологии, Лейбниц придает ему не только логико-метафизический, но и широкий онтологический смысл: монады мысляться как идеальные кирпичики всего бытия.

Лейбниц делает принцип монад универсальным основанием философии. Монады выступают: как «истинные атомы» бытия природного универсума (онтологический аспект); как субстанция человека, позволяющая объяснить и его тело, и душу (антропологический аспект); как источник сознания, скрытого (перцепция) или явного (апперцепция) (гносеологический аспект); как нравственная самость (этический аспект); как источник самодвижения, саморазвития, постоянной изменчивости мира (динамический, в тенденции – диалектический аспект); как

[1] Лейбниц Г. В. Соч. : в 4 т. М. Т. 1. С. 414.

основа логического, метафизического, научного объяснения (методологический, научно-теоретический аспекты).

Мир монад строго иерархичен. Они располагаются от низших к высшим и венчающей их все – Бог. Весь мир монад есть в конечном счете отражение Бога как верховной монады, и в этом заключены основания для развитой Лейбницем концепции философского оптимизма, провозглашающей, что наш мир есть лучший из всех мыслимых миров. Плюралистический мир Лейбница пронизан единством содержания, предустановленной гармонией, олицетворенной верховной монадой.

Поскольку всякая душа – монада, и ее деятельность направлена лишь на самое себя, то познание есть лишь процесс постепенного осознания того, что имеется в состоянии бессознательного. Тем самым Лейбниц вносит некоторые изменения в декартовскую концепцию врожденных идей. Последние даются нам скорее, как возможность, к которой мы можем придти, как к бессознательному в нас. Такой поворот дела ослаблял силу эмпиристской критики теории врожденных идей, оставляя в неприкосновенности строго автономный характер разума. Вместе с тем в понимании более конкретной деятельности разума, выражающейся в научном творчестве, Лейбниц внес существенные изменения по сравнению с Декартом. Такие изменения определялись дальнейшим углублением немецкого философа в структуру математического познания, его изысканиями в области логики (сближавшейся им с математикой). Отсюда возрастание аналитического компонента в лейбницеанской методологии по сравнению с картезианской.

Такое возрастание проявилось прежде всего в понимании интуиций как исходных принципов знания. Картезианское их истолкование как «ясных и отчетливых» страдало субъективистской неопределенностью, поэтому Лейбниц стал трактовать интуитивные истины в качестве первичных истин, которые основываются на логическом законе тождества. Они выражаются аналитическими суждениями, в которых предикат раскрывает признаки, уже заключенные в субъекте, но становящиеся совершенно очевидными только в предикате.

К первичным истинам, основывающимся на законе тождества, тесно примыкают и даже выводятся из них математические истины, основывающиеся на логическом законе противоречия. Математические истины, в которых первично-интуитивные истины перерастают в различные цепи дедукции, также выражаются аналитическими суждениями.

Лейбниц был первым философом нашей эпохи, который понял, что математическое доказательство является предметом формы, а не содержания, поскольку конституируется формальными связями последовательности предложений. Декарт еще учил созерцанию доказательств:

не нужно детально проверять формальные шаги доказательства, нужно как можно быстрее получить ясное восприятие: доказательство демонстрировалось зрению либо умозрению. Этим снималась проблема этимологической неясности слов, когда мы забываем, что они однажды обозначали, поскольку знание рассматривалось как знакомство с сущностями, делающими объект тем, что он есть. Лейбниц же основной акцент сделал на разработке интерсубъективной языковой системы, которая должна была бы позволять своим пользователям сводить все дискуссии к исчислениям, т. е. к «слепому» оперированию символами, которое не нуждается в «интуитивном» подтверждении своих смысловых содержаний.

Лейбниц разделял языки на естественные и искусственные. Искусственные языки созданы отдельными людьми для специальных целей (к таким языкам относятся всевозможные жаргоны). Естественный же язык – lingua adamica – это праязык, отличие которого от существующих языков заключается в том, что «если бы мы имели первичный язык во всей его чистоте или достаточно сохранившимся, то в нем должно было обнаружиться его основание, будь то физические связи, будь то произвольное установление, но во всяком случае мудрое и достойное первого творца»[1]. Но поскольку мы этим языком не располагаем, то преодоление случайности исторических языков и неопределенности их понятий возможно лишь благодаря математической символике: комбинаторика подобной последовательно проведенной системы знаков позволила обрести новые истины, обладающие математической достоверностью, поскольку отображаемый такой системой знаков порядок имел бы соответствие во всех языках. Познание с помощью такого рода символов не есть декларируемое Декартом ясное и отчетливое познание, ибо символ не означает наглядной данности; это «слепое» познание, поскольку символ заступает место действительного познания, лишь показывая возможность его получения.

Так, проникая в царство возможного, мыслящий разум обретает свое высочайшее совершенство. Человеческий разум не знает более адекватного познания, чем познание чисел, и всякое исчисление следует этому образцу. Однако человеческое несовершенство не допускает адекватного познания a priori и потому не может обойтись без опыта. В противоположность разумным, или вечным, истинам как истинам необходимым истины, слагающиеся в опыте, Лейбниц определяет, как истины факта. Они всегда более или менее случайны, и их научное осмысление основывается на законе достаточного основания. Соглас-

[1] Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. М.; Л., 1936. С. 245.

но этому закону, все существующее и происходящее имеет место по какой-то причине, на каком-то основании. Исследование фактов опыта состоит в установлении их зависимости от других фактов и еще глубже – в установлении определенных правил и законов. Конечно, такие правила и законы в отношении своей всеобщности далеко не достигают статуса логико-математических всегда необходимых истин, ибо даже самые прочные истины факта все же в какой-то мере случайны.

1.5. Кризис эмпиризма: Беркли и Юм

Другой представитель английской эмпирической традиции *Джордж Беркли* (1685–1753 гг.) обратил внимание на то, что само локковкиое различение первичных и вторичных качеств вряд ли может быть оправдано с эмпиристской точки зрения. И протяжение, и вкус равно даны нам в качестве ощущений. Все попытки сконструировать из ощущений независимо существующие материальные тела выходят за пределы возможностей эмпиризма и способны населить мир, по выражению Беркли, химерами разума вроде бескачественной материальной субстанции, носителя первичных и вторичных качеств. Логичней принять существующими вещи, которые и есть комбинации наших ощущений. Существовать – значит быть воспринимаемым – таков принцип философии Беркли. Логичней признать окружающий нас мир миром духов и таким образом отразить наступление метафизики материализма, несущей с собой атеизм и свободомыслие.

Таким образом, Беркли полностью отрицал возможность абстрактного, понятийного мышления, настаивая на существовании у человека дишь способности представлять себе идеи единичных вещей. Нет и не может быть в нашем уме, заявлял он, абстрактно-общей идеи треугольника, который был бы «ни косоуголен, ни прямоуголен, ни равносторонен, ни равнобедрен, ни неравносторонен, но который есть вместе и всякий, и никакой из них»[1]. Рассуждая аналогичным образом, Беркли пытался доказать невозможность образования абстрактных общих идей человека, животного, цвета, движения, протяжения и др. Так, например, абстрактная идея человека невозможна, по Беркли, на том основании, что она непременно должна быть идеей или белого, или черного, или краснокожего, прямого или сгорбленного, высокого, низкого или среднего человека.

Особенно горячо ратовал Беркли за изгнание из философии понятия материи, или материальной (телесной) субстанции, которая, по его

[1] Беркли Д. Соч. М., 1978. С. 161.

мнению, является «наиболее абстрактной и непонятной из всех идей»[1], служит источником «нечестия»[2]. Для Беркли все без исключения чувственно воспринимаемые качества и вещи суть не более как «идеи» или «собрания идей», существующие лишь в сознании, или в духе, будь это «единичный дух» или «совокупность духов». «Из всего этого я заключаю, – пишет Беркли в «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом», – что есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия. Порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ»[3]. Так беркли не только вновь приходит к традиционным божественным атрибутам, но и конструирует средствами своей гносеологии специфическое доказательство бытия Бога.

Если Беркли отверг существование материальной субстанции, то другой крупнейший представитель эмпиризма шотландский философ *Дэвид Юм* (1711–1776 гг.) сомневался и в существовании духовной субстанции. Разве доказывает наличие впечатлений и идей существование «Я» и тем более Бога? И то, и другое – неоправданные допущения, которые мы должны отбросить. Мы, впрочем, вольны верить в существование и того, и другого, но мы должны помнить, что наша вера не обеспечена данными сознания, она ненаучна. В опыте нам даны впечатления (восприятия), которые мы истолковываем в качестве действия вещей на наши познавательные способности. Однако, опыт, строго говоря, не заключает в себе никаких «вещей», кроме совместно встречающихся групп свойств (ощущений). Наше представление, согласно которому есть нечто, являющееся носителем многих свойств, не усматриваемо в данном содержании опыта.

Юм обнаружил, что за ложные шаги эмпиризма в сторону метафизики материалистического, либо спиритуалистического толка, несет ответственность не только понятие субстанции, но и понятие причинности. По его мнению, идея причинности имеет исключительно субъективное, а не объективное значение и обозначает собой основанную на психологии привычку ума. Именно она создает иллюзию логически необходимой связи между причиной и следствием, чего опыт никогда не может подтвердить. Причинно-следственная связь выражает некую фундаментальную склонность человека описывать будущее, исходя из прошлого. Человек почему-то уверен, что будущее тождественно прошлому. Первое просто перетекает во второе. Но почему? Ведь в нашем

---

[1] Там же. С. 178.
[2] Там же. С. 180.
[3] Беркли Д. Соч. М., 1978. С. 306.

опыте мы не имеем дела с будущим. Его еще нет. Мы имеем дело с настоящим и помним о прошлом, но будущее нам недоступно.

Реальное и идеальное не просто лишены возможности совпасть, но и не должны этого делать по своей природе. Между ними лежит принципиальная граница, а поэтому даже понятия внешней объективности и «Я» не могут быть сохранены. Бытие – это фактичность данного момента. Можно предполагать, что в действительности существуют те же закономерности, что и в нашем мышлении; можно предполагать, что объективный мир никогда не откроет нам своих законов или что они глубоко отличны от законов мышления; но общей предпосылкой этих допущений является уверенность в наличии позитивного или негативного аналога субъективности в виде объективного мира. Юм подверг сомнению саму эту предпосылку, основываясь на том, что субъективность и объективность равно принадлежат к миру идеального, тогда как реальный мир будет всегда онтологически иным.

2. Социально-антропологическая проблематика в философии Нового времени: проблема естественного права и общественного договора

Новаторство – отличительная черта философии Нового времени по сравнению с традиционалистской схоластикой. Поиск рационально обосновываемых и доказуемых истин философии, сравнимых с истинами науки, – другая черта философии Нового времени. Трудность, однако, состояла в том, что философские истины, как обнаружилось впоследствии, не могут иметь аксиоматического характера и не могут доказываться принятыми в математике способами. Однако Декарт или Спиноза всерьез на это надеялись, пытаясь не просто придать своим сочинениям форму научного трактата, но и стремясь вести все рассуждения с помощью «геометрического», аксиоматически-дедуктивного метода. Причем, как мы видели, уже Спиноза применял этот метод к исследованию этики, стремясь с его помощью определить незыблемые составляющие «человеческой природы».

Нас может удивить подобное широкое применение математики, если не учитывать того обстоятельства, что мыслителей нового времени интересовала прежде всего рациональность как таковая, воплощенная, по их мнению, в математическом знаии. Разум – это не только источник научного знания, но и основа человеческого поведения и критерий справедливого общественного устройства.

Уже основоположник естественно-правовой традиции Нового времени *Гуго Гроций* (1583–1645 гг.) заложил основы нового, родственного

математическому, рационального метода не только в антропологии, но и в правоведении. В качестве исходного принципа он принимал аксиому, гласящую, что по своей природе люди наделены стремлением к свободным отношениям с себе подобными. Поскольку люди разумные создания, они предусматривают для себя такие нормы поведения, которые нужны, чтобы защитить свободное сообщество. Основной принцип права, таким образом, состоит в спокойном и свободном сожительстве людей между собой, люди посредством своего разума могут создать правопорядок из представлений об этом состоянии.

Конечно, аксиомы о человеческой природе отличаются от математических аксиом. Можно было бы с такой же степенью достоверности принять аксиому о неразумности и агрессивности человека, что стало бы отправной точкой для совершенно иной системы норм естественного права, полностью отличной от естественного права XVII–XVIII вв. Но все же Гроций сделал шаг вперед, отказавшись от схоластического метода в правоведении. Мыслитель–схоласт оперировал ссылками на Священное Писание и на сочинения авторитетных авторов при построении собственной аргументации. Такая аргументация опирается на метод «pro et contra» (за и против). За одну точку зрения принимаются определенные тексты авторитетов, за противоположную – другие. Окончательный вариант зависел от авторитетности текста. Фактически ученый схоласт посредством данного метода устанавливал иерархическую систему авторов, которая соответствует его вкусу, а затем объявляет соответствующие нормы выразителями истины в последней инстанции.

Мыслители нового времени пошли по другому пути. Они прежде всего стремились уточнить понятие «человеческая природа», отстаивая мысль о сущностной независимости от бога всех природных явлений, включая человека. Следовательно, изучение человеческой сущности носит не теологический, а вполне самостоятельный харктер. «Подлинную» человеческую сущность нельзя искать где-то вне человека, и прежде всего в боге или в чем-то другом «сверхприродном». Можно спросить: но разве объединение человека с природой, в духе Спинозы, – не поиск человеческой сущности вне человека? В том-то и дело, что «природа», «сущность человека, согласно Спинозе, – это самостоятельная, специфическая сущность особой «вещи» природы, то, без чего именно эта вещь уничтожается. И хотя человек зависит от законов природы, но его и только его сущность – нечто особое по отношению к сущности других природных вещей. Вместе с тем, механистическая наука все же накладывала свой отпечаток на трактовку человека и общества, примером че-

го может служить философия крупнейшего английского и европейского материалиста XVII в. *Томаса Гоббса* (1588–1679 гг.).

Принцип механистического материализма Гоббс перенес на изучение человека, отказавшись от идеи разумной души, составляющей проявление особой, духовной субстанции.

Он сформулировал воззрение на жизнь как на процесс чисто механический и автоматический, ибо «жизнь есть лищь движение членов», причем сердце – это пружина, нервы – нити, а суставы – колеса, сообщающие движение всей машине человеческого тела[1].

И все же человек – не просто тело в ряду других природных тел, но и разумное существо. Он есть субъект морали и одновременно политики. В качестве такового он – творец многообразных искусственных тел, создатель культуры. Важнейшее и сложнейшее из искусственных тел – государственность. В учении о государстве Гоббс и видел главную задачу своей доктрины, которую он вместе со своим веком именовал моральной, или гражданской, философией. Исходное понятие этой доктрины – понятие человеческой природы.

Подобно Макиавелли и другим ренессансным моралистам, и обществоведам Гоббс подчеркивал эгоистическую природу человека, ибо «… люди от природы подвержены жадности, страху, гневу и остальным животным страстям», они ищут «почета и выгод», действуют «ради пользы или славы, т. е. ради любви к себе, а не к другим»[2].

Сложная игра человеческих интересов, составляющая одну из основ человеческой жизни, препятствует, по мнению Гоббса, созданию науки о праве как общественной справедливости. Каждый человек занят прежде всего собой: только удовлетворив свои материальные и другие потребности, если остается время, люди обращаются к общественным делам. Следовательно, в человеческом обществе частное, индивидуальное – это нечто первичное, а общественно-государственное – вторичное и производное.

В соответствии с подобной установкой, Гоббс полагал, что любой народ проходит в своей жизни две стадии. Государственной, гражданской стадии предшествует догосударственная, естественная стадия. Абстракция естественного состояния, выявляющая особенности человеческой природы в ее «чистом виде», играет первостепенную роль в социально–философской доктрине Гоббса. Он осмысливает это состояние, примыкая к традиции «естественного права».

---

[1] Гоббс Т. Избр. произв. : в 2 т. М., 1964. Т. 2. С. 47.

[2] Гоббс Т. Избр. произв. : в 2 т. М., 1964. Т. 1. С. 292, 300−301.

Эта традиция была заложена философией античного стоицизма. Отправляясь от понятий положительного гражданского права и так называемого права народов, позднеримские юристы, опиравшиеся на эту философию, во многом отождествлявшую разум и природу, стремились подвести под эти понятия теоретическую базу. Отсюда социоморфный характер понятия естественного права, объединявшего в стоицизме в некое единое космическое государство божественные, природные и человеческие существа, приписывавшего свойства общественности всему естественному. Общепризнанно, что рационалистическое толкование естественного права (наряду с римским гражданским правом) явилось одним из источников развития европейского права, выдвинув не только теоретические исходные принципы, но и конкретные предложения по реформированию в разных областях – от международного и государственного права до уголовного и уголовно-процессуального.

Господство естественного права с наибольшей силой проявляется, согласно Гоббсу, в естественном состоянии, когда нет ни государственности, ни собственности, ни морали, ибо естественное право означает право каждого человека на все, в чем он нуждается, чего он желает. Фактически оно означает неограниченность человеческой свободы в стремлении поддерживать свое существование и улучшать его любыми доступными средствами. Гоббс не жалеет красок для изображения алчности и даже хищности людей в их естественном состоянии. Он выражает эту мрачную картину древнеримской пословицей «Человек человеку волк». Отсюда совершенно понятно, почему естественное состояние представляет собой непрерывную «войну каждого с каждым». Она выявляет иллюзорность человеческой свободы, игнорирующую любую необходимость. Такая война грозит человечеству самоистреблением. Отсюда жизненная необходимость для всех людей сменить естественное состояние на состояние гражданское, государственное.

Главный признак такого состояния – наличие сильной централизованной власти. Она учреждается путем общественного договора, в котором участвуют все без исключения индивиды. Этот договор не следует мыслить буквально, как некий кратковременный акт, в результате которого сразу появляется государство. В естественном состоянии люди все время испытывают страх за свою жизнь, руководствуясь инстинком самосохранения. Поэтому их договор следует мыслить скорее, как процесс непрерывного осознания невыносимости их естественного состояния и необходимости учреждения состояния государственности.

Доктрина естественного права и общественного договора оказала значительное влияние на социально–политическую практику Нового времени. «Мы считаем очевидным следующие истины, – заявлял *Томас Джефферсон* (1743–1826 гг.) в Декларации представителей Соединен-

ных Штатов Америки, собравшихся на общий конгресс (1776 г.), – все люди сотворены равными, и все они одарены своим создателем (прирожденными и неотчуждаемыми) *очевидными*[1] правами, к числу которых принадлежат жизнь, свобода и стремление к счастью»[2]. «Для обеспечения этих прав учреждены среди людей правительства, заимствующие свою справедливую власть из согласия управляемых»[3]. Если форма правления становится непригодной для этой цели, если правительство превращается в деспотическое, то народ имеет все основания для их устранения. Ни деспотизм, ни право наследования власти не должны существовать. Законы устанавливаются не на века, и те поколения, которых они не устраивают, могут – и имеют на это полное право – изменить их в соответствии с изменившимися требованиями.

3. Философия эпохи Просвещения

XVIII столетие принято называть веком Просвещения. Ранние буржуазные революции в Нидерландах и Англии разворачивались еще под религиозными знаменами: «божественному праву» католических королей можно было противопоставить лишь это же право, но только в интерпретации протестантизма, восстанавливающего первоначальный смысл христианского дуализма земной и небесной власти и, следовательно, – право судить и осуждать мирские порядки с позиций верховного закона «чистой совести».

XVIII в. уже характеризовался кризисом религиозного мировоззрения. Просветители развернули борьбу против религии и церкви. Для просветителей религия была напрямую связана с политической деспотией, предрассудками и невежеством. «Философы по самому своему званию, – утверждал Дидро, – друзья разума и науки, а священники – враги разума и покровители невежества; и если первые творят добро, то вторые творят зло»[4]. Но даже те мыслители, которые не разделяли крайностей атеизма, неизменно сходились на том, что ясное и отчетливое мышление не найдет в мире ничего, кроме «природы», хотя человек под влиянием невежества и заблуждений сплошь и рядом уклоняется от ее повелений. Так, возвращение к природе стало средоточием идеологии Просвещения. Просвещение выработало натуралистическое понимание человека, полный смысл которого раскрывается лишь в сопос-

---

[1] Курсивом выделено то, что принято Конгрессом, в скобки взято то, что предложено Джефферсоном.

[2] Цит. по : Американские просветители : избр. произв. : в 2 т. М., 1969. Т. 2. С. 27.

[3] Цит. по : Американские просветители : избр. произв. : в 2 т. М., 1969. Т. 2. С. 27.

[4] Дидро Д. Речь философа, обращенная к королю : соч. : в 2 т. М., 1986. С. 450.

тавлении с христианским спиритуализмом, еще преобладавшем в XVII столетии несмотря на все новации великих рационалистов. Декарт, формулируя в «Метафизических размышлениях» так называемое «антропологическое доказательство бытия Божия», исходил из фундаментальной предпосылки человеческого несовершенства, ввиду которого человек неразрывно и навсегда связан с Богом как эталоном абсолютного, недостижимого для человека в принципе совершенства. Источник человеческих слабостей – свободная воля, которая легко впадает в заблуждение и выбирает ложь вместо истины и зло вместо добра, именно поэтому человек ошибается и грешит. Свободная воля делает непредсказуемым исход любого человеческого замысла, ибо всегда остается возможность отклонения от первоначального намерения или полного изменения его.

Этому учению Просвещение противопоставляет *концепцию детерминизма*. В социально-историческом контексте Франции XVIII в. принцип детерминизма тоже приобрел непосредственный социально-политический смысл. Если поведение человека детерминировано, мы, зная внешние и внутренние факторы, определяющие поступки, можем воздействовать на людей в желаемом направлении, добиваясь оптимального результата в их развитии. В конечном счете и те, и другие факторы сводились к одному – к социальному устройству, так как выяснилось, что внутренние детерминанты («страсти», «интересы», «мнения» и т. п.) тоже формируются под влиянием социальной среды. Отсюда вытекала и решающая роль воспитания, причем воспитания в самом широком смысле – всей социальной средой, а не одной только школой. Однако поскольку само общество тоже несовершенно, то выход из порочного круга находят разум и естественное стремление к счастью, запечатленное «природой» в сердце каждого человека. Разум отыскивает путь, а стремление к счастью придает силы.

Просветительская философия – это своеобразная онтология и специфическая антропология. Просветители разработали свою гносеологию и даже своеобразную диалектику. Но одной из существенных черт французской просветительской философии было то, что просветители развивали не теоретическое мышление, не практический разум и даже не эстетическое суждение. Делом их жизни стало воспитание здравого смысла и более широкой способности к самостоятельному суждению (мышлению). Проводя здравый смысл через все сферы жизни человека, культивируя эту способность, просветители способствовали формированию человека как автономного субъекта. Вследствие этого они дали мировой цивилизации то, что не дала никакая другая эпоха – идею суверенной личности.

3.1. Просвещение во Франции

Противники французского Просвещения называли его представителей философами, хотя среди просветителей были и правоведы, и экономисты, и историки, и просто образованные люди, стремившиеся пропагандировать знания в целях дискредитации предрассудков, суеверий, невежества и связанных с ними феодальных учреждений. Лозунг Просвещения – культура для народа. Просветители рассматривали себя в качестве своеобразных миссионеров разума, призванных открыть людям глаза на их природу и предназначение, направить их на путь истины. Ренессансный идеал свободной личности обретает в эпоху Просвещения атрибут всеобщности: следует думать не только о себе, но и о других, о своем месте в обществе.

«Французская энциклопедия» – закономерное выражение сущности Просвещения. В 1751 г. вышел ее первый том. «Французская энциклопедия» не была первым энциклопедическим изданием. Идея энциклопедии, т. е. систематического изложения всей суммы приобретенных человечеством знаний, зародилась еще в античную эпоху. И хотя термина «энциклопедия» тогда не было, в культуре древнегреческого общества уже имелось представление об объеме, круге (encyclos) образования (paideia), который необходим каждому свободному греку в качестве общей основы для занятий какой-либо политической или интеллектуальной деятельностью. В XVI в. появляется и термин «энциклопедия».

Идеи Просвещения с середины 40-х гг. распространялись через философские произведения, художественную литературу и театр. Крупнейшим просветителем был *Вольтер* (1694–1778 гг.). Успех на парижской сцене трагедии «Эдип» принес ему литературную известность, но на литературные гонорары прожить он не мог и проявил недюжинные способности буржуазного дельца, с успехом участвуя в финансовых операциях.

Другим крупнейшим деятелем Просвещения стал *Дени Дидро* (1713–1784 гг.) – писатель, философ и ученый-энциклопедист. Образы его романов – это способ раскрыть новый просветительский взгляд на мир. Роман «Жак-фаталист» стремится опровергнуть религиозные представления о предопределенности истории и обосновать ведущую роль разума в исторических преобразованиях.

Стремление просветителей понять человека как «естественное существо» предполагало познание самого естественного мира, т. е. природы. Природа же является объектом естествознания и в первую очередь физики. Основой философии природы просветителей стала физика Ньютона, интерпретированная в материалистическом духе. Ньютон

еще полагал, что материя инертна, пассивна, причем не является субстанцией, поскольку существует лишь благодаря Богу. *Поль Анри Гольбах* (1723–1789 гг.) уже утверждал, что в мире нет ничего, кроме материи, которой внутренне присуще движение.

Вся природа, по Гольбаху, представляет собой совокупность частиц, которые отличаются друг от друга только механическими свойствами – величиной, фигурой, местоположением. Из этих частиц состоят тела – минералы, растения, животные, человек и само общество, у которого, следовательно, те же самые законы функционирования, что и у неживой природы, а значит, законы физики мы можем перенести и на законы общества.

Законосообразность природы возможна потому, что в ней существуют причинные связи. Всякое явление имеет свою причину. Мир представляет собой, таким образом, цепь причинно-следственных связей. Поскольку у каждой вещи есть только одна причина, постольку неизбежны и все ее следствия, а значит, в мире царствует необходимость. Все, что может произойти, обязательно произойдет, и мир предсказуем как угодно далеко в прошлое и в будущее. Если разорвать цепь причин и следствий нельзя, то мы тогда должны либо допустить существование такой причины, которая не будет следствием чего-либо, т. е. будет первопричиной всего мира, стоящей как бы вне него, что в традиционной метафизике называется Богом; либо, если мы хотим исключить Бога из схемы описания природы, мы должны замкнуть природу на себя, признав, что всякое природное явление имеет свою природную (и только природную) причину.

Человек также должен пониматься в качестве части природы, причем даже движения его души подвластны законам механики. «Человек, – писал в своем трактате с характерным названием «Человек-машина» *Жюльен Оффре Ламетри* (1709–1751 гг.), – не больше как животное или совокупность двигательных сил, взаимно возбуждающих друг друга, так что невозможно установить, с какого места человеческого круга начинает свою деятельность природа. Если эти силы и отличаются чем-нибудь между собой, то только своим местонахождением и интенсивностью, но отнюдь не своей природой. Следовательно, душа является только движущим началом или чувствующей материальной частью мозга, которую, без опасности ошибиться, можно считать главным элементом всей нашей машины …»[1].

[1] Ламетри Ж. О. Человек-машина : соч. М., 1983. С. 214–215.

3.2. Немецкое Просвещение и романтизм

Наряду с французами в просветительском движении XVIII в. участвовали представители других европейских наций. Наибольший интерес в связи с этим вызывают немецкие мыслители. В немецкой философии начало Просвещения связано с именем *Христиана Вольфа* (1679–1754 гг.), систематизатора и популяризатора учения Лейбница, а также создателя философской школы, представители которой сделали многое для распространения научных знаний. Вольфианцы были убеждены, что распространение образования незамедлительно приведет к решению всех острых вопросов современности, поэтому адресовали свое учение, получившее название «популярная философия», широкой читающей публике.

Немецкие просветители по разным причинам поддерживали скорее идею реформирования, а не радикального революционизирования общественных порядков своей страны. Характерная особенность немецкого Просвещения – борьба за национальное единство. Число суверенных монархов доходило в Германии до 360. Наиболее крупные княжества – Саксония и Мекленбург в центре страны, Гессен. Ганновер, Брауншвейг на западе, Вюртемберг, Бавария на юге, королевство Пруссия и монархия Габсбургов были твердынями неограниченного абсолютизма. Средство от произвола монархов, имперских рыцарей и дворянства в целом немецкие просветители видели прежде всего в создании общегерманского государства. Первое общенемецкое общественное движение, вызванное кризисом феодального порядка, получило название движения «Бури и натиска». Движение ограничивалось духовной сферой, «буря» бушевала только в литературе, «натиск» не выходил за пределы печатных изданий. Предтечей этой «литературной революции» был крупнейший представитель немецкого Просвещения *Готхольд Эфраим Лессинг* (1729–1781 гг.), творчество которого знаменовало начало новой, «бюргерской», эпохи в немецкой культуре. Свою пьесу «Мисс Сара Симпсон» Лессинг характеризовал как «бюргерскую трагедию. Бюргер – это горожанин, представитель «третьего сословия», вместе с тем, бюргер – это гражданин, носитель правопорядка.

Лессинг внес большой вклад в эстетику Просвещения. В своей работе «Гамбургская драматургия», представляющей собой сборник рецензий на спектакли Национального театра, открывшегося в этом городе, он подверг критике эстетику классицизма. В другом наиболее известном своем эстетическом труде «Лаокоон, или о границах живописи и поэзии» Лессинг рассматривает ценность и изобразительные возможности разных видов искусств. Немецкий мыслитель признает важной целью искусства воспроизведение жизни, какова она есть. Делаться это должно посредством выявления и изображения наиболее типических черт самой жизни. Однако такого рода реализм несет служебную функцию. Главная

задача всякого подлинного искусства, как и подлинной религии, состоит в нравственном совершенствовании человечества. Последняя тема получает дальнейшее развитие в таких произведениях Лессинга, как «Воспитании человеческого рода» и «Натан мудрый».

Различные типы религий, по Лессингу, являются продуктами определенных исторических эпох, причем человеческий род, как и индивид, проходит три возраста. Детству человечества соответствует Ветхий завет, юношеству – Новый завет. Грядет зрелость – «эпоха нового, Вечного Евангелия», когда человечество достигнет высшей ступени – совершенства, всеобщего просвещения и нравственной чистоты, когда мораль не будет связана с верой в Бога, когда человек будет творить добро во имя добра.

Но наиболее сильный импульс движению «Бури и натиска» дал *Иоганн Георг Гаман* (1730–1788 гг.), который вместе с тем одним из первых отрекся от просветительских постулатов. Главное для Гамана – самопознание; здесь разум бессилен, знания – помеха; помочь может только вера, основанная на внутреннем чувстве. Познание, по его мнению, не может ограничиться лишь одними рассудочными формами; оно осуществляется не только с помощью рассудка, но и посредством чувства, поскольку именно в чувственных образах состоит все богатство человеческого познания»[1]. Поэзия – родной язык человечества. Природа, мир – это тоже «язык», на котором Бог говорит с человеком. «Говорить, – утверждал мыслитель, – значит переводить с ангельского языка на человеческий, т. е. переводить мысль в слова – вещи в имена, образы в знаки; знаки могут быть поэтические или кириологические, исторические или символические, или иероглифические – философические или характериологические»[2].

Значительное место проблема языка занимала в философии одного из последователей Гамана *Иоанна Готфрида Гердера* (1744–1803 гг.). В «Трактате о происхождении языка», отмеченном премией на конкурсе берлинской академии наук, в центре внимания мыслителя оказалась активная личность, творящая язык под воздействием окружающей природы. В результате этого процесса язык наделяется силой, способной оказывать обратное влияние на самих творцов. Язык рассматривается как творческая способность: «Человек – свободно мыслящее деятельное существо, силы которого непрерывно растут; именно поэтому он говорящее создание»[3].

---

[1] Гаман. Aesthetica in nuce // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. М., 1962. Т. 2. С. 538.

[2] Там же. С. 540.

[3] Цит. по : Гулыга А. В. Учение Гердера о происхождении языка // Вестник истории мировой культуры. – 1960. – № 5. – С. 51.

Языки различаются Гердером в зависимости от сферы их использования, назначения. Язык абстрактного, философского познания тем совершеннее, чем он точнее (чем больше содержит правил, отбрасывает синонимы, заменяет переносное значение прямым и т. д.). Идеалом такого языка представляется Гердеру «всеобщий язык», где каждый знак имел бы свое определенное место и свой порядковый номер, как в десятичной системе счисления. Язык же поэтической речи есть в первую очередь «язык чувств». Поэзия – это «язык чувств и первых могучих впечатлений, язык страсти и всего того, что вызывается страстью, язык воображения, действия, памяти, радости и страдания, пережитых, увиденных, испытанных, действовавших и воспринятых, язык надежды или страха вновь пережить все это в будущем …»[1].

В своей работе «Идеи к философии истории человечества» Гердер высказывает глубокие мысли о закономерном, поступательном характере изменений, происходящих в обществе. История общества – прямое продолжение истории природы. Живые человеческие силы – вот главные пружины истории; история представляет собой естественный продукт человеческих способностей, находящихся в завивисимости от условий места и времени. В обществе произошло лишь то, что под силу этим факторам. Это, по Гердеру, основной закон истории.

Влияние Гердера сказалось на работах крупнейшего представителя языкознания XVIII в. *Вильгельма Гумбольдта* (1767–1835 гг.). Исходя из идеи Канта о том, что подлинная философия есть теория человека, а не теория познания или метафизика, он предпринял попытку разработать такую теорию. «Лишь на философско-эмпирическом знании людей, – писал ученый, – можно основывать свою надежду на то, что со временем мы получим философскую теорию формирования человека. А эта последняя – не просто всеобщий фундамент для отдельных приложений теории – воспитания и законодательства (...), но и всеобщая, а в наши дни и настоятельная потребность – мы нуждаемся в ней как в надежной руководящей нити свободного самообразования каждого отдельного человека»[2].

По мнению Гумбольдта, наилучший способ создания антропологической науки заключается в изучении систем символов, возникающих в процессе развития человечества. Языки также суть порождения человеческой «духовной силы». Везде, где есть язык, действует изначальная «языковая сила» человеческого духа, и каждый язык способен

[1] Гердер И. Г. Избр. соч. С. 128.

[2] Гумбольдт В. Эстетические опыты // Антология культурологической мысли. М., 1996. С. 73.

достичь той всеобщей цели, к которой стремится эта природная сила человека. «Язык, – писал немецкий мыслитель, – не просто внешнее средство общения человека, поддержания общественных связей, но заложен в самой природе человека и необходим для развития его духовных сил и формирования мировоззрения ...»[1].

Рассматривая всякий язык как особенное мировидение, он исследовал ту внутреннюю форму, в которой каждый раз дифференцируется изначальный процесс образования человеческого языка. «Язык следует рассматривать не как мертвый продукт (Erzeugtes), но как созидающий процесс (Ereugung). При этом надо абстрагироваться от того, что он функционирует для обозначения предметов и как средство общения, и вместе с тем с большим вниманием отнестись к его тесной связи с внутренней духовной деятельностью и к факту взаимовлияния этих двух явлений»[2]. «Язык, – продолжает ученый, – есть не продукт деятельности (Ergon), а деятельность (Energeia). Его истинное определение может быть поэтому только генетическим. Язык представляет собой постоянно возобновляющуюся работу духа, направленную на то, чтобы сделать артикулируемый звук пригодным для выражения мысли ... Постоянное и единообразное в этой деятельности духа, возвышающей членораздельный звук до выражения мысли, взятое во всей совокупности своих связей и систематичности, и составляет форму языка».

Гумбольдт стоял у истоков энергичной культурной политики прусского государства. Важнейшей задачей этой политики он считал изменение положения дел в сфере науки и образования, которые в произведениях самого Гумбольдта тесно связывались с моральным обновлением политики и государства. В своем произведении «Идеи к опыту и границах деятельности государства» он критикует деспотическое государство и прославляет естественный ход общественного развития. Государство, настаивал он, должно воздерживаться от всякой заботы о «положительном благе граждан и не должно выходить за пределы, установленные необходимостью обеспечить их безопасность внутри страны и за ее пределами.

Существовали, однако, такие сферы инициированных французской революцией перемен, к которым немецкая интеллигенция, включая философов Германии, относилась более единодушно. Это были преобра-

---

[1] Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 51.

[2] Гумбольдт В. Указ. раб. С. 69.

зования в сфере права, законодательства, но особенно – институциональные изменения в сфере духа, культуры.

Литературно-общественное движение романтизма приходится на период между самым концом XVIII в. и антинаполеоновскими освободительными войнами 1813–1815 гг. Романтизм претендовал на универсальность взгляда на мир, на всеобъемлющий охват и обобщение всего человеческого знания. Идеи романтизма относились к философии, политике, экономике, медицине, поэтике, причем всегда выступали как идеи чрезвычайно общего значения. Романтизм возник в результате разочарования в Великой французской революции. Государство разума потерпело крушение, общественный договор Руссо нашел свое осуществление во время террора.

Рождение романтизма связано с деятельностью так называемого йенского кружка, ядро которого составляли *Фридрих Шлегель* (1772–1829 гг.), его брат *Август Вильгельм Шлегель* (1767–1845 гг.), *Людвиг Тик* (1773–1853 гг.), *Фридрих Гарденберг*, выступавший под псевдонимом *Новалис* (1772–1801 гг.). К ним примыкали *Вильгельм Генрих Ваккенродер* (1773–1798 гг.) и *Фридрих Даниэль Эрнст Шлейермахер* (1768–1834 гг.).

В представлении романтиков, наблюдавших закат Великой Французской революции и ее перерождение в империю, идеал и реальность истории располагаются в разных плоскостях. Идея, идеал бесконечно выше, существеннее реальности. Реальность не способна разрушить идеал, однако она разрывает связь между происходящим в современной истории и идеалом.

Идеал для романтиков подкрепляет старинное, традиционное, восходящее к мифологии, это уже не устремленность к разумному будущему просветителей. Идеал – это, прежде всего, орудие критики исторической реальности.

Однако в распоряжении романтического мыслителя нет таких средств (представлений, понятий), которые могли бы преодолеть зазор между идеалом и действительностью, между опытом творимой людьми истории и надысторической сферой идеальности, между традиционным языком искусства, который в своей сущности воспринимается как залог осмысленности, как сфера вечного, хотя и развивающегося смысла и окружающей действительностью в ее конкретности и непосредственности. Старина влечет романтиков не как «старинный режим», но как пребывание изначально-истинного. Их интересует не эмпирическое бытие былых эпох, а их идеальная реальность.

Романтики преодолевают пропасть между идеалом и действительностью с помощью романтической иронии. Ирония – это насмешка

скрытая, она не выражается в очевидных формах высмеивания. Такой скрытой формой насмешки над действительностью становится фантастика, гротеск как совмещение несовместимого. «В иронии, – говорил теоретик романтизма Ф. Шлегель, – все должно быть шуткой, и все должно быть всерьез, все простодушно-откровенным и все глубоко притворным. Она возникает, когда соединяются чутье к искусству жизни и научный дух, когда совпадают друг с другом и законченная философия природы, и законченная философия искусства… Нужно считать хорошим знаком, что гармонические пошляки не знают, как отнестись к этому постоянному самопародированию, когда попеременно нужно то верить, то не верить, покамест у них не начнется головокружение, шутку принимают всерьез, а серьезное принимают за шутку»[1].

Поэтому и в наиболее известном произведении Гофмана «Житейские воззрения кота Мура» нарочито соединены текст, якобы написанный котом Муром, с фрагментами из трагической истории музыканта Иоганнеса Крейслера. Трагическое переплетается с комическим, возвышенное – с низменным. Принцип двоемирия, в основе которого лежит представление о противоположности идеала и действительности получает свое художественное воплощение.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 2. Средние века. Возрождение. Новое время. – М., 2014.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М., 2009.

Философия : учебник для вузов / под ред В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. В чем заключается специфика нового типа науки (экспериментально-математического естествознания)?

2. Что такое научная картина мира?

---

[1] Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934. С. 176.

3. В чем заключается проблема эмпирического и рационалистического обоснования научного познания.

4. Кто такие сенсуалисты?

5. Кто такие рционалисты?

6. Что означает стремление Декарта сделать философию «универсальной математикой»?

7. Почему XVIII в. принято называть «Веком Просвещения»?

8. Как просветители надеялись преобразоваь общество, сделать его разумным и справедливым?

9. Что такое натуралистическое понимание человека?

10. В чем заключается смысл доктрины естественного права?

11. В чем заключается смысл доктрины общественного договора?

12. Что такое суверенитет народа?

13. Каково историческое значение философской мысли XVII–XVIII вв.?

Г л а в а 7. **НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ**

Развитие немецкой классической философии было одним из важнейших выражений эпохального подъема духовной культуры, начавшегося в германских государствах с середины XVIII в. Этот подъем был включен в общеевропейское движение общественной мысли, получившее название Просвещения.

Немецкая классическая философия развивалась в эпоху глубочайших изменений, которые происходили в экономической, социально-политической и духовно-идеологической жизни всей Европы, прямо или косвенно затрагивая также немецкие государства. Революционные перемены происходили и в естествознании, в котором механика утрачивала свою прежнюю доминирующую роль. К концу XVIII в. сформировалась химия как наука о качественных превращениях природных веществ. В первые десятилетия XIX в. появились такие вызывавшие огромный интерес философов новые, немеханические отрасли физики, как учение о магнетизме и электричестве, вскоре объединившиеся в одну научную дисциплину, изучающую электромагнитные явления. Быстро прогрессировала совокупность биологических дисциплин, все более продвигавшихся к созданию условий для выработки научно обоснованной теории эволюции как обобщающего теоретического построения.

Само развитие немецкой классической философии также представляло своего рода философскую революцию в том смысле, что и Кант, и Фихте, и Шеллинг, и Гегель, и Фейербах, вносили своими учениями радикальные новации в философскую науку. Немаловажно, что все названные мыслители сами считали себя радикальными новаторами в философии. Кант, созидая первую ступень немецкой классической философии в процессе преодоления ранее господствовавшей в Германии лейбнице–вольфианской метафизики, полагал, что он вместе с тем совершает «коперниканскую революцию» по отношению к всей предшествующей философии. Фихте был убежден, что значение его «наукоучения» для философии равнозначно значению Великой французской революции для социально-политической истории человечества. Согласно Гегелю, в созданной им системе «абсолютного идеализма» человеческая мысль впервые и навсегда обрела «абсолютную истину». По мнению Фейербаха, возвещаемая им «антропология», революционно «переворачивающая» гегельянство, означает в то же время глобальный конец философии в прежнем ее понимании. Таким образом, начиная с Канта, плеяда мыслителей немецкой классики придала небывалую интенсивность и глубину развития философской мысли.

1. Система «критической» философии И. Канта

Философия *Иммануила Канта* (1724–1804 гг.) – завершение и одновременно критика Просвещения. Это двойственное отношение к Просвещению выражается в том числе и в том, что все творчество Канта отчетливо распадается на два периода: докритический (по 1770 г.) и критический.

В первый период интересы Канта носят ярко выраженный естественно-научный и натурфилософский характер. В это время им был написан трактат «Всеобщая естественная теория и история неба» (1755 г.), в котором обосновывалась космогоническая гипотеза, получившая позднее название гипотезы Канта-Лапласа. Со времени появления работы «О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770 г.) ведется отсчет критического периода творчества немецкого мыслителя. Название этого периода призвано обозначить существо нового подхода Канта к задачам философии. Он состоит в исследовании условий возможности самих предметов философского интереса (познания, морали, религии и т. д.) и критического испытания всякого догматизма.

1.1. Цели и задачи «Критики чистого разума»

Первой частью «критической» философии стала гносеологическая концепция, изложенная в книге «Критика чистого разума» (1781 г.). Кант поставил перед собой задачу выяснить причины неудач прежней метафизики и найти способ преобразования метафизики в подлинную науку. Для этого мыслитель стремится выявить условия возможности главных форм знания (математики, естествознания, метафизики), рассматриваемых в плане функционирования познавательных способностей человека. Решение данной задачи и составляет сквозную проблему «Критики чистого разума».

Принципиальное значение в гносеологии Канта имеет тезис о том, что все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы.

Синтетическими Кант называл суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслиться без тождества, что отличает их от аналитических суждений, в которых эта связь мыслится через тождество. В аналитических суждениях, предикат лишь раскрывает имплицитное содержание логического субъекта, а в синтетическом – обогащает это содержание новыми характеристиками. Глубокий смысл этих различий состоял в отрицании Кантом учения Лейбница о возможности аналитически вывести всеохватывающую систему знания из первичных апри-

орных понятий, равно как и в утверждении, что подобная система может строиться лишь синтетически, с обязательным включением эмпирического материала, соединяемого с априорными элементами.

Под таким углом зрения предмет гносеологического исследования в критической философии определяется следующим образом: «Как возможны априорные синтетические суждения?». В такой специфической форме Кант стремился решить назревшую проблему соединения двух ранее противоборствующих линий развития новоевропейской философии: априористко-рационалистической и эмпирико-сенсуалистической. Согласно Канту, следует признать наличие априорных оснований не только в интеллекте, но и в чувственности.

Мысль об априорной основе научных истин возникла у Канта, с одной стороны, потому, что он не видел возможности перехода к ним от эмпирических знаний, поскольку опыт не дает своим суждениям полной всеобщности, а только индуктивную, условную всеобщность. Кант утверждает, что необходимость и строгая всеобщность суть признаки априорного знания, поэтому все положения математики и теоретического естествознания являются чистыми априорными суждениями, к которым не примешивается ничего эмпирического.

Главное содержание «Критики чистого разума» сосредоточено в первой части, которая в свою очередь имеет два раздела – «трансцедентальная эстетика», т. е. учение о чувственности, и «трансцедентальная логика», т. е. учение об интеллекте, рассматриваемом в формах рассудка («трансцедентальная аналитика») и разума («трансцедентальная диалектика»).

1.2. Трансцедентальная эстетика

Кант называл трансцедентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание возможно априорно. Использование термина «трансцедентальный» резко противопоставляется термину «трансцедентный», обозначающему то, что существует вне сознания, за пределами опыта, недоступно ему и непознаваемо. Трансцедентальной эстетикой Кант назвал «науку о всех априорных принципах чувственности». Чувственность доставляет нам созерцания, это восприимчивость. «Созерцание» же возникает в чувственности благодаря «аффицированию» (т. е. воздействию на нее вещей–в–себе).

Чувственное созерцание имеет две чистые формы: пространство и время. Суть в том, что пространство и время для Канта не являются объективными определениями вещей и не имеют реального существования

вне субъективных условий созерцания. Поэтому Кант провозглашает тезис о «трансцедентальной идеальности» пространства и времени, т. е. по поводу «вещи–в–себе» не должно существовать никакого представления о теле.

Пространство – это форма всех внешних чувств. Время – условие всех внутренних явлений, и косвенно также условие внешних явлений. Кант полагал, что выводы о пространстве и времени как о необходимых априорных представлениях, лежащих в основе созерцания, дают философское обоснование способности математики выдвигать положения, имеющие всеобщую и необходимую значимость. Геометрия имеет дело с пространственными представлениями, а арифметика – с временными представлениями.

1.3. Трансцендентальная аналитика

Трансцендентальная логика отличается от формальной логики тем, что последняя отвлекается от всякого отношения к объекту и рассматривает логическую форму в отношении одних знаний к другим, т. е. форму мышления вообще, а первая имеет дело с законами рассудка и разума, поскольку они априорно относятся к предметам.

Учение о рассудочном знании Кант назвал «трансцедентальной аналитикой», поскольку в ней производится аналитическое расчленение всего априорного знания на начала чистого рассудочного знания. Такими началами Кант считал понятия и основноположения (правила соединения понятий в суждения).

Понятия Кант трактовал как предикаты возможных суждений, поэтому «чистые» рассудочные понятия (категории) он искал, исследуя предикаты главных видов суждений, опираясь на традиционную логическую классификацию: все суждения делятся на четыре группы, каждая из которых, в свою очередь, включает три вида суждений: количества (общие, частные, единичные); качества (утвердительные, отрицательные, бесконечные); отношения (категорические, гипотетические, разделительные); модальности (проблематические, ассерторические, аподиктические).

В результате получаем четыре группы категорий: количества (единство, множественность, целокупность); качества (реальность, отрицание, ограничение); отношения (присущность и самостоятельное существование, субстанция и акциденция, причина и действие, взаимодействие); модальности (возможность – невозможность, существование – несуществование, необходимость – случайность).

Самой важной задачей аналитики понятий стала трансцедентальная дедукция категорий, понимаемая как объяснение того, каким образом категории могут априори относится к предметам как объектам научного

знания. Особая трудность здесь связана с тем, что в чувственном есть только многообразие, и нет никакой связи многообразного, такого рода связывание, обозначенное термином «синтез», определялось исключительно как «действие рассудка». Само понятийное мышление – первоисточник всевозможных видов связи.

При характеристике способности рассудка к синтезу Кант должен был в первую очередь дать ответ на фундаментальный вопрос о том, как объяснить факт единства сознания мыслящего субъекта, все созерцания и понятия которого соединяются в его «Я». Агностицизм Юма придал этому вопросу крайнюю остроту и вместе с тем признал его неразрешимым, трактуя «я» как пучок восприятий.

Кант объявляет «трансцедентальное единство самосознания» априорной данностью. Рассудку также присущ другой вид связи – «трансцедентальное единство апперцепции», благодаря которому все данное в созерцании многообразие объединяется в понятии об объекте. Поэтому в силу трансцедентального единства апперцепции применение категорий рассудка к чувственному созерцанию приводит к конституированию для человеческого сознания познаваемого им предметного мира. Результатом актов синтеза, осуществляемых рассудком, является оформление определенного многообразия различных объектов.

1.4. Аналитика основоположений

Аналитика основоположений главным своим предметом имеет определение априорных правил образования суждений. Таблица основоположений соответствует таблице категорий, которые устанавливают принципы научного осмысления чувственных восприятий, включая их преобразование в научно-значимый опыт.

Аксиомы созерцания – выражаются в одном принципе «все созерцания суть экстенсивные величины». Принцип экстенсивности выражает представление о дискретности всего сущего.

Антиципации восприятия – предмет ощущений во всех явлениях имеет интенсивную величину. Интенсивность схватывается как единство, т. е. явления характеризуются континуальностью.

Таким образом, по Канту, все явления суть величины экстенсивные, с точки зрения созерцания, и интенсивные, с точки зрения восприятия.

Аналогии опыта – опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий. Таких связей всего три, и они представляют собой фундаментальные закономерности природы: постоянство субстанций (при смене явлений, субстанция постоянна и количество ее в природе не уменьшается и не увеличивается); изменения

происходят по закону связи причины и действия; все одновременно существующие субстанции находятся в полном взаимодействии.

Постулатов эмпирического мышления также три: возможно то, что согласуется с формальными условиями опыта (созерцания и понятия); действительно то, что связано с материальными условиями опыта (ощущения); необходимо то, связь чего с действительным определена согласно общим условиям опыта.

Выявив априорную структуру рассудка, Кант полагал, что он выявил условия существования естествознания в качестве науки: обусловленная априорностью всеобщность и необходимость лежащих в основе научного познания понятий, правил их соединения в суждения и применения к созерцаниям, имеет своим следствием то, что научные истины как таковые также имеют всеобщий и необходимый характер. Законы природы подчинены высшим основоположениям рассудка. Природа есть связь существования явлений по необходимым правилам. Поэтому природа реальна только в эмпирическом смысле, как мир явлений.

Предметы различаются на феномены и ноумены. Феномен – это чувственный предмет, мыслимый рассудком, он аналогичен «явлению». Ноумен – то, что не есть объект нашего чувственного созерцания, и ни в коем случае не то, что имеет «действительное существование». Это понятие «ограничительное», демаркационное, оно необходимо лишь для того, чтобы не распространять чувственные созерцания на сферу «вещей–в–себе». Понятие ноумена есть представление о вещи, о которой мы не можем сказать ни то, что она возможна, ни то, что она невозможна.

1.5. Трансцедентальная диалектика

Исследование разума как высшей познавательной способности является предметом трансцедентальной диалектики. Разум подводит материал созерцания под высшее единство мышления. Если рассудок создает единство явлений посредством правил, то разум создает единство правил рассудка посредством принципов. Эти принципы доставляются из «понятий разума», которые Кант назвал «трансцедентальными идеями», заключающими «понятие целокупности условий для данного обусловленного». Разум направлен на рассудок, но не на чувственность.

Трансцедентальные идеи разделяются на три класса: абсолютное единство мыслящего субъекта – душа; абсолютное единство ряда условий явлений – мир; абсолютное условие всех предметов мышления – Бог.

Три идеи разума суть предметы исследования в традиционной метафизике, состоящей из трех чисто «рациональных» (а не эмпириче-

ских или «откровенных») дисциплин: психологии, космологии, теологии. Однако обладают ли они действительными знаниями о своих предметах, а, если нет, то в чем может заключаться причина отсутствия таких знаний?

«Рациональная психология», по мнению Канта, основывается на логико-философской ошибке – «трансцедентальном паралогизме». Суть ошибки заключается в том, что понятие субстанции неприменимо к единству сознания, и субъект мышления не может быть познан с помощью этой категории, поскольку единство сознания есть единство только в мышлении, а посредством одного только мышления объект не дается. Подобная иллюзорность присуща и «рациональной теологии», которая основывается на ошибке – «трансцедентальном идеале» чистого разума.

Критика «рациональной космологии» начинается Кантом с выделения четырех космологических идей: абсолютной полноты сложения всех явлений; абсолютной полноты деления данного целого; абсолютной полноты возникновения явлений; абсолютной полноты зависимости существования изменчивости в явлении.

Кант утверждал, что при попытках достичь научно-содержательного знания о мире разум с неизбежностью впадает в заблуждения, отличные по своей структуре от односторонней видимости идей души и Бога.

Применительно к суждениям о мире в целом мы сталкиваемся с новым феноменом человеческого разума – с «антитетикой», т. е. с наличием двух противоположных утверждений, относящихся друг к другу как тезис и антитезис. Согласно Канту, и тезис и антитезис выглядят одинаково хорошо обоснованными, и, если выслушивается только одна из сторон, то победа принадлежит ей. Такого рода противоречащие друг другу утверждения о космологических идеях Кант назвал антиномиями, а их исследование – трансцедентальной антитетикой.

Антиномии разделяются Кантом на две математические и две динамические.

Первая математическая антиномия:

Тезис: мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве.

Антитезис: мир не имеет границ в пространстве и бесконечен во времени.

Вторая математическая антиномия:

Тезис: всякая сложная субстанция состоит из простых частей, в мире существует только простое или то, что сложено из простого.

Антитезис: ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, в мире нет ничего простого.

Первая динамическая антиномия:

Тезис: причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире; для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (т. е. причинность через свободу).

Антитезис: нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы.

Вторая динамическая антиномия:

Тезис: к миру или как часть его, или как его причина принадлежит безусловно необходимая сущность.

Антитезис: нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности – ни в мире, ни вне его – как его причины.

Антиномии, по Канту, имеют «диалектический характер», т. е. они иллюзорны и должны быть устранены. Математические антиномии только выглядят обоснованными, а в действительности и их тезисы и антитезисы являются ложными, поскольку предполагают выход за пределы явлений. Динамические же антиномии одновременно синтезируют и феномены, и ноумены, следовательно, они не являются антиномиями. Тезисы значимы в ноуменальном мире, а антитезисы – в феноменальном мире. Поэтому Кант отрицает возможность иметь научное знание о душе, мире и боге.

Однако идеи разума имеют важное регулятивное применение, поскольку ориентируют рассудок на безостановочное расширение знаний и вместе с тем на их хотя бы относительное объединение в теоретических системах. Кант отрицал конститутивное применение трансцедентальных идей. Поэтому метафизика невозможна в качестве науки. Однако это не означает, что трансцедентальные идеи вообще не имеют конститутивного применения. Учение о трансцедентальных идеях является сутью кантовской этики.

1.6. Учение Канта о практическом разуме

Кантовская концепция морали получила разработку в трилогии: «Основы метафизики нравственности» (1785 г.), «Критика практического разума» (1788 г.), «Метафизика нравов» (1797 г.). Понимание оснований и сущности нравственных правил, регулирующих отношения между людьми, Кант считал одной из важнейших задач философии. Моральный закон, по его мнению, наличествует в сознании всех людей в виде неизменной данности. Таким образом, Кант был склонен усматривать еще одну априорную форму сознания в дополнение к тем, которые были перечислены в «Критике чистого разума», только теперь речь идет о разуме не в теоретическом, познавательном применении, а в «практическом» применении. Когда чистый разум определяет волю человека, и она

функционирует именно как свободная воля, тогда он становится «практическим разумом».

Стержнем нравственности Кант считал «добрую волю», суть которой заключается в том, что она всецело и исключительно определяется «моральным законом». Необходимым компонентом кантовского учения о доброй воле был тезис об ее автономии, понимаемой как полная независимость этой воли от какого-либо внешнего по отношению к ней обусловливания. Противоположный взгляд, допускающий подобное обусловливание и утверждающий таким образом «гетерономию» воли, Кант считал источником всех заблуждений относительно морали, который ведет к подрыву ее авторитета.

Человеческие поступки, которые объективно сообразуются с нравственным законом, но субъективно мотивированы чем-либо иным, Кант называл «легальными», а подлинно моральными считал лишь поступки, которые совершаются только ради выполнения нравственного закона.

Практические основоположения, содержащие в себе общие определения нравственной воли, Кант подразделял на «максимы» и «законы».

Максимы, в понимании Канта, – это «субъективные принципы» воления, значимые для воли данного единичного лица, а «закон» – это «объективный» в смысле общезначимости принцип воления, имеющий силу для воли каждого разумного существа. Такой закон Кант называет «императивом», разъясняя, что императив есть «правило, которое характеризуется долженствованием, выражающим объективное принуждение к поступку».

Императивы, в свою очередь, делятся на «гипотетические», исполнение которых связывается с наличием определенных условий, и «категорические», которые обязательны при всех условиях, и значит имеют силу независимо от каких бы то ни было условий. Существует только один категорический императив как высший закон нравственности: *«поступай так, чтобы максима твоей воли могла бы в то же время иметь силу всеобщего законодательства».*

Отсутствие указания на то, какие же именно максимы способны выступать в роли принципов всеобщего нравственного законодательства, Кант считал не недостатком, а большим достоинством приведенной формулировки, свидетельствующим, что категорический императив является чистым априорным законом и не включает в себя ничего эмпирического. Подобная чистота означала по Канту, что категорический императив определяет лишь форму моральных поступков, но ничего не говорит об их содержании.

Категорический императив предполагает наличие свободы воли, воли как свободной причины наших поступков. Безусловность и свободы воли, и бессмертия души, и существования Бога является не результатом рационального (теоретического) доказательства, а предпосылкой практического разума, точнее, морального закона. Они не обогащают сферу теоретического знания, но придают идеям разума объективное значение. Утверждение свободы воли, бессмертия души и существования Бога необходимо потому, что добродетель в мире, подчиненном механической причинности, никогда не будет увенчана счастьем, и справедливость, требующая воздаяния добродетели, свидетельствует о существовании интеллигибельного мира с всесильным Богом, воздающим по заслугам.

Кантовская «этика долга» противостояла эвдемонистическим и утилитаристским концепциям нравственности, выдвинутым просветителями, и противостояла религиозно-теологическим учениям о нравственности.

1.7. Учение Канта о «способности суждения»

Кантовская «Критика способности суждения» посвящена анализу понятия цели. Цель может быть субъективной, и тогда способность суждения выступает как эстетическая способность. Цель может быть и объективной, и тогда способность суждения становится телеологической. Анализ эстетической способности становится новой, третьей ступенью критической философии, объединяющей в единое целое все три «Критики». Предмет исследования в случае эстетической способности суждения – прекрасное и возвышенное.

Исследование телеологической способности суждения Кант мыслит, как продолжение и завершение «Критики чистого разума», поскольку идея целесообразности связывается с понятием органического, или живого. Организм отличается от машины тем, что он обладает внутренней силой, которая может воздействовать на материю, «организуя» ее. Человеческий разум, замечает Кант, должен оставить всякую надежду понять существование организма исходя только из механических причин.

Телеология для Канта – это не теология, но и не естествознание: с ее помощью философ не отыскивает бога в природе, но и не открывает законов, ею управляющих; в центре его рассмотрения – человек. Только человек может ставить перед собой сознательные цели, в результате возникает мир культуры. Телеология Канта перерастает в теорию культуры.

Философия Канта им сами мыслилась призванной ответить на вопросы: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я могу на-

деяться?» и венчающим предыдущие – «что есть человек?». Своими ответами на эти вопросы Кант выступил и как завершение Просвещения, и как мыслитель, преступивший границы этой эпохи и положивший начало последнему периоду новоевропейской классической философии.

2. Обоснование идеализма: философия Фихте и Шеллинга

Философия Канта оказала колоссальное стимулирующее воздействие на всю последующую европейскую и, в особенности, немецкую мысль. Характер кантовской постановки проблем философии и их решения вызвал сильное желание лучше выразить подлинные завоевания его мысли и преодолеть свойственные ему ошибки.

2.1. «Наукоучение» Фихте

Первым, кто предпринял такую попытку, был *Иоганн Готлиб Фихте* (1762–1814 гг.). Он утверждал, что философия является наукой, поэтому требуется развить понятие науки, для того, чтобы продвинуться вперед в определении сущности философии как наукоучения.

Главным в науке Фихте был склонен считать систематический характер ее знания. Для обеспечения единства и целостности знания решающая роль отводится основоположению, на котором как на фундаменте, может быть последовательно выстроено здание науки и научной философии. В каждой науке, продолжает свои рассуждения Фихте, есть только одно основоположение, которое должно быть абсолютно достоверным. На чем же основывается достоверность основоположения?

На этот и подобный ему вопросы как раз и должно отвечать наукоучение. Оно призвано «обосновать возможность основоположений вообще; показать, в какой мере, при каких условиях, и, может быть, в какой степени что-либо может быть достоверным; далее, оно должно, в частности, вскрыть основоположения всех возможных наук, которые не могут быть доказаны в них самих»[1].

Таким образом, Фихте ставил перед собой задачу создать «науку всех наук», последовательно и доказательно вывести все человеческое знание из одного достоверного принципа.

Исходным пунктом его рассуждений является «деятельность сама по себе», «совершающееся деяние», «дело–действие». Первый познавательный акт – узнавание предмета, признание его самотождественности. Логическая формула этого акта А=А. Этот простейший акт сознания возможен только благодаря тому, что существует мыслящее начало,

[1] Фихте И. Г. Избр. соч. Т. 1. С. 19.

некое «Я», следовательно, начинать анализ сознания надо с полагания сознающего себя, действующего «Я». Полагание «Я» самим собой есть «чистая деятельность». Таким образом, получаем формулировку первого основоположения наукоучения Фихте: «Я полагает Я».

Новизна мысли Фихте как представителя немецкой классической философии заключалась в трансформации «мыслящего Я» Канта в «чистое Я», понятое как интуиция, себя полагающая, творящая и себя и реальность, индивидуализирующая сущность этого «Я» в свободе. Основанием же опыта Фихте провозглашает способность «Я» к противоположению, т. е. к полаганию «не–Я». Утверждение «Я полагает не–Я» есть второе основоположение наукоучения.

Третье основоположение звучит следующим образом: «Я» полагает «я» и «не–я». «Я» с большой буквы обозначает в этом основоположении «всеобщее Я», которое в ходе своей созидательной деятельности разделяется на «эмпирические я и «не–я», иначе называемые еще «делимыми». «Всеобщее Я» именуется Фихте еще «абсолютным». Фактически оно выступает в «Наукоучении» как надындивидуальный, сверхчеловеческий, мировой дух.

2.2. Диалектика Фихте

Важнейшее достижение наукоучения – это осуществляющаяся в его рамках разработка Фихте диалектического способа мышления. Отталкиваясь от кантовской «антитетики» и вместе с тем избавляясь от свойственного Канту отрицания ее познавательного значения, Фихте назвал «антитетическим» как способ деятельности «я», так и способ самого построения «наукоучения». Фихте трактовал антитетику как такой процесс созидания и познавания, которому присущ триадический ритм полагания, отрицания и синтезирования, причем последнее выступает как новое полагание (тезис), за которым опять с необходимостью следует противополагание (антитезис), синтез и т. д.

Кантовскую статику в понимании категорий Фихте заменил диалектической динамикой. Для Фихте категории – это не наличная совокупность априорных форм рассудка, а система, развивающаяся в ходе деятельности «Я».

Первый синтез «Я» и «не–Я», полагания и отрицания, дает в результате категорию ограничения: «Я» выступает ограниченным благодаря «не–Я». «Я» таким образом оказывается в страдательном состоянии, однако «Я» изначально положено, как чистая деятельность, следовательно, «Я» страдательно и деятельно одновременно. Противоречие разрешается в новом синтезе «Я» и «не–Я», который дает категорию взаимоопределения.

Необходимость в третьем синтезе возникает из самой идеи взаимоопределения. По взаимоопределению, «не–Я» должно хотя бы частично определять «Я», т. е. иметь реальность, а, согласно первому основоположению, «Я» представляет собой всю деятельность, всю реальность. «Не–Я» как таковое лишено реальности, оно обладает реальностью лишь в той мере, в какой «Я» находится в страдательном состоянии; «не–Я» обладает для «Я» реальностью лишь постольку, поскольку «Я» находится в состоянии аффицированности (внешнего возбуждения); помимо же этого условия, согласно Фихте, «не–Я» не имеет никакой реальности.

Третий синтез в учении о науке – это ответ Фихте на проблему кантовской «вещи в себе», которая аффицирует нашу чувственность. Кант утверждал, что без данных чувств невозможно познание; Фихте не возражает, он только уточняет: показания чувств – результат не внешнего воздействия, а самоаффицирования, самовозбуждения субъекта; в страдательное состояние он приводит себя сам. Третий синтез отличается от предыдущего тем, что здесь распределение ролей не безразлично; напротив, строго определено, чему присуща реальность и деятельность, а чему, в той же мере, отрицание и страдательность. Это синтез причинности. Вместе причинность и следствие составляют действие.

Четвертый синтез дает категорию субстанции: «Поскольку Я рассматривается как охватывающее в себе весь и всецело определенный круг всяких реальностей, оно есть *субстанция*. Поскольку же оно полагается в такую сферу этого круга, которая не всецело определена …, постольку оно акцидентально»[1]. И Фихте поясняет свою мысль простым примером: свет и тьма отличаются друг от друга лишь по степени. Тьма представляет собой незначительное количество света. Совершенно также обстоит дело и с отношением «Я» и «не–Я». Благодаря силе воображения «Я» полагает себя то конечным, то бесконечным.

На этом Фихте заканчивает теоретическую часть учения о науке. «Не–Я» становится продуктом самоопределяющегося «Я» и отнюдь не есть что-либо абсолютное и вне Я положенное. «Такое Я, которое полагает себя как самополагающее, или же *субъект*, невозможно без некоторого вышеописанным образом созидаемого объекта …»[2]. Учение о науке, по Фихте, опирается не на понятийное мышление, а на интуицию, созерцание, и постигает оно не бытие, а собственное действие.

Но как можно созерцать, как можно вообще увидеть понятие? Кант считал, что философ этого сделать не может, а математик может. Матема-

[1] Фихте И. Г. Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 189–190.
[2] Там же. С. 193.

тик в состоянии создать наглядное представление для геометрического понятия, сконструировать понятие. «… Я конструирую треугольник, показывая предмет, соответствующий этому понятию…»[1]. Фихте первоначально придерживался такого же мнения, но, создав свое учение о науке, он пришел к выводу о возможности понятийного конструирования и в философии. Математик в своей конструкции ограничивает пространство (или плоскость), философ же предпринимает определенное ограничение действования и создает, тем самым, понятия права, добродетели и др. Поэтому, если теоретическая философия посвящена анализу форм знания, в практической речь идет о содержании знания; и таковым, по Фихте, является только свободная деятельность человека, нравственный и социальный мир.

2.3. Практическая философия Фихте

На практическую философию Фихте оказали определенное влияние идеи романтизма. «Я» выступало для мыслителя как жажда свободы, которая в человеческой активности объединяет противоположные черты бесконечного и ограниченного. «Не–я» становится необходимым моментом реализации свободы «Я». Быть свободным, по Фихте, значит сделать себя свободным, преодолеть «Не–я», поэтому свобода всегда пребывает на уровне бесконечной задачи.

Любую философию, любую науку Фихте считает пустой, если она не служит самоутверждению человека. Человек же порожден обществом и живет для общества, хотя современное общество Фихте все же считает низшей ступению развития социальности, этапом получеловечества или рабства. Если человек хочет быть свободным, он должен ограничить свою свободу понятием свободы других. Так возникает правовое отношение.

Новый этап трансформации «практической философии» Фихте воплощен в произведении «Замкнутое торговое государство» (1800 г.). Фихтевская утопия является своего рода идеалом этатизма, утверждающего глобальную активность правительства и не оставляющую места инициативе «снизу».

Посредством государственного регулирования жизни общества вплоть до рационального определения численности сословий («производителей», «мастеров» и «купцов» Фихте надеялся не только исключить возможность нищеты социальных низов, но и обеспечить самодостаточность (автаркию) национальной экономики, ее независимость от стран окружающего мира.

---

[1] Кант И. Соч. М., 1966. Т. 3. С. 600.

2.4. Натурфилософия и трансцедентальный идеализм Шеллинга

Первой ступенью философии *Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга* (1775–1854 гг.) является натурфилософия, которая мыслилась им в качестве необходимой и органичной части философской системы. Шеллинг рассматривал природу как живую, одухотворенную, самосозидающую целостность, как совокупность процессов творчества. Природа для Шеллинга изначально не продукт, а продуктивность. Он развил идею о «законе полярности», о единстве противоположностей как первом принципе учения о природе и, более того, как о «всеобщем мировом законе».

Основными ступенями развития неорганической природы Шеллинг считал магнетизм, электричество и химизм, стремясь перекинуть мостик от неорганических явлений к органическим. В результате чувствительность организма он уподоблял магнетизму, раздражимость – электричеству, воспроизводимость живого трактовал как аналог «химизма». Тем самым Шеллинг говорит об эволюции природы. Было бы вместе с тем ошибкой видеть в его словах современную эволюционную теорию. В XVIII в. эволюцией называли развертывание уже имеющихся признаков (находившихся в свернутом состоянии). Эволюции предшествует инволюция – предварительное образование признаков. Итог размышлений Шеллинга о природе: «Природа представляет собой развитие из первоначальной инволюции. Эта инволюция не может быть, судя по вышеизложенному, чем-либо реальным, ее можно представить себе, как акт, как абсолютный синтез, который лишь идеален и обозначает собой поворотный пункт от трансцедентальной философии к натурфилософии»[1].

Поэтому у раннего Шеллинга философская система включала кроме натурфилософии, также и тесно связанную с ней трансцедентальную философию, или трансцедентальный идеализм. Первая – наука о природе, она выводит идеальное из реального, вторая – наука о духе, она поступает наоборот – реальное выводит из идеального.

«Система трансцедентального идеализма» (1800 г.) важнейшее произведение раннего Шеллинга, ставшее критическим ответом на философские представления, господствовавшие на исходе XVIII в., – на кантианство и фихтеанство. Вместе с тем, свою главную задачу Шеллинг видел в том, чтобы, продолжая дело Канта и Фихте, осмыслить человеческое знание в его системности и целостности, для чего требуется, по его мнению, представить идеализм в его наиболее развернутом и доказательном виде. Поэтому и философия для Шеллинга – это «устремленная вперед история самосознания, по отношению к которой наслое-

[1] Цит. по : Гулыга А. В. Немецкая классическая философия. М., 1986. С. 170.

ния, отложившиеся в качестве опыта, служат как бы исторической памяткой и документацией»[1].

Особое значение в изображении «чистой» истории самосознания Шеллинг придает такому результату, как «параллелизм, существующий между природой и разумным», – ему и будет отвечать задуманное философом объединение прежде разрозненных натурфилософии и трансцендентальной философии. Поэтому исходная посылка трансцедентального идеализма – тождество субъективного и объективного, однако такое, которое не должно превращаться в «какую-то субстанциональную и обладающую чертами личности сущность» и изображаться в виде «голой абстрактности»[2].

Натурфилософия представляет собой путь от объективного к субъективному, система трансцедентального идеализма – от субъективного к объективному. Причем Шеллинг считает, что Канту и Фихте не удалось синтезировать теоретическое и практическое, поэтому главный вопрос остался нерешенным: как объединить равно оправданные мысли о том, что представления сообразуются с предметами, и о том, что предметы сообразуются с представлениями. Выход он видит в том, чтобы изначально предположить «известную предустановленную гармонию» между миром реальным и миром идеальным, между деятельностью по порождению мира и той, которая заключается в волевом устремлении.

Шеллинг понимает философию как «историю самосознания, проходящего через различные эпохи таким путем, что в конечном счете последовательность их приводит к единому абсолютному синтезу»[3]. Этих «эпох» (этапов) он насчитывал три, так определяя их суть: 1) от первоначального ощущения вплоть до творческого созерцания; 2) от созидающего созерцания вплоть до рефлексии; 3) от рефлексии вплоть до абсолютного акта воли.

Главная проблема практической философии Шеллинга – это проявление и реализация человеческой свободы. Шеллинг, как и Фихте, сосредоточивает внимание на социально-историческом характере свободы, которую связывает, по сути дела, с социальной практикой людей, с созиданием ими «второй природы» под которой понимается прежде всего правовой строй.

Важной новацией Шеллинга является постановка проблемы отчуждения в истории. По его мнению, человеческая деятельность неизбежно отмечена недостаточным осознанием ее социально-исторического

[1] Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 5.
[2] Там же. С. 7.
[3] Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. Л., 1936. С. 45.

смысла, в результате чего возникают не просто неожиданные, но и нежелательные для них результаты, ведущие к подавлению их свободы. Подобное отчуждение Шеллинг счел даже существеннейшим определением истории.

2.5. Философия абсолютного идеализма Шеллинга

Постулированная в натурфилософии тождественность объективного и субъективного, развитая далее в трансцендентальной философии и ее анализе сознания, находит свое высшее проявление, согласно Шеллингу, в эстетической деятельности, в искусстве. Поэтому философия искусства, по его замыслу, должна венчать философскую систему. Соответственно не научное познание, не рассудок и разум с их категориями, а художественно-эстетическое созерцание Шеллинг ставит во главу угла в философии. То, что для философа интеллектуально как интуиция (созерцание), эстетично по своей цели, поскольку лишь искусству доступна абсолютная объективность.

Такое понимание искусства, точнее эстетического созерцания, постигающего идеальное и реальное в их единстве, подразумевало новое понимание Абсолюта, призванное устранить односторонние представления Канта и Фихте такие как «субъект», «Я», «самосознание» и им подобные. Теперь Абсолют следовало понимать, как изначальное тождество «Я» и «не–Я», субъекта и объекта, сознательного и бессознательного, духа и природы. Философия, следовательно, и есть абсолютное знание об Абсолюте, основанное на интуиции как условии любого последующего знания.

Ревизия всей проблематики Абсолюта приводит Шеллинга к пантеистической и мистической теософии, причем противоположности, которые сначала принимались как объединенные в Абсолюте, теперь представлены как борющиеся в Абсолюте. В Боге есть как темное и слепое начало, иррациональная воля, так и позитивно рациональное начало. Победа позитивного над негативным характеризует Его жизнь, ведь Бог не только чистый Дух, но и Природа.

Поздний Шеллинг в основном и занимается вопросами философии откровения, которая в качестве составных частей включает в себя мифологию, мистику и религию. Главной задачей поздней философии Шеллинга является раскрытие внутреннего смысла христианской религии, подлинности христианской веры.

Естественная религия – начало религии; она несвободна и преисполнена суеверий; она есть религия мифологии. Но естественная религия и религия откровения вместе создают возможность «религии свободного философского понимания». Поэтому должны быть рас-

смотрены не только мифология, но и откровение – с тем, чтобы достичь рубежей «Третьей религии». Какова «третья религия» остается во многом непонятным. Но вот «религия откровения», т. е. христианство, предстает в своей философской сущности.

Главной задачей поздней философии Шеллинга оказывается раскрытие внутреннего смысла христианской религии, подлинности христианской веры и обнаружение того, как эта вера с помощью философии приводит в связь другие, божественные, природные и человеческие вещи. Шеллинг превращает свою позднюю философию в своего рода философскую христологию.

3. Абсолютизация идеализма в философии Г. В. Ф. Гегеля

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831 гг.) начинал свою деятельность как последователь Канта и Фихте, однако под влиянием Шеллинга вскоре отказался от концепции «трансцедентального» (субъективного) идеализма и перешел на позиции абсолютного (объективного) идеализма.

Принимая за основу всех явлений природы и общества Абсолют – духовное начало, обозначаемое такими терминами, как «мировой» или «абсолютный дух», «мировой разум» или «абсолютное» как таковое, Гегель объявляет его существующим до действительного мира, природы и общества. Но это пред-существование имеет не реальный, а логический характер. Абсолютное, по Гегелю, обладает имманентной трансцендентностью, т. е. одновременно находится и по ту сторону мира, как бы над ним (но не до него), и, вместе с тем, в нем самом. Гегель наделяет Абсолютное особым специфическим содержанием, обуславливающим его «конструктивно-созидательную» роль в мире. Сутью этого «созидания» является собственное «само-тематизирование» Абсолюта.

3.1. «Феноменология духа» Гегеля

Первый вариант своей философской системы Гегель опубликовал в 1807 г. под названием «Феноменология духа». В этой книге мыслитель выступил с защитой тезиса о том, что философия может развиваться лишь в рационально-понятийной форме. Если Шеллинг утверждал о том, что высшее знание доступно только иррациональному вдохновению и интуиции, то Гегель полагал, что знание в его системности и целостности существует не в интуитивной, а лишь в понятийной форме.

Гегель разделил «Феноменологию духа» на три части: «Сознание», «Самосознание», третью он оставил без названия, однако в русских переводах она условно называется «Абсолютный субъект». Эти

части представляют собой своего рода лестницу для решения задач выведения индивида из его необразованнной точки зрения и приведения к знанию. Истина, по Гегелю, не есть отчеканенная монета, которую в готовом виде можно положить в карман, истина есть путь, который должен пройти каждый индивид.

Путь образования сознания Гегель начинает с критики стихийной уверенности обыденного сознания в том, что истина заключается единственно в бытии вещи, чувственно воспринимаемой «Я». Однако в познании единичные предметы замещаются общими понятиями «это», «здесь». «теперь», то же, что при этом не исчезает есть «Я». Поэтому истиной сознания оказывается самосознание, которое теперь должно удостовериться в том, что мышление и является действительностью. Гегель имеет в виду некое мышление вообще, характеризуемое единством субъекта и объекта.

3.2. Диалектика «господства и рабства»

Первой характеристикой самосознания является «вожделение» как потребительское отношение людей к предметам природы. Более полное удовлетворение вожделения Гегель связывает со стремлением «самосознания» поработить себе подобных в процессе спора самосознаний, своего рода борьбы не на жизнь, а на смерть. Суть этой борьбы в том, что каждое самосознание стремится к тому, чтобы получить признание со стороны других в качестве самостоятельного «для себя бытия», по отношению к которому, все остальные несамостоятельны. В этой борьбе самосознание раскалывается на два противоположных вида сознания, на «господина и раба».

Гегель говорит о «рабе» как о самосознании, которое в ожесточенной борьбе с другими испытало столь сильный «страх смерти», что «внутренне растворилось в этом страхе» и продолжение жизни поставило выше сохранения своей свободы, испытав поражение, оно признало «победоносное самосознание» своим господином и «пошло в беспрекословное услужение к нему». Затем Гегель указывает, что «господин» заставляет «раба» трудиться на себя, присваивая и потребляя обработанные им предметы, оставляя ему лишь тот минимум, который совершенно необходим для существования.

Таким образом, хотя и в несколько мистифицированной форме, Гегель одним из первых разрабатывает вопрос о фундаментальном значении труда в становлении человечества. Дело в том, что «господин» только потребляет вещь, а развитие подлинно человеческого самосознания, утверждение истинной самостоятельности по отношению к вещам, происходит посредством труда, в процессе которого человек

учится господствовать над своими природными вожделениями, ибо труд есть «заторможенное вожделение». Более того, через труд человек формирует не только вещи, но и самого себя.

Поэтому в ходе развития отношений между «господином» и «рабом» имеет место своеобразное диалектическое «перевертывание»: если первоначально «господин» был воплощением самостоятельности самосознания, а «раб» – его несамостоятельности, то затем обнаруживается, что сущность господства противоположна тому, чем оно хочет быть. Истина «самостоятельного сознания» предстает именно как «рабское сознание», поскольку оно создает все необходимое для любого самосознания и утверждает себя в качестве свободного по отношению к вещам и к своим непосредственным вожделениям. Правда, Гегель относил изображаемую им «самостоятельность» раба лишь к сфере мировоззренческих и религиозных форм, усматривая ее проявление в стоицизме, скептицизме и христианстве (которое названо в «Феноменологии духа» «несчастным сознанием»). Итог движения самосознания через эти мировоззренческие формы Гегель трактует как шаг на пути к абсолютному идеализму: т. е. к возникновению представления о том, что сознание и есть вся реальность.

3.3. Критика Просвещения

В своем дальнейшем развитии разум проходит через другие «негативные» формы сознания: «низменное сознание», т. е. сознание ненависти к государственной власти и готовности к мятежу; «разорванное сознание» как нонконформистское переосмысление фундаментальных моральных понятий; «Просвещение», суть которого Гегель видел в беспощадной критике с позиций «чистого здравомыслия» наличного социально-политического строя во имя реализации идеалов абсолютной свободы и полного равенства.

Саму «Феноменологию духа» и можно рассматривать как попытку дискредитации революционных и нонконформистских форм сознания. Просветительскую критику социальной несправедливости Гегель назвал «неистовством безумного самомнения», а стремление к преобразованию наличных социальных форм жизни на основе добродетели – «пустым чванством». Глубочайшим смыслом Великой французской революции было практическое выявление того, что «абсолютная свобода, как чистое равенство с самой собой, заключает в себе чистую негацию, т. е. в ходе своей реализации сама себя уничтожает и тем самым убеждает людей в своей неосуществимости». Гегель утверждает, что «единственное произведение и действие всеобщей свободы есть … смерть, и притом смерть, у которой нет никакого внутреннего объема и содержа-

ния». Поэтому любая попытка преобразования социальной действительности в соответствии с человеческими идеалами разумного и благого терпит крах, поскольку в самой действительности уже воплощена «субстанциальная разумность».

Этот тезис подводит к главному выводу «Феноменологии духа»: абсолютное знание есть истина всех способов знания как преодоление противоположности сознания и его предмета, как «чистое знание», когда «знают бытие как чистое понятие в самом себе», а «чистое понятие как истинное бытие». Такого рода «объективное мышление» Гегель объявил предметом новой логики, характеризуемой как подлинная система «чистого разума».

3.4. «Наука логики»

Логику Гегель понимает, как систему определений мышления, в которой противоположность между объективным и субъективным отпадает. Данная точка зрения требует радикального переосмысления классического понятия истины как соответствия нашего представления предмету, поскольку в философском смысле истина у Гегеля означает согласие некоторого содержания с самим собой.

«Логическое» имеет три ступени: 1) рассудочная или метафизическая ступень, на которой сознание жестко фиксирует противоположные понятия и абсолютно разделяет их; 2) отрицательно-разумная или диалектическая ступень, когда сознание разрушает такую разделенность и показывает переход понятий в их противоположности; 3) положительно-разумная или спекулятивная ступень, на которой противоположности логически объединяются в единство. Поскольку последняя ступень является высшей, постольку Гегель и свою философию именовал «спекулятивной философией».

Логика есть учение о мысли в трех аспектах:

1) в ее непосредственности, т. е. о «понятии–в–себе» – учение о бытии;

2) в ее рефлексии и опосредовании, т. е. о «для–себя–бытии» и видимости понятия – учение о сущности;

3) в ее возвращении в самое себя, т. е. о «понятии–в–себе» и «для себя» – учение о понятии.

Для того, чтобы утвердить тезис о тождестве бытия и мышления, необходимо пройти путь конкретизации, на каждом из шагов которого бытие и мышление полностью не совпадают.

В качестве первой категории «Науки логики» бытие есть полная неопределенность, крайняя степень абстракции, совершенная лишенность определений. Отсюда возникает первое и определяющее противоречие системы: бытие оказывается равным ничто. Но поскольку этот

вывод несовместим с понятием абсолюта, постольку начинается работа по преодолению противоречия и синтезу противоположностей.

Первым разрешением указанного противоречия бытия оказывается категория «для–себя–бытие» – бесконечная определенность, суть которой заключается в умении превращать все чуждое в свое, восстанавливать себя из инобытия. В этом и заключается смысл выражения «для себя», поскольку бытие на этом этапе становится своей собственной целью и приобретает сознание. Оно знает себя, даже если не познает себя полностью. Поэтому для–себя–бытие есть идеальность, пример которой мы имеем в «Я». Среди других проявлений этой категории – жизнь как наиболее яркий пример того, как все чуждое становится материалом и средством для цели сохранения себя в изменчивой среде. В конечном счете, все свойства для–себя–бытия соединяются в категории абсолютной личности, или абсолютного духа. Гегель и видел свою заслугу в том, что абсолют в его системе – не безличная субстанция, как, например, у Спинозы, а бесконечно богатая содержанием личность.

Бытие есть первый раздел «Логики» и соответственно тезис триады. Как и всякий элемент системы Гегеля бытие подчиняется закону развития триад: в соответствии с принципом «снятия» начальное не исчезает в последующем, а вбирается в него, обогащая при этом свой смысл. Каждый последующий шаг развития будет давать новый предикат для абстрактного субъекта, выдвинутого в начале «Науки логики» – для бытия, хотя в конце окажется, что истинным субъектом была идея, предикатами для которой являлись предшествующие категории.

Второй раздел «Науки логики» – это переход от бытия к сущности. При этом бытие теряет свою непосредственность и абстрактное единство. То, что принимали за бытие, оказалось видимостью, явлением, за которым стоит сущность. На этом этапе раздвоенность, раскол и нетождественность себе становятся главными признаками всех категорий. Переход от одной категории к другой сменяется отражением их друг в друге, что дает рефлексивные определения сущности.

Категория противоречия, толкуемого как единство взаимоисключающих и одновременно взаимопредполагающих противоположностей, занимает центральное место в учение Гегеля о сущности. В отличие от Канта, который мыслил разрешение антиномии в терминах разделительной дизъюнкции (по типу «или–или»), для Гегеля разрешение противоречия состоит в синтезе, единстве тезиса и антитезиса: всякое отрицательное должно быть снято в синтезе, в связи, которая определяет оба элемента суждения-антиномии.

Третий раздел «Науки логики» – переход от сущности к понятию. Раздел начинается дефиницией, гласящей, что «понятие есть то, что

свободно как сущая для себя субстанциальная мощь, и есть тотальность, в которой каждый из моментов есть целое, представляя собой понятие, и положен как нераздельное с ним единство; таким образом, понятие в своем тождестве с собой есть в–себе–и–для–себя–определенное»[1].

Таким образом, Гегель прямо заявляет, что не материальные вещи, а понятие «есть истинно первое, и вещи суть то, что они суть, благодаря деятельности присущего и открывающегося в них понятия»[2]. Согласно Гегелю, понятие «есть та бесконечная форма, или свободная творческая деятельность, которая для своей реализации не нуждается в находящемся вне ее материала», а «заключает в самой себе всю полноту всякого содержания и служит вместе с тем его источником»[3].

Гегелевское учение о понятии имеет следующую триадическую структуру: 1) учение о субъективном, или формальное понятии; 2) учение о понятии как определенном к непосредственности, или учение об объективности; 3) учение об идее, о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности, об абсолютной истине.

Своя триада имеется и в учении о субъективном понятии: понятие как таковое, суждение, умозаключение. Здесь предметом науки логики становятся те же формы мысли, которые рассматриваются в формальной логике. Вместе с тем, трактовка умозаключения завершается положением о том, что результатом полного развертывания субъективного понятия является переход к объективности, в которой также обнаруживается три формы: механизм, химизм и целевое отношение.

Под целевым отношением Гегель понимает свойственную организмам «внутреннюю целесообразность», поэтому первой формой идеи является жизнь. Вторая форма идеи называется «познанием», третья – «Абсолютная идея», которая есть «абсолютная и полная истина, мыслящая самое себя идея, и именно мыслящая себя в качестве мыслящей, логической идеи»[4].

Эту абсолютную истину Гегель характеризует как содержание и форму, которые определяют всю систему логического и метод ее построения. Иронизируя над привычкой ожидать, что когда речь доходит до абсолютной идеи, то «здесь мы услышим, наконец, настоящее объяснение, что здесь будет непременно дано все», Гегель замечает, что «можно, конечно. Растекаться в бессодержательных декламациях об аб-

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М., 1977. Т. 1. С. 341.
[2] Там же. С. 347.
[3] Там же. С. 342.
[4] Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. М., 1977. Т. 1. С. 419.

солютной идее», но «истинным содержанием идеи является, однако, не что иное, как *вся система*, развитие которой мы проследили»[1].

3.5. «Энциклопедия философских наук»

Следующим этапом развития гегелевской философии стала «Энциклопедия философских наук», состоящая из трех частей: 1) наука логики как наука об идее; 2) философия природы как наука об идее в ее инобытии; 3) философия духа как наука об идее, возвращающейся к себе из своего инобытия.

Наиболее интересная часть «Энциклопедии» «Философия духа» подразделяется на учение о субъективном духе (антропология, феноменология духа и психология); учение об объективном духе, которое делится на учение о праве, морали и нравственности (учение о нравственности в свою очередь делиться на учение о семье, гражданском обществе и государстве) и учение об абсолютном духе, ступенями которого являются искусство, религия и философия.

Гегелевская философия права продолжает разработку той области философского знания, которая со времен Канта в немецкой классической философии традиционно именовалась «практической философией».

Исходным пунктом права у Гегеля является воля, которая свободна, поскольку свобода составляет ее субстанцию и определение, а система права есть царство реализованной свободы, мир духа, порожденный им самим как некая вторая природа.

Гегель выделил три ступени на восходящей лестнице развития «свободной воли»: 1) абстрактная воля как личность; 2) частная воля как моральные отношения; 3) субстанциальная воля как нравственность, воплощающаяся в семье, гражданском обществе и государстве.

Благодаря первой ступени развития воли субъект становится юридическим лицом. Такая личность есть основа абстрактного, формального права, имеющего своей заповедью «Будь лицом и уважай других в качестве лиц».

Лицо присваивает себе вещи внешнего мира как свою собственность, через которую снимается голая субъективность личности. Личность получает наличное бытие в некотором внешнем (собственности) и в некотором внутреннем (морали). Поскольку моральность должна быть понята не только на уровне субъективности, но и в единстве «субъективности и объективного в себе и для себя сущего добра», которое есть нравственность, Гегель критиковал Канта за бессодержательность категорического императива.

---

[1] Гегель Г. В. Ф. Указ. раб. С. 420–421.

Поскольку же тремя формами «нравственного духа» Гегель считал семью, гражданское общество и государство, постольку речь шла о необходимости рассматривать моральные определения в контексте социально определенного бытия людей, понимаемых уже не как совокупность абстрактных индивидов, а как членов различных социальных образований.

Второй ступенью в развитии нравственности (первая – семья), согласно Гегелю, составляет «гражданское общество», которое изображается в виде триады: 1) система потребностей; 2) отправление правосудия, покровительствующего свободе и собственности частных лиц; 3) полиция и корпорации.

При разработке концепции гражданского общества Гегель опирался на экономическую теорию *Адама Смита*, став, таким образом, родоначальником объединения социальной философии и политической экономии в единое целое. Именно на изучении экономической теории основывается вывод Гегеля о том, что «в гражданском обществе каждый для себя – цель, а все другие – ничто, но без соотношения с другими он не сможет достигнуть объема своих целей». И все же диалектику гражданского общества Гегель определил, как концентрацию в немногих руках чрезмерных богатств, с одной стороны, и обнищания остального населения, – с другой. Причем наиболее действенным средством против бедности, по мнению немецкого философа, является предоставление малоимущим возможности добывать средства к существованию открытым нищенством.

Действительностью нравственной идеи для Гегеля является не гражданское общество, а государство, поскольку именно оно сохраняет общество в его единстве. Причем это единство иногда должно поддерживаться радикальными способами. Так, по мнению Гегеля, правительству следует время от времени потрясать общество войнами для того, чтобы не допустить изоляцию индивидов от государства, поскольку только война дает возможность гражданам почувствовать «своего абсолютного господина – смерть».

Между тем Гегель подчеркивает, что имеет в виду роль не всякого государства, не всякой государственной структуры, государственной иерархии. Он ведет речь об идеальном государстве, государстве «согласно понятию». Другими словами, если бы на земле и могло существовать государство с идеально организованной структурой, то такое государство Гегель готов был бы назвать истинным, даже обожествить. Но поскольку такого государства нет, ни одна конкретная государственная форма и структура не может быть обожествлена и увековечена.

Главное философское достижение эпохи немецкой классики – диалектика, которая была разработана столь основательно, что открыла перед мыслью дотоле неизвестные горизонты. Историзм как принцип мышления прочно вошел в философскую культуру. Новой была идея диалектической логики, построения системы взаимозвязанных категорий. Философия оперирует предельно широкими понятиями, которые отражают не только различные стороны действительности, но и их взаимные связи, переходы, взаимное воздействие. Такие понятия гибки, текучи, переходят друг в друга. Определить их можно только через их место в системе.

4. Последователи и первые критики философии Гегеля: старогегельянцы и младогегельянцы

К концу 30-х гг. XIX в. в гегелевской школе наметилось разделение на старших гегельянцев («старогегельянцев»), начинавших свою философскую деятельность еще при Гегеле, и младшее поколение – младогегельянцев, чье философское становление происходило большей частью уже после смерти Гегеля и во многом заключалось в пересмотре гегелевских положений в полемике со «старогегельянцами».

Философские позиции основных деятелей гегелевской школы определились к началу 40-х гг. По ряду моментов эти позиции были либо очень близки друг другу, либо идентичны: наиболее значительные философские достижения Б. Бауэра, Л. Фейербаха, М. Штирнера, Ф. Цешковского, М. Гесса и начинающего К. Маркса были получены на более или менее общем направлении философских поисков.

4.1. Философское движение младогегельянцев

Уже к 1838 г. движение младогегельянцев начинает активно проявлять себя. Младогегельянцы объединяются в неформальное сообщество, члены которого дружно выступают против общих противников. Критика – в ее особом понимании – провозглашалась основным делом философии.

Критическая философия – название, закрепившееся за кантовской философской программой. Но у последователей Гегеля понимание критики и критического как такового вышло за пределы кантовского гносеологического подхода. Критицизм младогегельянцев был направлен уже не столько против догматизма, сколько против всего «позитивного», данного, существующего. Критика понималась как главное средство и воплощение «отрицательности», того, что Гегель называл «беспокойством», несущим в себе энергию преображения всего косного и за-

твердевшего. В толкование философии как критики входит самооценка философской мысли как орудия глобальных изменений в реальной жизни, культуре, социуме в целом. Вместе с тем, критическая философия младогегельянцев не подразумевала никакой позитивной философии; наоборот, в горниле философской критики, по их мнению, должно сгореть все ставшее и стабильное, будь то нечто реально-бытийственное или духовно закрепленное.

Начав с критики религии, младогегельянцы постепенно обращались к сферам политики, права, морали, образования и воспитания. Они стремились к непосредственному политическому воздействию на общество, искали средство усиления значимости и эффективности философского знания. В таком стремлении сказалось предчувствие того, что, как полагали младогегельянцы, грядет закат религий, а тем самым открывается пространство для новых жизненно-практических ориентации, моральных и социальных ценностей человеческой практики. В осуществлении этих стремлений младогегельянцы опирались на учения французских социалистов – Сен–Симона, Фурье и их последователей.

Размышления о философии в ее отношении к практической жизни стали довольно быстро сопрягаться с анализом течений и движений самой этой жизни, выраженных в нефилософских сочинениях и практических акциях и организациях. А. Цешковский, М. Гесс, К. Маркс, М. Штирнер, Л. Фейербах – все в той или иной степени принимали мысль о соединении немецкой философской критики с французскими идеями социалистически-коммунистической ориентации и тем самым о создании подлинно эффективной философской практики, вхождении философов в поле активного воздействия на образ жизни тысяч людей. Оппозицию этой тенденции гегельянства составлял Б. Бауэр, считавший, что теоретическая позиция философской критики должна быть элитарной.

4.2. Антропологический материализм Л. Фейербаха

Постепенно в рамках младогегельянцев начинается радикальный пересмотр гегелевской философии и создание взамен ей новой философии, отличной как от христианской религии, так и от прежней академической философии.

Фейербах назвал новую философию антропологией или «философией будущего», в которой должны исчезнуть слабые стороны религии и философии. По его мнению, сила религии заключается в ее мировоззренческой эффективности, тогда как слабость философии – в ее теоретической оторванности от мира, поэтому философия должна превра-

титься в практическую философию, стать новой формой морально-нравственного сознания.

Цель своей книги «Сущность христианства» (1841 г.) Фейербах и определил, как «сведение религии к антропологии». Эта книга открывается постановкой важнейшего вопроса: в чем сущность человека, каковы отличительные признаки истинно человеческого в человеке. Ответ Фейербаха – разум, воля, сердце. «В воле, мышлении и чувстве заключается *высшая, абсолютная сущность* человека как такового и цель его существования. Человек существует, чтобы познавать, любить и хотеть. Но какова цель разума? – Разум. Любви? – Любовь. Воли? – Свобода воли. Мы познаем, чтобы познавать, любим, чтобы любить, хотим, чтобы хотеть, т. е. быть свободными … Истинно совершенно, божественно только то, что существует *ради себя самого*»[1].

Согласно Фейербаху, человек есть абсолютная ценность. Относиться же к человеку как к высшей ценности, значит относится к нему как к Богу. Человек обретает это отношение, когда видит божественное в другом человеке. Заповедь любви к ближнему превращается у Фейербаха в основной моральный закон. Бог же традиционной религии для мыслителя – это отчужденная и объективированная сущность человека. Бог есть некое символически зашифрованное изображение чисто человеческих свойств и качеств. Поэтому критика религии должна сводить религиозные образы к их земным прообразам, а устранение религиозного отчуждения, осознание человеком своей подлинной сущности – это важнейший этап на пути человеческого освобождения.

Определяя человека как создателя Бога, Фейербах стремился полностью реабилитировать те человеческие свойства, которые недооценивались в христианской традиции, служили свидетельством греховности слабости человека. Он высоко оценивает именно телесную, чувственную сторону человеческой природы. Человеческое тело, чувственность, по Фейербаху, есть «божественное начало», единящее человека с природой, гарантирующее целостность человека.

И все же уже современникам была очевидна ограниченность фейербаховской антропологии. Неудовлетворенность вызывало то, что моральное содержание этой философии было слишком тесно сращено с исходным материалом – христианской моралью. Как и в христианском Боге, в фейербаховском Человеке нет зла, что, естественно, создавало слишком большой отрыв фейербаховской этики от реального человека и его бытия – социального, исторического. Предельное возвеличивание человека задавало некий сверхреальный, потусторонний масштаб видения антропологической проблемы, что предопределило невозможность

[1] Фейербах Л. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 2. С. 64.

превращения фейербахианского «человекобожия» в «практическую философию, способную вытеснить христианскую мораль.

В 1843–1844 гг. К. Маркс и М. Штирнер, каждый по-своему, предприняли попытки решения проблемы человека, опираясь на мысли Фейербаха. Штирнер в своей книге «Единственный и его собственность» с индивидуалистических позиций рассмотрел процесс превращения через самопознание и преодоление отчуждения особого «Я» в «Единственного» – властителя себя и своего мира. Молодой Маркс в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.» предложил концепцию социальной эмансипации, превращающей человечество в свободное сообщество свободных людей. Штирнер и Маркс резко отмежевались от фейербаховской практики непосредственных повторений христианской этики, заострив тем самым подлинную проблему, поставленную их предшественником – проблему безрелигиозной, постхристианской морали.

4.3. Философия Карла Маркса: проблема отчуждения

В творческой биографии *Карла Маркса* (1818–1883 гг.) философия занимает относительно скромное место. Философские исследования Маркс вел в молодости, а затем профессионально занимался экономической теорией и лишь частично касался философских проблем в своих трудах. Однако вклад Маркса в общее наследие гегелевской школы является значительным.

В области философии Маркс сам всегда считал себя учеником и последователем Гегеля, претендуя лишь на относительную самостоятельность собственных идей. Тем не менее он все же сумел критически подойти к гегелевской традиции и по-своему, оригинально реализовать некоторые потенции антропологии Фейербаха.

Уже в «Критике гегелевской философии права» (1844 г.) Маркс утверждал, что юридические и политические институты не могут объясняться ни из самих себя, ни из развития духа, ибо они суть следствия материальных условий жизни, которые он, вслед за английскими и французскими просветителями, называл «гражданским обществом». Подчинение гражданского общества государству Маркс считал одной из главных ошибок Гегеля. Развитием фейербаховской концепции религиозного сознания стало у Маркса истолкование идеологии как ложного извращенного сознания, выражающего реальность в «перевернутом» виде.

Наиболее значительными были исследования Маркса в сфере философии истории и философской антропологии. Ключевым понятием здесь выступает понятие отчуждения. Его суть в том, что некоторые свойства человека или результаты его деятельности делаются для него

чуждыми, а затем подчиняют или порабощают своих собственных создателей.

Отчуждение для Маркса есть некая организующая структура человеческой производительности, которая захватывает весь социальный универсум. Во всей истории «собственное деяние человека становится для него чуждой, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над ней»[1]. Человек, или люди, сами создают все то, что сами же и отчуждают, делают чуждыми себе. При этом «отчужденные силы» становятся достаточно автономными от человека, как, например, государство. Хотя люди постоянно создают эту форму своего общежития, для них она выступает как данная, внеисторичная, абсолютная. Такое положение Маркс часто называет извращенным, поставленным на голову миром – люди воспринимают то, что, хотя и существует, но само это существование фантомно, фантастично, отчужденно.

Процесс освобождения от отчуждения Маркс называл социальной революцией. Враждебный людям мир отчуждения должен превратиться в мир разумных, моральных отношений между человеком и природой, что одновременно означает и универсальное развитие, полный расцвет сущностных сил человека.

4.4. Социальная философия Маркса

Маркс разработал оригинальный метод интерпретации социальной истории. Называя этот метод диалектическим, Маркс отдавал авторство Гегелю, оставляя за собой приоритет лишь в приспособлении метода для своих собственных исследовательских задач.

Обоснованию различий между научным социализмом и утопическим посвящен, в частности, «Манифест Коммунистической партии». Маркс и Энгельс считают главной ошибкой социалистов-утопистов (Сисмонди, Бабеф, Сен–Симон, Фурье, Оуэн) их непризнание самостоятельной исторической роли пролетариата. Социалисты проклинают капиталистическое общество, но указать выход из критической ситуации не могут. Утопическому социализму противостоит «научный» социализм, вооруженный знанием, раскрывающим тайну капиталистического производства. Материалистическое понимание истории открывает единственно верный путь к освобождению трудящихся от ига капитала.

Неизбежность победы пролетариата Маркс обосновывает в «Капитале». У товара есть две стоимости – потребительская и обменная. Обменная стоимость дает возможность приравнивать совершенно несхо-

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч. : в 9 т. М., 1985. Т. 2. С. 30–31.

жие виды товаров по количеству общественно необходимого времени для производства товарной единицы. Однако товарный обмен – не столько отношение между вещами, сколько отношения между людьми. Причем не только вещь, но и труд – предмет купли-продажи. Капиталист оплачивает рабочему стоимость жизни его самого и семьи. Но труд как товар не просто товар: он создает неучтенную прибавочную стоимость. Например, за шесть часов «необходимого» времени рабочий покрывает стоимость товаров, достаточных для его содержания. Но, работая еще шесть сверхурочных, неоплаченных нанимателем часов, наемный рабочий создает прибавочную стоимость. Так, разница между постоянным капиталом и переменным дает формулу капиталистического производства: Д–Т– Д', где Д – деньги на покупку средств производства и рабочей силы (Т), а Д' – начальный капитал плюс прибавочная стоимость. Постоянно увеличивающаяся прибавочная стоимость, между тем, не «съедается» капиталистом, но вкладывается в дело. Так аккумуляция капитала и сосредоточение богатства и роскоши в руках немногих на одном социальном полюсе порождают ужасающую масштабами нищету на другом полюсе. Чем меньше магнатов, узупрпирующих власть и богатства в своих руках, тем больше масса люмпенов. Централизация средств производства и социализация труда входит в противоречие с сутью частной собственности. Итак, пробил последний час капиталистической частной собственности. «Экспроприаторы должны быть экспроприированы».

Вместе с тем, следует отметить, что в массовое сознание вошел более конкретизированный вариант марксовой философии истории. Для него характерны представления о материальном производстве как субстанции истории, об эксплуатации как эквиваленте социального отчуждения, об иерархии форм на историческом пути к бесклассовому обществу, классовой борьбе и т. д. Этот вариант родственен исходной идее Маркса об отчуждении и эмансипации человечества, но более наукообразен, близок обыденному сознанию и политическоой практике XIX в.

Некритичность и позитивизм этих представлений, бывших источниками популярности, а затем и разочарования, состоят в примирении с наличными типами политического радикализма. Идеологическая действенность марксистского оправдания радикалистских реальностей XIX–XX вв. оказалась высокой; концепция исторических формаций и по сей день привлекательная для массового сознания, причем в мировом масштабе. Абстракции «капитализм», «социализм» и другие еще и сейчас используются для введения в политический праксис эффективных ценностных ориентаций; впрочем, на этом уровне рассмотрения марксизм уже выходит за пределы собственно философского знания и должен быть изучаем в рамках массовых идеологий.

В целом философия Маркса относится к достижениям гегелевской школы и является связующим звеном между идеями полузабытых гегельянцев и поисками общественной мысли XX в.

Уже младогегельянство попыталось превратить философские достижения немецкой классики в средство преобразования существующей практики. Наиболее отчетливо эта мысль была выражена Марксом: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его»[1]. Философия стала пониматься Марксом как революционная теория, преобразующая мир.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 3. Европейское просвещение. Иммануил Кант. – М., 2014.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Назовите основные социокультурные предпосылки формирования немецкой классической философии.
2. Какие периоды в творчество Канта вы знаете?
3. На какие вопросы отвечает философия Канта?
4. Раскройте основные идеи философии Фихте.
5. Раскройте основные идеи философии Шеллинга.
6. Раскройте основные идеи абсолютного идеализма Гегеля, его учения о человеке, обществе и государстве.
7. В чем заключались различия взглядов младогегельянцев и старогегельянцев?
8. Дайте характеристику антропологического материализма и гуманизма Фейербаха.
9. Почему Фейербах называвал свою философию антропологией или «философией будущего»?
10. Дайте характеристику марксистской философии, определите ее взаимоотношения с немецкой классической философией.

---

[1] Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 2.

Г л а в а 8. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВВ.

После распада гегелевской школы в европейской философии XIX в. начинается период критики наследия немецкой классической философии и поиск новых парадигм философствования. Этот процесс осуществлялся в рамках двух тенденций: антисциентистской и сциентистской. Первая тенденция представлена прежде всего именами таких мыслителей, как А. Шопенгауэр, С. Къеркегор, Ф. Ницше, сыгравших роль своего рода «возмутителей спокойствия» в философии XIX в.: почти не признанные современниками, они, тем не менее, пролагали дорогу новым моделям философствования.

Другой фронт критики классической философии еще в XIX веке открыло позитивистское направление, которое отвергло не все наследие прежней философской мысли, а главным образом выступило против ее «метафизического, «спекулятивного» уклона. В XIX в. родился так называемый «первый позитивизм», который, как потом оказалось, стал провозвестником будущих позитивистских, антиметафизических движений (второй позитивизм и третий позитивизм). Позитивизм оказал на философию, на человеческую культуру немалое влияние. Особенно мощные корни пустил он в естествознании и философии естественных наук; на рубеже XIX–XX в. его прибежищем сделались и такие дисциплины, как физиология и психофизиология.

В 79–90 гг. XIX в. в европейской философии стал характерен возврат к классике: появляется неогегельянство и неокантианство. Под лозунгом «Назад к Гегелю!» начинает формироваться неогегельянство. Наиболее видные его представители – английские философы Дж. Д. Стерлинг, Э. Кэрд, Ф. Брэдли; немецкие – Р. Кронер, Г. Лассон: итальянские – Б. Кроче, Дж. Джентиле. Неокантианство рождается под лозунгом «Назад к Канту!». Неокантианство было представлено двумя школами – марбургской (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и фрейбургской (баденской) (В. Виндельбанд, Г. Рикерт).

1. Антисциентистская тенденция в философии XIX–XX вв.: критика классического философствования

1.1. Волюнтаризм Шопенгауэра

Первым крупным антигегельянцем был *Артур Шопенгауэр* (1788–1860 гг.) – критик христианства, сторонник религий Индии (буддизма и индуизма). Известность он приобрел в 50-е гг. XIX в, хотя современникам казался чудаком, эксцентриком, чьи экстравагантные идеи обречены на забвение. История, однако, показала, что различные философские течения и направления впоследствии стали возводить свои идеи к концепции Шопенгауэра, и в особенности к его критике, направленной в адрес традиционной философии.

Источники собственной философии Шопенгауэра – Платон, Кант и Упанишады. В своей книге «Мир как воля и представление» он выступил как кантианец. Исходный трансценденталистский тезис определяет, как теоретико-познавательную, так и этическую позицию Шопенгауэра. Мир он рассматривал как совокупность представлений, которые обусловлены априорными формами пространства, времени и причинности. Мир – это покров Майи, и здесь заметно влияние Веданты.

Однако Шопенгауэр внес существенную коррективу в трансцендентализм кенигсбергского мыслителя, отождествив «вещь–в–себе» с волей. Поскольку Кант утверждал, что моральный закон выводит нас за рамки явлений, а моральный закон касается воли, постольку волевые акты принадлежат реальному миру, а не миру явлений. Явления, соответствующие волевому акту – это телесные движения. Поэтому, утверждал Шопенгауэр, тело есть видимость, реальностью которого является телесное движение. Но воля, которая находится за явлением, не может состоять из некоторого числа волевых актов, ведь пространство и время, ответственные за индивидуацию, принадлежат только явлениям, а «вещь–в–себе» в пространстве и времени не существует.

Поэтому моя воля, в том смысле, в котором она реальна, не может иметь начало и конец и состоять из различных волевых актов, так как именно пространство и время суть источники множественности. Воля поэтому единственна и безвременна, это воля вселенская, поскольку «отдельность» – это иллюзия, являющаяся продуктом субъективного аппарата пространственно-временного восприятия. То, что реально – это воля, проявляющаяся во всей Вселенной, в равной степени и в одушевленной, и в неодушевленной природе.

Космическая воля зла, она – источник страданий. У воли нет фиксированного конца, который, будучи достигнутым, принес бы удовлетворение. Воля слепа, свободна, бесцельна, иррациональна, ее суть – кон-

фликт, боль, бесконечные мучения. Воля, не имея сознательной цели и во многих своих формах оставаясь слепой, темной волей, делает мир вечным становлением, бесконечным потоком.

Мир как поток, становление наделен у Шопенгауэра такими антропоморфными качествами, как бесконечный поиск, тоска, внутреннее противоборство, страдание. Пессимизм в шопенгауэровском учении становится неизбежным следствием не зависящего от человека устройства самой вселенной. Человек же мыслиться как воплощение особенно глубокого противоречия. В своей жизни он детерминирован противоречивым взаимодействием причин – следствий, стимулов – реакций, мотивов – действий. «Свобода воли», о которой так много спорили философы, для Шопенгауэра не более чем иллюзия невежд, плод их воображения.

Человек, по Шопенгауэру, – сгусток вожделений. Это животное дикое, цивилизация – это временное одомашненное состояние. Люди делятся на жертв и демонов. Человек на каждом шагу ждет неприятностей, живет в непрерывной войне и умирает с оружием в руках. И все же, парадоксальным образом, воля, в конечном счете, ведет к новой мудрости, к простоте и достоинству человека.

Шопенгауэр вынужден признать, что человек все же располагает определенной мерой свободы, которая проявляется, прежде всего, в том, что человек способен к познанию, к «возвышению» сознания. Освобождение мыслится Шопенгауэром на основе эстетического опыта, человек упраздняет себя как волю, преображает себя в чистый «глаз мира», который рассматривает идеи, сущности, образы вне времени и пространства, причинности. Гений улавливает вечные идеи, аннулируя тем самым волю, обучаясь в эстетическом опыте понимать бесполезное как таковое. Трагедия – высшая форма искусства, объективируя страдания, показывая безвинную гибель праведников, помогает узнать истинную природу мира. Музыка же выражает саму волю, а не идеи, т. е. объективации воли. Но искусство кратковременно. Полное освобождение от страданий надо искать другим путем – это путь аскезы, как освобождение от фатального чередования страдания и тоски. Человек может это сделать и подавить в себе волю к жизни.

Для этого он должен признать других равными себе, исключить любые различия между своей и чужой индивидуальностью, проявлять сострадание по отношению к другим людям. Следует подавить в себе ненависть и презрение к другим людям. Все это и приводит человека к свободе. Парадоксальным образом одним из следствий пессимизма, доводимого до крайней степени, оказывается призыв мыслителя к поистине титаническим усилиям человека, все-таки способного к «спасению», «избавлению» среди юдоли зла и страданий. Чем меньше чело-

век поддается напору потребностей, страстей и желаний, чем аскетичнее и праведнее его жизнь, чем сдержаннее воля, чем больше сострадание к другим людям, тем больше надежд на спасение.

В своих «Афоризмах житейской мудрости» Шопенгауэр разделил блага человеческой жизни на три группы: блага внешние, духовные и телесные, полагая, что именно это тройственное деление обуславливает различие в судьбах людей. Опираясь на традиции древних мыслителей. Шопенгауэр полагал, что мудрец должен искать не наслаждений, а избавления от страданий. Человеку лучше не быть чувствительным к мелочам. Не стоит предъявлять к жизни слишком высокие требования. Надо идти трудным, но доступным человеку путем самопознания. Необходимо извлекать уроки из прошлого. Необходимо стойко переносить несчастия, если они обрушаться на вас. Воздержанность, концентрированность и сосредоточенность в труде и выполнении благородных жизненных целей – другие заповеди этики Шопенгауэра.

1.2. Фридрих Ницше и «философия жизни»

Одним из наиболее известных последователей Шопенгауэра был немецкий мыслитель *Фридрих Ницше* (1844–1900 гг.). Его жизнь внешне очень проста и бедна событиями. В 1869 г. (т. е. в возрасте 25 лет) Ницше получил предложение стать профессором в Базеле, а уже в 1879 г. вышел в отставку по состоянию здоровья. Вне семьи, вне карьеры, вне друзей, вне общества, вне укорененности в национальном языке, мучимый душевной болезнью, Ницше сам был человеком границы, мигрантом.

Ницше был философом литературного склада, он не изобретал систематических концепций, его взгляды нашли свое выражение в огромном количестве афоризмов и заметок. Ницше всегда изъяснялся шокирующими читателя парадоксами, поэтому даже рациональное понимание стратегии философствования Ницше является проблемой – проблемой понимания искусства перевоплощения и маскарада, поскольку в своих воззрениях он пытался соединить два рода на первый взгляд абсолютно несовместимых ценностей. С одной стороны, ему импонировали безжалостность, война, аристократическая гордость, а, с другой, – он высоко ценил философию, литературу, искусство, особенно музыку.

Христианство (а также идеализм, эволюционизм, позитивизм и романтизм) – главный объект критики Ницше. Основной порок христианства – тяготение к вечным и абсолютным ценностям, поэтому нигилизм – неизбежное следствие из христианской морали: когда иллюзии разоблачены, остается ничто.

Для Ницше в мире нет ни абсолютных ценностей, никакой-либо рациональной структуры. В мире господствует лишь воля повторить себя,

поэтому космология вечного возвращения – это философия принятия жизни. Ницше проповедует последовательный отказ от христианских ценностей во имя ценностей жизни. Бог для Ницше – сакрализованная воля к ничто. «Бог умер» провозглашает Ницше в своем произведении «Так говорил Заратустра».

Имя «Заратустра» взято из восточных легенд и верований – с несомненной целью подчеркнуть отличие «жизненной мудрости», проповедуемой Заратустрой, от типично европейских норм и ценностей. По своему содержанию это произведение состоит главным образом из рассказанных Заратустрой притч морального, психологического и философского характера. Две главные идеи присутствуют в этих притчах: идея «смерти Бога» и идея «сверхчеловека». Эти идеи взаимосвязаны. Природа, как возвещает Заратустра, развивается от червя к человеку, и, хотя многое в человеке осталось от червя, близость человека к природному, животному миру несомненна. Человек – сын земли. Верность земле несовместима с верностью «неземным надеждам» религии.

Из философии Шопенгауэра Ницше заимствовал интерес к понятию воли, которую он связывал с феноменом жизни, полагая волю к власти не только определяющим стимулом деятельности человека, но и сутью самой жизни. «Чтобы понять, что такое «жизнь» и какой род стремлений она представляет, – пишет Ницше, – эта формула должна в одинаковой мере относиться как к дереву и растению, так и к животному» («Воля к власти». Афоризм 704). «Из-за чего деревья первобытного леса борются друг с другом? – спрашивает Ницше и отвечает: «Из-за власти» (там же). Толкуя жизнь как «специфическую волю к аккумуляции силы», Ницше утверждал, что жизнь как таковая «стремится к максимуму чувства власти» (там же. Афоризм 689).

Мифологизация власти, осуществляемая посредством отождествления ее с самим бытием, связана у Ницше с попыткой философски обосновать культ «сверхчеловека» с его гипертрофированной волей к власти.

Проблема сверхчеловека – один из главных пунктов в горячем споре о Ницше, который начался еще в прошлом веке и не ослабевает до сего времени. Другие пункты – вопросы о добре и зле, о христианстве и его морали сострадания, о гуманизме и демократии. В споре вокруг трактовки этих тем выявилось два противоположных подхода.

Сторонники первого, резко критического подхода к философии Ницше характеризуют ее как философию аморализма, антигуманизма, антидемократизма, аристократизма и милитаризма. Этот подход в основном связан с фактом использования ницшеанства идеологами германского нацизма. Критики не могут простить Ницше за то, что он ак-

центировал внимание на таком несомненном факте, как впадение в варварство так называемых благородных рас (римской, арабской, германской, японской знати, скандинавских викингов), говорил о вырвавшемся наружу «хищном звере» не только без особого осуждения, но даже как бы и с оттенком благоговейного ужаса. «Хищный зверь» – это «роскошная, похотливо блуждающая в поисках добычи и победы *белокурая бестия*; в этой скрытой основе время от времени потребна разрядка, зверь должен выходить наружу, заново возвращаться в заросли …» («К генеалогии морали». Афоризм 11).

Правда, о «свирепствах» «германской белокурой бестии», Ницше говорил уже без всякого восторга. Он скорее предупреждал о том, что в XX в. стало очевидным фактом: за фасадом цивилизации скрывается почти «животное» варварство, готовое к разрушению и насилию. Но немецкие нацисты, создавшие культ «белокурой бестии», предпочитали не вдаваться в тонкости ницшевского текста. Впрочем, многие критики, далекие от нацизма, следуют его примеру, когда просто протягивают нить от философии Ницше к германскому расизму.

Против этого решительно возражают сторонники второго подхода. Они считают необходимым выявлять противоречивость, неоднозначность философии Ницше, истоки и определенную оправданность его идей, направленных против традиционных религиозных, моральных, философских воззрений.

И действительно, философия Ницше не согласуется с такими характерными чертами нацизма, как пангерманизм, антисемитизм и славянофобия. Ницше, например, писал, что немцы нуждаются в сближении с Россией, и полагал, что история затребует «новую общую программу» немецкой и славянской рас. Подробное доказательство существенных различий между ницшеанством и национал-социализмом и легло в основу происшедшего после второй мировой войны процесса денацификации наследия Ницше.

Спор о Ницше связан с еще одним внутренним противоречием его философии. С одной стороны, философия эта констатирует глубочайший кризи человечества, упадок – декаданс – духа, культуры, ценностей и в этом смысле является философией пессимистической. С другой стороны, Ницше отнюдь не был склонен к тому, чтобы оправдывать мизантропические настроения. Он писал, что хочет научить людей не страданию, а смеху и веселости.

Причина столкновения противоположных подходов к философии Ницше – в ее глубокой внутренней противоречивости. Ницше писал: «Я знаю свой жребий. Когда-нибудь с моим именем будут связываться воспоминания, о чем-то чудовищном – о кризисе, какого никогда не было на земле, о самой глубокой коллизии совести, о решении, приня-

том *против* всего, во что до сих пор верили, чего требовали, что считали священным. Я не человек, я динамит … Я противоречу, как никто никогда не противоречил, и, несмотря на это, я противоположность отрицающего духа»[1].

1.3. «Философия жизни» Анри Бергсона

Непосредственными продолжателями Ницше стали представители целого течения философской мысли конца XIX – начала XX вв., которое получило название «философия жизни». Представители «философии жизни» выступили с критикой позитивизма, спекулятивного и научно-теоретического (неокантианство) идеализма, с позиций живой интуиции творческого характера универсальной жизни, разворачивающейся в природе и обществе.

Одним из создателей концепции философии жизни является французский философ *Анри Бергсон* (1859–1941 гг.). В 1889 г. вышло в свет его первое значительное произведение «Непосредственные данные сознания (Время и свобода воли)». За ним последовал ряд других работ: «Материя и память» (1896 г.), «Введение в метафизику» (1903 г.), «Творческая эволюция» (1907 г.), «Длительность и одновременность» (1922 г.), «Два источника морали и религии» (1932 г.). В конце XIX – начале XX вв. Бергсон получил признание как один из самых выдающихся современных мыслителей.

Предпосылка философии Бергсона, как и всей философии жизни вообще, – *отождествление «жизни» с переживанием*. Наиболее достоверным и неоспоримым фактом, образующим исходный пункт всякого философствования, Бергсон считал наше собственное существование, проявляющиеся в непрерывной смене ощущений, эмоций, желаний, – в переживаемом нами изменении состояний нашей психики. Этот поток переживаний и образует единственную подлинную реальность и составляет предмет философии.

Психологическое исследование переживаний Бергсон рассматривает как метод философского исследования, фактически как способ построения системы «метафизики». Черпая важнейшие понятия своей философии из интроспективного рассмотрения психической жизни, он приписывает состояниям индивидуального сознания *онтологическое значение*, рассматривая их как определения самого бытия. Поскольку же первое, что обнаруживается при анализе психики, – это изменчивость ее состояний, непрерывное чередование мыслей и образов, постольку изменчи-

[1] Ницше Ф. Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 762–763.

вость как таковая, по мнению французского философа, и «есть сама субстанция вещей»[1].

Однако изменчивость имеет совершенно разный характер в зависимости от того, к чему она относится – к материи или духу – и чем постигается – интеллектом или интуицией. Изменчивость, вынесенная наружу, оказывается механическим перемещением твердых тел, образующих материю. Материя, по Бергсону, царство механического детерминизма – это сфера фатальной предопределенности, в которой оказывается невозможным ни возникновение нового, ни действительная история.

Миру материи противопоставляется жизнь сознания как творческий процесс возникновения нового, как неделимый поток, в котором только искусственным образом могут быть выделены различные состояния. Интуитивное проникновение в изменчивую жизнь сознания открывает его внутреннюю субстанциальную основу, длительность. Именно длительность есть наиболее прочная ткань жизни, основа бытия и сущность вещей.

Длительность представляет собой единый, нераздельный акт, в котором прошлое не падает в небытие, а сохраняется и непрерывно накапливается. Длительность оказывается своего рода памятью, поэтому и развитие личности представляет собой беспрестанное созидание нового. Каждый момент нашей жизни есть творческий акт, не подчиняющийся никаким закономерностям, порождающий непредвиденные, неожиданные состояния. Духовная жизнь – это царство индетерминизма и свободы.

Противопоставление длительности, мира духовной жизни миру материи и твердых тел образует первую предпосылку той критики интеллекта, которая составляет главное содержание философии Бергсона. По его мнению, интеллект предназначен лишь для практического использования вещей, однако совершенно непригоден для познания жизни и длительности. Интеллектуальное познание философ уподобляет кинематографу, который не может передать движение иначе, как разложив его на ряд состояний покоя. При этом теряется главное – само движение как единый, неделимый акт. Жизнь же с ее внутренней основой длительностью иррациональна и невыразима в понятиях.

Бергсон ищет иррациональные формы познания жизни. Такую иррациональную способность постижения жизни он усматривает в интуиции, имеющей биологическую природу: интуиция оказывается своего рода инстинктом, инстинктивным проникновением в жизнь. Если интеллект, согласно Бергсону, обращен к инертной материи и исследует

[1] Бергсон А. Собр. соч. : т. 1–5. СПб., 1914. Т. 4. С. 31.

тела извне, то инстинкт обращен к жизни, входит в нее изнутри, сливается с нею, он есть врожденное знание жизни. Но инстинкт действует бессознательно, интуиция же – инстинкт, поднявшийся на ступень созерцания. Впрочем, полностью постичь суть интуиции нельзя, ее можно только почувствовать, пережив акт интуитивного вхождения в длительность «кто не способен дать самому себе интуицию длительности, составляющей его бытие, ничто и никогда ее не даст, и понятия не более, чем образы»[1].

Непосредственное, не нуждающееся в понятиях интуитивное знание и есть, по Бергсону, знание философское, метафизическое. Он различает два вида интуиции: философскую, постигающую общее течение жизни, и художественную, направленную на индивидуальные явления. Интуиция не только не имеет какого-либо практического значения, она вообще противоречит всей обычной деятельности нашего сознания, настроенного на интеллектуальное отношение к окружающим вещам. Философская и художественная интуиция требует огромного напряжения воли, кардинального изменения обычного направления работы мысли.

Непосредственный предмет интуитивного познания, согласно Бергсону, наша собственная личность, длительность нашего «Я». Однако в той мере, в какой волевое усилие продолжается, мы переходим границы самих себя, длительность нашего «Я» расширяется до масштабов вселенной, до жизни как мирового процесса. Само «Я» оказывается теперь проявлением космической жизни. Эволюция органического мира для Бергсона – это как бы растянутая и проецированная во внешний мир эволюция индивидуального сознания. Интуиция же оказывается теперь не просто напряжением индивидуальной воли личности, а неким космическим усилием, движущим началом жизни или, по выражению Бергсона, «жизненным порывом». Соответственно и развитие жизни оказывается «творческой эволюцией», в ходе которой «жизненный порыв» создает непредвидимые, качественно новые формы.

Философия жизни представляет собой попытку проникнуть в круг жизни и философски осветить ее, учитывая, что действительность жизни охватывается только через саму себя – жизнь понимается через жизнь. Поэтому представители этого философского течения в целом придерживались единой методологической стратегии, разрабатывая теорию переживания и интуитивного понимания эволюционных событий универсальной, творческой, безграничной жизни. Философия жизни создает множество пар противоположностей, составленных по одной и той же схеме, одна из сторон которых представляет собой абст-

[1] Бергсон А. Указ. раб. С. 10.

рактное, мертвое, просто сущее, произошедшее, другая же – подлинно действительное, живое и первоначальное: внешнее – внутреннее, статика – динамика, детерминация – свобода, абстрактное время – конкретное время, мгновение – длительность, интеллект – интуиция (Бергсон); природа – история, мышление – переживание, объяснение – понимание (Дильтей); механическое – органическое, каузальность – судьба, протяженность – направленность, поверхность – глубина, рассудок – душа, наука – мудрость (Шпенглер).

1.4. Экзистенциализм Серена Кьеркегора

Вторым крупным иррационалистическим течением в философии XIX–XX вв. стал экзистенциализм – философия существования. Свой расцвет эта философия пережила уже в XX в., тогда как творчество ее основоположника датского философа *Серена Кьеркегора* (1813–1855 гг.) осталось почти незамеченным его современниками.

Отличительной особенностью философии Кьеркегора является сплав экзистенциального, этического, религиозного и художественно-эстетического аспектов, поэтому философию датского мыслителя часто называют «трагическим эстетизмом».

Деятельность Кьеркегора пришлась на время активного распространение и критического переосмысления идей Гегеля, исходившего из принципа тождества бытия и мышления, Бога и Абсолютной Идеи. Кьеркегор выступил с защитой принципа трансцедентности и непостижимости Бога, предложив экзистенциальную интерпретацию христианства. «Экзистенциализация» христианства стала актуальной задачей ввиду попыток этизировать эту религию, представив его преимущественно как этику практику совместной жизни христианской общины.

Каждая эпоха, полагал Кьеркегор, обладает какой-то внутренней безнравственностью. Главную безнравственность своей эпохи он видел в том, что человеку рекомендовалось отрешиться от себя, отдаться во власть чего-то внешнего (общества, класса, церкви, духа и т. д.) и делать это с энтузиазмом и радостью. Духовным феноменом, концентрированно воплотившим эту безнравственность эпохи, Кьеркегор считал, как раз абсолютистскую философию Гегеля и его последователей. В философско-теоретическом отношении он отверг как бы возведенные Гегелем в степень типичные болезни философии. Это прежде всего «панфилософизм», согласно которому философия считается венцом, высшей мудростью культуры, выражением объективного разума и разумности истории. Между тем обычному человеку с его тревогами и

бедами нечего ждать от философии, которая «внимает гармонии примирения»[1].

Бог, по мысли Кьеркегора, требует от верующего максимума человечности как «не–предметности», свободы от причинной, природной и социальной зависимости. Исходной аксиомой христианства, источником всего истинно–доброго в человеке может быть только Бог, а все собственно человеческое изначально греховно. Проявить же себя в соответствии с божественной волей человек может только негативным способом по отношению к обычным психическим переживаниям.

В «Страхе и трепете» этот тезис подробно рассматривается на примере истории Авраама. Героизм «рыцаря веры» Авраама отличен от всех иных форм героизма: романтического или трагического. Христианский героизм требует бесконечного самоотречения, поскольку догмат о первородном грехе, об изначальной ничтожности человека становится альфой и омегой христианской этики. Поэтому христианская этика есть моральная диалектика: осознание собственной греховности становится отправной точкой движения человека к Богу. Противоположностью же греха является не добродетель, а вера.

В итоге человеческое существование есть отчаяние. Тотальность отчаяния – это лишь следствие тотальности греховной природы человека. Отчаяние проявляет себя на трех стадиях человеческого существования.

Эстетическая стадия человеческого существования есть стадия скрытого отчаяния, когда человек не желает принять себя таким, каким он является в действительности: его больше устраивают другие «Я», обладающие с его точки зрения каким-либо преимуществом: красотой, умом, силой, удачливостью, талантом. Такой человек в воображении подменяет свое действительное «Я» «псевдо–Я», отчаянным желанием не быть самим собой. Вместо определенности «Я» у такого человека присутствуют только миражи воображения, гипертрофированная безличность, и, в конечном счете, – аморализм.

Более высокая ступень развития индивида – «отчаяние–мужество» – сфера собственно нравственного желания быть самим собой, обеспечить «непрерывность Я». Ответственность – то, что не дает индивиду рассыпаться на отдельные разрозненные моменты. Здесь «Я» – уже не то, что случилось с индивидом в силу тех или иных жизненных обстоятельств, но результат его свободного выбора и поэтому – принадлежащая ему реальность. Такое «Я» требует постоянных усилий, его реализация зависит не от мечтаний и грез, но от поведенческой последовательности в любых заданных извне условиях. Моральная ответствен-

[1] Кьеркегор С. Наслаждение и долг. СПб. 1907. С. 4.

ность, взятая на себя индивидом, связывает его внутреннюю сущность в одну конкретную определенность, которая именуется личностью.

Однако самой высокой стадией существования человека является религиозная стадия. Истинно религиозный человек оставляет позади и «отчаяние слабости» эстетика и «отчаяние–вызов» этика. Он поднимается на высшую стадию – абсолютного отчаяния. Оно выводит религиозного человека к такой вере в Бога, которая истинно сопрягается с вечностью.

Анализ этих трех стадий познания человеком своего существования может служить примером «качественной» диалектики, которую Кьеркегор противопоставляет диалектике Гегеля, определяемуй как диалектика «количественная». Диалектика Кьеркегора носит качественный характер, поскольку фиксирует противоположности человеческого существования, которые недоступны рациональному познанию, и достигаются лишь экзистенциальным переживанием и последующим религиозным истолкованием.

2. Сциентистская тенденция в философии XIX – начала XX вв. и возвращение к классическим формам философствования

2.1. Формирование позитивизма

С помощью термина «позитивизм» обозначается широкое течение европейской научной и философской мысли XIX–XX вв., сторонники которого стремились дать философское, логико-методологическое обоснование фундаментального значения конкретного, основанного на опыте, доступного проверке, практически эффективного (в этом смысле «позитивного») знания. Одновременно они подвергли критике знание, не удовлетворяющее таким «научным» критериям, и прежде всего, объектами критики с их стороны стали метафизические конструкции традиционной философии.

Начальная форма позитивистской философии получила название «первого позитивизма»; ее становление приходится на 10–20 гг. XIX в., а развитие – на последующие десятилетия, вплоть до конца столетия.

У самых истоков позитивизма стоял французский мыслитель *Клод–Анри де Руврой, граф Сен-Симон* (1760–1825 гг.). Именно он остро поставил вопрос о «позитивном характере науки», требуя сообщить позитивное направление также и наукам о человеке, которые следует, по его мнению, обогатить точными методами и экспериментами.

Учеником и последователем Сен-Симона стал *Огюст Конт* (1798–1857 гг.). В науке он выдвигал на первый план противопоставленное «метафизике» и «спекуляции» позитивное, т. е. проверяемое опытом и практикой, рационально применяемое знание. Такое знание должно об-

ладать «духовной силой», революционно-преобразующим воздействием на общество и индивидов.

Вслед за учителем Конт различал так называемые критический и органический периоды в человеческой истории и считал необходимым готовить человечество к новому будущему, а именно к «органическому этапу существования». Оба мыслителя дистанцировались от идеализма, критиковали либерализм, прежде всего идею суверенитета народа. Себя они считали представителями «догматического направления» человеческой мысли. Конт (тоже вслед за Сен-Симоном) придавали огромное значение социальной теории. Именно он ввел термин «социология», имея в виду широкомасштабное научное исследование общества с помощью целой системы «позитивных наук».

Конт предложил «закон трех стадий» развития общества – теологическая, метафизическая, позитивная. Соответственно представлению о решающей роли развития цивилизации или культуры в развертывании других форм социальной активности Конт выделяет три главных формы познавательной активности, которые, по его мнению, являются «всеобщими формами» мышления, духа, философии.

На первой стадии человеческий дух, согласно Конту, стремится познать «внутреннюю природу сущего», но не может этого сделать, поэтому изобретает «сверхприродные» силы и придает им характер действительных. На метафизической стадии сверхприродные сущности приобретают абстрактный характер. Абстрактные сущности в свою очередь интерпретируются как нечто реальное и самостоятельное, причем любому феномену считается необходимым поставить в соответствие метафизическую сущность. «Позитивная философия» есть «истинно всеобщая система», в рамках которой можно объяснить феномены природы. Она понуждает нас принять к сведению, что все феномены природы подчиняются природным законам, и что законы эти носят неизменный характер.

Позитивизм получил значительное распространение в Англии, где для нее были созданы условия благодаря философии утилитаризма, разработанного *Иеремией Бентамом* (1748–1832 гг.) и *Джеймсом Миллем* (1773–1836 гг.). Сын последнего *Джон Стюарт Милль* (1806–1837 гг.) стал одним из крупнейших английских философов.

Интересы Милля лежали главным образом в области логики, и прежде всего он подверг критике силлогистику с позиций индуктивной логики. В центре внимания Милля оказалась также классическая проблема соотношения материи и сознания. В этой области он был решительным противником тезиса о дуализме двух субстанций. Милль исходил из представления о наиболее экономном описании и объяснении всего

происходящего, считая заблуждением ссылки на субстанциальную основу явлений. Материя и сознание были сведены им к определенным сочетаниям ощущений. Так, материя выступает в его учении как «постоянная возможность ощущений», физические тела как комплексы «одновременных возможностей ощущений».

Герберт Спенсер (1820–1903 гг.) разработал эволюционистский позитивизм. Термин эволюция впервые был употреблен им в 1857 г. Затем его использовал Ч. Дарвин в своей концепции естественного отбора. Спенсер неоднократно подчеркивал то обстоятельство, что еще за год до выхода знаменитой книги Дарвина «Происхождение видов» (1859 г.) он разработал так называемый закон прогресса, воплотивший идею всеобщей эволюции. Поэтому дарвиновское учение он воспринимал как подтверждение своего закона на материале биологии. Эволюция, по Спенсеру, есть переход от менее связанной формы к более связанной; от гомогенного состояния к гетерогенному; от неопределенного к определенному.

Основной целью Спенсера стало создание синтетической философии, объединяющей данные всех наук и формулирующей их общие закономерности. Правда, он успел осуществить лишь часть своего замысла, опубликовав соответственно «Основания психологии», «Основания биологии» и «Основания социиологии».

2.2. Эмпириокритицизм

Основателями и главными представителями эмпириокритицизма были *Рихард Авенариус* (1843–1896 гг.) и *Эрнст Мах* (1838–1916 гг.). Эмпириокритики унаследовали антиметафизическую установку позитивизма Конта, Спенсера и Милля, внеся в нее, однако, весьма значительные коррективы. Представители «первого позитивизма» предлагали просто отбросить метафизику, заменив ее совокупностью достижений конкретных, «позитивных» наук. «Второй позитивизм» попытался радикально и навсегда избавить науку от «метафизической опасности», обнаружив в реальном познавательном процессе источники метафизических заблуждений. Для этого, по их мнению, следовало методично, во всех деталях, проследить путь научного познания, избавляя его от априорных утверждений, а также от «скачков мысли», разрывов в рассуждении, которые недопустимы для подлинной науки.

Авенариус провозгласил возвращение к «чистому опыту», который нельзя трактовать ни идеалистически, ни материалистически. Поскольку опыт всегда является личным опытом, его следует проверять критикой, которая призвана очистить понятие мира от мифических и философских фантазий, чтобы получить универсальную концепцию мира,

значимую везде и для всех. Критика же описывает опыт интеракции, взаимодействия среды и нервной системы индивида, поэтому нет различия между физическим и психическим, нет серьезной разницы между мыслью и вещью, нет и оснований говорить (в духе Канта) о том, что «Я» наделяет опыт категориальными структурами. Просто наша центральная нервная система позволяет нам иметь комплекс представлений, и мы хорошо приспособились к среде обитания.

Задача философии заключается в том, чтобы очистить культурную среду от ненужных продуктов умственной деятельности ввиду бесплодности и неразрешимости споров (например, между материализмом и идеализмом). Поэтому Эрнст Мах считал, что наука есть экономия мышления и адаптационное приспособление. «Деятельность теоретическая и деятельность практическая, – писал Мах, – суть, ведь, две взаимно связанные между собой части одной и той же биологической реакции; вторая получает толчок от первой, проникнута ей и составляет ее естественное продолжение». Ведь, обе они направлены к одной и той же биологической цели, которой они стараются достичь с наименьшей затратой энергии в области материальной и духовной»[1].

2.3. Неокантианство

Это направление философской мысли имеет свою предысторию в развитии так называемой профессорской философии в Германии 50–60-х гг. XIX в. Толчком к консолидации сторонников Канта стала книга двадцатипятилетнего философа *Отто Либмана* (1840–1914 гг.) «Кант и Эпигоны» (1865 г.), которавя заканчивалась фразой: «Итак, нужно снова вернуться к Канту!». Лозунг «Назад к Канту!» в 70-е гг. XIX в. был подхвачен
В. Виндельбандтом и *Г. Когеном*, а также их сторонниками и последователями.

Главными фигурами фрайбургской (баденской) школы неокантианства были влиятельные философы *Вильгельм Виндельбандт* (1848–1915 гг.) и *Генрих Риккерт* (1863–1936 гг.). В отличие от марбуржцев, сосредоточивших свое внимание на «Критике чистого разума», фрайбуржцы строили свою концепцию, особо ориентируясь на «Критику способности суждения». Поэтому фрайбургское неокантианство в значительной части является учением о ценностях; философия трактуется как критическое учение о ценностях.

Одним из важнейших вопросов, поставленных в неокантианстве, стал вопрос о познании культуры. Виндельбанд наметил два главных пути развития философии культуры. Либо философия культуры должна

[1] Мах Э. Научно-популярные очерки. СПб., 1909. С. 307.

заниматься выработкой проекта идеальной культуры, либо ей следует ограничиться пониманием исторически существующей культуры. Таким образом, философия открывает двойственность культуры как предмета мысли. С одной стороны, культура есть идеал, образец и ценность, а мысль о культуре есть способ деятельности, форма жизни – в – культуре; с другой стороны, культура есть объект познания, мысль о котором есть часть научного знания.

Виндельбанд понимал культуру как сознательное творчество жизни. Поэтому познание культуры ограничивается изучением того, что мы переживаем как нашу деятельность. Однако индивидуум не должен приписывать себе особые творческие силы в порождении предметов, которые были бы всецело индивидуальны. Как утверждал немецкий философ, там, где речь идет об истинных культурных ценностях, мы никогда не действуем как индивиды, или даже представители человеческого рода. Культуру, по его мнению, творят всеобщие функции разума, определяющие общезначимость культурных ценностей.

Итак, согласно Виндельбанду, наша индивидуальная сознательная жизнь включена в некую разумную связь, выходящую далеко за пределы существования каждого отдельного индивида. Эта связь и есть культура, а ее источник составляет тайну всякой духовной деятельности.

Проблемы культуры получили дальнейшее освещение в творчестве Генриха Рикерта. «Продукты природы, – писал он, – то, что свободно произрастает из земли. Продукты же культуры производит поле, которое человек вспахал и засеял»[1].

Следовательно, для Риккерта природа есть совокупность всего того, что возникло само собой, само родилось и предоставлено собственному росту. Противоположностью природе в этом смысле является культура как то, что создано человеком, действующим сообразно ценностям. Во всех явлениях культуры мы всегда находим воплощение какой-либо признанной человеком ценности, ради которой эти явления и созданы.

Средством конституирования духовного оказывается принцип «отнесения к ценностям», который отличается от простой оценки в смысле указания на отрицательность или положительность какого-либо феномена. Цель концепции отнесения к ценностям – определить принципы исторического или индивидуализирующего способа образования понятий. Чем занимается историк культуры? Он создает из хаотичной разнородности фактов схватываемую понятием индивидуальность культурных феноменов. Лишь на основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным конституировать понятие исторической индивидуальности. Таким образом, ценности не представляют со-

[1] Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век : антология. М., 1995. С. 69.

бой не только физической, но и психической реальности. Главная их функция – служить основанием индивидуализации объекта культурологического знания.

Таким образом, вся реальность распадается на природу как совокупность действительного, понятого генерализирующим способом, и культуру как сущее, понятое индивидуализирующим способом через отнесение к ценностям. Культура, для Риккерта, – это сфера принципиально индивидуального, своеобразного, оригинального, несводимого к природному.

2.4. Неогегельянство

Другой формой возрождения классических форм философствования стало неогегельянство, получившее распространение в Англии, Германии, Италии, а позднее во Франции. Идеи классической немецкой философии проникли в Англию еще в 60–е гг. прошлого века, приняв форму «абсолютного идеализма». Они заняли даже господствующее место в академической среде, в значительной мере потеснив традиционные для этой страны идеи эмпиризма, восходящие к Беркли, Юму и шотландской школе. Одной из первых вышедших в Англии книг, излагающих гегелевскую философию, стала книга *Д. Х. Стерлинга* «Секрет Гегеля» (1856 г.). Под гегелевским секретом автор понимал идею конкретности всеобщего понятия. Кант, утверждал он, в своем учении об априорных формах рассудка показал, что категории входят в структуру объектов как явлений, Гегель же объективировал их как структурные элементы самого бытия, его «абсолютно универсальные принципы». Идея высшего единства и послужила основой для английского абсолютного идеализма, в центре которого стоит идея единства абсолютной реальности, понимаемой поразному. У Э. Кэрда это «самостоятельное и интеллигибельное целое», у Т. Х. Грина – «неизменный порядок отношений», у Ф. Брэдли – «полная система», «абсолютный опыт».

Согласно взглядам лидера британских неогегельянцев, Ф. Г. Брэдли, изложенным в его труде «Явление и действительность» (1893 г.), в познании всегда дается универсальное, поэтому фиксация и обобщение изолированных объектов несостоятельны. Подлинная реальность – это «Абсолют», а все описываемое в категориях пространства, времени, движения и причинности принадлежит сфере «видимости».

Итак, неогегельянство в англо-саксонских странах пролагало себе путь, хотя философская атмосфера здесь была традиционно неблагоприятная для освоения, пусть и критического, концепции широкого метафизического плана, какой была философия Гегеля. Но и на родной почве гегельянства, в Германии, судьбы неогегельянского движения складывались не менее драматично.

Толчок к развитию неогегельянства в Германии дали разногласия внутри неокантианского движения, а потом и утрата ими былого влияния. В этих условиях некоторые бывшие неокантианцы (А. Либерт, Й. Кон, Ю. Эббингауз) усмотрели выход в синтезе философских достижений Канта и Гегеля. Один из наиболее значительных представителей неогегельянства в Германии Г. Лассон отметил, что гегельянство – это кантианство, которое обрело целостную и завершенную форму.

В то же время на немецких неогегельянцев определенное влияние оказала философия жизни, со свойственной ей иррационализмом. Поэтому при переиздании собрания сочинений Гегеля издатель и автор предисловий к ряду томов Г. Глокнер указал на противоречивый характер гегелевского рационализма, сосуществующего со своего рода мистикой, «прорывом в иррациональное». Гегель для Глокнера – иррационалист.

Эта идея получила дальнейшее развитие в философии Р. Кронера, который в своей работе «От Канта к Гегелю» также назвал Гегеля величайшим иррационалистом в истории философии и попытался доказать этот тезис, обращаясь к центральным понятиям гегелевской системы – Абсолют, Абсолютный дух, которые обозначают такие духовные сущности, которые по самой своей природе невыразимы, неисчерпаемы.

В философии на рубеже XIX–XX в. и в первые десятилетия нашего столетия происходили особенно интенсивные процессы, связанные с поисками новых форм и парадигм философствования. В последние десятилетия XIX в. эти парадигмы рождались в разных точках «времени и пространства философии». Философские направления и школы лишь постепенно группировались вокруг наиболее значительных фигур, достигших успеха в поиске этих новых парадигм.

История таких направлений, начавшись в XIX в., переходит в век XX, когда некоторые из течений обретают еще больший вес в философии и культуре, чем при своем зарождении. Философов, о которых идет речь, объективно объединяет то, что они призывали к критике традиций и переоценке ценностей, искали и находили новые парадигмы философствования.

Философия Нового времени основывалась на некоторых главных для нее принципах и ценностях: на вере в разум и науку, в развитие познания, госпосдствующее положение метода, системы, в человечество, в нравственно-гуманистические принципы, в обновляемую и примиряемую с разумом внутреннюю религиозность.

Уже в XVIII в. некоторые философы подвергали отдельные принципы и ценности сомнению, пытаясь вырваться за рамки рационализма, сциентизма, прогрессизма, логицизма. Но сколько-нибудь существенного воздействия на облик философии они не оказали. Более заметные из-

менения произошли в XIX в. Появились мыслители и соответственно формы философствования, которые, правда, еще не были способны разрушить традиционные рационалистические подходы, именно в это время достигшие высочайшего признания и широкого распространения, но уже пробили брешь в привычных воззрениях. Современники плохо понимали этих мыслителей, встречали их идеи враждебно. Но в XX в. пробил их исторический час: современная мысль проявляет глубокий интерес к идеям и концепциям этих философов.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 3. Европейское Просвещение. Иммануил Кант. – М., 2014.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Проанализируйте основные черты западной философии второй половины XIX– начала XX вв., выявите ее особенности.

2. Раскройте роль науки в философии XIX – начала XX в. Как происходит переосмысление традиций классической философии?

3. Почему иррационализм приобретает огромную популярность в XX в.?

4. Назовите основные направления поиска новых парадигм философствования во второй половине XIX – начале XX вв.

5. Что такое *антисциентизм?* Назовите основных представителей.

6. Что такое *сциентизм?* Назовите представителей.

7. Как представители «философии жизни» относились к классической философии?

8. Назовите представителей «философии жизни».

9. Назовите представителей экзистенциализма. Кто считается основоположником этого философского направления?

10. Кто являлся основоположником позитивизма? Какие этапа развития позитивизма вы знаете?

Г л а в а 9. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

1. Аналитико-прагматистская традиция

Аналитическая философия является одним из наиболее значительных философских направлений современности, получившим признание в основном в англоязычном мире. Сегодня в аналитическом ключе работают философы самых различных стран – США, Великобритании, Канады, Австралии, скандинавских стран, Австрии, Нидерландов, Израиля, поэтому аналитическая философия представляет собой международный феномен. Значительная часть представителей современной англоязычной философии действительно видит в аналитической философии стандарт философской деятельности, свободной от беспочвенных спекуляций и нацеленной на критерии научности, рациональности и максимально возможной в рамках философии строгости.

1.1. Формирование аналитической философии. Программа логицизма

Одним и важнейших факторов формирования аналитической философии стало создание математической логики немецким ученым Г. Фреге (1848–1925 гг.). Определив математические понятия «число» и «количество» в терминах чисто логических понятий «класс» и «отношение», он представил математику как продолжение логики, отказавшись, таким образом, от кантовских пространственных и временных интуиций как основы математического знания. В своей фундаментальной работе «Основные законы арифметики» Фреге предпринял попытку полной формализации арифметики, считая, что для доказательства математических теорем не требуется никаких иных аксиом и правил вывода кроме логических. Эта идея стала основой программы логицизма, оказавшей существенное влияние на становление аналитической философии.

Последователь Фреге английский философ *Бертран Рассел* (1872–1970 гг.) увидел в этой программе уже не столько способ обоснования математики, сколько мощное оружие в борьбе с философским скептицизмом. Он надеялся, что логицизм станет средством построения единой науки евклидианского типа.

Если бы Расселу удалось показать, что математика не нуждается в какой-либо иной интуиции, кроме логической, автономно обеспечивающей принятие тривиальных аксиом и правил вывода, то действительно была бы одержана серьезная победа над скептицизмом. Ведь

скептицизм, нацеленный на сокрушительную критику знания, также нуждается в неопровержимой логике. Поскольку же для математики, как предполагалось, не требуется какая-либо иная интуиция, кроме логической, постольку и для аксиом, и для трансляции истинности останется только один источник достоверности.

Однако в 1902 г. в первом томе «Основных законов арифметики» Фреге было найдено противоречие, получившее название парадокса Рассел – Цермело. Истоки парадокса лежали в определении множества, которое позволяло рассматривать в качестве такового объекты любой природы, в том числе и сами множества. При этом допускалось, что множество может включать в качестве своего элемента и самое себя. Например, класс чайных ложечек сам не является чайной ложечкой, однако класс вещей, которые не являются чайными ложечками, сам является одной из вещей, которые не являются чайными ложечками.

Существуют и примеры не негативного характера: класс всех классов сам является классом. В связи с этим Рассел разделил множества на те, которые не содержат себя в качестве своего элемента (нормальные множества) и те, которые включают себя в число своих элементов (ненормальные множества). Трудности же возникают, когда ставится вопрос о принадлежности множества всех нормальных множеств к первому или второму типу. Такое множество будет одновременно и нормальным и ненормальным.

Рассел сообщил об обнаруженном парадоксе Фреге, который увидел в нем крушение всей своей программы логицизма. Однако английский философ попытался спасти эту программу, выяснив, что причиной парадоксов является особая рефлексивная самоотнесенность: в качестве члена тотальности включается нечто, указывающее на саму эту тотальность, причем это нечто само имеет определенное значение только в случае фиксированности тотальности.

Для того, чтобы исключить обнаруженную самоотнесенность, Расселом была разработана *теория типов*, в которой предусматривалось строгое различение объектов разных логических уровней: индивидуумы, классы, классы классов и т. д. Иначе говоря, выход из логических парадоксов был найден в четком разделении логических типов (или категорий) и во введении запретов на подстановки аргументов, ведущих к бессмысленности функций.

1.2. Логический атомизм

Рассел утверждал, что сущностью философии является логика, а не метафизика. Философские учения, строившиеся на основе различных метафизических установок, неизбежно терпели крушение. Логика же, в

отличие от быстро меняющихся, переживающих то и дело кризисы метафизических концепций и даже естественных наук, претендует на определенную окончательность, и якобы способна обосновать не только математику, но подвести прочный фундамент и под философию, исключив из нее все «метафизические химеры».

Богатые ресурсы новой логики Рассел предлагал использовать в философии для того, чтобы выяснить природу основных элементов реальности. Для этого требовался анализ, с помощью которого обнаруживалась, с одной стороны, логическая форма предложений, которые должны быть истинными относительно мира, а с другой – формы фактов, делающих наши утверждения истинными. Если, например, показано, что вся математика есть в действительности логика, то натуральные числа не могут считаться элементами реальности, поскольку сводятся к классам, которые, в свою очередь, редуцируются к «пропозициональным функциям».

Первичные элементы мира Рассел называл «логическими атомами». Логические атомы – конечный пункт логического анализа, факты, которые сами уже не могут быть определены в терминах более простых сущностей. К числу логических атомов, которые следует принципиально отличать от атомов физических, т. е. логических конструкций из чувственных данных, Рассел относил чувственные данные (впоследствии – ощущения) и универсалии (предикаты и отношения). Логические атомы – то несомненное, или «факты», на что только и может опираться философ. Факты бывают частными («это белое») или общими («все люди смертны»), они либо положительные («Сократ был жив»), либо отрицательные («Сократ не жив»). Существуют также абсолютно общие факты (например, факты логики), относящиеся не к частным фактам, но только к общим фактам (синтаксису высказываний), есть факты о фактах и т. д.

Однако, продолжает Рассел, не может быть ложных или истинных фактов. Ложность и истинность – свойство только предложений, символизирующих факты. Атомарное предложение выражает «атомарный факт», т. е. логический атом, нечто далее неделимое. Молекулярное предложение фиксирует некоторое соединение (конъюнкцию, дизъюнкцию и т. д.) атомарных предложений и может быть выражено как функция истинности входящих в него атомарных предложений. Иначе говоря, истинность или ложность молекулярного предложения определяется истинностью или ложностью входящих в него атомарных предложений. Истинность же или ложность последних зависит только от отношения их к описываемым ими фактам.

1.3. «Логико-философский трактат» Людвига Витгенштейна

Людвиг Витгенштейн (1889–1951 гг.) – один из крупнейших философов XX столетия, создатель оригинальных концепций – ранней, представленной в «Логико-философском трактате» (1921 г.) и поздней, развернутой в «Философских исследованиях» (1953 г.) и других работах. И хотя две концепции Витгенштейна несхожи, а по ряду положений и диаметрально противоположны, они связаны единым лейтмотивом – языковым подходом к философии.

Важнейшую задачу философии Витгенштейн видел в том, чтобы определить границы языка – пределы, в которых могут формулироваться осмысленные предложения. Цель философии – обретение ясного видения мира, причем философские фразы не составляют теории, они суть деяния. Философия и толкуется как «критика языка», мыслимая в первую очередь как призванное изменить самого человека дело воли, скорее, чем задача познания, выражающаяся в совокупности высказываний.

С «Логико-философского трактата» начинается новое самопонимание аналитической философии, кульминацией которого стало отрицание возможности философской истины вообще. Рассел полагал, что раз логический анализ устанавливает предельные элементы реальности, то философия мало чем отличается от науки, характеризуясь только большей общностью своих терминов. Витгенштейн же стал утверждать, что философия не может осуществить такой анализ предложений, который позволил бы установить то, что они имеют общего с представляемой реальностью. Тотальность истинных предложений представляют всю реальность, и только они являются осмысленными, поэтому какие-либо последующие метапредложения (т. е. предложения о предложениях, а не о реальности) не удовлетворяют условиям осмысленности языка. Предложения только *показывают* то, что они имеют общего с реальностью, т. е. свою логическую форму, но не в состоянии ее *высказать*. Философия тогда не может состоять из особых философских предложений, поскольку их вообще быть не может. Прояснение же предложений, как задача философского анализа, есть *деятельность*, а не совокупность утверждений.

1.4. Этическая проблема в «Трактате» и «мистическое»

Однако не программа логицизма, взятая сама по себе, вдохновляла творчество Витгенштейна. Он, прежде всего, стремился уяснить подлинное значение аналитического метода, при этом наибольшую важность для него имели проблемы смысла жизни, добра и зла. Именно с этими проблемами философ и пытался соотнести аналитический метод, так объясняя замысел «Логико-философского трактата»: «Основное содержание книги – этическое … Моя книга состоит из двух частей: одна

– это то, что содержится в книге, плюс другая, которую я не написал. И именно эта, вторая часть, является важной. Моя книга очерчивает границу сферы этического как бы изнутри, и я убежден, что это – единственная возможность строгого задания этой границы»[1].

Таким образом, основное содержание книги относится к тому, о чем говорить нельзя. Этическое в языке невыразимо, хотя может быть показано через поступок. Автор и предупреждает читателя, что главное в его книге как раз то, что в ней не написано. Смысл книги в целом, – утверждал он, – можно сформулировать приблизительно так: то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, о том же, что сказать нельзя, следует молчать.

Не потому ли важнее ненаписанное, то, что касается невыразимого – религии и этики? «Мы чувствуем, – писал Витгенштейн, – что, если бы даже были получены ответы на все возможные научные вопросы, наши жизненные проблемы совсем не были бы затронуты этим … Решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы. (Не потому ли те, кому после долгих сомнений стал ясен смысл жизни, все же не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл.) В самом деле, существует невысказываемое. Оно показывает себя, это – мистическое [6.52–6.522]». Мистическим Витгенштейн считает не то, как мир есть, а что он есть. «Смысл мира должен находиться вне мира. В мире все есть, как оно есть, и все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности – а если бы она и была, то не имела бы ценности …То, что делает его не случайным, не может находиться в мире, ибо иначе оно бы вновь стало случайным. Оно должно находиться вне мира … Высшее не выразить предложениями … Так же, как со смертью, мир не изменяется, а прекращается. Смерть не событие жизни. Стало быть, наша жизнь не имеет конца, так же как наше поле зрения не имеет границ [6.41, 6.42, 6.431, 6.4311]»[2].

Этическое не связывается философом ни с системой норм и правил, ни с наказаниями за их неисполнение. Этическое – это нечто такое, что несет награду в себе самом. Кроме того, Витгенштейн утверждает, что «этика трансцедентальна. (Этика и эстетика суть одно) [6.421]». Эстетика же понимается как определенный способ видения, созерцания. Этическая установка тогда также состоит в установке на в высшей степени незаинтересованное созерцание мира. Высшей ценностью при этом является сам факт того, что мир существует. Именно это вызывает высшее философское изумление. «Созерцание мира с точки зрения вечности есть созерцание его как ограниченного целого. Чувство мира

[1] Цит. по: Сокулер З. А. Людвиг Витгенштейн в философии XX в. Долгопрудный, 1994. С. 34–35.

[2] Витгенштейн Л. Указ. соч. С. 18–19.

как ограниченного целого есть мистическое [6.45]». Однако это чувство и созерцание невыразимо. Об этом нельзя говорить, ибо невозможно говорить осмысленно. Высказывать можно предложения науки. О том, о чем нельзя говорить, надлежит молчать [7].

1.5. Антиметафизическая программа логического позитивизма

Проблема языка, философски раскрытая Витгенштейном, была воспринята логическими позитивистами Венского кружка, находившихся под сильным влиянием идей «Логико-философского трактата».

Позитивистское движение укрепилось во мнении, что начальным моментом философствования является изучение лингвистического значения. Предполагалось, что исследование языка проясняет базисные соглашения лучше, чем все традиционные способы полагания исходных моментов философствования, связанные с выяснением природы понятий или первых метафизических принципов.

Теория значения состояла из двух главных принципов. Первый гласил, что значением предложения является метод его верификации или конфирмации (*верификационистский принцип*). Второй принцип заключался в том, что утверждения логики и математики являются *аналитическими* в специфическом смысле, а именно: они истинны единственно благодаря значению и не содержат никакой информации о мире.

Логические позитивисты выступили с радикальной критикой историко-философской традиции, поскольку заметили, что многообразие соперничающих друг с другом систем вызывает сомнение в наличии познавательного прогресса в философии и способно породить лишь молчаливый скептицизм в отношении философского знания в целом. Логические позитивисты были уверены в том, что результаты исследований Фреге, Рассела и Витгенштейна позволяют говорить о решительном повороте в развитии философии, который должен положить конец прежнему соперничеству систем и сделать философию подлинно научной.

Именно эта масштабная задача, поставленная Венским кружком, воодушевляла множество аналитиков, как в Великобритании, так и в Соединенных Штатах. Благодаря их усилиям аналитическая философия превратилась в широкое движение XX в., став на несколько десятилетий не только интеллектуальной модой, но и академической ортодоксией.

Появлению надежд на революционную трансформацию философии способствовало не столько развитие собственно логической техники, сколько прояснение вопроса о природе логики и выявление ее чисто формального характера. Ключ к пониманию этой природы был обнаружен

в том факте, что всякое познание есть выражение или репрезентация, а именно: познание выражает факт, который познается. Это может происходить по-разному, в рамках разных языков, с помощью любой произвольной системы знаков. Предполагалось, что все возможные способы выражения должны иметь нечто общее; и это общее есть их логическая форма.

Таким образом, философское исследование в традиционном эпистемологическом или метафизическом смысле заменялось исследованием природы выражения или репрезентации, т. е. всякого языка в самом общем смысле этого слова. Познаваемо все, что может быть выражено. Следовательно, не существует вопросов, на которые в принципе нельзя дать ответа. То же, что прежде принималось за подобные вопросы, в новом освещении представляет собой всего лишь бессмысленные цепочки слов. Внешне такие цепочки выглядят как вопросы потому, что удовлетворяют обычным правилам грамматики, но на самом деле состоят из пустых звуков, ибо нарушают более глубокие правила логического синтаксиса, который может быть обнаружен, как на то надеялись логические позитивисты, с помощью новых методов анализа.

Область осмысленного исчерпывалась эмпирически-верифицируемыми (т. е. проверяемыми на основе опыта) предложениями, с одной стороны, и аналитическими (т. е. истинными только благодаря значению входящих терминов) предложениями, – с другой. То, что эмпирически-верифицируемо и поэтому содержательно, известно научным образом, но не метафизически, а все, познаваемое философски, является аналитическим, фактуально-бессодержательным, дающим лишь форму нашей мысли о мире. Метафизике же не находится места в сфере осмысленного просто потому, что ей, нечего сказать.

В качестве примеров бессмысленных слов Карнап приводит такие философские понятия, как «принцип бытия», «Бог», «идея», «абсолют», «безусловное», «бесконечное», «бытие сущего», «не–сущее», «вещь–в–себе», «абсолютный дух», «объективный дух», «сущность», «бытие–в–себе», «в–себе–и–для–себя–бытие», «эманация», «проявление», «Я», «не–Я» и т. д.

Очевидно, что эмпирические условия истинности для данных слов указать невозможно. Если же метафизик утверждает, что с помощью данных слов нечто «подразумевается», тогда он всего лишь выражает свои чувства, благодаря чему слово никакого значения не приобретает.

Кроме псевдопонятий, Карнап выделял и псевдопредложения, состоящие из слов, которые хотя сами по себе имеют значения, но все же составлены в таком порядке, что оказываются лишенными смысла по причине того, что грамматический синтаксис естественного языка не везде выполняет задачу исключения бессмысленных словосочетаний. В

качестве примера Карнап приводит два ряда слов: (1) «Цезарь есть и» и (2) «Цезарь есть простое число».

Поскольку все метафизические направления в философии лишаются смысла, то за философией остается только метод, т. е. логический анализ, а не теория или совокупность предложений. Привлекательность же метафизики объясняется, прежде всего, тем, что ее предложения служат для выражения чувства жизни. Теоретического содержания метафизика не имеет. Источником метафизики являются миф и поэзия, а ее историческая роль заключается в замене теологии на ступени систематического понятийного мышления. Мнимый сверхъестественный познавательный источник теологии был заменен в метафизике естественным, но мнимым сверхэмпирическим познавательным источником.

Чувство жизни выражается также в искусстве, однако, если, согласно Карнапу, искусство есть адекватное выражение чувства жизни, то метафизика является неадекватным средством для подобного выражения. Метафизик имитирует теоретическое содержание. Но в действительности он ничего не высказывает, а только нечто выражает как художник. Метафизики для Карнапа – это музыканты без музыкальных способностей.

1.6. Философия «позднего» Витгенштейна

В поздний период своего творчества Витгенштейн пересмотрел некоторые свои представления, изложенные в «Трактате», в особенности представления о языке. Витгенштейн сохраняет идею философии как критики языка, однако выдвигает идею о том, что философские проблемы вызываются языковыми затруднениями, своего рода «заколдованностью» нашего мышления посредством языка.

Новый метод Витгенштейна состоит в том, чтобы показывать общеизвестные, но не принимаемые во внимание факты различных употреблений языковых выражений. Этот метод уже не предполагает существование абсолютно простых единиц смысла, он нацелен не на достижение простых элементов языка, а имеет своей целью обретение ясности из-за отпадения, а не разрешения мучительных философских проблем.

Само утверждение об уникальности языка представляется Витгенштейну неким патетическим суеверием, порождаемым грамматическими иллюзиями. Потому то и философия теперь понимается как борьба против зачаровывания нашего интеллекта средствами языка. «Мы, – пишет Витгенштейн, – возвращаем слова от их метафизического к их повседневному употреблению» [116]. Целью философии тогда становится обнаружение неурядиц, возникающих в результате того, что рас-

судок наталкивается на границы языка. Поэтому и проблемы, возникающие вследствие «языковой заколдованности» нашего мышления, – это не вопросы в поисках ответов, а своего рода вмятины от травм, которые получил рассудок, натыкаясь на границы языка.

Под метафизическим использованием языка Витгенштейн подразумевал его «холостое прокручиванием», которое случается, когда слова отделяются от своего реального употребления в языковых играх и используются для построения своего рода «воздушных замков», «фантомов» языка. Мышление, которое Витгенштейн называет метафизическим, – это не то мышление, которое связано с языковой практикой религиозной культуры, формирующей устойчивое повседневное словоупотребление, а мышление, укорененное в самой науке. «Философы, – утверждает Витгенштейн, – постоянно видят перед собой методы науки и испытывают непреодолимое искушение отвечать на вопросы так, как это делает наука. Эта тенденция является подлинным источником метафизики и заводит философа в полную тьму»[1].

Критику традиционного понятия «значение» Витгенштейн осуществляет с помощью рассмотрения как реальных, так и воображаемых фрагментов языка, которые называются им «языковыми играми» как целостными взаимопереплетениями языка и действий. Идея языковой игры предполагает, что язык – явление *в принципе* нестатичное, что он – подобен исполнению музыки, сценическому действию, спортивным и иным играм – динамичен по самой своей природе, живет лишь в действии, деянии, в практике коммуникации.

Философия языка позднего Витгенштейна связывает нормативный аспект значения с человеческой культурой. Поэтому и искомая ясность мышления обретается посредством концептуальных уяснений применений лингвистических выражений в языковых играх, которые являютя не просто практиками, а «формами жизни». В частности, данной теме посвящены заметки Витгенштейна о «Золотой ветви» Дж. Фрезера.

Английский этнолог оценивал магию как своего рода теоретическое построение, однако ложное в своих объяснениях внешнего мира, не выдерживающиего сравнения с естественнонаучными теориями. Витгенштейн не соглашается с подобной трактовкой, считая, что «заблуждения возникают тогда, когда магию начинают истолковывать научно»[2].

Для Витгенштейна важна ритуальность, бытийность магии, которая поэтому не форма объяснения мира, но «форма жизни», не оценивающаяся в оппозиции «истинно – ложно». «… Фрезеровское изображение магических и ритуальных воззрений неудовлетворительно: он пред-

---

[1] Wittgenstein L. The Blue and Brown Books. Basil Blackwell. Oxford, 1958. P. 62.

[2] Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера». Историко-философский ежегодник 89. М., 1989. С. 253.

ставляет эти воззрения как заблуждения … Сама идея объяснения обычаев … кажется мне ошибочной, – пишет Витгенштейн, – … здесь можно только описывать и говорить: «такова человеческая жизнь»[1].

2. Основные этапы развития философии прагматизма: прагматизм, неопрагматизм, постпрагматизм

В качестве самостоятельного философского течения прагматизм сложился в США. Основные принципы этой философии были сформулированы еще в 70–е гг. XIX в. известным логиком *Чарлзом Пирсом* (1839–1914 гг.), но в течение 20 лет оставались почти незамеченными. Популярность прагматизму принесли работы крупного психолога и философа *Уильяма Джемса* (1842–1910 гг.), придавшего идеям Пирса более доступную форму. Систематизатором прагматизма стал *Джон Дьюи* (1859–1952 гг.).

Основоположники прагматизма ставили на первое место методологический аспект своей философии. Ч. Пирс видел в прагматизме метод установления значения интеллектуальных понятий. У. Джемс полагал, что прагматизм является только методом. Дж. Дьюи рассматривал свой инструментализм как универсальный научный метод, который может служить не только для решения любых «проблематических ситуаций», но и для переустройства на научной основе всей жизни людей.

2.1. Прагматизм Чарльза Пирса

В исследованиях Пирса прагматизм выступил, главным образом, в виде двух доктрин: теории сомнения-веры и теории значения. Пирс утверждал, что познавательная деятельность человека – это биопсихологическая функция, направленная на то, чтобы выработать привычку тем или иным способом реагировать на окружающие условия. Осознанная привычка действовать определенным образом при определенных обстоятельствах, согласно Пирсу, составляет верование, а достижение устойчивого верования – единственная цель мышления. Пирс видел в познающем мышлении движение не от незнания к знанию, а от состояния сомнения и колебания к твердому мнению, к устойчивому верованию, способному направлять действие. Таким образом, функцию мышления Пирс целиком сводил к обслуживанию действия.

Пирс подчеркивает, что речь у него идет не об искусственном сомнении, вроде универсального методологического сомнения у Декарта, а о действительном сомнении, которое в определенных жизненных ситуациях овладевает человеком и от которого он всеми силами стремится избавиться, так как оно тормозит его действие. Наши мнения руко-

[1] Там же. С. 251–252.

водят нашими желаниями и формируют наши действия. Наше верование есть показатель того, что в нашей природе укоренена некоторая привычка, определяющая наши действия. Сомнение никогда таким эффектом не обладает. Сомнение же есть беспокойное и неудовлетворённое состояние, от которого мы стараемся избавиться и перейти в состояние верования. Состояние же верования есть спокойное и удовлетворительное состояние, от которого мы не хотим отказываться. Таким образом верование побуждает к действию, сомнение побуждает к стремлению к его устранению.

Процесс перехода от беспокойного и неприятного состояния сомнения к спокойному состоянию веры Пирс называл «исследованием». Он рассматривал различные способы, или методы, достижения устойчивого верования. Первый из них – метод упорства, заключающийся в том, чтобы упорно придерживаться раз принятых взглядов, не считаясь ни с фактами, ни с критикой. Однако на практике такому верованию трудно следовать. Второй – метод науки, суть которого в том, что устойчивость верований получает санкцию со стороны сообщества ученых, т. е. верование является не личным, а всеобщим. Третий метод – априорный – отличается от первых двух тем, что общие верования обосновываются при помощи ссылки на какие-либо безличные начала. Так, метафизики утверждают, что принципы их философии находятся в согласии с принципами разума. Недостатком априорного метода, отмечает Пирс, является неспособность метафизиков договориться о таких общих принципах, так что при помощи этого метода не удается преодолеть произвол. Кроме того, если люди убедятся в том, что основа их верования противоречит фактам, ими вновь овладевает сомнение.

Согласно Пирсу, только метод науки преодолевает недостатки других методов и обеспечивает устойчивое единообразие и всеобщность верований. Вторая теория Пирса – теория значения представляет собой дальнейшее развитие первой доктрины. Она была сформулирована в полемике против рационалистического учения о ясности и отчетливости как критерии истинности идей и условие достоверности знания. Пирс полагает, что Декарт не видел различия между идеей, которая действительно является ясной, и идеей, которая только кажется кому-либо таковой. Чтобы сделать идею или понятие ясными, нужно, полагает Пирс, возможно точнее установить его значение – определить, что они означают.

Значение понятий и идей он увидел в их практических последствиях для человека. По его мнению, установить эти последствия – то же, что понять, что значит идея, и, таким образом, сделать ее ясной. Строго говоря, вопрос о ясности идей имеет для Пирса вспомогательное значение, он должен лишь подвести к фундаментальному положению, кото-

рое получило название «**прагматической максимы**» или «**принципа Пирса**».

Суть этого принципа заключается в том, что полное понятие объекта есть понятие о всех тех практических следствиях, которые, как мы думаем, могут быть произведены объектом нашего понятия. Под практическими последствиями Пирс подразумевал, во-первых, наши привычки, которые порождает объект понятия; во-вторых, те ощущения, которые он вызывает.

В соответствии с принципом Пирса твердость алмаза, например, означает не объективно присущее этому минералу свойство, обусловленное определённой физической структурой, а лишь тот факт, что нам не удается оставить на нем царапины. Это значит, что прагматистская теория значения ставит все мыслимые объекты в непосредственное отношение к человеческим нуждам, интересам, действиям, ощущениям и предлагает рассматривать их только с этой точки зрения.

Дополнением к прагматистской теории значения является прагматистская теория истины. Истина рассматривается Пирсом в терминах теории сомнения-веры. Истина – это, прежде всего, вера, не подверженная сомнению. Иначе говоря, истина – это то, во что мы верим, или устойчивое верование, а, чтобы быть устойчивым, верование, согласно Пирсу, должно быть всеобщим, разделяться всеми заинтересованными в ней. Причем, Пирс говорит о научных, а не о повседневных житейских истинах, т. е. об истинах, которые принимаются учеными. Истина определяется им как «окончательное принудительное верование». Истина – это мнение, которое получило окончательное согласие всех тех, кто занимается исследованием.

Взгляды Пирса на истину не были однозначными. Иногда он понимал истину в традиционном аристотелевском смысле, и в то же время он был первым из прагматистов, кто отождествил истину с успешностью. Истина состоит в будущей полезности для наших целей.

2.2. «Радикальный эмпиризм» Уильяма Джемса

Крупнейший представитель американского прагматизма Уильям Джемс начал свою академическую деятельность как физиолог, затем переключился на психологию и опубликовал двухтомный труд «Начала психологии» (1890 г.). Уже в этой работе Джемс рассматривал сознание человека, прежде всего, как избирательную активность, направленную на отбор того, что отвечает целям индивида.

В первую очередь Джемс использовал прагматизм для оправдания религиозной веры, что придало его варианту прагматизма ярко выраженный фидеистический характер. Он рассматривал веру в Бога как один из незыблемых устоев жизни общества и индивида. Сам Джемс

полагал, что материализм оставляет человека одиноким в чуждой ему бездуховной вселенной или даже превращает его в некий наделённый сознанием автомат, полностью лишённый свободы.

Если для Пирса «прагматистская максима» была методом установления значения интеллектуальных понятий, то Джемс рассматривает прагматизм, прежде всего, как метод улаживания философских споров. Этот метод заключается в выяснении того, какое значение для человеческой жизни будет иметь принятие той или иной точки зрения, если она окажется истинной.

Это проявляется и в вопросе оправдания религиозной веры. Джемс выдвинул концепцию «воли к вере». Джемс утверждает, что в тех случаях, когда мы должны решить какой-либо жизненно важный вопрос и у нас недостаёт убедительных логических аргументов в пользу одной из двух противоположных точек зрения, мы можем принимать решение на основе чувства и воли. Понятие о Боге, согласно Джемсу, ценно тем, что оно гарантирует идеальный миропорядок. Потребность же в вечном нравственном миропорядке – одна из глубочайших потребностей человека, материализм же попросту означает отрицание того, что нравственный миропорядок вечен. Материализм связывается Джемсом с решительным отказом от последних чаяний и надежд человека. Научный материализм – это философия окончательного краха и конечной трагедии.

Джемс полагал, что окружающий мир совершенно иррационален и непознаваем. Вся доступная нам действительность рисовалась ему как хаос беспорядочно протекающих несвязанных событий, как «**плюралистическая вселенная**», в которой нет ни необходимости, ни причинной связи, в которой новые явления возникают незакономерно и безраздельно царит случай. Что же касается того, что мы обычно считаем нашим знанием окружающего мира, то, согласно Джемсу, оно не имеет никакого объективного источника и содержания, целиком заключено в пределах «опыта». Развивая свою концепцию опыта, названную им «**радикальным эмпиризмом**», Джемс объявляет, что в мире имеется только одно первоначальное вещество или мировая материя, объемлющая собою все. Это «вещество» есть «чистый опыт».

На понимание опыта Джемс распространяет и принцип «воли к вере». Все вещи, все реальности, с которыми мы имеем дело в опыте, он считает продуктами нашего произвольного постулирования: усилием внимания и воли мы выделяем из непосредственного потока сознания или «чистого опыта», одельные сгустки, которые таким образом становятся вещами окружающего мира. Они существуют лишь постольку, поскольку в них верят.

«Радикальность» же эмпиризма Джемса состоит в том, что понятие опыта охватывает все, что так или иначе переживается человеком. Все

виды опыта – от научного эксперимента до спиритического сеанса – объявляются равноправными состояниями сознания. Поскольку, согласно учению Джемса, в опыте мы не имеем дела с объективной реальностью, наши понятия, идеи, теории, создаваемые в процессе опыта, лишены объективного содержания и должны оцениваться лишь прагматически, т. е. с точки зрения практических последствий.

2.3. Инструментализм Джона Дьюи

Систематизация прагматизма была произведена Джоном. Дьюи, чья версия прагматизма получила название инструментализма. Он универсализировал прагматизм и распространил его на педагогику, этику, социологию, эстетику, историческую науку. Жизнь ставит человека в различные затруднительные положения, в сомнительные ситуации, в которых он поначалу не знает, как себя вести, как действовать. Оказавшись в такой «**проблематической ситуации**», человек прибегает к помощи мышления, чтобы найти решение возникшей перед ним проблемы. Функцию мышления Дьюи видит в том, чтобы преобразовать неопределенную ситуацию в определенную, решенную. Для этой цели человек создает различные идеи, понятия, законы, которые имеют не познавательное, а лишь инструментальное значение. Наука, в понимании Дьюи, – это своего рода ящик с инструментами (понятиями, теориями), из которых выбираются те, которые могут оказаться полезными при данных обстоятельствах.

Общая схема исследования, как его представляет себе Дьюи, или инструментальный (научный) метод, включает пять ступеней, или этапов: 1) чувство затруднения; 2) осознание проблемы; 3) выдвижение гипотезы решения; 4) развитие идеи решения до ее эмпирических последствий; 5) наблюдения и экспериментальная проверка гипотезы, или предполагаемого решения. Все обстоятельства и возможности должны быть тщательно взвешены, последствия предполагаемого решения учтены в соответствии с конкретными условиями проблемы. Никакой спешки, никаких эмоций, никаких волевых решений.

Прагматизм господствовал в духовной жизни американского общества в течение нескольких десятков лет. Он оказал огромное влияние на ученых и философов, общественных и политических деятелей, его идеи проникли повсюду. Однако, как самостоятельное философское течение с конца 40-х гг. прагматизм стал находить все меньше последователей, начал растворяться в других философских учениях, ассимилироваться ими.

Многие идеи прагматизма были восприняты другими философскими течениями и органически вошли в них. Сам Дьюи в послевоенный период стал искать сближения с неопозитивизмом, Ч. Моррис сделал попыт-

ку соединить прагматизм с учением Ч. Пирса о знаках и дать систематическую разработку семиотики на прагматистски-бихевиористской основе. П. Бриджмен воспользовался идеями прагматизма для интерпретации метода современной физики в форме «операционализма». К. Льюис, а затем и У. Куайн применили принципы прагматизма к решению проблем логики.

2.4. Неопрагматизм и постпрагматизм

Новый облик прагматистской философии во многом сформировался под воздействием идей крупнейшего американского мыслителя XX в. *Уилларда Вэн Ормана Куайна* (1908–2000 гг.).

В историю западной философии Куайн вошел как мыслитель, подвергший решительной критике доктрину логического позитивизма, главный удар по которому был нанесен в работе под названием «Две догмы эмпиризма».

Двумя догмами эмпиризма Куайн называл краеугольные положения логического позитивизма, во-первых, идею существования фундаментального различия между аналитическими и синтетическими истинами, во-вторых, редукционистский принцип, согласно которому каждое осмысленное высказывание эквивалентно некоторому логическому построению из терминов, отсылающих к непосредственному опыту. Критика и последующий отказ от обеих догм, с точки зрения Куайна, приводит к стиранию границы между спекулятивной метафизикой и естественными науками, а также к смещению в сторону прагматизма. Если все является в той или иной мере синтезом, и поэтому делом естествознания, тогда трудно увидеть, в чем же заключается специфика философского анализа понятий. Конечно, постоянно требуется объяснение понятий. Но это занятие не имеет далеко идущих философских следствий: объяснение состоит лишь в предоставлении информации для лучшего понимания.

Поэтому для Куайна традиционные философские проблемы не сводятся к проблемам языка, а изучаются в том же эмпирическом духе, который присущ естественным наукам. «Для первой философии, – гласит его тезис, – места нет». Куайновская точка зрения вообще не оставляет места для особого философского знания, существенно отличного от физического, математического или повседневного. Просто философия, использует более общие категории, чем какая-либо из конкретных наук. Но подобно всем областям науки, она стремится к знанию того, что истинно, – что такое реальность, что она содержит и как действуют составляющие ее элементы.

Если неопрагматист Куайн на первый план выдвигал научный аспект философского знания, то для постпрагматизма характерен акцент на знании гуманитарном. Наука не имеет привилегированного статуса для философии, поскольку для прагматиста ничего не может быть сказано по поводу истины и рациональности в изоляции от обычных процедур подтверждения, которое сообщество использует в той или иной области исследования. Поэтому исследование природы знания может быть исключительно социологическим объяснением того, как различные люди пытались достичь согласия относительно того, во что они верят. Следовательно, образование («наставление»), вместо понятия «познание» предпочтительнее в качестве цели мышления. Попытка наставлять себя и других может заключаться в герменевтической деятельности по установлению связей между нашей собственной культурой и некоторой экзотической культурой или другим историческим периодом, или между нашей собственной дисциплиной и другой дисциплиной, которая, как нам кажется, преследует несоизмеримые с нашими цели в несоизмеримом с нашим словарем. Но она может заключаться и в «поэтической» активности, когда подразумеваются такие новые цели, новые слова или новые дисциплины, за которыми следует активность, так сказать, обратная герменевтике: попытка переинтерпретировать наше знакомое окружение в незнакомых терминах наших новых изобретений.

Наставительная философия, с точки зрения Рорти, по своей сути является протестом против попыток закрыть разговор по причине универсальной соизмеримости через гипостазирование некоторого привилегированного множества описаний. Опасность, которой наставительная философия хочет избежать, состоит в том, что некоторый заданный словарь, некоторый способ осмысления людьми самих себя, может ввести их в заблуждение, суть которого в том, что отныне все дискурсы могут, или должны быть, нормальными. Результирующее замораживание культуры могло бы быть, в глазах философов-наставников, дегуманизацией человеческих существ.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 2. Средние века. Возрождение. Новое время. – М., 2014.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Юлина Н. С. Философская мысль в США. XX век. – М., 2010.

Вопросы для повторения

1. Кто сформулировал основные принципы прагматизма?
2. Какой философ считается систематизатором прагматизма?
3. Что такое инструментализм?
4. Что такое «две догмы эмпиризма?»
5. Что такое логицизм?
6. Кто считается создателем математической логики?
7. Что такое логический атомизм?
8. Почему Карнап называл метафизиков музыкантами без музыкальных способностей?
9. Как прагматисты понимают истину?
10. Какой вклад в развитие аналитической философии внес Л. Витгенштейн?

Г л а в а 10. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: ФЕНОМЕНОЛОГО-ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

1. Феноменологическая философия

Основоположником феноменологии является немецкий философ *Эдмунд Гуссерль* (1859–1939 гг.), предшественником которого были *Франц Брентано* (1838–1917 гг.). Феноменология – это широкое философское движение, в котором уже в ранний период возникают тенденции, несводимые к философии Гуссерля – учения М. Шелера и М. Хайдеггера; работы мюнхенской группы феноменологов (И. Дауберт, А. Райнах, А. Пфэндер и др.). Феноменология получила распространение в Европе и Америке, а также в Австралии, Японии, Китае и некоторых других странах Азии. В России крупнейшим последователем Гуссерля был Г. Г. Шпет, однако после 1920 г. распространение феноменологии в нашей стране было прервано по политическим причинам.

1.1. Эдмунд Гуссерль: феноменология как «строгая наука»

Первичный импульс формирования феноменологии был задан внутренней логикой формирования теоретической философии конца XIX – начала XX вв., которая в это время находилась в сложном положении. С одной стороны, философию теснили естественные науки, в частности эмпирическая психология, которая поднимала вопрос о статусе теории познания, доминировавшей в философии Нового времени во многом благодаря концепции априорного знания. Натурализация эпистемологии средствами эмпирической психологии не только ставила под сомнение перспективы априоризма, но и подразумевала упрощенную вульгарно-материалистическую и физикалистскую онтологию. С другой стороны, традиции немецкого идеализма противостояли натурализму, спровоцировав тем самым подлинный иррационалистический бунт философии жизни против разума и науки во имя воли и интуиции.

Главную роль в попытках возродить теоретическую философию и сыграл Эдмунд Гуссерль стремившиеся придать философии (в форме феноменологии) статус «строгой науки». Для этого он подверг критики три идеи, разрушавшие претензии философии на этот статус: психологизм, натурализм и историзм.

В своем произведении «Логические исследования» (1900 г.) Гуссерль подверг резкой критике восходящее еще к Дж. Ст. Миллю понимание логики как ветви психологии. Аргументация Гуссерля была направлена на то, чтобы показать, что психологистическое истолкование

логики неизбежно приводит к релятивизму: логические законы утрачивают свое абсолютное значение и оказываются зависимыми от психофизиологической организации человека. Чистую логику он мыслил, как формальную априорную науку, не связанную ни с психологией, ни платоновской концепцией идей, ни с гегельянством – для Гуссерля особую важность имели как непререкаемый характер истин логики, так и единство их значения, их тривиальность.

Но не только психологизм в логике был предметом критических нападок Гуссерля. Он также выступил против стремления использовать в философии данные естественных наук. Это стремление он назвал натурализмом, трактуя его как способ мышления, который исходит из понятия природы как универсальной и фундаментальной, ни к чему далее не сводимой, реальности. Однако автономия природы, по его мнению, является иллюзией, поскольку только дух доступен истинно рациональному познанию. Наука о природе предполагает существование науки о духе, поэтому понятие «природа», используемое в естественных науках, есть продукт духа.

Историцизм, по мнению Гуссерля, тоже релятивизирует истину, но ставит ее в зависимость не от природы, а от истории, не от природной организации человека, а от исторического характера его жизни. В таком случае сама философия превращается в мировоззрение, всегда обращенное к практическим нуждам и заботам своего времени, и утрачивает статус науки, поскольку наука занимается абсолютными и вневременными истинами.

Философия, с точки зрения Гуссерля, должна заниматься проблемой абсолютной истины. Такие истины и должна устанавливать феноменология. Исходным принципом, составляющим методологический фундамент феноменологии, является **принцип очевидности**: очевидным является то, что дано непосредственно, поэтому непосредственное знание, как самое изначальное, лежит в основе всякого другого знания.

1.2. Интенциональность сознания

В феноменологии объектом изучения оказывается взятый в его «чистоте» поток феноменов сознания. Это не кантовские феномены, поскольку они не описываются извне, а переживаются, осваиваются интуитивно. Феномены как бы вложены в психические переживания, вовне же они выступают как языковые выражения.

Прояснение возможностей субъективных ментальных процессов как конститутивных процессов, регулирующих объективное знание, его теоретическую значимость и истинность и составляет цель феноменологии. Область феноменологического анализа – **интенциональное сознание**, которое рассматривается не в качестве функции мозга, а в

качестве универсального средства доступа к любому возможному объекту знания. В силу этого само сознание уже не может считаться существующим в мире объектом или частью мира, каковым оно считается всеми другими науками. Ибо если сознание – средство доступа к миру, то насколько обоснованно рассматривать его в то же самое время как часть этого мира?

Чтобы нейтрализовать естественное стремление рассматривать сознание просто как часть мира, а не как трансцедентальную основу нашего опыта и знания мира, требуется специальная процедура, которую Гуссерль назвал **«феноменологической редукцией»** – приостановкой всех экзистенциальных суждений, даже неявной естественной веры в существование мира.

Редукция преодолевает естественную установку, потому она сама не от природы, она есть некая загадочная способность. Редуцирующее мышление имеет дело не с природой, о которой судят науки, а с тем, что в определенном смысле, противоположно природе, с природой, ставшей чистым значением актов, составляющих естественную установку. При осуществлении редукции нет ничего, кроме сознания, его актов и интенционального объекта.

Посредством редукции мир и становится темой феноменологического исследования – не как противостоящий, реально существующий мир, но как мир «подразумеваемый» в качестве реального и «имеющийся в виду» в качестве существующего. Гуссерль видит в редукции, примененной к естественной установке, освоение царства смысла, где любой вопрос, касающийся вещей в себе, снимается «заключением в скобки». Это царство смысла, освобожденное таким образом от любого вопроса о фактичности, и образует преимущественное поле феноменологического опыта, т. е. преимущественно интуитивную область. Возвращаясь через Канта к Декарту, он придерживается мнения, что всякое постижение трансцедентного сомнительно, тогда как имманентное для «Я» – несомненно.

Постижение смысловых связей Гуссерль называет «созерцанием сущностей», причем сфера анализа сознания – изучение смысловых оттенков восприятия, памяти, фантазии, сомнения, актов воли и т. д. – сравнима по объему с естествознанием. Его цель состояла в том, чтобы уловить смысл на границе развернутого опыта, не попадая при этом в некое платоновское «умное место». Это предельное отношение Гуссерль называет «выражением». Смысл – это то, что выражается, то, что изначально отлично от физического объекта, психологического переживания, ментального представления или логического понятия.

Смысл не дан в восприятии, у него иной статус, заключающийся в не–существовании вне выражающего его предложения.

«Конкретный феномен» выражения расчленяется на «физический феномен» (ноэза), в котором знак конституируется со своей физической стороны, и акт придания выражению значения (ноэма), конституирующий отношение к выражаемой предметности. «Значения не просто находятся на платоновском небе, – комментирует Эрнст Тугендхат, – они суть значения знаков, и они являются ими только благодаря тому, что определенные чувственные комплексы используются («схватываются») как знаки»[1]. Поэтому основополагающим моментом для построения удовлетворительной теории значения является определение способа действия сознания, с помощью которого выражения схватываются в качестве осмысленных. Можно предположить, что «придание» значений выражениям есть их понимание, однако феноменология акцентирует внимание не на понимании как таковом, а на смыслопридающих актах, под которыми подразумеваются «интенциональные переживания», т. е. сознание некоторого предмета.

Каждый знак есть знак чего-то, но не каждый знак имеет «значение». Существуют знаки, которые ничего не «выражают». Это знаки-признаки, функция которых – указание на что-либо. Сюда относятся, например, такие знаки, как флаг (знак нации), клеймо (знак раба) и т. п., а также знаки, специально созданные для того, чтобы напоминать нам, о чем-то (узел на платке и т. п.). Все эти знаки возникают «естественно» и только «прочитываются» сознанием, если же знаки создаются намеренно, то налицо акт обозначения. Знак в качестве «выражения» всегда направлен на что-либо, интенционален. Для того чтобы знак стал подлинным средством сознательной деятельности, он должен быть «наполнен смыслом», поскольку необходимой связи между идеальными значениями и знаками, с помощью которых они реализуются, не существует. «Мы отделяем от значения в качестве акта само значение, идеальное единство по отношению к разнообразию возможных актов»[2].

Внимание феноменолога сосредотачивается на ноэтических актах, на способе, которым наше мышление сообщает смысл материальным символам. Ноэма – это не объект, на который указывают, но лишь имеющийся в виду объект (интенциональный объект). Например, высказывание о кентаврах подразумевает кентавров, как особых интенциональных объектов. В этом случае нет референта, а есть только

---

[1] Тугедхат Э. Введение в аналитическую философию языка // Логос. – 1999. – № 20. – С. 89.

[2] Husserl E. Logische Untersuchungen. Bd. II. Halle, 1901. P. 77.

имеющийся в виду референт. В случае же истинного полагания, интенция согласуется с тем, что существует на самом деле, имеющийся в виду референт и действительный референт совпадают. Таким образом, имеется онтологическая задача описания различных ноэм и имеется метафизическая задача принятия решения о том, «совпадает» ли ноэма с метафизической реальностью, «соответствует» ли ей. Феноменологическая редукция заключает в скобки весь метафизический спор между реализмом и идеализмом и допускает лишь описание имеющегося в виду, т. е. ноэматического.

1.3. Учение о «жизненном мире»

Гуссерль понимал феноменологию как радикальное обоснование интеллектуальной ясности. Однако оказалось, что попытки осуществить феноменологический проект в первоначальном виде не представляется возможным. Пытаясь выявить компоненты субъективной репрезентации обыденных объектов, Гуссерль обнаружил, что должен включать в описание все новые и новые элементы обыденного понимания субъектом повседневности, так что феноменология превращается в «бесконечную задачу». «Несомненно, – приходит к выводу мыслитель, – даже те задачи, которые возникают, когда мы берем в качестве ограниченных ключевых данных некие отдельно взятые типы объектов, оказываются чрезвычайно сложными и всегда ведут к обширным дисциплинам по мере того, как мы все глубже проникаем в них»[1].

Пытаясь определить эту таинственную инфраструктуру, возможность раскрытия которой на основе аналитики актов абсолютного сознания выглядит проблематичной, «поздний» Гуссерль стал говорить о «**жизненном мире**», существующем в силу скрытой интенциональности, связанной со временем, и являющейся более глубокой, чем интенциональность человеческих актов. «Бесспорно, – комментирует Мерло-Понти, – что существует нечто между трансцендентной Природой, этим «в–себе» натурализма, и имманентностью духа, его актами и его ноэмами. Именно в этом пространстве «между» нам надо попытаться двигаться вперед»[2].

То, что находится между природой и духом есть обыденный мир человеческого существования – «жизненный мир». Что же представляет собой «жизненный мир»? В отличие от мира, конституированного и идеализированного, жизненный мир не создается нами искусственно, в некоторой особой установке. Он дан непосредственно до всякой особой

[1] Husserl E. Cartesian Meditations. The Hague. Nijhoff, 1960. P. 54–55.
[2] Мерло-Понти М. Указ. раб. С. 150.

установки сознания, причем дан с полнейшей очевидностью всякому человеку. Это – дорефлективная данность, а не теоретическая установка, требующая предварительной рефлексии и перестройки сознания.

Основные характеристики жизненного мира определяются Гуссерлем путем противопоставления его конструкциям естествознания. Во-первых, жизненный мир всегда отнесен к субъекту, это его собственный окружающий повседневный мир. Во-вторых, жизненный мир имеет телеологическую структуру, поскольку все его элементы соотнесены с целеполагающей деятельностью человека. Если в естествознании все субъективное должно быть исключено, а потому там нет места и для понятия цели, то в жизненном мире все реалии отнесены к человеку и его практическим задачам. Наконец, если мир, как его описывает математическая физика, неисторичен, то жизненный мир, напротив, представляет собой историю. Если в естественных науках мы всегда прибегаем к объяснению, то жизненный мир открыт нам непосредственно – мы его понимаем.

Итак, жизненный мир есть некое «нетематизированное» целое, служащее фоном, горизонтом для понимания смысла человеческих действий, целей, интересов, включая и научно-теоретические построения. Жизненный мир неизменно является предданным, неизменно значимым как заранее уже существующий, но он значим не в силу какого-либо намерения, какой бы то ни было универсальной цели. И в то же время жизненный мир, в котором мы существуем, и которому противостоит галлилеевско-ньютоновский универсум, – это не просто исторически сложившаяся повседневность, а «поле трансцедентального опыта» – поле интерсубъективных смыслосозидающих деяний, посредством которых конституируется мир, содержащий начала любого жизненного мира и основание любой науки.

Таким образом, поздняя феноменология Гуссерля соединяет критику объективизма с позитивными разработками, пролагающими путь онтологии понимания: эта новая проблематика имеет темой «жизненный мир», т. е. пласт опыта, предшествующий субъект–объектному отношению, давшему всем разновидностям неокантианства их направляющую тему. Ранний же Гуссерль еще обозначал субъект как **интенциональный полюс**, как носителя намерения, давая в качестве коррелята этому субъекту не природу, а область значений. Феномены здесь – это корреляты интенциональной жизни, единицы значения, исходящие из интенциональной жизни, при этом редукция тезиса о мире на деле является сведением вопроса о бытии к вопросу о смысле бытия, который, в свою очередь, сведен к простому корреляту субъективных способов видения.

Конечный результат феноменологии уже ставит на место субъекта, замкнутого в собственной системе значений, живое существо, которое имеет горизонтом всех своих намерений жизненный мир. Так оказывается высвобожденным поле значений, предшествующее, если иметь в виду познающего субъекта, объективности. До объективности существует горизонт мира; до субъекта теории познания существует действительная жизнь, так что субъект, который располагает объектами, сам является производным от действительной жизни.

Отрыв науки и философии от решения жизненных проблем Гуссерль считал причиной глубочайшего кризиса современного человечества и призывал к возвращению к античному идеалу: наука и философия должны заниматься раскрытием сути бытия и давать основание жизни. Установки современной науки и философии таковы, что решение их внутренних проблем не означает преодоление жизненных противоречий и трудностей. Гуссерль, обратившись в поздний период своего творчества к жизненному миру как фундаменту познания, не просто отбросил свои ранние представления о феноменологическом рае, населенном вечными идеями, истинными независимо от того, воспринимают ли их люди, боги или чудовища, но и усложнил задачи трансцедентальной философии как таковой. Может быть, люди и имеют одну и ту же математику совместно с богами и чудовищами, но имеют ли они с ними общую свободу, жизнь или смерть – вопрос более чем риторический. Если ставится задача познавательной реконструкции «жизненного мира», перехода от его понимания в качестве эмпатически постигаемого потока страстей и переживаний в иерархизированный порядок ценностей и установок, то феноменологически редуцированное сознание должно уступить место субъекту «философии жизни», который уже является не наблюдателем, а участником жизненного мира.

2. Экзистенциальная философия

Феноменологический метод Гуссерля широко использовался представителями экзистенциализма – одного из самых влиятельных философских направлений первой половины XX в., ставшей эпохой глубочайшего кризиса европейской культуры, поставившего под вопрос индивидуальное существование человека. Экзистенциалисты говорят преимущественно об индивидуальном бытии человека, при том понимаемом лишь как бытие сознания, или как бытие–сознание. «Существование есть сознание, – утверждал Карл Ясперс, – и я существую как сознание … Анализировать существование значит, анализировать соз-

нание»[1]. Однако это уже не «чистое сознание» Гуссерля, а сознание существования, которое, будучи выделенным в качестве предмета феноменологического исследования, раскрывается как своего рода онтология эмоциональной жизни человека.

Основы экзистенциализма были сформулированные в работах Кьеркегора, который считал, что в страхе, обнаруживающем конечность человеческого существования, человек оказывается перед необходимостью выбора своего отношения к смерти, к ничто; возможность выбора в свою очередь указывает на свободу. Дальнейшая эволюция экзистенциализма была непосредственно связана с особыми обстоятельствами – с попытками философского осмысления опыта мировых войн XX столетия, подорвавшего наивную веру в смысл истории, в идею поступательного развития человечества. «Экзистенциальная философия, – писал немецкий философ А. Хюбшер, – выражает общее чувство времени: чувство упадка, бессмысленности и безысходности всего происходящего. Она поставила бытие под знак безнадежности, тревоги, страха, отчаяния … Экзистенциальная философия – это философия радикальной конечности»[2].

[1] Jaspers K. Philosophie. Bd. I. Berlin, 1956. P. 7.
[2] Хюбшер А. Мыслители нашего времени (62 портрета). М., 1994. С. 44.

2.1. Карл Ясперс: история и «пограничная ситуация»

Именно «культ истории», по мнению крупнейшего представителя немецкого экзистенциализма *Карла Ясперса* (1883–1969 гг.), подорвал в человеке доверие к непосредственному нравственному убеждению, ценность которого отстаивало христианство. Христианин в переживании безусловной достоверности своих поступков устремляется в вечность, не придавая никакой ценности исчезновению реальности будущего. Ясперс утверждал, что первая мировая война стала первым собственно историческим событием нового времени, и что восприятие войны людьми, «отстаивающими простую солдатскую солидарность» – есть модель истинного восприятия истории как таковой. Впервые люди поняли, что историческому процессу нет до них никакого дела, сам по себе исторический процесс не содержит гарантий гуманности.

Поэтому бессмысленно искать в истории свое предназначение, рассматривать себя как ее вечного данника. История – не общая задача, а общий удел многих людей. История не должна восприниматься как некий трансцендентный заказчик, познавая тайные требования, которого индивид впервые становится свободной личностью, так как получает возможность возвыситься над принуждением повседневных обстоятельств, над эмпирической ситуацией своей жизни. История – это сама ситуация, разросшиеся до размеров всего общества обстоятельства человеческой жизни, и в качестве свободной личности единичный человек просто пребывает в ней. Он стихийно вовлечен, «заброшен» в историю, а не конституирован ею. История – это просто «окрестность» безусловного человеческого действия, сама по себе она смысла не имеет.

Цель философии для Ясперса состоит не в познании объективного мира, а в прояснении экзистенции как необъективируемой основы человеческого существования. Экзистенцию нельзя отождествить с чем-либо научно постижимым, она вообще выводится за пределы объективности. Осознание экзистенции осуществляется в условиях «пограничных ситуаций», которые показывают, что все имеет свой конец, неизбежно наступает крушение всего. Ясперс утверждал, что «сознание собственной смертности и несовершенства» – есть самое адекватное представление о «пограничных ситуациях» – безвыходных, предельных по своему трагизму жизненных обстоятельствах. Такие ситуации являются «шифром» человеческого положения в мире.

2.2. Альбер Камю: абсурд и бунт

В 1941 г. центр экзистенциалистского движения переместился во Францию. После того, как гитлеровские войска без особых усилий за-

няли Париж, во Франции получили широкое распространение представления о конце национальной истории, о фатальности и долговечности нацистского господства. Капитулянты призывали смириться с исторической судьбой Франции, поскольку борьба с оккупантами выглядела как бессмысленная авантюра. Разумеется, находились люди, верящие в перспективу перелома в ходе войны и в последующее поражение фашистской Германии. Эта вера на момент 1940–1941 гг. была рационально недоказуемой, ее проявлением стала стихия повсеместной борьбы, которую не удавалось сдержать никакими логическими и историческими увещеваниями.

Основная экзистенциалистская установка сложилась во французской культуре тех лет самостоятельно и стихийно; сплошь и рядом она формулировалась людьми, далекими от философии. Философское оформление стихийного экзистенциализма было осуществлено двумя крупнейшими французскими философами *Альбером Камю* и *Жаном-Полем Сартром* (1905–1980 гг.), работы которых содержали первые систематические очерки экзистенциалистского, бунтарского сознания.

Камю в своем «Миф о Сизифе» утверждал, что в силу социально-психологического кризиса, мысль о самоубийстве стала не только предельно тривиальной, но и вполне рациональной. Познаваемая и предвидимая действительность именно такова, что человека уже невозможно ни ободрить, ни утешить с помощью рациональных доводов. Чтобы преодолеть отчаяние (а философский замысел Камю состоит именно в этом), нужно прибегнуть к иной, парадоксальной мере: к изменению основной установки, или типа человеческих ожиданий. Отчаяние, ведущее к осмысленному («политическому») самоубийству, коренится в крушении надежд, возлагаемых на историю. Однако, эти надежды беспочвенны, поскольку история, как и мир в целом, абсурдна. Мир для экзистенциалиста не имеет ничего общего с нашими переживаниями, он в самом радикальном смысле является **внечеловеческой реальностью**.

Причем, Камю достаточно высоко ценил научное познание и считал, что мир вполне познаваем в том смысле, что мы способны переходить от одной теории к другой. Но это всегда наша теория, гипотетическая конструкция человеческого ума. В мире нет окончательного последнего смысла, мир не прозрачен для нашего разума, он не дает никакого ответа на наши самые настоятельные вопросы. «Мир», по определению Камю, «безрассудно молчалив», из него невозможно извлечь основания для человеческих поступков. Поскольку же действительность (в том числе и историческая) не имеет разумно-целостного строения, по-

сколько она абсурдна и бессвязна, а история до такой степени нелепа, что говорить о ее смысле попросту невозможно.

В «Мифе о Сизифе» Камю исследует два неправомерных вывода из констатации абсурда. Первый из них – самоубийство, второй «философское самоубийство». И это для него – важнейшие философские вопросы. «Решить, – утверждает Камю, – стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить, – значит ответить на фундаментальный вопрос философии. Все остальное – имеет ли мир три измерения, руководствуется ли разум девятью или двенадцатью категориями – второстепенно»[1].

Самоубийство представляет собой затмение ясности, примирение с абсурдом, его ликвидацию. Бегство от абсурда представляет собой «философское самоубийство» – «скачок» через «стены абсурда». В первом случае истреблен тот, кто вопрошает, во втором – на место ясности приходят иллюзии, желаемое принимается за действительное, миру приписываются человеческие черты – разум, любовь, милосердие. Смысл же человеческого существования трудно расшифровать – ключом к этому ускользающему смыслу является **бунт** против несправедливости человеческого удела.

Бунт для Камю – это не индивидуалистический мятеж, а требование подлинной человеческой **солидарности**, общего для всех людей смысла существования. Бунтарь встает с колен, говорит «нет» угнетателю, проводит границу, с которой отныне должен считаться тот, кто полагает себя господином. Отказ от рабского удела одновременно утверждает свободу, равенство и человеческое достоинство каждого.

2.3. Жан-Поль Сартр: обреченность на свободу

Противопоставление, намеченное Камю, («безрассудное молчание мира» с одной стороны, и «бунт человека» – с другой), было доведено до аналитической чистоты Сартром. В его работе «Бытие и ничто» (1942 г.), «безрассудному молчанию мира» соответствует понятие **«бытие–в–себе»**, а «бунту» – **«бытие–для–себя»**.

Оппонентом, к которому обращался Камю, был нигилист. Сартр же считал, что критика нигилизма есть побочная задача, которая может быть решена в ходе преодоления капитулянтской идеологии. На капитулянтские доводы личность, обладающая развитым нравственным сознанием, вправе ответить безучастным взглядом на историю, воспринять ее как реальность, которая не содержит адресованного человеку

[1] Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 24.

вызова, и вообще является чем-то несоизмеримым с нашей напряженной, тяготеющей к осмысленности внутренней жизни.

Важным пунктом в аргументации Сартра является указание на то, что «бытие–в–себе» не содержит «ничто», не испытывает «чувства недостатка». Никакая вещь сама по себе не стремится к тому, чтобы быть «полнотой» или «целостностью». Пустое ведро не тяготеет к заполнению. Иными словами, «бытие–в–себе» не испытывает внутреннего напряжения, мучения, стремления к восстановлению разрушенной целостности, которые могли бы мобилизовать человека на соучастие. Эта идея Сартра направлена против коллаборационистов, которые в своей агитации обычно апеллировали к «объективным потребностям национальной экономики», или к «истощению культуры».

Согласно Сартру, «ничто», или «испытываемый недостаток», вносится в мир «бытием–для–себя», субъектом личного выбора и нравственной ответственности. Отрицание, напряжение, различия и многокачественность появляются в мире лишь тогда, когда личность занимает по отношению к нему активную позицию: чего-то желает, добивается, утверждает себя вопреки обстоятельствам. «Бытие–для–себя», с точки зрения Сартра, и конституирует **онтологию существующего**. Апатичный человек сетует, что действительность стала бессмысленной, поэтому он впал в отчаяние. Неправда, возражает Сартр: личность, впавшая в отчаяние, и есть убийца мира; мир оживет, если личность отважится на самоутверждение, на метафизическое восстание против обстоятельств. В противном случае человек является виновным за деонтологизацию мира.

Человек, по убеждению Сартра, несет всю тяжесть мира на своих плечах: он ответственен за мир и за самого себя как определенный способ бытия. Ни одно общественное событие не приходит извне. Это был самый радикальный вывод, когда-либо делавшийся на основе гуссерлевского учения об интенциональном конституировании мира субъектом. Личность как таковая противостоит своей «естественной психологической конституции» совершенно также так же, как она противостоит внешним обстоятельствам и рациональным ссылкам на обстоятельства. «Бытие–для–себя» (субъект решения и выбора) не имеет никакой готовой конституции, он еще должен себя конституировать. С обычной психологической точки зрения этот субъект представляет собой пустоту, бессодержательность или «ничто». Он – вакуум, жаждущий заполнения. Однако никаких гарантий не существует: «человек есть бесплодная страсть».

Экзистенциализм как самостоятельное философское течение уже стал достоянием истории. И все же он оставил неизгладимый след в

мировой культуре. Мысль о том, что отдельный человек с его переживаниями, эмоциями, страстями. Достоинствами и недостатками, стремлениями и тревогами есть главная философская проблема, – эта мысль с теми или иными изменениями прочно укрепилась в современной философии.

3. Герменевтическая философия

Понятие «герменевтика» присутствовало уже в античной философии и обозначало искусство понимания текстов. Платон считал герменевтику искусством толкования таинственных слов оракула, прорицающего волю богов. В средние века герменевтика осуществлялась в рамках экзегетики – комментирования Священного Писания. Позже герменевтика получила развитие в качестве вспомогательной дисциплины философских, теологических и юридических наук, нуждающихся в своде специфических правил для прояснения смысла текстов.

Немецкие философы *Фридрих Шлегель* (1772–1829 гг.) и *Фридрих Даниил Эрнст Шлейермахер* (1768–1834 гг.) освободили герменевтику от ее вспомогательной роли и использовали ее в качестве общей теории понимания. Значительное влияние на формирование герменевтической философии оказал немецкий философ *Вильгельм Дильтей* (1833–1911 гг.), рассматривавший герменевтику в качестве методологии гуманитарного познания.

Герменевтический круг – метафора, описывающая продуктивное движение мысли герменевта в рамках техник герменевтической реконструкции. Тематизация «Г. К.» была осуществлена Шлейермахером, опиравшимся на достижения предшествующей филологической герменевтики Ф. Аста. Целью работы герменевта, согласно Шлейермахеру, является вживание во внутренний мир автора: через процедуры фиксации содержательного и грамматического плана текста необходимо создать условия для эмпатии – вчувствования в субъективность автора и воспроизведения его творческой мысли. С одной стороны, по мысли Шлейермахера, представляется очевидным, что часть понятна из целого, а целое из части. С другой же стороны, в процессе понимания мы словно движемся в неком «круге», ведь понимание целого возникает не из частей, поскольку они только из уже понятого целого могут интерпретироваться как его части. Другими словами, чтобы отнести некие фрагменты текста или определенные исторические события к какому-нибудь целому, мы должны уже заранее иметь идею именно этого целого, а не другого. Тем самым мы можем часть фрагментов собрать в одно целое, другую часть – в другое целое. Разрешение проблемы Г. К., та-

ким образом, можно описать так: понимать, что-либо можно только тогда, когда то, что пытаешься понять, уже заранее понимаешь. Но Шлейермахер еще не формулирует такого решения проблемы. Понимание для него является принципиально незавершаемой деятельностью, всегда подчиняющейся правилу циркулярности, т. е. движению по расширяющимся кругам. Повторное возвращение от целого к части и от частей к целому меняет и углубляет понимание смысла части, подчиняя целое постоянному развитию.

Водоразделом в истории герменевтической мысли стала работа Мартина Хайдеггера «Бытие и время» (1927 г.). Понимание рассматривается здесь не столько как способ познания, сколько как способ бытия. Человеческое бытие есть с самого начала бытие понимающее. Истолкование изначально заложенного в человеческом бытии понимания Хайдеггер называет «герменевтикой фактичности».

Отсюда вытекает, по меньшей мере, два принципиальных следствия: во-первых, поскольку понимание не представляет собой гносеологическую процедуру, а принадлежит самой структуре человеческого бытия, то герменевтический круг, разорвать который стремилась традиционная теория интерпретации, приобретает онтологический характер; во-вторых, проблема историчности приобретает фундаментальное значение, поскольку человек существует исторически не в той мере, в какой он просто «представлен» своим историческим условиям, а в той, в какой он определенным образом относится к этим условиям. Понимание как отношение к возможностям, в свою очередь, исторично, ибо всегда происходит в ситуации, в которой человек себя застает. Выход за пределы собственной ситуации, ее «трансцендирование» делают возможным понимание другой исторической ситуации. В ходе установления отношения к другой ситуации обретается понимание собственной, т. е. самопонимание.

3.1. Герменевтическая философия Г.-Г. Гадамера

Создателем собственно герменевтической философии считается ученик Хайдеггера немецкий мыслитель *Ганс-Георг Гадамер*, исследования которого нацелены на широкую область раскрытия человеческого опыта мира как понимания. Всеобщая структура понимания конкретизируется историческим пониманием, когда в самом понимании начинают сказываться конкретные обязательства, налагаемые нравами и традицией.

Идея того, что любое отношение человека к собственному бытию не может выйти из рамок фактичности этого бытия, отличает герменевтику от трансцедентального исследования конституции в гуссерлевской

феноменологии. Человеческому существованию непреодолимо предшествует то, что делает возможным и ограничивает все его проектирование. Эта экзистенциальная структура существования должна, по мысли Гадамера, выразиться также в понимании исторической традиции. В этом он видит особенность хайдеггеровской тенденции в науках о духе, квинтэссенцией которой является выведение **круговой структуры понимания** из темпоральности бытия.

Истолкование всегда основывается на неких предварительных понятиях, которые затем заменяются понятиями более уместными. Именно это постоянное набрасывание – заново, составляющее смысловое движение понимания и истолкования, и есть тот процесс, который описывает Хайдеггер. Признание существенной **предрассудочности** всякого понимания, по Гадамеру, и сообщает герменевтической проблеме действительную остроту.

Процесс понимания для Гадамера есть **языковой процесс**. Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимопонимания. Пример перевода дает возможность осознать языковую стихию как среду, в которой осуществляется взаимопонимание, потому что здесь эта среда отсутствует и, значит, должна быть создана путем сознательного опосредования. Переводчик должен переносить подлежащий пониманию смысл в тот контекст, в котором живет данный участник беседы. Смысл должен быть сохранен; он должен быть понят в контексте нового языкового мира, поскольку он выражается теперь совсем по-иному. Поэтому всякий перевод уже является истолкованием.

Однако ситуация перевода не рассматривается немецким философом в качестве нормы нашего отношения к чужому языку и разговору вообще. Если мы действительно владеем языком, то нам уже не только не требуется перевод, но перевод кажется нам уже невозможным. Мы понимаем язык постольку, поскольку в нем живем. Герменевтическая проблема состоит, таким образом, вовсе не в правильном пользовании языком, но в истинном взаимопонимании по тому или иному поводу, осуществляемом в среде языка.

Сущностная связь между языком и пониманием проявляется в том, что само историческое предание существует в среде языка, так что предмет истолкования сам имеет языковую природу. Тот факт, что сущность предания вербальна, имеет языковой характер, получает свое герменевтическое значение, там, где предание является письменным. В письменности язык освобождается от процесса говорения. Письменность есть самоотчуждение. Преодоление его, прочтение текста, и есть для Гадамера задача понимания.

Несмотря на то, что письменность кажется вторичным по отношению к языку феноменом, ее методическое преимущество состоит в том,

что герменевтическая проблема выступает здесь в своем чистом виде, свободная от всех психологических моментов. «Письменность, – полагает философ, – есть абстрактная идеальность языка»[1]. Поэтому все письменное и является преимущественным предметом герменевтики. Смысловой горизонт понимания не может быть ограничен ни тем, что имел в виду автор, ни горизонтом того адресата, которому первоначально предназначался текст.

Чтобы дать выражение мнению текста в его фактическом содержании, мы должны перевести его на свой язык, привести его во взаимодействие со сферой всех возможных мнений, в которой движемся мы сами, высказываясь и готовые высказаться. Поэтому мыслить исторически – значит проделать те изменения, которые претерпевают понятия прошедших эпох, когда мы сами начинаем мыслить в этих понятиях. Историческое мышление всегда с самого начала включает в себя опосредование этих понятий с нашим собственным мышлением. Пытаться исключить из толкования свои собственные понятия не только невозможно, но и бессмысленно. Ведь истолковывать как раз и значит: ввести в игру свои собственные пред–понятия, дабы мнение текста действительно обрело язык. Не может быть, следовательно, никакого правильного истолкования «в себе» именно потому, что во всяком истолковании речь идет о самом тексте. Историческая жизнь предания и состоит в необходимости все новых и новых усвоений и толкований. Правильное толкование «в себе» для Гадамера есть бессодержательный идеал.

Герменевтическая рефлексия осуществляет самокритику мыслящего сознания, в ходе которой все абстракции этого сознания обретают утраченную целостность человеческого опыта мира. «Философия, – пишет Гадамер, – призвана быть всеобъемлющей, явной или неявной критикой воплотившихся в традиции дерзаний мысли, она есть герменевтическое свершение, переплавляющее исследуемые структурной семантикой структурные фатальности в континууме перевода и понимающего постижения, континууме, в котором все мы живем и умираем»[2].

3.2. Синтез феноменологии и герменевтики в философии П. Рикера

Современный французский философ Поль Рикер (рож. 1913 г.) видит задачу своей герменевтики в возрождении **рефлексивной философии**,

---

[1] Гадамер Г.-Г. Указ. раб. С. 456.

[2] Гадамер Г.-Г. Семантика и герменевтика // Актуальность прекрасного. – М. – 1991. – С. 71.

целью которой является понимание человеком своего «Я» как субъекта операций познания, воления, оценки и т. д.

Но каким образом «Я» познает или узнает само себя? Именно здесь, по мнению французского философа, феноменология и герменевтика предлагают радикальную трансформацию самой программы рефлексивной философии.

С идеей рефлексии существенным образом связана идея абсолютной прозрачности, совершенного совпадения «Я», с самим собой, что должно было сделать самосознание несомненным и в этом смысле более фундаментальным знанием, чем все положительные науки. Это основополагающее требование сначала феноменология, а потом герменевтика непрестанно относили к все более отдаленному горизонту.

Фактически феноменология в своем действительном движении намечает скорее не реализацию, а удаление от идеала рефлексивной прозрачности субъекта для самого себя. Во-первых, концепция интенциональности утверждает примат сознания, о чем-то над самосознанием, а, во-вторых, концепция «жизненного мира» утверждает наличие горизонта никогда не достижимой непосредственности: «жизненный мир» всегда предполагается и никогда не дан. Осмысление этого парадоксального результата помогает понять, каким образом герменевтика может срастись с феноменологией.

Уже в начале XX в. намечается тенденция к синтезу герменевтики с феноменологией. Основой этого синтеза является традиционная формула «понимание есть постижение смысла». Принципиальным анализом понимания занимается герменевтика, а исследованием смысла и методов его образования – феноменология. Однако в герменевтике понятие «смысл» обычно не определяется. Смысл дан как нечто внешнее. Это – идеальное бытие, эйдетический мир, на который направлен герменевтический интерес. Основное понятие герменевтики считалось интуитивно ясным, либо заимствовалось из других разделов знания (в этом случае подразумевалось, что уж там-то его выявили абсолютно точно). В феноменологии аналогичная картина наблюдалась относительно понятия «понимание». Поэтому синтез герменевтики и феноменологии был теоретически предопределен, обе дисциплины должны были взаимно дополнять друг друга.

Феноменологическая укорененность герменевтики для Рикера не ограничивается самым общим родством понимания текста и интенционального отношения сознания к представленному ему смыслу. Понимание, по Хайдеггеру, имеет онтологическое значение. Это ответ существа, брошенного в мир, который ориентируется в нем, проецируя наиболее свойственные ему возможности. Интерпретация (в техническом смысле интерпретации текста) – это лишь развитие, прояснение

онтологического понимания, изначально присущего брошенному в мир существу.

Философские последствия этого переворота Рикер резюмирует следующим образом: не существует понимания самого себя, не опосредованного знаками, символами и текстами; самопонимание в конечном счете совпадает с интерпретацией этих опосредующих терминов. Однако понимание мира знаков является не самоцелью, а средством для **самопонимания**; символический универсум – это среда **самообъяснения**. Проблемы смысла не существовало бы, если бы знаки не были средством, условием, медиумом, благодаря которым существующий человек стремится спроектировать себя, понять себя. Интерпретация символизма заслуживает названия герменевтической лишь в той мере, в какой она является составной частью самопонимания и понимания бытия; вне этой работы по присвоению смысла она ничего не значит; в таком своем значении герменевтика является философской дисциплиной.

Для французского философа существует два способа обоснования герменевтики. Есть короткий путь как путь онтологии понимания, аналогичный пути, избранному Хайдеггером. Такую онтологию понимания Рикер называет коротким путем потому, что она, отказываясь от поисков метода, сразу переносится в план онтологии конечного бытия, чтобы здесь найти понимание уже не как способ познания, а как способ бытия. В эту онтологию понимания не погружаются постепенно, углубляя методологические возможности истолкования истории или психоанализа, – туда переносятся внезапно, резким поворотом проблематики. Вопрос об условии понимания того или иного текста заменяется вопросом: что это за существо, бытие которого заключается в понимании?

Рикер предлагает другой путь, иным образом сочленить герменевтическую проблематику с феноменологией. Хайдеггер хотел, чтобы мы подчинили историческое познание онтологическому, как некую форму, производную от первичной формы. Но все же он, по мнению французского философа, не дал нам никаких средств выявить, в каком смысле собственно историческое понимание является производным от этого первичного понимания. Скорее, следует исходить из производных форм понимания и в них самих отыскивать признаки того, что делает их производными. Это означает, что точка отсчета находится там, где осуществляется понимание, т. е. в плане языка.

Начав с анализа языка, следует постоянно сохранять контакт с дисциплинами, которые пытаются методически осуществить интерпретацию, сопротивляясь попытке отделить истину, свойственную пониманию, от метода, свойственного дисциплинам, исходящим из истолкова-

ния. Итак, новая проблематика существования должна быть выработана на основе семантического выяснения понятия интерпретации, общего для всех герменевтических дисциплин. Эта семантика будет располагаться вокруг центральной темы значений с множественным, многозначным, или символическим смыслом.

Семантическим ядром всякой герменевтики является определенная конструкция смысла, которую можно было бы назвать двусмысленной или многосмысленной, ее роль всякий раз состоит в том, чтобы показывать, скрывая. И Рикер сводит анализ языка к семантике показанного–скрытого, к семантике многозначных выражений. Тогда символом будет называться всякая структура значения, где один смысл, – прямой, первичный, буквальный, означает одновременно и другой смысл, косвенный, вторичный, иносказательный, который может быть понят лишь через первый. Этот круг выражений с двойным смыслом составляет собственно герменевтическое поле. Интерпретация – это работа мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключенных в буквальном значении.

Рефлексия – это слепая интуиция, если она не опосредована объективирующими жизнь выражениями. Рефлексия – это присвоение нашего усилия существовать и нашего желания быть через произведения, свидетельствующие об этом усилии и об этом желании. *Cogito* – это как бы пустое место, поскольку непосредственное сознание является ложным сознанием. Таким образом, философия рефлексии должна быть полностью противоположной философии сознания. Борьба против нарциссизма – фрейдовского эквивалента ложного *Cogito* – ведет к открытию того, что язык укоренен в желании, в жизненных импульсах. Именно благодаря интерпретации *Cogito* открывает позади себя **археологию субъекта**. Существование просвечивает в этой археологии, оно остается включенным в движение расшифровки, которое оно само порождает. Другая герменевтика, например, **герменевтика феноменологии духа**, говорит о другом расположении источника смысла – не за субъектом, а впереди него. **Телеология субъекта** противопоставляется археологии субъекта.

Далее, Рикер располагает феноменологию религии. Археология и телеология обнаруживают *arche* и *telos*, которыми субъект может овладеть, понимая их, но такого не происходит со священным, символически означающим альфу и омегу всякой телеологии, которыми субъект уже не владеет.

Различные герменевтики – не просто «языковые игры», противостоящие друг другу лишь в плане языка, поскольку каждая обоснована

той или иной экзистенциальной функцией, так, например, психоанализ имеет свое основание в археологии субъекта, феноменология духа – в телеологии, феноменология религии – в эсхатологии. В диалектике археологии, телеологии и эсхатологии онтологическая структура заявляет о своей способности соединить несогласованные в лингвистическом плане интерпретации.

Задача герменевтики – показать, что существование достигает слова, смысла, рефлексии лишь путем непрерывной интерпретации всех значений, которые рождаются в мире культуры; существование становится самим собой – человечески зрелым существованием, лишь присваивая себе тот смысл, который заключается сначала «вовне», в произведениях, установлениях, памятниках культуры, где объективируется жизнь духа.

Рикер выделяет несколько фаз этого опосредования: 1) *опосредование знаками*, с помощью которого устанавливается изначальная языковая предрасположенность любого человеческого переживания: не существует до такой степени потаенного желания, чтобы оно не могло быть прояснено благодаря выходу в сферу языка; 2) *опосредование культурными символами*, под которыми Рикер подразумевает обладающие двойным смыслом выражения, в традиционных культурах связанные с именами космических «элементов» (огня, воды, воздуха, земли и т. д.), их «измерений» (высота и глубина и т. д.) и «аспектов» (свет и мрак и т. д.); 3) *опосредование текстами*, благодаря которым дискурс достигает тройной семантической автономии: по отношению к интенциям говорящего, восприятию первичной аудитории, экономическим, социальным и культурным обстоятельствам своего возникновения.

Таким образом, окончательно отбрасываются картезианский, фихтеанский и отчасти также и гуссерлианский идеалы прозрачности субъекта для самого себя. Понимать себя означает теперь понимать себя перед текстом и воспринимать из него состояния некоего «Я», отличного от меня, только что приступившего к чтению. Ни одна из двух субъективностей – ни субъективность автора, ни субъективность читателя – не может быть, следовательно, признана первичной в смысле исходного наличия «Я» для самого себя.

Задачей феноменолого-герменевтического исследования, по мысли Рикера, тогда становится обнаружение в самом тексте, с одной стороны, той внутренней динамики, которая направляет структурацию произведения, с другой стороны, той силы, благодаря которой произведение проецируется вне себя и порождает мир – «предмет» текста. Внутренняя динамика и внешнее проецирование составляет работу текста.

Как видим, пройденный путь ведет от первой установки – философия как рефлексия, через вторую – философия как феноменология, к третьей – опосредование через знаки, потом символы, через тексты. Герменевтическая философия – это философия, которая усваивает все требования этого долгого обращения и отказывается от мечты о совершенном опосредовании, в конце которого рефлексия снова поднялась бы до уровня интеллектуальной интуиции. Итак, перед герменевтикой стоит двойная задача: реконструировать внутреннюю динамику текста и воссоздать способность произведения проецироваться вовне в виде представления о мире.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Грядовой Д. И. История философии. Книга 2. Средние века. Возрождение. Новое время. – М., 2014.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия / учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Юлина Н. С. Философская мысль в США. XX век. – М., 2010.

Вопросы для повторения

1. Что такое феноменология? Кто ее основоположник?
2. Что такое герменевтическая философия? Кто считается ее основоположником?
3. Какую роль играет проблема понимания в герменевтической философии?
4. Что такое феноменологичекая редукция?
5. Что такое ноэма?
6. Что такое интенциональность сознания?
7. Что такое герменевтический круг?
8. Какова задача герменевтики?

Г л а в а 11. ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ: СТРУКТУРАЛИСТСКАЯ ТРАДИЦИЯ

1. Структурализм и неоструктурализм

Предпосылкой формирования структурализма были успешные структурные исследования в лингвистике, производившиеся еще в начале нашего века. Начиная с 40-х гг., метод структурного анализа применялся этнологом К. Леви-Строссом для изучения первобытного общества и характерного для него мифического мышления. Литературовед и литературный критик Р. Барт с 50-х гг. успешно использовал структурный метод в своих многочисленных литературоведческих работах, распространив его также на некоторые другие явления культуры.

Цель структурализма – выявление логики порождения, строения и функционирования сложных объектов человеческой духовной культуры. В самом общем виде применение структурных методов ставит целью ниспровержение привычных в области гуманитарного познания иллюзий: субъективизма, антропоцентризма, психологизма.

Структурализм противопоставил себя экзистенциализму с его превознесением субъективности и явным иррационализмом. В отличие от экзистенциалистов представители структурализма не придавали никакого значения отдельному индивиду, а в формах общественной жизни и культуры, в духовном творчестве выявляли главным образом определявшие их функ-ционирование объективные механизмы.

Структуралистский метод необходимо основывается на гипотезе о наличии в многообразных явлениях культуры некоторых общих логических структур. Предполагается, что такие структуры не лежат на поверхности, а могут быть открыты лишь путем глубокого исследования и тщательного сопоставления всех явлений.

Фундаментом всего духовного производства в структурализме является знаково-символическая, языковая деятельность человека – вся духовная культура формируется в языке и через язык, строится по образу и подобию языка.

Структурализм и возникает благодаря применению к антропологии и вообще к наукам о человеке лингвистических моделей. Зарождение структурализма связано с исследованиями швейцарского лингвиста Ф. де Соссюра (1857–1913 гг.), рассматривавшего язык как систему знаков, в результате чего лингвистика становилась частью новой науки – семиологии, изучающей знаки. Идеи де Соссюра о том, что язык является системой знаков (каждый из которых представляет собой един-

ство означаемого и означающего), а каждая единица системы одновременно определяет другие элементы и определяема ими; о том, что «все в языке – отношения» – легли в основу структурализма.

Его методологическая особенность – переворачивание классических отношений между системой и историей. Согласно историческому подходу, понимание есть определение генезиса, поиск предшествующих форм, истоков, смысла. Для структурализма же понять, значит упорядочить, отыскать в исследуемом объекте познаваемую систему бинарных оппозиций («означающее/означаемое», «центр/периферия», «господство/подчинение» и т. д.), выявить его структуру и соотнести ее со структурами языка.

1.1. Структурализм Клода Леви-Стросса

Леви-Стросс считает началом формирования структурализма свершившуюся в лингвистике фонологическую революцию. Н. Трубецкой сводил фонологический метод к четырем фундаментальным положениям: 1) фонология переходит от изучения осознанных лингвистических явлений к исследованию их неосознаваемой инфраструктуры; 2) фонология отказывается трактовать члены отношения как независимые сущности и, напротив, принимает в качестве основы своего анализа отношения между ними; 3) фонология вводит понятие системы и обнаруживает конкретные фонологические системы и обнаруживает их структуры; 4) фонология стремится к открытию общих законов, либо найденных индуктивным путем, либо выведенных логически[1].

Леви-Стросс попытался выявить аналогию системы родства с фонологическими системами. Эти системы были выработаны человеческим духом на бессознательном уровне, более того, именно в этих системах существуют одни только парные оппозиции, а элементы носят означающий характер (отец–сын, дядя по матери и сын сестры, муж–жена, брат–сестра); следовательно, вся система существует не на уровне отдельных членов, а на уровне парных отношений. Кроме того, родство само по себе является системой общения и в этом отношении может быть сравнимо с языком. Сущность такого рода сравнений состоит в идее кода, понимаемого в смысле формального соответствия, существующего между специфическими структурами, т. е. в смысле структурной гомологии. Подобное понимание символической функции может быть определено как строго независимое от наблюдателя, поэтому задача объективного постижения, декодирования, должна заменить герменевтическое постижение, которое расшифровывает, т. е. присваивает

[1] Рикер П. Конфликт интерпретаций : очерки о герменевтике. М., 1995. С. 34.

себе смысл и одновременно расширяется за счет смысла, который оно расшифровывает.

Структурная аналогия, существующая между языком, взятым в его фонологической структуре, и другими социальными структурами с появлением искусства и религии значительно усложняется. Теперь мы уже имеем не только «некий язык», как в случае с правилами брака и системами родства, но и означающий дискурс, созданный на основе языка. Изреченные вещи не обладают неизбежно строением, сходным со строением языка как универсальным инструментом говорения. Мы можем только сказать, что лингвистическая модель направляет исследование на модели, сходные с ее собственными моделями, т. е. к логике оппозиций и корреляций, к системе различий. Язык представляет собой условие культуры в той мере, в какой она обладает строением, подобным строению языка. И то и другое означают с помощью оппозиций и корреляций, другими словами, логических операций. Таким образом, язык можно рассматривать как основу, предназначенную для возведения на ней структур порой более сложных чем он, но аналогичных ему, структур, соответствующих культуре, взятой в ее различных аспектах.

Леви-Стросс делает предметом изучения мышление, взятое во всем его объеме. Дикарское мышление – это упорядочивающее мышление, но оно не мыслит о себе самом. В этом смысле оно соответствует требованиям структурализма: бессознательный план, т. е. план, понимаемый как система различий, можно трактовать объективно, независимо от наблюдателя. Постижимы, следовательно, одни только упорядочивания, совершающиеся на бессознательном уровне; понимание состоит не в том, чтобы продолжить интенции смысла, дать им новую жизнь в историческом акте интерпретации, который сам вписывался бы в традицию; постижимость связывается с кодом, в соответствии с которым осуществляются изменения и который обеспечивает соответствие и подобие между упорядочиваниями, совершающимися на различных уровнях социальной реальности.

В своей книге «Первобытное мышление» Леви-Стросс изложил концепцию специфической логики первобытного мышления – упорядочивающего, но еще нерефлективного (т. е. не мыслящего о себе самом) мышления. Его метод анализа, примененный к нерефлективной первобытной культуре, был затем распространен и на изучение уже вполне развитых рефлексивных культур.

«Примитивная логика» при всей своей конкретности и связи с непосредственными ощущениями способна к обощениям, классификациям и анализу, так же, как и «непримитивная». Основу естественной классификации составляет тотемизм: природное различие между видами

животных и растений используется для анализа социального мира «культуры». Мифологическое мышление пользуется ограниченным набором средств, находящихся «под рукой», которые могут играть роль и материала, и инструмента, и обозначаемого, и обозначающего, причем элементы, уже использованные в рамках некоей мифологической системы, могут быть снова пущены в оборот мифической мыслью.

Элементы первобытного мышления располагаются на полпути между перцептами и концептами. Первые невозможно отделить от той конкретной ситуации, в которой они появились, в то время как обращение ко вторым потребовало бы того, чтобы мышление, могло, хотя бы на время, заключить в скобки, свои проекты. Создать чистое мыслительное пространство – идеальную логико-математическую структуру – значит создать понятийное пространство. И все же семантическое пространство было уже создано. Между образом и понятием существуют посредники: это знаки, которые в таком союзе играют роль означающего и означаемого. Как и образ, знак – это конкретное бытие, однако он подобен понятию своей референциальной способностью: они оба могут замещать другую вещь. И все-таки в этом отношении понятие обладает неограниченными возможностями, тогда как у знака они ограничены. Понятие стремится быть полностью прозрачным для реальности, в то время как знак допускает и даже требует, чтобы определенный пласт человеческого был инкорпорирован в эту реальность, т. е. знак «кому-то адресован».

Мифологическое мышление принципиально метафорично, и раскрытие смысла имеет характер бесконечных трансформаций – раскрытие символов в мифологии сохраняет образный характер. При этом прежде всего вычленяются многочисленные бинарные оппозиции типа высокий – низкий, тёплый – холодный, левый – правый, жизнь – смерть, свой – чужой, добрый – злой и т. д. Выявление бинарных оппозиций – важнейшая сторона структуралистской методики, восходящая к принципам структурной лингвистики. Бинарные оппозиции прежде всего упорядочивают и концептуализируют данные элементарно-чувственного восприятия. Процесс абстрагирования осуществляется через сходства и несовместимости чувственных свойств. Следующая логическая ступень – бинарные оппозиции различения формы, пустого и полного, содержащего и содержимого и т. п. (мифы об убежищах и ловушках, видах пищи, музыкальных инструментах). Природные или культурные предметы, используемые одновременно для разных целей, играют особую роль в развитии мифических представлений, становятся пучками дифференциальных признаков.

1.2. Неоструктурализм Мишеля Фуко

Наибольший интерес с собственно философской точки зрения представляют взгляды французского мыслителя М. Фуко (1926–1984 гг.), развитые в его известных работах «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» (1966 г.) и «Археология знания» (1969 г.), «Надзор и наказание» (1975 г.) и многие другие.

В работе «Слова и вещи» Фуко вводит понятие эпистемы, которое характеризует типичное для определенной эпохи «эпистемологическое поле», в котором происходит формирование знаний. Эпистемы – это «основополагающие коды любой культуры, управляющие ее языком, ее схемами восприятия, ее обменами, ее формами выражения и воспроизведения, ее ценностями, иерархией ее практик»[1]. Упорядочивающий принцип эпистемы – это соотношение «слов» и «вещей». Фуко вычленяет в европейской культуре нового времени три «эпистемы»: ренессансную (XVI в.), классическую (рационализм XVII–XVIII вв.) и современную (с конца XVIII – начала XIX вв. и по настоящее время).

В ренессансной эпистеме слова и вещи тождественны друг другу, непосредственно соотносимы друг с другом и даже взаимозаменяемы (слово–символ). В эпистеме классического рационализма слова и вещи лишаются непосредственного сходства и соотносятся лишь опосредованно – через мышление, в пространстве представления (слово–образ). В современной эпистеме слова и вещи опосредованы «языком», «жизнью» и «трудом», вышедшим за рамки представления (слово – знак в системе знаков). Наконец, в новейшей литературе мы видим, как язык замыкается на самом себе, обнаруживает свое самостоятельное бытие. Слово–символ, слово–образ, слово–знак, слово, замкнутое на само себя.

Ренессансная эпистема основана на сопричастности языка миру и мира языку, на разнообразных сходствах между словами языка и вещами мира. Слова и вещи образуют единый текст, который принадлежит миру природы и изучается как природное существо. «В XVI веке, – пишет Фуко, – реальный язык – это не единообразная и однородная совокупность независимых знаков, в которой вещи отражаются словно в зеркале … Это, скорее, непрозрачная, таинственная, замкнутая в себе вещь, фрагментарная и полностью загадочная масса, соприкасающаяся то здесь, то там с фигурами мира и переплетающаяся с ними … Великая метафора книги, которую открывают, разбирают по складам и читают, чтобы познать природу, является лишь видимой изнанкой друго-

[1] Фуко М. Слова и вещи. М., 1993. С. 89.

го, гораздо более глубокого переноса, вынуждающего язык существовать в рамках мироздания, среди растений, трав, камней и животных»[1].

В классической эпистеме слова и вещи соизмеряются друг с другом в мыслительном пространстве представления уже не посредством слов, но посредством тождеств и различий. Главная задача классического мышления – это построение всеобщей науки о порядке, инструментом которой выступают уже не естественные знаки, как в ренессансной эпистеме, но системы искусственных знаков, более простых и легких в употреблении. Хотя язык теряет свое непосредственное сходство с миром вещей, он приобретает высшее право – представлять и анализировать мышление. «Все классические рассуждения о языке, – утверждает Фуко, – все, что было названо «всеобщей грамматикой», является лишь сжатым комментарием этой простой фразы: «язык анализирует». Именно здесь опрокидывалась в XVII в. вся западная языковая практика, которая всегда до сих пор верила в то, что язык говорит»[2]. Для классического опыта языка характерна великая утопия создания абсолютно прозрачного языка, в котором все вещи именовались бы самым четким образом, что достигалось бы либо посредством совершенно произвольной, но строго продуманной системы (искусственный язык), либо посредством языка настолько естественного, что он выражал бы мысль так же, как, например, лицо выражает страсть.

Конец классической эпистемы связывается Фуко с появлением новых объектов познания – это жизнь, труд, язык – и тем самым создает возможность современных наук – биологии, политической экономии, лингвистики. Причину становления этих новых наук Фуко видит не в накоплении знаний и не в уточнении методов познания классической эпохи, но в изменении внутренней структуры пространства познания – конфигурации эпистемы. Отличительным признаком этой эпистемы оказывается проблема человека как биологически конечного существа, обреченного на труд под страхом голодной смерти и пронизанного структурами языка, созданного не им, возникшего раньше его. Фуко утверждает, что человек не является ни самой древней, ни самой постоянной из проблем познания. Его появление было результатом изменения фундаментальных диспозиций знания, а не избавление от давнего беспокойства, не выходом из тысячелетней заботы к ясности сознания, не выходом к объективности того, что так долго было достоянием веры или философии. «Если эти диспозиции, – утверждает Фуко, – исчезнут так же, как они некогда появились, если какое-нибудь событие, воз-

[1] Фуко М. Указ. раб. С. 71.
[2] Фуко М. Указ. раб. С. 149.

можность которого мы можем лишь предчувствовать, не зная пока ни его облика, ни того, что оно в себе таит, разрушит их, как разрушена была на исходе XVIII в. почва классического мышления, тогда – можно поручиться – человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке»[1]. «Разве человек, возникший в тот момент, когда язык был обречен на рассеивание, не должен сам рассеиваться, когда язык воссоединится вновь?»[2]. Человек был фигурой между двумя способами бытия языка, или точнее, он возник в то время, когда язык после своего заключения внутрь представления, как бы растворения в нем, освободился из него ценой собственного раздробления; человек построил свой образ в промежутках между фрагментами языка.

Если в эпоху Ренессанса язык был частицей мира в едином онтологическом переплетении, а в XVII–XVIII вв. язык есть набросок порядка представлений, то с XIX в. «язык замыкается на самом себе, приобретает собственную плотность, развертывает собственную историю, собственные законы и объективность»[3]. С XIX в. язык низводится до объекта познания наряду с другими эмпирическими объектами, что, в свою очередь, компенсируется тем, что язык оказывается необходимым посредником для всякого научного познания, отсюда постоянное стремление отшлифовать язык так, чтобы он мог стать чистым зеркалом внесловесного познания. Отсюда и поиск логики, независимой от грамматики, от слов вообще, для того, чтобы представить формы и связи мышления вне какого-либо языка вообще. Поскольку сам язык стал объектом наук, требовалось теперь изобрести другой язык, который был бы скорее символикой, чем языком, и поэтому был бы прозрачен для мысли в ее познающем движении. С другой стороны, помимо несловесной логики, актуальной становится историческая реальность языка как вместилища традиций. Язык вбирает в себя память, так что грамматические структуры языка оказываются априорными предпосылками всего, что может быть высказано, поэтому возобновляется практика толкования текстов. «В XVI веке, – пишет Фуко, – интерпретация шла от мира (одновременно вещей и текстов) к Божественной речи, которая в нем расшифровывалась; наша интерпретация, или, точнее, та интерпретация, которая сложилась в XIX веке, идет от людей, бога, от наших познаний или химер к словам, которые делают их возможными, и обнаруживается при этом не суверенность первозданной речи, а то, что мы, не раскрыв еще рта, подвластны языку и пронизаны им. Таким образом, современная критика посвящает себя весьма странному роду толкователь ства: оно движется не от констатации существования языка к рас-

[1] Фуко М. Указ. раб. С. 404.
[2] Там же. С. 403.
[3] Там же. С. 320.

крытию того, что он означает, но от явственного развертывания дискурсии к выявлению языка в его собственном бытии»[1].

1.3. Неоструктурализм Жиля Делеза

Для другого представителя неоструктурализма Жиля Делеза структура есть некая машина по производству бестелесного смысла. «Итак, – пишет он, – значение структурализма для философии и даже мысли в целом состоит в том, что он смещает привычные границы. После того как центр внимания переместился с потерпевших неудачу Сущностей на понятие смысла, философский водораздел, по-видимому, должен пройти между теми, кто связал смысл с новой трансценденцией, с новым воплощением Бога и преображенными небесами, – и теми, кто обнаружил смысл в человеке и его безднах, во вновь открытой глубине и подземелье. Новые теологи туманных небес (небес Кенигсберга) и новые гуманисты пещер вышли на сцену от имени Бога–человека и Человеко–бога как тайны смысла»[2]. Пересмотр платонизма означает для Делеза прежде всего замену сущностей на события, которые не следует отождествлять с эмпирическими происшествиями или метафизическими сущностями. Идеальное событие есть совокупность сингулярных точек, характеризующих математическую кривую, физическое положение вещей, психологическую или нравственную личность. Это поворотные пункты и точки сгибов; узкие места, узлы, преддверия и центры; точки плавления, конденсации и кипения; точки слез и смеха, болезни и здоровья, надежды и уныния, точки чувствительности. Сингулярность доиндивидуальна, нелична, аконцептуальна. Событие же – это идеальные сингулярности, модусом которых является проблематическое. Метаморфозы и перераспределения сингулярностей формируют историю. Каждая комбинация и каждое распределение – это событие.

Смысл, утверждает Делез, – это не то, что можно открыть, а то, что производится новой машинерией сингулярностей, причем «наша свобода и сила обитают не в божественном универсуме и не в человеческой личности, а в этих сингулярностях, которые больше, чем мы сами, божественнее, чем сами боги»[3]. Дарование смысла происходит в области парадокса, предшествующего здравому смыслу и общезначимому смыслу. Здравый смысл предвидит, а общезначимый смысл – отождествляет и опознает. Парадокс же одновременно пересматривает и то, и другое, он выступает как умопомешательство и непредсказуемость, с одной стороны, и утрата тождества, и неузнаваемость – с другой.

---

[1] Фуко М. Указ. раб. С. 322–323.
[2] Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 95.
[3] Делез Ж. Указ. раб. С. 97.

Дарование смысла происходит на границе предложений и вещей. Смысл же есть эффект, производимый в сериях пробегающей по ним случайным элементом – нонсенсом – и имеет две стороны: одна тяготеет к серии, заданной как означающая, другая – к серии, заданной как означаемая. Смысл упорно держится серии предложений, но не сливается с ним. Одновременно он является атрибутом положений вещей, с которыми тоже не сливается. Трансцедентальное поле смысла должно, по утверждению Делеза, исключать не только форму личного, но также формы общего и индивидуального. Ибо первая форма характеризует только манифестирующего себя субъекта; вторая – только означаемые объективные классы и свойства; а третья – только подлежащие обозначению системы, которые индивидуализируются объективным образом, отсылая к субъективным точкам зрения, причем последние сами являются индивидуализирующими и обозначающими.

Однако трансцендентальное поле не–индивидуально, не–лично, оно ни общее, ни универсальное. Значит ли это, что оно – нечто бездонное, без–образное и аморфное, что оно шизофреническая бездна? Идея сингулярностей служит гипотезой для ее порождающей силы данной области. Но это поле не может быть определено как поле сознания, поскольку сознание – ничто без синтеза объединения, но не существует синтеза объединения сознания без формы «Я». «На самом деле, личность – это Улисс, – пишет Делез, – или Никто, собственно говоря, она – производная форма, порожденная безличным трансцедентальным полем. А индивидуальное – всегда нечто рожденное, подобно Еве из ребра Адама, из сингулярности, простирающейся по линии обычных точек вплоть до до–индивидуального трансцедентального поля»[1]. Только когда перед нами открывается мир, кишащий анонимными, номадическими, безличными и до–индивидуальными сингулярностями, мы вступаем на поле трансцедентального. Это безличное трансцедентальное поле порождает индивидуальность и личность, здравый смысл и общезначимый смысл. «Будем называть метафизической поверхностью (трансцедентальным полем) границу, – пишет Делез, – которая устанавливается между телами, взятыми в их цельной совокупности внутри охватывающих их границ, с одной стороны, и предложениями как таковыми – с другой»[2].

2. Постструктурализм и постмодернизм

Постмодернистский тип мировосприятия распространяется в европейской культуре, начиная с середины XX в. Усилились плюралистиче-

[1] Делез Ж. Указ. раб. С. 13.
[2] Делез Ж. Указ. раб. С. 156–157.

ские творческие поиски, стремление к сегментации бытия, максимальной субъективизации мира. Вызревание постмодернистского умонастроений связано с реализацией качественно новых технических возможностей, способствующих интенсивной коммуникации различных культур, столкновению многообразных ценностных ориентиров, размывающих приоритет идеалов, претендующих на универсальность, тотальный охват бытия, абсолютную истину. Абсолютным становится только право субъективистского толкования. Постмодернистское настроение отражает разочарование в ценностных приоритетах предшествующих эпох с их верой в прогресс, всеобщее торжество разума; реализацию безграничных человеческих возможностей по коренному преобразованию бытия. Постмодернисты настаивают на преодолении любого центризма, любых точек зрения, претендующих на роль универсальной системы, констатацию единого смысла, отстаивают самодостаточность фрагментарного, мозаичного знания, правомерность множественности интерпретаций.

Постмодернизм тесно связан с философией постструктурализма. Среди крупнейших постструктуралистов – Ж. Деррида, Ю. Кристева, Р. Барт, М. Фуко, Ж. Делез, Ф. Гватарри, Ж. Бодрийар и др. Постструктуралисты отвергают идеал научной объективности и цели постижения истины, они сосредоточены не на выявлении объективных структур культуры, а на механизме *самопорождения текстов* культуры, являющихся для них предельной реальностью.

Ведущий представитель структурного психоанализа *Ж. Лакан* еще в 50-е гг. первым выступил против соссюровской ортодоксии, отождествив бессознательное со структурой языка. Он также выдвинул идею текстуализации бессознательного, которое традиционно связывалось, прежде всего, со сновидением. Сновидение, по его мнению, структурировано как текст, в котором вслед за Фрейдом можно выделить два основных процесса: конденсацию и замещение. Под первым понимается совмещение в одном образе, слове или мысли несколько бессознательных желаний или объектов. При конденсации происходит наложение одних означающих на другие, полем чего служит метафора. В результате даже самый простой образ приобретает различные значения. Замещение трактуется как средство для обмана психологической самоцензуры и ассоциируется с метонимией. Поэтому означающее, по Лакану, не несет никакой ответственности за существование означаемого. Фактически любой текст представляет собой игру одних означающих. Знак есть отсутствие объекта. Человек также не имеет стабильных характеристик, его «Я» никогда не может быть определено, поскольку оно всегда находится в поисках самого себя и способно быть репрезентировано только через отношения с другими людьми.

Постструктуралистское видение мира Делез развил впоследствии в написанной совместно с Гваттари работе «Ризома» (1976 г.), где, используя метафору ризомы – корневища, подземного стебля, он попытался дать представление о взаимоотношении различий как о запутанной корневой системе, как об аморфном хаотическом образовании. Ризома стала одним из символов постмодернистского понимания действительности. Другим подобным символом является понятие «складка», рассмотренное Делезом в работе «Складка: Лейбниц и барокко» (1988 г.).

«Складка» (изгиб, искривление) становится объяснительным принципом всеобщей культурной и политической дезорганизации мира. Складка – мир, устроенный подобно пчелиному улью, в котором нет ни верха, ни низа, но всегда некое «между», это мир, в котором царит пустота, ничего не решается, ни один проект не обладает абсолютным характером, существуют лишь одни фрагменты, триумф видимости и симуляции.

2.1. «Генеалогия власти» Мишеля Фуко

Теоретический антигуманизм, заявленный Фуко в ранних работах в связи с проблемой знания, впоследствии начинает приобретать и политическое измерение. В последних работах предельным уровнем исследования становится уже отношение власти и знания, определяющее всю совокупность специфических возможностей культуры в каждый исторический период. Имя новой дисциплины, предлагаемой Фуко в последних работах, – «генеалогия власти», и здесь подразумевается нечто большее, нежели простое переименование «археологии знания». Прежний поиск оснований знания внутри самого знания оказывается недостаточным. Знание в каждую конкретную историческую эпоху определяется, по Фуко, той или иной «социальной механикой», «социальной технологией».

Основную идею Фуко можно обобщить в понятии «политического материализма», согласно которому доктрина исторического материализма неполна, поскольку политика является ничуть не менее базисной категорией, чем экономика. Однако категория политики существенно переосмысливается. Политика уже не рассматривается как часть идеологии, это не феномен общественного сознания, а некая бестелесная всепроникающая квазиматерия, чем-то подобная материи классического естествознания.

По Фуко, слова, вещи и индивиды включены в разнообразные системы отношений господства, образуемых взаимопроникновением властных отношений. В современном обществе реальная власть как бы растворена во всех социальных группах, в основе же классических

представлений о власти лежит «монархически-юридическая модель», представляющая власть как силу, иерархически нисходящую из единого центра, как некую собственность одного лица (монарха) или группы лиц (правящего класса).

Наиболее ярким воплощение зримости и материальности власти выступает тип наказания, используемый тем или иным обществом. Так, Средние века характеризуются публичными казнями с пышными театральными эффектами. Казнь рассматривалась как личная месть монарха своему врагу, посягнувшему на его власть. Нарушение закона рассматривалось как нарушение прав не потерпевшего, но самого суверена, отсюда не существовало пропорциональности между преступлением и воздаянием, ибо не существовало никакой симметрии между правами преступника и суверена.

В эпоху Просвещения театр ужаса публичной казни уступает место мгновенной смерти на гильотине, поскольку наказание трактуется как нарушение общественного договора: преступник нарушает договор и, следовательно, становится врагом всего общества: наказание может и не быть достаточно ярким и впечатляющим, но оно должно быть абсолютно неизбежным. Объект наказания уже не тело, а душа, поэтому смерть преступника должна быть мгновенной и безболезненной. Правосудие должно не мстить, а карать.

Современная эпоха создает пенитенциарную систему с целью дисциплинирования как тела, так и души. Процедуры дисциплинирования известны человечеству с незапамятных времен (военная дисциплина в Древнем Риме, дисциплина в средневековых монастырях и т. д.), но, только начиная с XVII–XVIII вв., дисциплинарные процедуры благодаря своей эффективности становятся всеобщими формами господства.

Дисциплина, складывающаяся в XVII в., начинается с помещения индивидов в замкнутых пространствах со своими особыми законами и правилами. Примерами таких пространств могут служить работные дома, колледжи, интернаты, казармы, мануфактуры. Не менее важен и «принцип разгораживания» – разделение групп и масс на индивидов со строгим указанием их рангов. В качестве примера Фуко приводит организацию школьного класса в иезуитских колледжах. Такой класс, общей численностью до двух или трех сотен учеников, делился на группы по десять человек каждая. Группа помещалась в один из лагерей – римский или карфагенский. Все виды деятельности носили характер борьбы и соревнования. Таким образом, каждый ученик чувствовал, что он занимал определенное место, соответствующее его заслугам в борьбе, которую вела его группа как целое.

Постепенно организация иезуитского класса меняется. Класс становится однородным: теперь он состоит из отдельных индивидов, а не из

групп. Главной формой организации школьников в XVIII в. становится, по мнению Фуко, своеобразное «выстраивание в ряд»: в классе, в коридоре, во дворе. При этом ученик получает определенное место в зависимости от выполнения им задания; эти ранги определяются из дня в день, из месяца в месяц, из года в год. Внутри каждой дисциплинарной системы функционирует свой карательный механизм. Наказанию подлежит все то, что не соответствует норме, виновен тот, кто не способен выполнить задание учителя. Таким способом власть, ограничивая, запрещая, контролируя и перемещаяя в пространстве, порождает полезных индивидов.

Как видим, Фуко обратил внимание на то, что исторический процесс, в ходе которого буржуазия в течение XVIII в. стала политически господствующим классом, протекал в рамках установления формально эгалитаристской юридической системы, которая декларировала парламентарную и представительную организацию общества. Развитие же дисциплинарной власти составляло оборотную, теневую сторону этих процессов. И если представительный режим формально позволял, чтобы воля всех прямо или косвенно, рано или поздно, но составляла фундаментальную инстанцию власти, то дисциплинарный аппарат давал гарантию подчинения власти.

Для Фуко не существует власти отдельно от знания, и наоборот. Знание само по себе есть власть, оно с самого начала построено так, чтобы существовала возможность его политической утилизации. Тюрьма, приют для душевнобольных, клиника, казарма, школа и прочие дисциплинарные институты своим рождением обязаны знаниям, которые дают возможность осуществлять мелочный, детальный контроль над человеческим поведением, обеспечивать его постоянное подчинение власти. Причем Фуко подчеркивает, что проблема заключается не только в том, что власть подчиняет знание и заставляет его служить своим целям. Философ говорит об особом феномене «знания–власти», объединяющем в единое целое развитие эмпирической науки и дисциплинарной практики.

Таким предстает перед нами механизм реальной власти – бездушная социальная машина, лишенная идеологического тумана. Причем, власть для Фуко, прежде всего, позитивна и продуктивна. Она не столько изымает что-то, создаваемое вне ее, сколько сама создает школы, университеты, психиатрические приюты, институты по исследованию природы и общества, она организует систему здравоохранения, охраняет граждан от преступных элементов, приспосабливает всех и каждого к нуждам и потребностям общественной системы в целом.

2.2. Шизоанализ

Представление о власти как о машине еще более усиливается в работах Жиля Делеза (1926–1994 гг.) и Феликса Гваттари (1930–1995 гг.), в частности в их совместной книге «Капитализм и шизофрения: Анти–Эдип» (1972 г.), ставшей крупным событием в развитии современного постмодернистского теоретического мышления.

Созданная на волне студенческого движения конца 60–х гг., эта книга проникнута антибуржуазным и даже анархистским пафосом. «Разрушай! Разрушай! – призывают авторы. – Шизоанализ идет путем разрушения, его задача – полное очищение бессознательного, абсолютное выскабливание»[1].

Одна из основных претензий Делеза и Гваттари к традиционному фрейдизму – ограниченность последнего семейными отношениями, вместо которых необходимо поставить отношения социальные. Общество же, по их мнению, состоит из «желающих машин», под которыми понимаются различные объекты – от людей до целых общественных формаций. Причем акцент делается на бессознательном характере функционирования, как социальных механизмов, так и субъектов. Это бессознательное выступает в двух ипостасях: паранойя и шизофрения. Паранойя порождает целостность общественной жизни, шизофрения – фрагментарность, множественность, раздробленность. Причем именно шизофрения «конституирует» реальность, поскольку порождает желания и желающие машины. «Наше общество, – утверждают Делез и Гваттари, – производит шизофреников точно так же, как оно производит шампунь Прелл или машины Форда, причем единственное различие заключается в том, что шизофреников нельзя продать»[2]. Основным видом производства становится производство желания, люди и их органы становятся винтиками социального механизма.

Поскольку человек характеризуется как желающая машина, то подлинно свободный индивид – «шизо», свободный человек, лишенный ответственности и радостный, который способен сказать и сделать нечто просто от своего имени, не спрашивая на то разрешения. «Шизоанализ» Делеза и Гваттари противопоставляет шизофрению не душевному здоровью, а паранойе; если шизофреник осознает свое безумие, то паранойик – нет. Человек оказывается в конечном счете лишенной всякой субъективности машиной желания, безличностным посредником, благодаря которому в этот мир просачивается бессознательный мир желания.

---

[1] Deleuze G. and Guattary F. Anti-Oedipus: capitalism and schisophrenia. L., 1984. P. 45.

[2] Там же. P. 245.

2.3. Деконструктивизм Жака Деррида

Постструктуралистская концепция смысла была конкретизирована в работах французского философа *Жака Деррида* (род. 1930 г.). Именно благодаря его идеям постструктурализм получил широкое распространение в Западной Европе и США.

Деррида подверг критике всю традицию западноевропейского мышления, характеризуемого им как «логоцентрическая метафизика». Философская «вина» древнегреческого понятия логоса заключается в его словесной природе. Логос – это слово, выражающее закон бытия. «Говорящий субъект», по мнению Дерриды, во время говорения предается иллюзии о независимости, автономности, суверенности своего сознания, самоценности своего «Я». Именно это «Я мыслю» и расшифровывается ученым как «трансцедентальное означаемое», как тот центр, который пользуется привилегией навязывания структуры всякому тексту в виде его формы, оставаясь в то же время вне постулированного им структурного поля, не подчиняясь никаким его законом.

Это «говорящее сознания», замкнутое на себя и занятое исключительно логическими спекуляциями самоосмысления, и называется «феноменологическим голосом» – «голосом, взятым в феноменологическом смысле, речью в трансцедентальной плоти, дыханием интенциональной одушевленности, трансформирующей тело слова … в духовную телесность. Феноменологический голос и будет этой духовной плотью, которая продолжает говорить и наличествовать в себе самой – прислушиваться к себе – в отсутствии мира»[1].

Деррида мыслит критику европейской метафизики как ее деконструкцию, осуществляемую с помощью разнообразных стратегий демонтажа некоторой структуры, например, через разрушение бинарных оппозиций, традиционных для интеллектуальной истории: речь–письмо, мужское–женское, истина–вымысел, буквальное–метафорическое, обозначаемое–знак, действительность–кажимость.

Впрочем, понятию деконструкции нельзя дать строгого определения, поскольку оно в свою очередь может быть подвергнуто деконструкции. Что если, задается вопросом Деррида, «смысл смысла (в самом общем понимании термина «смысл», а не в качестве его признака) является бесконечно подразумеваемым? Беспрестанной отсылкой от одного означающего к другому? Если его сила объясняется лишь одной бесконечной сомнительностью, которая не дает означаемому ни пере-

[1] Цит. по : Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996. С. 35.

дышки, ни покоя, а лишь только все время … побуждает его к постоянному означиванию и разграничению/отсрочиванию»[1].

Таким образом, провозглашается принципиальная неопределенность любого смысла. Временной интервал, разделяющий знак и обозначаемое им явление в ходе применения знака в системе других знаков (т. е. в языке), превращает знак в «след» этого явления. В результате слово теряет свою непосредственную связь с обозначаемым и вообще с причиной, вызвавшей его порождение. Тем самым знак обозначает не столько предмет, сколько его отсутствие, в конечном счете свое «принципиальное отличие» от самого себя.

Это явление Деррида и определяет, как «различение». Игра различий в результате предполагает такие синтезы и ссылки, которые препятствуют тому, чтобы какой-либо простой элемент наличествовал в себе или сам по себе, соотносясь только с самим собой. Никакой элемент не мог бы выполнять функцию знака, не соотносясь с неким другим элементом, который также является не просто наличествующим. Это переплетение приводит к тому, что каждый «элемент» – будь то фонема или графема – конституируется на основе имеющегося в нем следа иных элементов цепи или системы. Это переплетение, это ткань есть текст, и он создается лишь в процессе трансформации другого текста. Ничто и нигде – среди элементов или в системе не бывает просто наличествующим или отсутствующим. Везде есть только различия и следы следов.

Стихия различающего мышления, расчленяющего, ищущего знакового выражения сознания обозначается философом как «архиписьмо». Его определение сплошь отрицательно: археписьмо лишено центра, оно не может быть объектом мысли, не несет в себе метафизической сущности. Зато оно создает предпосылки для любой коммуникации, для возникновения смысла. Это общий корень и речи, и графического письма, категория, снимающая их историческое противостояние.

Постструктурализм формирует понимание мышления и культуры как процесса бесконечного замещения знаков, их постоянного перекодирования. Археписьмо – движущий импульс этого процесса, непрестанное порождение значимых различий. Мир, в конечном счете, воспринимается как бесконечный, безграничный текст.

Литература

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.

Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.

Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.

[1] Derrida J. Positions. P., 1972. P. 42.

Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия : учебник для вузов / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Что такое структурализм?
2. Какую роль в формировании структурализма сыграло развитие лингвистики?
3. Что такое постструктурализм? Каких представителей этого течения вы знаете.
4. Почему структурализм характеризуется как теоретический антигуманизм?
5. Какое влияние оказал постструктурализм на современную западную культуру?
6. Какую роль сыграл М. Фуко в формировании постстуктурализма?
7. Что такое эпистема?
8. Что такое археписьмо?
9. Что такое постмодернизм? Какую роль сыграл постструктурализм в формировании постмодернизма?
10. Что такое знание–власть?

Г л а в а 12. **ФИЛОСОФСКАЯ КУЛЬТУРА РОССИИ**

Русская философская мысль является составной частью мировой философии. Вместе с тем отечественная философская традиция формировалась как часть общекультурной традиции, поэтому обладает своими уникальными чертами, отражающими особенности культурно-исторического бытия нашего народа.

В оценке состояния развития русской философии постоянно противоборствовали две точки зрения: православно–консервативная и просветительско-западническая.

У истоков первого направления стоял *архимандрит Гавриил (В. Н. Воскресенский)*. Ставя развитие философии в зависимость от «направления умственных сил» общества, он признавал за ней роль индикатора психологии и миросозерцания народа. Сущность русского ума – стремление сочетать рассудочность с набожностью, веру со знанием, что и придает особый колорит, настроение русскому характеру. Основными деятелями русской мысли, по мнению Гавриила, всегда выступали «духовные лица, занимавшие высшие места в церковной иерархии. Данная точка зрения оказала влияние на славянофилов (И. В. Киреевский), на «веховскую» историографию (Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, В. В. Зеньковский).

Противостоящее православно–консервативной историографии просветительско–западническое направление восходит к петровским временам (В. Н. Татищев); вершина этого направления – труды А. П. Щапова, по мнению которого интеллектуальная жизнь России не знала «подготовительного» средневекового периода, поэтому истоком русской философии является западноевропейская философия.

Объективное историческое исследование не может проигнорировать ни того, что русская философия глубоко укоренена в православно–христианской традиции, ни того, что ее связывают кровные узы с западноевропейской философской традицией.

1. Становление русской средневековой философии (X–XVII вв.)

В средневековой Руси широко использовали термин «философия», который в то время имел много значений. Под ним подразумевали: античных мыслителей и писателей (Платона, Сократа, Демосфена, Вергилия, Галлена); представителей патристики, мучеников, исповедников христианства (Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Юстина Мученика); просветителей и проповедников (Кирилла и Мефодия); мастеров экзегезы (Климента Смолятича, Максима Грека); деятелей искусст-

ва, умевших воплощать мудрость эстетическими средствами (Феофана Грека, Андрея Рублева), людей духовного склада вообще. Звание «философ» было на Руси очень почетным.

1.1. Философская мысль в Киевской Руси

Характер древнерусской философской культуры в решающей степени определялся важнейшим историческим событием – крещением Руси. Философские идеи находили свое выражение прежде всего в богословских сочинениях. Одним из ключевых образов в русской философской традиции был образ Софии Премудрости Божией, который проходит через всю тысячелетнюю историю отечественной культуры, будучи воплощенным в многообразных ее творениях: в древних храмах Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, в иконах, фресках и философских сочинениях.

Немало ценных в философском отношении произведений было заимствовано из южнославянской культуры. Среди них «Шестоднев» *Иоанна, эхзарха Болгарского,* где натурфилософски интерпретируются шесть дней творения. Высоко ценилась «космография», приписываемая Козьме Индикоплову.

В энциклопедическом «Изборнике 1073 г.», называемом у болгар «Симеоновым сборником», были помещены переводы трактатов *Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, Юстина Философа* и др.

Были и оригинальные философские произведения. Среди них особо выделяется «Слово о законе и благодати» *митрополита Илариона*, сведения о котором очень скудные: точно известна лишь дата его поставления на митрополичный престол – 1051 г. «Слово» посвящено величию Руси и богоизбранности ее правителей – каганов. Оно состоит из трех частей. В первой смысл мировой истории открывается в переходе от ветхозаветного закона, хорошего для одного народа, к новозаветной благодати, открытой всему человечеству. Во второй прославляется крестившаяся Русь, в третьей воздается хвала князю Владимиру Святому, который уподобляется византийскому императору св. Константину, провозгласившему в IV в. христианство в качестве официальной идеологии Римской империи.

Главная проблема Иллариона – соотношение закона и благодати, Ветхого и Нового заветов. Вопреки церковной схеме, трактовавшей благодать как исполнение закона, древнерусский книжник считал их абсолютно противоположными и противостоящими друг другу. Иларион вкладывал в понятие закона смысл узконациональной (иудейской) правовой нормы, обычая и противополагал его евангельской истине, которая нераздельна с благом, спасением всего человечества. Закону чуждо представление о высшем благе – свободе, он целиком погружен

в быт, в суету земных страстей. Он не облагораживает, не очищает, а только плодит зависть и тяжбы, гнев и преступления. Для Иллариона очевидно, что благодать, упраздняя закон, приводит к уничтожению рабства. Ветхий завет сменяется Новым, рабство – свободой. В этом суть развития человеческой истории. В интерпретации Иллариона христианство оказывалось учением о свободе как органическом состоянии человечества.

Среди религиозных мыслителей Древней Руси были *Кирилл Туровский* – автор назидательной «Притчи о человеческой душе и теле»; *киевский митрополит Никифор,* оставивший несколько творений, среди которых «Послание к Владимиру Мономаху о посте».

Никифор, родом грек из Ликии Малоазийской, возглавлял русскую церковь в 1104–1120 гг. Он выступил инициатором приглашения на киевский престол Владимира Мономаха, тогда еще черниговского князя.

Подобно большинству византийских богословов Никифор был последователем философии Платона, и это отразилось в «Послании» к Владимиру Мономаху, в котором он изложил свое учение о душе.

Вслед за Платоном Никифор выделял три части, или силы души: разум («словесное»), чувство («яростное») и волю («желание»). Разум – старше и выше всех, и обладание им отличает человека от животного, наделяя способностью познавать небо и прочие творения. Разумом надо уметь правильно пользоваться: он может и возвышать человека к Богу, и низводить к дьяволу, который тоже был разумен, но возгордился и пал.

Климент Смолятич (кон. XI – сер. XII вв.) был автором многих «слов» и поучений, однако сохранилось лишь его «Послание пресвитеру Фоме». Из сочинения видно, что к тому времени в церковных кругах существовала мистическая оппозиция (к которой принадлежал, по–видимому, и Фома) отвергавшая философию.

Идейные взгляды Климента характеризовало то, что он различал два вида богопознания: «благодатный» и «приточный». Первый вытекает из веры и доступен только святым, второй дается «разумением» божественных заповедей («притч») и доступен обычным людям. Философствование Кирилла заключалось в аллегорическом толковании библейских образов, среди которых особо выделялся образ Премудрости, символизировавшей Иерусалимский храм, построенный Соломоном. Премудрость есть Бог, а храм – человечество.

Первым русским историософом был летописец *Нестор* (XI – нач. XII вв.), один из создателей первого общерусского летописного свода «Повесть временных лет» и автор первого произведения отечественной агиографии «Жития Феодосия Печерского», где он проявил себя как писатель–мыслитель, обращающийся к морально-антропологической

тематике. Сам преподобный *Феодосий Печерский* (ок. 1036–1074 гг.) вместе с преподобным *Антонием Печерским* (983–1073 гг.) был основателем русского монашества; сохранилось несколько его кратких сочинений религиозно-нравоучительного характера. Феодосий исповедовал принцип богоизбранности «ангельского чина» – монашества, и власть духовную ставил выше светской, великокняжеской. Выражение его политических идеалов – концепция «богоугодного властелина». От светских правителей Феодосий требовал покорения и послушания церкви; им возбранялось всякое инакомыслие, в особенности пристрастие к латинству.

Критике римско-католической церкви Феодосий посвятил свое послание «О вере крестьянской и о латыньской» к киевскому князю Изяславу Ярославовичу. Главное в нем – призыв не общаться с латинянами: ни «учения» их не слушать, ни «обычая» их не держаться, не брататься с ними, не есть и не пить с ними из одного сосуда, ибо они «неправо веруют и нечисто живут».

Ученик Феодосия – Нестор Летописец дополнил концепцию Феодосия о «богоугодном властелине» применительно к новым условиям удельно–династического княжения, суть которой в принципе «каждо да держить отчину свою». Нарушители этого принципа – «неправедные властелины», которые не соблюдают договоров, забывают «целованье креста». За это Бог «казнит» землю, подвластную им, насылает разные беды.

1.2. Формирование философской культуры Московской Руси

В возвышении Московского княжества как будущего центра Российского государства огромную роль сыграли не только князья – полководцы и правители, но и духовные учителя того времени. «Для объединения русской земли, – отмечают Л. И. Новикова и И. Н. Сиземская, – необходима была не только сила, но и образцы нравственного подвига, необходима была направляющая идея. Это понимали московские князья, приложившие немало усилий к тому, чтобы привлечь церковь как основную идеологическую силу на свою сторону. В свою очередь и церковь распознала в усилиях московских князей политику, открытую в будущее»[1].

У истоков идеала Святой Руси стоял преподобный Сергий Радонежский, который сочетал аскетическое пустынножительство с практическим служением своему народу. Его мировоззрение формировалось под значительным влиянием исихазма, или паламизма, называемого по имени его основателя, св. *Григория Паламы* (ум. в 1358 г.), афонского

[1] Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. М., 1997. С. 28.

подвижника и богослова XIV в. Его религиозно-философское учение о «фаворском свете», внутренней духовной сосредоточенности, особых приемах медитаций, просветлении плоти и гармонии духа с тварным миром оказало значительное влияние на русскую культуру.

1.3. Нестяжатели

Крупнейшим русским исихастом был преподобный *Нил Сорский* (ок. 1433–1508 гг.), который родился в Москве и принадлежал к известному роду Майковых. Почувствовав призвание к иноческой жизни, он принял постриг в Кирилло-Белозерском монастыре. Иноком посетил Константинополь и гору Афон, где и познакомился с учением исихазма. Вернувшись на родину, Нил основал вблизи Кирилло-Белозерского монастыря на реке Соре скит. От него ведут начало несколько других духовно родственных скитов Заволжья, иноки которых и получили общее имя «заволжских старцев».

Нил Сорский считается основателем на Руси скитской жизни, средней между монастырями общежительского типа и одиночным пустынножительством. Цель иночества в нравственном самоусовершенствовании, которое через «умную молитву» открывает непосредственное общение с богом. Преображающая сила фаворского света представлялась достигаемой при максимальном удалении от забот внешних и предельной сосредоточенности на жизни внутренней. Идеалом «заволжских старцев» был бедный, затерянный в лесах монастырь, богатый лишь Духом Святым, каким был скит преподобного Нила на реке Соре, который и вошел в историю не столько как мыслитель, сколько как «старец» – наставник в духовной жизни. После Нила остались «Предание ученикам» – трактат, посвященный вопросам монашеского самосовершенствования.

В уставе иноческого жития Нила Сорского впервые в русской общественно-философской мысли представлена и развита, хотя и на мистической основе, идея нравственного самосовершенствования личности. Осуждая гордость, тщеславие, уныние, печаль, гнев, чревоугодие, сребролюбие, Нил считал главным грехом «стяжание», т. е. присвоение результатов чужого труда. Возражая поборникам монастырской собственности как «милостыни Христа ради», Нил утверждал, что истинная милостыня заключается в моральной поддержке ближнего, в помощи словом во время нужды и скорби.

Духовный подвиг Нила Сорского и его сподвижников стал идеальным образцом, объектом поклонения и подражания для многих верующих. «Главная цель посещения монастырей, скитов и пустыней, – отмечает В. В. Бычков, – состояла в желании увидеть и услышать живого

носителя святости, получить радость от общения с существом, уже в этой жизни стоящим над ней, знающим сокровенные тайны, невыразимые человеческим языком»[1].

Со смертью Нила Сорского нестяжательство утратило свой отшельническо-созерцательный характер и подверглось резкой политизации. Необходимость борьбы с иосифлянством вынуждала нестяжателей все более входить в круг житейских, мирских интересов, проникаться политико–правовым, идеологическим сознанием.

Особенно прославился на этом поприще *Вассиан Патрикеев* (в миру князь Василий Иванович Патрикеев, ок. 1470 – после 1531 гг.). В своих основных произведениях «Собрание некоего старца», «Ответ кирилловских старцев», «Слово ответное», «слово о еретиках» и «Прение с Иосифом Волоцким» он не только призывал отнимать села у монастырей, но также выступал.

1.4. Иосифлянство

Принцип «нестяжания», т. е. отказа от монастырской собственности, был направлен против сложившейся практики городских общежительских монастырей, многие из которых обладали значительной собственностью. К числу наиболее богатых принадлежал Волоколамский монастырь, настоятелем которого являлся *Иосиф Волоцкий* (1440–1515 гг.).

В споре «иосифлян» и «заволжцев» проявилось столкновение двух религиозных идеалов – идеала Святой Руси и идеала теократии. Мировоззренческое расхождение между иосифлянством и заволжским движением («нестяжателями») сводилось к противопоставлению: завоевание мира на путях внешней работы в нем или преодоление мира через становление новой личности. Ко второй половине XVI в. победил бытовой, или «социальный», идеал (иосифлянство), тогда как созерцательный (заволжцы) был отвергнут.

Сильной светской власти нужна была сильная же поддерживающая ее церковь. К тому же Иосиф Волоцкий выступил в качестве поборника идеи абсолютной власти самодержца, освященной Богом. В главном богословском труде своей жизни «Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих» он утверждал: «Царь убо естеством подобен есть всем человекам, властию же подобен вышнему Богу»[2].

---

[1] Бычков В. В. Эстетическое сознание древней Руси. М., 1985. С. 12.

[2] Иосиф Волоцкий. Просветитель. Казань, 1857. С. 603.

1.5. Формирование протоимперской доктрины и спор о самодержавии

Падение Константинополя стимулировало создание протоимперской мессианской доктрины, основным творцом которой был старец *Филофей* (ок. 1465–1542 гг.), монах Елезарова монастыря из–под Пскова, который в ряде посланий Василию III (1479–1533 гг.) и Ивану Грозному (1530–1584 гг.) изложил основные ее принципы: падение «первого Рима» от язычников и «второго Рима» от мусульман за прегрешения против веры; наступление эпохи «третьего Рима», после которого «четвертому» не быть; ответственность России за весь православный мир; борьба за чистоту веры, укрепление властей духовной и светской в их взаимной «симфонии» как тесного сотрудничества при разделении функций. Новая культурная доктрина выразилась в лаконичной формуле: «Два Рима пали, третий стоит, четвертому не бывать». «Единая ныне соборная апостольская церковь восточная, – утверждал Филофей, – ярче солнца во всем поднебесье светится, и один только православный и великий русский царь во всем поднебесье, как Ной в ковчеге, спасшийся от потопа, управляет и направляет Христову церковь и утверждает православную веру»[1]

Дальнейшее развитие эта концепция получила в «Сказании о Вавилонском царстве» и в «Сказании о князьях Владимирских», где обосновывалось происхождение правящей династии Рюриковичей от римского императора Августа, а титула «царь» – от «цезарь», передача регалий византийских императоров – шапки Мономаха, барм, скипетра и державы – российским правителям.

Время царствования *Ивана Грозного* (1530–1584 гг.; правил с 1547 г.) стало временем выработки философии самодержавия. Ее оппонентами выступали анонимный автор «Беседы валаамских чудотворцев» и князь *Андрей Курбский* (ок. 1528–1583 гг.), защитниками – Иван Пересветов и сам Иван Грозный.

Андрей Курбский в молодости был сподвижником Ивана IV, участвовал в Ливонской войне и в Казанском походе. В связи с изменившейся политической ситуацией он бежал в Литву, поступил на службу к польскому королю и выступил открытым и непримиримым противником царя. Политические взгляды Курбского изложены в «Истории о великом князе Московском», а также в переписке с Иваном Грозным.

Упрекая Ивана Грозного в жестокости и несправедливости к своим недавним сподвижникам, Курбский выдвигает против него ряд идейных обвинений. Суть их сводится к тому, что царь отрицает существование

---

[1] Филофей. Послание к царю и великому князю Ивану Васильевичу всея Руси // Сокровища древнерусской литературы. Красноречие Древней Руси. М., 1987. С. 221.

над собой какого бы то ни было закона, избрав для себя путь произвола. В результате царь действует «без суда и права». Выход из этого состояния Курбский связывает с ограничением *самодержавности* советом бояр. Царю же остается исполнительная власть, т. е. реализация того, что решили бояре.

Основными оппонентами Курбского были Иван Пересветов и сам Иван Грозный. Если Курбский был знаком с теорией естественного права и упрекал Грозного в том, что тот присвоил себе «волю естественного самовластия», то Пересветов был одним из первых русских поборников идеала правды. «Вера христианская добра, всем сполна, и красота церковная велика – утверждал он, – а правды нет». Но, по убеждению Пересветова, одной веры недостаточно, более того, правда выше веры. «Коли правды нет, то всего нет»[1].

Все сочинения Пересветова объединяет единая мысль: России нужна сильная государственная власть, которая безраздельно должна находиться в руках царя. Отчего пала Византия? – задает вопрос Пересветов. Пала она из-за того, что император слишком доверился вельможам, «советникам». А вот победитель Византии, турецкий Махмет–салтан, знал, как поступать со своими «советниками». Обнаружив злоупотребления наместников, он, к восхищению Пересветова, и судить их даже не стал, «только велел их живыми одрати да рек так: есть ли оне обрастут телом опять, ино им вина отдастся. И кожи их велел проделати, и велел бумаги набити, и в судебнях велел железным гвоздием прибити и написати велел на кожах их: без таковыя грозы правды в царстве не мочно ввести … Как конь под царем без узды, так и царство без грозы»[2].

Таким образом, выступая наследницей Византии, Россия, по мнению Пересветова, не должна повторять ее ошибок, а для этого необходимо заимствовать поучительный опыт турок – победителей Византии. Именно «турецкая правда» была идеалом этого писателя, а если бы «к той правде турецкой да вера христианская, ино бы с ними ангелы же беседовали».

1.6. Русская философия в XVII в.

Одним из крупнейших мыслителей XVII в. был *Юрий Крижанич* (1617–1683 гг.) получил степень магистра философии в Граце. Приехав в Москву, он стал пропагандировать идеи славянского единства перед лицом турецкой и немецкой экспансии и превращения России в подобие западных просвещенных монархий. Вскоре его сослали в Тобольск,

---

[1] Соч. И. С. Пересветова // В. И. Ржига, И. С. Пересветов, публицист XVI века. М., 1908. С. 63–64, 66.

[2] Цит. по: Янов А. Тень грозного царя. М., 1997. С.67.

где он провел пятнадцать лет и написал свои основные труды: «Политика», «Толкование исторических пророчеств», «Духовное завещание», «О провидении Господнем». По возвращении из ссылки он уехал в Вильно, где вступил в члены ордена иезуитов. Тогда же им была написана «История Сибири», вызвав на Западе интерес к огромному неосвоенному краю. Впоследствии Крижанич уехал из России в Рим и принял там постриг в одном из доминиканских монастырей.

Крижанич считал, что именно политическая мудрость – госпожа всех наук, так как от нее зависит общее благо. Он осуждал философию макиавеллизма, называя ее псевдополитикой. Политика у Крижанича неотделима от этики и представляет собой науку управления государством или королевскую мудрость, воплощающуюся в двух взаимосвязанных главных максимах: «Познай самого себя» и «Не верь чужестранцам». Самопознание он понимал довольно широко, вкладывая в него идею познания народа и государства. В славянском же характере Крижанича прежде всего огорчала «ксеномания» – любовь ко всему чужому, иностранному. «… А на Руси что делается! – сокрушался Крижанич. – Инородные торговцы везде держат товарные склады и откупы и всякие промыслы: вольно им ходить по нашей земле и покупать наши товары дешевую ценой, а нам привозить дорогою и бесполезные … Иные обольщают нас суетными именами академий и высших училищ, степенями докторов и магистров, но все это пустяки; земля пополняется множеством бездельных писак и книжников. Лучше было бы им в молодости учиться полезным и потребным для народа ремеслам ...»[1]. Для Крижанича политическая мудрость сводилась к национальному самоопределению, основанному на развитии промышленности и просвещения.

1.7. Формирование философского образования в России

В 1687 г. состоялось открытие первого российского учебного заведения – Славяно-греко-латинской академии, созданной по образцу Киево-Могилянской академии, основанной в начале века видным украинским деятелем Петром Могилой. Деятельность этой академии определялась противоборствующие тенденции в культуре русского барокко XVII в. которые были связаны с полемикой грекофилов и латинофилов. К первым относят *Епифания Славинецкого* (ок. 1600–1675 гг.), инока *Ефимия* и пиита *Кариона Истомина*, автора декламаций о пользе наук, училищ и философии. Все они ориентировались на византийскую православную культуру. Главой латинского направления выступил *Симеон*

[1] Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1995. С. 48.

Полоцкий (1629–1680 гг.) – писатель, основатель русской силлабической поэзии и драматургии, один из крупнейших представителей культуры барокко. Его преемником стал *Сильвестр Медведев* (1641–1691 гг.).

Хотя идея создания Славяно–греко-латинской академии исходила от латинистов Симеона Полоцкого и Сильвестра Медведева, главную роль в ней играли приехавшие из Италии греки братья *Иоанникий* (1663–1717 гг.) и *Софроний* (1652–1730 гг.) *Лихуды*, которые полемизировали с латинским направлением. Однако сами они, обучаясь на Западе, многое переняли у католиков и по иронии судьбы были через несколько лет изгнаны именно за «латинство» по навету иерусалимского патриарха Досифея.

2. Философская мысль русского Просвещения

2.1. Русские просветители

XVIII в. стал веком русского Просвещения. Одним из наиболее ярких представителей науки и философии XVIII в. был *М. В. Ломоносов* (1711–1765 гг.) – крупнейший представитель отечественной науки, первый русский академик, ученый мирового значения. Будучи энциклопедистом, он стал основателем многих научных направлений в физике, химии, астрономии, геологии, географии. Он был одним из основателей Московского университета.

Ломоносов утверждал, что свобода научных суждений служит успехам науки. «Всем известно, – писал он, сколь значительны и быстры были успехи наук, достигнутые ими с тех пор, как сброшено ярмо рабства и его сменила свобода философии. Но нельзя не знать и того, что злоупотребление этой свободой причинило очень неприятные беды, количество которых было бы далеко не так велико, если бы большинство пишущих не превращало писание своих сочинений в ремесло и орудие для заработка средств к жизни, вместо того чтобы поставить себе целью строгое и правильное разыскание истины»[1]. Ломоносов мечтал о том, чтобы поставить науку на службу народу, подготовить для страны специалистов способных активно участвовать в разрешении вопросов экономического и культурного развития России.

Творчество Ломоносова было проникнуто патриотизмом. «Народ российский, – писал он, – от времен, глубокою древностью сокровенных, до нынешнего века толь многие видел в счастии своем перемены, что ежели кто междоусобные и отвне нанесенные войны рассудит, в ве-

[1] Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. М., 1952. Т. 3. С. 217.

ликое удивление придет, что по толь многих разделениях, утеснениях и нестроениях не токмо не расточился, но и высочайший степень величества, могущества и славы достигнул»[1].

Будучи мыслителем–деистом, Ломоносов заложил основы материалистической философии в России. Основу единства мира, по его убеждению, составляет открытый им всеобщий закон сохранения материи и движения. Материя, полагал он, это «то, из чего состоит тело и от чего зависит его сущность»[2]. Отрицая лейбницевское учение о монадах, Ломоносов утверждал: «Все, чт. е. и происходит в телах, обусловливается сущностью и природою их»[3]. Все тела «состоят из материи и формы … последняя зависит от первой»[4]. Он различал два вида материи: «собственную» и «постороннюю». Из первой состоят тела, вторая заполняет промежутки между ними. Никакого абсолютно пустого пространства не существует: мир заполнен целиком и представляет собой сочетание двух видов материи. Все изменения, происходящие в мире, связаны с процессами движения материи.

Пик русского Просвещения приходится на время Екатерины II (1729–1796 гг.), когда развитие культуры России определялось во многом идеями просвещенного абсолютизма. Императрицу прежде всего интересовало российское законодательство. Она хотела создать новое законодательство, определяемое европоцентристским подходом к России. В составленном ею «Наказе» говорилось: «Россия есть Европейская держава. Доказательство тому следующее. Перемены, которые в России предпринял Петр Великий, тем удобнее успех получили, что нравы, бывшие в то время, совсем не сходствовали с климатом и принесены были к нам смешением разных народов и завоеваниями чужих областей. Петр Первый, вводя нравы и обычаи европейские в европейском народе, нашел тогда такие удобности, каких он и сам не ожидал» (ст. 6, 7).

Самое радикальное преобразование, которая намечала императрица, предполагало отмену крепостного права, о чем говориться в подготовительных записках к «Наказу», однако из окончательной редакции это положение исчезло, будучи замененным на пожелание ограничить рабство законами и осуждение помещиков, переводящих свои деревни на денежный оброк.

У Екатерины был развит интерес к серьезному чтению, в котором ее прежде всего привлекали уроки изучения человеческой природы, сов-

[1] Там же. Т. 6. С. 169.
[2] Там же. Т. 1. С. 173.
[3] Там же. Т. 1. С. 172.
[4] Там же. Т. 1. С. 107.

падавшие с ее собственными пессимистическими наблюдениями над мотивами человеческих поступков. Она написала несколько пьес, исторических драм на сюжеты из русской истории, заметок и посланий частным лицам, интерес представляет и ее мемуарное наследие.

Императрица стремилась усилить влияние литературы на общество, следуя в этом духу Просвещения. С этой целью поощрялась журналистика. С 1769 г. выходит листок «Всякая всячина», наполненный небрежной болтовней на различные темы. Появилось еще несколько периодических изданий: «И то и се», «Ни то ни се», «Смесь», «Трутень» русского масона и просветителя *Н. И. Новикова* (1744–1818 гг.). Он считал «Всякую всячину» Екатерины II произведением слабого ума для слабых умов. Его интересовали уже не бытовые, а общественные темы.

2.2. Масонство

Новиков был одним из лидеров русского масонства – религиозно-философского внецерковного движения, сыгравшего значительную роль в развитии духовной культуры России. «Среди русских масонов, – отмечает В. В. Зеньковский, – попадались настоящие праведники …, было среди них много искренних и глубоких идеалистов. Русские масоны были, конечно, «западниками», они ждали откровений и наставлений от западных «братьев», вот отчего много трудов положили русские масоны на то, чтобы приобщить русских людей к огромной религиозно-философской литературе Запада»[1].

Наиболее известными и активными деятелями масонского движения в XVIII в. были Н. Новиков, И. Лопухин, С. Гамалея, И. Шварц, И. Елагин и А. Лабзин. Масоны стремились к созданию своей собственной версии христианства, к созданию учения, синтезирующего сокровенные знания всех великих религиозных и философских доктрин. В своем искании «истинного», нецерковного и недогматического смысла христианской веры масоны выступили провозвестниками всех религиозно-философских поисков, характерных для XIX – начала XX вв.

Рассматривая мир как творение Бога, масоны полагали его цельным, связанным в единство с помощью универсальной «симпатии», «магнетизма», мировой любви. Более того, мир есть живое целое, в котором каждая вещь и каждое существо занимает совершенно определенное, отведенное ему творцом место.

Главным условием неразрывной целостности мира оказывается наличие в нем центра, который и обеспечивает соразмерность и строй-

[1] Зеньковский В. В. История русской философии. Ч. 1. Л. : «Эго», 1991. Т. 1. С. 197.

ность целого; этим центром является человек. Без человека вся природа мертва, весь порядок не что другое, как хаос. При этом совершенство человека заключается в том, что, объединяя в себе все тварное бытие, являясь его центром, он одновременно несет в себе божественное начало, сохраняя непосредственную связь с Богом. Однако не все люди способны осознать в себе эту связь и свое божественное предназначение. «Натуральные люди» полностью поглощены земными заботами и растворены в земном бытии, только некоторые «избранные» способны открыть в себе искру «магического света», после чего для них все земное теряет смысл.

Чрезвычайно большое значение в мировоззрении масонов играла идея грехопадения. «Падение» первого человека, его отделение от Бога привело к внедрению тления и смерти во все земное бытие, «подчиненное» человеку. Весь мир разделил судьбу падшего человека, в этом трагизм судьбы мира, которая теперь оказалась целиком зависимой от судьбы человека, от его способности преодолеть последствия своего собственного греха. Масоны верили в «возрождения» человека – а вместе с ним и всего мира – к новому единству с Богом, к высшему совершенству. Предвосхищение этой цели определило нравственный идеал масонов и их представление о своей собственной значимости в обществе. Свою задачу они видели в нравственном возрождении падшего человека, раскрытии всей полноты его свободы, его творческих сил.

Масоны выступали против одностороннего интеллектуализма эпохи и призывали к «истинному просвещению», которое нацелено прежде всего на «пробуждение сердца», на моральное совершенствование. При этом масоны резко критически относились к господствующей в ту эпоху рационалистической модели познания и самопознания, отдающей абсолютное предпочтение разуму. Для них разум выступал только одной из главных сил человека, неспособной увести его от греха без помощи других способностей. Разум только тогда эффективен и плодотворен, когда он находится в тесном единстве с верой, когда он подчинен истинной вере. Основная религиозно-философская тема масонства – учение о сокровенной жизни в человеке, о сокровенном смысле жизни вообще. Для значительной части масонов была очент привлекательна надежда на проникновение в эзотерическую сторону христианства, которую им заслоняла «внешняя» Церковь. На этом пути масонство призывало к единству веры и знания – разум без веры не в состоянии познать таинственную сторону бытия, а вера без разума впадает в суеверие. Масонство верило в «золотой век впереди», в прогресс, призывало к творчеству и к гуманизму.

А. Н. Радищев (1749–1802 гг.) в 1790 г. опубликовал свое знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву». Посвящение к этой книге сви-

детельствует о том, что бедственное положение крепостного крестьянства оказало решающее влияние на характер общественно-политических воззрений Радищева. «Я взглянул окрест меня, – душа моя, страданиями человечества уязвлена стала. Обратил взоры мои на внутренность мою – и узрел, что бедствия человека происходят от человека … Уже ли, вещал я сам себе, природа толико скупа была к своим чадам, что от блудящего невинно, сокрыла истину на веки? Уже ли сия грозная мачиха произвела нас для того, чтобы чувствовали мы бедствия, а блаженство николи? … Сей глас природы раздавался громко в сложении моем. Воспрянул я от уныния моего. В которое повергли меня чувствительность и сострадание; я ощутил в себе довольно сил, чтобы противиться заблуждению; и – веселие неизреченное! Я почувствовал, что возможно всякому соучастником быть во благодействии себе подобных. – Се мысль, побудившая меня начертать, что читать будешь»[1].

Сама по себе критика крепостного права не являлась чем-то новым, ее высказывали и другие просветители, в частности, Новиков и Десницкий. Момент для публикации книги был самым неподходящим, ибо во Франции только что произошла революция и Екатерина II, смотревшая прежде на вольнодумство весьма снисходительно, решила пресечь крамолу. Смертная казнь была автору заменена, правда, ссылкой в Сибирь. Радищев не только критиковал крепостничество, но и призвал к уничтожению самодержавия. «Самодержавство, – писал он, есть наипротивнейшее человеческому естеству состояние. Мы не токмо не можем дать над собою неограниченной власти: но ниже закон, извет общия воли, не имеет другого права наказывать преступников опричь права собственныя сохранности … Если мы уделяем закону часть наших прав и нашея природныя власти, то дабы оная употребляема была в нашу пользу; о сем мы делаем с обществом *безмолвный* договор. Если он нарушен, то и мы освобождаемся от *нашея* обязанности. Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками».

В ссылке Радищев написал свое главное произведение – трактате «О человеке, о его смертности и бессмертии», заложив тем самым традицию антропологической философии в русской культуре.

Ключом к антропологии Радищева служило «правило сходственности», согласно которому все, что можно сказать о животных, можно сказать и о человеке. Мы видим, как в природе все вещи образуются из стихий, как семя дает начало произрастанию растений и животных, так и «человек преджил до зачатия своего», существовал в «предрождественном состоянии». Причем, душа также имеет предрождественное суще-

[1] Радищев А. Н. Полн. собр. соч. М., 1938. Т. 1. С. 227.

ствование, как и тело, она изначально сопряжена с семенем и живет в нем, до тех пор, пока семя не переходит в зародыш. Лишь с рождением человека душа постепенно претерпевает коренное обновление: она проникается способностью познания, постигает Бога, создает художества, науки. Душа не может разрушиться вместе с телом, поскольку бытие не может исчезнуть. Поскольку же возвратного пути у бытия нет, постольку и душа бессмертна.

3. Идейно-философские течения русского политического радикализма

В XIX в. начинается эпоха российского политического радикализма, который проходит через несколько стадий: декабризма, революционного демократизма, народничества и русского марксизма. «Просвещение, – отмечает А. Ф. Замалеев, – подготовило радикализм: «слово» было сказано, оно разогло умы и воспалило сердца. Русское общество жаждало «дела», мечтало освободиться от «внутренних турок» – самодержавия и крепостничества. Подтверждалась старая истина: сперва нация создает литературу, которая формирует общественное сознание, затем наступает революция»[1].

3.1. Декабризм

Наиболее выдающимися среди декабристов теоретиками, разработавшими идеологию движения, были *П. Пестель* (1793–1826 гг.) – глава Южного общества декабристов, автор «Русской правды» – республиканского проекта конституции; поэт *К. Рылеев* (1795–1826 гг.) – один из организаторов восстания в Петербурге; писатель и литературный критик *А. Бестужев* (1797–1837 гг.); *В. Раевский* (1795–1872 гг.); *Н. Муравьев* (1796–1843 гг.) – глава «Северного общества», автор трех проектов конституции, написанных в монархическом духе; *Н. Крюков* (1800–1854 гг.); *И. Горбачевский* (1800–1869 гг.); *А. Барятинский* (1793–1844 гг.); философы *И. Якушкин* (1793–1857 гг.), *П. Борисов* (1800–1854 гг.) и *М. Лунин* (1787–1845 гг.); писатели-кономисты *Н. Бестужев* (1791–1855 гг.), *Н. Тургенев* (1789–1871 гг.); писатели-публицысты *К. Торсон* (1790–1851 гг.) и *С. Муравьев-Апостол* (1796–1826 гг.).

Вопрос о форме государственной власти после победы восстания был предметом ожесточенных споров внутри тайных организаций декабристов. Пестель считал республику единственной формой правления, которая может обеспечить России порядок и процветание. «Я сделался в душе республиканец, – говорил в своих показаниях Пестель, – и ни в

[1] Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1995. С. 84.

чем не видел большего благоденствия и высшего блаженства для России, как в республиканском правлении». Более умеренная часть декабристов во главе с Н. Муравьевым выдвигала требование конституционной монархии.

Революционным политическим задачам переустройства русского общества декабристы стремились дать философское обоснование. В свою очередь к вопросам философии они подходили с точки зрения практических задач революционной борьбы. Декабрист Н. Крюков отмечал, что задача философии заключается в изыскании истины, а истина нужна для того, чтобы «содействовать к благополучию моего отечества». Знание философии дает возможность бороться с предрассудками, религиозными суевериями, мешающими завоевать людям счастье на земле. Разум, утверждал Крюков, «есть единственный светильник, которым мы должны руководствоваться в жизни сей; а потому первый долг наш состоит в том, чтобы просветить свой разум, очистив его от вредных предрассудков»[1].

3.2. Революционный демократизм

Пример декабристов, хотя и трагический, оказал воодушевляющее воздействие на русское общество: в 40–60-е гг. на арену революционной борьбы выдвинулась новая общественная сила – разночинство. Вдохновителем этого направления стал *В. Г. Белинский* (1811–1848 гг.), благодаря которому изменились представления о сущности революции: это уже не правительственный переворот, не захват власти, как думали декабристы, это – война, истребление угнетателей ради будущего блага угнетенных.

А. И. Герцен (1812–1870 гг.) разработал теорию «русского социализма», ставшую основой идеологии революционной демократии. Эта теория провозглашала право каждого на землю, общинное владение ею и мирское самоуправление. Герцен полагал, что для осуществления этих идеалов вовсе не обязательна революция, достаточно реформ, мирных преобразований. Существование крестьянской общины, по его мнению, является залогом того, что Россия может построить социализм не только мирным путем, но и минуя капитализм. «Германская община пала, – писал Герцен, – встретившись с двумя социальными идеями, совершенно противоположными общинной жизни: феодализмом и римским правом. Мы же, к счастью, являемся со своей общиной в эпоху, когда противообщинная цивилизация гибнет вследствие полной невозможности отделаться, в силу своих основных начал, от противоречия между правом личным

[1] Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. М., 1951. Т. 2. С. 400.

и правом общественным. Почему же Россия должна лишиться теперь своей сельской общины, если она сумела сберечь ее в продолжении всего своего политического развития, если она сохранила ее нетронутой под тягостным ярмом московского *царизма*, так же как под самодержавием – в европейском духе – императоров? Ей гораздо легче отделаться от администрации, насильственно насажденной и совершенно не имеющей корней в народе, чем отказаться от общины»[1].

Вслед за Герценом теорию русского, или крестьянского социализма разрабатывал *Н. Г. Чернышевский* (1829–1889 гг.). Он также считал возможным для России миновать капитализм, непосредственно перейти к социализму. К такому убеждению его приводил анализ поземельных отношений на Западе, который он осуществил на основе гегелевской диалектики. Чернышевский высоко ценил идею немецкого философа о том, что высшая степень развития по форме сходна с его началом. Поскольку же низшей формой поземельных отношения является общинное владение землей, постольку и высшая форма этих отношений также представляет собой общинное владение.

Огромная популярность Н. Г. Чернышевского в пореформенную эпоху не вызывает никаких сомнений. По словам одного из представителей молодого поколения 60-х гг., «было три великих человека на земле: «Иисус Христос, апостол Павел и Чернышевский»[2].

Касаясь самых злободневных вопросов современности, популяризируя новейшие достижения науки, Н. Г Чернышевский удовлетворял ту жажду «нового слова», которой были охвачены передовые слои российской общественности. Он давал молодежи модель жизненного поведения «нового человека», конкретный ответ на вопрос «что делать?», и в этом была одна из главных причин колоссального влияния Чернышевского на современников.

Прежде всего, это относится к роману «Что делать?», героев которого Чернышевский сознательно конструировал как образцы, пригодные для воспроизведения в реальной жизни, предлагая всесторонне разработанную программу поведения, учитывающую все – от важных общественных поступков до мельчайших деталей быта «новых людей». «Мы, – писал один из современников, – искали в романе программы своей деятельности. Мы читали роман чуть ли не коленопреклоненно, с таким благочестием, какое не допускает ни малейшей улыбки на уста, с каким читают богослужебные книги»[3].

---

[1] Утопический социализм. М., 1982. С. 401–402.

[2] Цит. по : Шилов А. А. Каракозов и покушение 4 апреля 1866 г. Пг., 1920. С. 24.

[3] Цит. по : Чешихин-Ветринский В. Е. Н. Г. Чернышевский. Пг., 1923. С. 129.

Согласно воззрениям революционера–демократа, нравственный мир, как и физический, подчинен закону причинности. Все происходящие в нем явления взаимосвязаны между собой и строго детерминированы природой человека. Каждый «человек любит прежде всего сам себя», заботится и думает о своих выгодах больше, нежели о других; «словом сказать, … все люди эгоисты». Всеми ими движет желание добра для себя, и в этом смысле «добро есть польза». А так как у всех желания одинаковы, то простая расчетливость и рассудительность обязывают умерить эгоизм, придать ему разумную форму.

Д. И. Писарев (1840–1868 гг.) объявил себя приверженцем «полнейшего материализма», который, на его взгляд, всего более способен привиться к русскому уму. Подобный материализм полностью ограждает себя от «всякой умозрительности» и «диалектических доказательств». Писарев называл это «экономией умственных сил», вызванной необходимостью увеличить «количество хлеба, мяса, одежды, обуви, орудий и всех остальных вещественных продуктов труда». Ничто другое не может быть целью мышления – кроме вопроса о голодных и раздетых людях. «Надо делать то, что целесообразно, а не то, что красиво», – так формулировал задачу Писарев, провозгласивший культ утилитаризма и отрицания.

Нигилистическую подмену критерия «истины» критерием «пользы» известный русский мыслитель *Георгий Флоровский* метко назвал «одичанием умственной совести»[1]. Человеческая личность «освобождает» себя от действительности, которой предписывает свои требования и пожелания. «Всего менее настроение тех годов было «реалистическим», – писал он – как бы много тогда о «реализме» ни говорили, как бы много тогда ни занимались естественными науками»[2].

Это была эпоха доктринерства, когда на все вопросы были уже готовые и безусловные ответы. Именно из этого общественного утилитаризма, по оценке Г. Флоровского, проистекает и русский максимализм – преувеличенное чувство свободы и независимости, не обуздываемое и не ограничиваемое изнутри уже потерянным инстинктом действительности. От этого рождается нетерпимость доктринеров. Общим здесь было равнодушие к подлинной культуре и действительности, преувеличенный интерес к собственным переживаниям.

Например, Д. И. Писарев в юности входил в религиозный кружок Трескина, а Н. Г. Чернышевский в 1848 г. ждал нового Мессию и религиозно-социального обновления мира.

---

[1] Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 289.

[2] Флоровский Г. Указ. раб. С. 298.

3.3. Народничество

Рубежом, отделившим народничество от революционного демократизма, стала крестьянская реформа 1861 г. Фактически это была «революция сверху», которая в корне подорвала веру разночинцев в народную революцию и укрепила народную веру в царя. Вместе с тем начался процесс обнищания дворянского сословия. Вторично в девятнадцатом столетии дворянство отождествило свой собственный интерес с народным, выступив против самодержавия. Но если декабристы считали «весьма опасным» привлекать к революции народ, остерегались «бунта между крестьянами», то народничество жаждало сближения с народом, превращения его в движущую силу революционного движения.

П. Н. Ткачев (1844–1886 гг.) звал молодежь «собрать свои пожитки» и отправиться «в народ» для сокрушения российского государства, которое якобы не связано с существующим общественным строем и «висит в воздухе». Он принимал крестьянскую общину в качестве «краеугольного камня» будущего общественного строя, однако сам этот строй уже представлял себе существенно иначе: не социалистическим, а коммунистическим.

Процесс превращения общины в коммуну Ткачев изображал следующим образом: вначале «революционное меньшинство» захватывает политическую власть; затем оно создает «революционное государство», которое уничтожает «консервативные и реакционные элементы», после чего приступает к осуществлению социальной революции путем проведения постепенных реформ во всех сферах общественной жизни. Суть этих реформ заключается в «экспроприации орудий производства», находящихся в частном владении, передачи их в общее пользование и введении принципа распределения по «братской любви». Поскольку данный сценарий противоречил идеалам крестьянства, а это Ткачев прекрасно понимал, постольку главная роль в намечаемых преобразованиях принадлежит не народу, а революционному меньшинству. «Эти политические идеи Ткачева, – отмечает А. Ф. Замалеев, – в основной массе вошли в идейный арсенал большевизма, в политическое сознание Ленина»[1].

Большое влияние на формирование идеологии народничества оказали произведения *П. Л. Лаврова* (1823–1900 гг.), особенно его «Исторические письма», опубликованные в журнале «Неделя» в 1868–1869 гг. В этих письмах он указывал, что прогресс общества достигается ценой народного труда и крови, звал интеллигентов, получивших свои знания за счет эксплуатации народа и находящихся поэтому в неоплатном долгу

[1] Замалеев А. Ф. Указ. раб. С. 97.

перед ним, искупить своим трудом на пользу народа эту вину за «цену прогресса». Он убеждал, что если преданные делу освобождения революционеры – «критически мыслящие личности» – поняв всю несправедливость существующего строя и необходимость замены его новым, пойдут в народ, станут склонять его к своим убеждениям, и мирно, без насилий будут организовывать его, то таким путем можно одержать полную победу. Он призывал к мирной пропаганде в крестьянских общинах – «не бунтовать мы должны народ, а учить» – таков был главный призыв Лаврова.

Народники же «бунтари» в своей тактике опирались на взгляды *М. А. Бакунина*, развитые им в книге «Государственность и анархия» (1873 г.). Бакунин доказывал необходимость разрушения Российского государства путем организации бунтов, которые он считал абсолютно необходимым условием народного освобождения. В русском крестьянине, по его мнению, глубоко укоренился общественный идеал вольности. Поэтому пропагандировать народ незачем, он всегда готов к восстанию. Русский крестьянин извечный коммунист и стихийный революционер.

«Мы, революционеры–анархисты, – писал Бакунин, – поборники всенародного образования, освобождения и широкого развития общественной жизни, а потому враги государства и всякого государствования, в противоположность всем метафизикам, позитивистам и все ученым и неученым поклонникам богини науки, мы утверждаем, что жизнь естественная и общественная всегда предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее, но никогда не бывает ее результатом; что она развивается из своей собственной неиссякаемой глубины, рядом различных фактов, а не рядом абстрактных рефлексий, и что последние, всегда производимые ею и никогда ее не производящие, указывают только как верстовые столбы, на ее направление и на различные фазисы ее самостоятельного и самородного развития»[1].

3.4. Русский марксизм

Массовое разочарование в народничестве, вызванное повальным террором 80-х гг. XIX в. и убийством Александра II, поставило перед революционным движением задачу поиска новых социальных идеалов, новых форм борьбы с самодержавием. В этой обстановке усилилось влияние марксизма, который увлек людей самых разных социальных слоев: всем казалось, что найдена окончательная истина, и социализм из народнической утопии превратился в научную теорию.

---

[1] Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. М., 1898. С. 436.

Зарождение русского марксизма относится к началу 90–х гг. XIX в., когда в Женеве бывшие народники создали группу «Освобождение труда», возглавленную *Г. В. Плехановым* (1856–1918 гг.). Прежде он был одним из крупнейших деятелей «Земли и воли» и «Черного передела», однако впоследствии полностью разочаровался в «революционной метафизике» народничества и стал одним из первых критиков этого течения в русском политическом радикализме. По его мнению, народники абсолютизировали роль личности в истории, не учли логику общественного развития, «естественный ход событий», суть которого была раскрыта в марксизме. «Что такое этот естественный ход событий? – задавался вопросом Плеханов в своем труде «К вопросу о роли личности в истории». – Бисмарк говорил, что мы не можем делать историю, а должны ожидать, пока она сделается. Но кем же делается история? Она делается *общественным* человеком, который есть ее *единственный «фактор»*. Общественный человек сам создает свои, т. е. общественные отношения. Но если он создает в данное время именно такие, а не другие отношения, то это происходит, разумеется, не без причины; это обусловливается состоянием производительных сил. Никакой великий человек не может навязать обществу такие отношения, которые уже не соответствуют состоянию этих сил или *еще* не соответствуют ему. В таком смысле он, действительно, не может делать историю, и в этом случае он напрасно стал бы переставлять свои часы: он не ускорил бы течения времени и не повернул бы его назад»[1].

Плеханов не допускал и мысли, что в России совершится революция, пока капитализм не наберет полной силы, а пролетариат не составит большинства населения. Эта точка зрения не поддерживалась другими марксистами. Например, *В. И. Засулич* (1849–1919 гг.) была убеждена, что никакого эталонного капитализма не существует, а потому и не приходится расчитывать на одновременное шествие всех стран к социализму. Она склонялась к определенной ревизии марксизма, признавая движущими факторами революции не столько экономические, сколько нравственные отношения. Все это явилось симптомом сближения русского марксизма с народнической идеологией, получившего окончательное завершение в большевизме.

Возникновение большевизма связано с коренной ревизией социологической теории марксизма, прежде всего учения о международном характере коммунистической революции. Идеолог большевизма *В. И. Ульянов (Ленин)* (1870–1924 гг.) выдвинул идею о победе социализма

[1] Плеханов Г. В. Избранные философские произведения : в 5 т. М., 1956. Т. 2. С. 332.

«первоначально в одной или нескольких странах». Эти страны должны составлять слабые звенья капитализма, в которых положение трудящихся масс является наиболее тяжелым. К таким странам в первую очередь относится Россия, в которой малочисленный пролетариат может занять место лидера всего революционного процесса. Тем самым центр мировой революции перемещался из Европы в Россию.

4. Философия русского консерватизма

В мировоззренческих исканиях русских философов XIX в. поднимается вопрос о месте России в общем ходе «всемирной истории». Историософия русской судьбы и становится основной темой, пробуждающейся русской философской мысли. Все очевиднее становится русское историческое своеобразие, некая историческая противопоставленность России и Европы.

Различие между Россией и Европой было первоначально понято как различие в религиозной судьбе. Так именно был поставлен вопрос *П. Я. Чаадаевым* (1794–1856 гг.). Его считают западником, но очень своеобразным западником. Обычно западничество связывалось с атеизмом и позитивизмом. Чаадаев же был религиозным западником, религиозным идеологом. История для него есть созидание в мире Царства Божьего. Только через строительство этого Царства и можно включиться в историю. В исторической обособленности России от Европы и видел он роковое несчастье России.

В своих «Философских письмах» Чаадаев сделал вывод о неисторичности русской судьбы. «Мы стоим как бы вне времени, – писал он, – всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось. Дивная связь человеческих идей в преемстве поколений и история человеческого духа, приведшие его во всем остальном мире к его современному состоянию, на нас не оказали никакого действия»[1].

Важнейшая идея, пронизывающая «Философические письма» Чаадаева, – это идея абсолютного значения христианства для развития человечества. Чаадаев рассматривает христианство не только и не столько как систему идей, которая может быть принята или отвергнута отдельным человеком или народом, но как важнейшую реальную силу, управляющую движением истории; причем именно как ту силу, господство которой придаст истории правильный, наиболее плодотворный ход. Все исторические формы христианства – это только видимые проявления указанной силы, и поэтому они имеют для отдельного человека ограниченное значение в сравнении с непосредственным ощущением этой си-

[1] Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. М., 1991. Т. 1. С. 323.

лы, слиянием с ней, которое только и может быть названо истинным верованием и истинным христианством. Чаадаев утверждает, что внешняя религиозность вообще не является необходимой для человека, который осознал подлинную суть христианства и реально соединился с силой, лежащей в основе христианских верований. В обрядовом христианстве Чаадаев полагает как наиболее согласующуюся с истиной ту его версию, которую реализует католицизм; православие в главном его философском труде подвергается резкой критике за то, что оно препятствует раскрепощению внутренних творческих сил человека, выдвигает на первый план внешнее, вторичное. Он даже бросает русской православной церкви обвинение в том, что именно она способствовала воцарению «рабства» (крепостного права) на русской земле и тем самым надолго задержала развитие русской культуры.

В своих более поздних трудах Чаадаев существенно изменит свои оценки и даже будет рассматривать православную церковь как важнейший фактор, определивший характер развития русского народа: этой церкви, столь смиренной, столь безропотной, наша страна обязана своим сохранением. Тем не менее он по-прежнему будет противопоставлять религию обрядовую, внешнюю и религию внутреннюю, мистическую, связывающую человека с высшей, абсолютной реальностью. Описание сущности этой высшей реальности и выявление форм ее взаимосвязи с человеком и миром составляет самую главную часть философских размышлений Чаадаева. Здесь он высказывает идеи, которые сохранят свое значение в последующем развитии русской философии и стали определяющими в эпоху ее расцвета – в творчестве Вл. Соловьева и его последователей.

Во многом благодаря Чаадаеву в русском обществе происходил переход от космополитического XVIII в. к веку национального развития русской философии. Сам же Чаадаев, будучи противником мифов и утопий «народности», не только не возражал против идеи формирования русского национального самосознания, но и высказывался в националистическом и имперском духе. В «Апологии сумасшедшего» Чаадаев уже стал утверждать, что именно свобода от западного прошлого дает русскому народу преимущество в строении будущего. В будущем же «христианство политическое» должно, по его мнению, уступить христианству «чисто духовному».

4.1. Западники и славянофилы

В начале XIX в. русское общество раскалывается на «западников» и «славянофилов». Суть западничества – в трактовке культуры как сознательного творчества человечества. Западники (Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский, К. Д. Кавелин, Т. Н. Грановский, В. П. Боткин, П. В. Аннен-

ков, Н. П. Огарев, А. И. Герцен) выступали за преодоление вековой отсталости России, отстаивали необходимость ее исторического движения в направлении развития западной цивилизации. Быть европейскими русскими и русскими европейцами – вот тезис, с которым выступали западники. Организующим центром западников были руководимые Белинским журналы «Отечественные записки» и «Современник». Западники заявили о своей самостоятельной концепции двумя статьями В. Г. Белинского (1841 г.), вошедшими в историю литературы под общим названием «Россия до Петра Великого», и магистерской диссертацией К. Д. Кавелина «Взгляд на юридический быт Древней России», напечатанной в «Современнике» (1848 г.).

Позже западническая концепция русской истории сыграла решающую роль в формировании так называемой государственной школы в историографии Б. Н. Чичерина и С. М. Соловьева, а с начала царствования Александра II западничество стало опорой политической практики либералов в эпоху Великих реформ.

Славянофилы (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, П. В. Киреевский. К. С. Аксаков, И. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин) опирались на идею принципиального отличия Европы и России: на Западе преобладает начало индивидуалистическое, в России – общинное; Европа возникла как результат завоеваний одних народов другими, Россия – мирным путем; на Западе утвердился рассудочный католицизм, в России – цельная христианская вера. Под культурой славянофилы понимали главным образом народную «бессознательную культуру».

Из того кризиса, в который вся Европа была вовлечена в своей истории, выход представлялся через восстановление цельности в жизни, и хотя славянофильство мыслило себя как философия истории, пафос славянофильства заключался именно в том, чтобы выйти из истории, найти новый вариант «замкнутого» идеального общества, противопоставить общество и государство на основании «взаимного невмешательства».

Всестороннее обоснование учения о государстве и власти в его отношении к «земле» (общине, обществу) принадлежало наиболее ортодоксальному представителю раннего славянофильства *Константину Сергеевичу Аксакову* (1817–1866 гг.). Государство – страж внешнего порядка, Земля – совокупность духовных начал и норм жизни. В подтверждении этого тезиса Аксаков принимает «норманскую теорию» добровольного призвания власти варяжской династии рюриковичей. «Призвание варягов», по его мнению, означавшее отчуждение государства, заложило основы двух начал, существующих и действующих почти независимо друг от друга: народа (Земли), живущего по внутренней

правде, предоставляющего всю полноту власти государству и не вмешивающегося в его дела, пока они идут нормально, и государства, обладающего абсолютной властью в сфере политики, призванного защищать народ от внешних врагов и обязующегося воздерживаться от вмешательства в жизнь «Земли». За народом сохраняется полная свобода внутренней жизни и мысли, за государством – полная свобода действий в сфере политической жизни. Эти отношения не нуждаются ни в каких правовых гарантиях, поскольку основаны на верности идеалу и нравственном убеждении, которому соответствует русское понятие правды.

4.2. Панславизм

От славянофильства неотделимо имя *Николая Яковлевича Данилевского* (1822–1885 гг.), который вошел в историю русской философии, прежде всего, как идеолог панславизма и создатель оригинальной теории развития культуры, предвосхитившей взгляды таких выдающихся европейских ученых более позднего времени, как О. Шпенглер и А. Дж. Тойнби. Именно Данилевский обосновал тезис о том, что между формами органической жизни и культурой можно провести непосредственную аналогию.

В своем главном сочинении «Россия и Европа» (1869 г.) он выдвинул идею существования «культурно-исторических типов», которые в ходе истории, подобно живым организмам, находятся в непрерывной борьбе друг с другом и с окружающей природной средой. Они проходят те же стадии, что и биологические особи, – зарождения, расцвета и гибели, сохраняя свою неповторимую индивидуальность и проявляя себя с разной степенью зрелости в четырех сферах: религиозной, собственно культурной, политической и общественно-экономической.

Данилевский выдвинул свою теорию структуры и динамики культурно-исторических типов для того, чтобы рассмотреть более узкую проблему взаимоотношений Восток (Россия) – Запад (Европа). Неоднозначность этих отношений отражена в следующих словах ученого: «Европа видит в России и славянстве не только чуждую, но и враждебную силу ...»[1]. Он утверждал, что рациональных оснований для подобной враждебности не существует: Россия никогда не нападала на Европу, которая в свою очередь неоднократно вторгалась в Россию. Реальную причину возникновения указанного антагонизма ученый видел в том, что Россия и Европа принадлежат к различным культурно-историческим типам.

---

[1] Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 52.

В мировой культуре Данилевский выделял десять культурно-исторических типов. Хронологически первые культуры (египетская, китайская, вавилонская, индийская и иранская) были культурами подготовительными; они выработали условия возможности организованной общественной жизни. Последующие культуры развивали преимущественно одну из сторон культурной деятельности: еврейская – религиозную, греческая – собственно культурную, а римская – политическую.

Дальнейший исторический прогресс, по Данилевскому, преимущественно заключался как в развитии общественно-экономической сферы культуры, так и в достижении большей многосторонности посредством соединения в одном и том же культурном типе нескольких различных сторон культурного развития. Именно этот путь был избран европейским, или романо-германским, культурным типом. Высоко оценивая достижения европейской культуры, Данилевский в целом относился к ней с подозрением, указывая не только на чуждость Европы, но и на ее прямую враждебность по отношению к России.

4.3. «Русский византизм»

Последователем Данилевского, его теории культурно-исторических типов, придавшим ей новое направление, был *Константин Николаевич Леонтьев* (1831–1891 гг.). В своей основной работе «Византизм и славянство» он, в отличие от славянофилов, видел преимущество России перед Европой не в наациональных особенностях народного духа, а в возвращении к византизму и как к источнику православия, и как к специфическому типу государственности и культуры, который изначально унаследовала Россия. Именно «византийская идея и чувство, – считал он, – сплотили в одно тело полудикую Русь. Византизм дал нам силу пережить татарский погром и данничество… Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она … осмелилась, когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих законов о мелком земном всеблаженстве, о земной радикальной всепошлости»[1].

Призвание России, согласно учению Леонтьева, состоит в том, чтобы на основе византизма найти такой образ жизни, который поможет сохранить ей свою самобытность. Перед Россией стоит одна главная задача – не подчиниться Европе в эгалитарном процессе, в стремлении привести всех и все к одному знаменателю, а «устоять в своей отдельности». России, которая давно перестала быть чисто славянской стра-

[1] Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Собр. соч. М., 1912. Т. 5. С. 137.

ной, он предрекал особую миссию – создание русско-азиатской цивилизации.

Более всего страшась эгалитарного процесса, мыслитель даже предлагал «подморозить Россию», чтобы она застыла в своем развитии до лучших времен. Чтобы приостановить «таяние» России, необходимы ретроградные меры, например, власть должна всячески противодействовать народному образованию, поскольку в противном случае исчезнет его «национальное своеобразие». Власть вообще должна держать народ в повиновении. «Надо уметь властвовать безастенчиво!» «Леонтьев, – пишет В. В. Зеньковский, – «бесстрашно» защищает суровые меры государства, становится «апостолом реакции», воспевает «священное право насилия» со стороны государства. «Свобода лица привела личность только к большей безответственности»; толки о равенстве и всеобщем благополучии, это – «исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдо-гуманной пошлости и прозы … Приемы эгалитарного прогресса – сложны; цель – груба, проста по мысли. Цель всего – средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних людей, тоже покойных … Никогда еще в истории до нашего времени не видали такого уродливого сочетания умственной гордости перед Богом и нравственного смирения перед идеалом однородного, серого рабочего, только рабочего, и безбожно бесстрастного всечеловечества»[1].

5. Религиозная философия

Семидесятые годы XIX в. стали временем острого религиозного кризиса во всех слоях общества, усиления сектантских движений. В этой обстановке предпринимаются попытки как-то обновить ортодоксальное православие. Об этом свидетельствует появление работ апологетического характера, в частности двухтомного «Православно-догматического богословия» (1856 г.) *митрополита Макария (М. П. Булгакова)*, которые вызывали к себе критическое или ироническое отношение (А. С. Хомяков назвал труд Макария «восхитительно-глупым»). Вызовом официальной церковности стало религиозное реформаторство в двух формах: почвенничество и толстовство.

5.1. Религиозное реформаторство: почвенничество и толстовство

Крупнейшими представителями почвенничества были *А. А Григорьев* (1822–1864 гг.), *Н. Н. Страхов* (1828–1896 гг.) и *Ф. М. Достоевский* (1821–1881 гг.). В этой концепции тайна русской самобытности рас-

[1] Зеньковский В. В. История русской философии. Ч. 2. Л., 1991. Т. 1. С. 264.

крывается в православии. «Жизнь истощилась, – писал А. Григорьев, – и начинается уже новая, – она пойдет от Православия: в этой силе новый мир»[1].

Религиозный смысл и характер кризиса 70-х гг. был раскрыт Ф. М. Достоевским, который задумал написать огромный роман «Атеизм». Писатель изучал человека в его свободе, которой дано решать, отвергать и принимать или же продаваться в рабство. Однако «своеволие» человека часто оборачивается саморазрушением. Такова главная тема Достоевского, и именно этот процесс прослеживает он в своих романах.

Упорство в самоопределении и самоутверждении отрывает человека от духовных традиций и тем самым его обессиливает. В беспочвенности Достоевский открывает духовную опасность. Он показывает, как пустая свобода ввергает человека в рабство страстей или идей. Свобода праведна только через любовь, но и любовь возможна только в свободе. Однако Достоевского не удовлетворяло романтическое решение этой проблемы. Органическую целостность нельзя обрести через возврат к природе или к земле. Нельзя просто потому, что мир вовлечен в кризис: органическая эпоха оборвалась. Общественным идеалом писателя становится Церковь.

В «Записках из мертвого дома» Достоевский показал ужас принудительного общения с людьми. Но не является ли каторжная тюрьма только предельным случаем социалистического общества? И не неизбежно ли в таких условиях развивается «судорожное нетерпение», инстинктивная тоска по самому себе? Достоевский отрекся от социалистической утопии. Его «Записки из подполья» написаны, по-видимому, в ответ на роман «Что делать?» Н. Г. Чернышевского. Власть мечты или одержимость идеей – одна из главных тем в творчестве Достоевского. И нужно вернуться не только к цельности чувств, но именно к вере. Писатель надеялся и пророчил, что «государство» обратится в Церковь, верил в историческое разрешение жизненных противоречий; и здесь он оставался мечтателем.

Центральная идея Достоевского – это идея абсолютного значения человеческой личности. Достоевский «восстал» против устройства современной цивилизации, в которой человек рассматривается не как абсолютная цель, а как средство для достижения каких-то всеобщих – общечеловеческих, общенародных, государственных и т. п. – интересов. Поэтому искажение религии, религиозного сознания человека оказывается самым опасным, гибельным нарушением хода жизни, а восстановление «истинных» религиозных воззрений – единственным спо-

[1] Зеньковский В. В. Указ. произ. С. 215.

собом вернуть человечество на правильный путь развития и предотвратить его моральную и физическую деградацию. Достоевский осознавал, что человек не является всецело рациональным существом, он не верил в возможность его понимания с помощью науки и рациональной философии: адекватное выражение идеи об абсолютности личности может быть дано только в религиозном (иррациональном) воззрении на человека.

Главная мысль Л. Н. Толстого (1828–1910 гг.) – основание новой религии, которая соответствует цели развития и совершенствования человечества, но свободна от веры и таинственности, религии сугубо практической. «То, что называется этикой – нравственным учением, – совершенно исчезло в нашем псевдо – христианском обществе», – пишет Л. Н. Толстой в своей работе «В чем моя вера?»[1]. Главная идея этой религии – принцип непротивления злу насилием, возводимый им к конфуцианству, буддизму и даосизму.

Вину за то, что этика непротивления осталась непонятной современным человеком, Толстой возлагал на церковь, которая, по его мнению, предала забвению этику Евангелия, перенеся центр тяжести на метафизику. В результате у церкви не осталось ничего, кроме «храмов, икон, парчи и слов». Она уклонилась от человека, который всецело предоставлен самому себе. Человеку остается лишь уповать на успехи знаний, но образ жизни, формируемый наукой, не выходит за рамки внешнего благополучия. Он лишен нравственной опоры, которая дается только религией. Религию же не может заменить ни метафизика, ни наука.

Критика христианской церкви как социального института сосредотачивается на том, что официальное церковное христианство не предъявляет никаких этических требований. «Нет ничего, – говорит Толстой, – что бы обязательно должен был делать христианин и от чего он должен был бы обязательно воздержаться, если не считать постов и молитв, самою церковью признаваемых необязательными». Со времен Константина христианская церковь «не требовала никаких поступков от своих членов. Она даже не заявляла никаких требований воздержания от чего бы то ни было»[2]. Толстой показывает, что церковное христианское учение фактически сложилось как оправдание исторически определенного общественно-политического порядка, «Церковь раз уступила миру, а раз уступив миру, она пошла за ним. Мир делал все, что хотел, предоставляя церкви, как она умеет, поспевать за ним в своих объяснениях смысла жизни». Мир устанавливал свою во всем противную этическому учению

[1] Толстой Л. Н. ПСС. Юбилейное изд. : в 90 т. М.; Л. : Художественная литература, 1928–1958. Т. 23. С. 332.
[2] Толстой Л. Н. Указ. произ. С. 439.

христианства жизнь, а церковь «придумывала иносказания, по которым бы выходило, что люди, живя противно закону Христа, живут согласно с ним»[1]. В результате церковь признала и даже освятила все, что было в языческом мире. Церковь, по мнению Л. Н. Толстого перестала быть духовным руководителем общества, она лишь «перетолковала метафизическое учение Христа так, чтобы оно не мешало людям жить так, как они жили». Мыслитель подчеркивает, что в современном мире «все живое отпало от церкви и всяких церквей и живет своею жизнью независимо от церкви»[2]. Так, государственная власть основывается «на предании, на науке, на народном избрании, на грубой силе, на чем хотите, но только не на церкви». Войны и отношения государств устанавливаются «на принципе народности, равновесия, на чем хотите, только не на церковных началах»[3]. Государственные учреждения, по сути, игнорируют церковь, «мысль о том, чтобы церковь могла быть основой суда, собственности, в наше время только смешна». Наука не только не находится в согласии с учением церкви, но «нечаянно, невольно в своем развитии всегда враждебна церкви». Даже искусство, некогда служившее церкви, «теперь все ушло от нее». Причина такого положения вещей, по мнению Л. Н. Толстого, заключается в том, что религия в современном мире используется для оправдания существующего государственного порядка и, прежде всего, в оправдание существующего социального зла, тем самым превращаясь в инструмент насилия одних людей над другими. По мнению Л. Н. Толстого церковь – «название обмана, посредством которого одни люди хотят властвовать над другими»[4]. Таким образом, для философии культуры характерно полное отрицание церкви «Как же я могу, – спрашивает Толстой, – верить этой церкви и верить ей тогда, когда на глубочайшие вопросы человека о своей душе она отвечает жалкими обманами, нелепостями и еще утверждает, что иначе отвечать на эти вопросы никто не должен сметь, что во всем том, что составляет самое драгоценное в моей жизни, я не должен сметь руководиться ничем иным, как только ее указанием»[5].

Главная мысль религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого заключалась в признании абсолютной значимости заповеди непротивления и ее универсальной функциональности. Непротивление злому – идея, открывающая смысл всего христианского учения. Непротивление злому есть основополагающий принцип любви, который, выражая не-

[1] Толстой Л. Н. Указ. произ. С. 439.
[2] Там же. С. 440.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 301.
[5] Толстой Л. Н. Указ. произ. С. 296.

посредственную зависимость между любовью и непротивлением, обозначается через самоотречение, самопожертвование.

Закон любви метафизическое начало жизни, проявление в человеке божественного начала. Непротивление – этическое приложение к жизни закона любви, руководство поступками человека. Религия – установление человеком своего отношения к бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками, конкретным метафизическим и нравственным содержанием. Метафизика выражается в законе любви. Этика – в заповеди непротивления злому. Этика и метафизика составляют две стороны религиозно-нравственного учения Л. Н. Толстого. В диссертационном исследовании подчеркивается, что закон любви и заповедь непротивления тождественны и, одновременно, различны: в нравственном плане закон любви есть требование непротивления злому; в метафизическом – заповедь непротивления есть закон любви.

Анализ религиозно-нравственных взглядов Толстого, основополагающих принципов его учения показывает, что они складываются на фоне общественных умонастроений народничества, той духовной атмосферы, которая пронизывала русское общественное сознание и определяла духовные идеалы русского общества. Характерной чертой миросозерцания Л. Н. Толстого было нигилистическое отношение к культурно-историческим ценностям. Сокрушительная критика сложившихся ценностей и традиций, которая переходит в их нигилистическое отрицание, были метафизическим и идеологическим обоснованием религиозно-нравственного учения Толстого. Л. Н. Толстой подвергает критике культуру и цивилизацию, подчеркивая, что достижения современной цивилизации основаны на утилитарном отношении к человеку, к природе, в стремлении использовать человеческие и природные ресурсы во благо постоянно возрастающих физиологических потребностей. Критикуя утилитаризм современной ему цивилизации Л. Н. Толстой приходит к идее морального утилитаризма. Моральный утилитаризм в философии культуры мыслителя основан на рационализме и идее нравственного опрощения. Идея морального утилитаризма предполагает, что культура должна быть основана, прежде всего, на нравственных ценностях. Подчеркивая это, И. Ильин, отмечал, что моральный утилитаризм Толстого связан с кризисом христианской культуры в целом, его учение основано на этом кризисе, этой «очень большой, взошедшей на христианских дрожжах культуры, постепенно дехристианизирующейся и уже переставшей быть существенно христианской»[1].

---

[1] Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Соч. : в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 64.

Культура в понимании Л. Н. Толстого должна основываться на следующих критериях: 1) религиозном принципе единения с Богом, с природой, с другими людьми; 2) Культура связана с такими сферами как образование, религия, искусство, наука. Все они должны выражать идею, объединяющую людей и народы, а выражение этой идеи концентрируется на этических принципах любви и непротивления. В силу этого культура должна представлять собой систему интегрирующую, объединяющую и устремляющуюся к высшим идеалам, в основе которых духовное совершенствование человечества. Толстой отрицает ценности наступающей техногенной цивилизации, представляющих собой ареал «крупных и сложных систем современной культуры, объединяющих и взаимосвязывающих недоступное отдельному человеку многообразие абстрактных и специализированных знаний». Культуробразующим фактором является для Толстого «умоперемена» как сложная работа сознания, связанная с нравственным совершенствованием личности, основой культурного делания, направленное на изменение внутренних и внешних форм жизни.

Критика Л. Н. Толстым современного искусства концентрируется в следующих положениях: а) критика условности искусства; б) отсутствие в искусстве подлинности художественного и духовного выражения; в) стандартизация искусства; г) потребительский характер современного искусства. Толстой подчеркивает, что искусство выполняет задачи современной потребительской и утилитарной культуры и цивилизации, в нем отсутствует идеал духовного и нравственного преобразования человека.

Главная цель эстетики Л. Н. Толстого определяется как коммуникативная функция искусства, способ единения с другими людьми – необходимость доступности искусства народу. Искусство понимается им как одна из форм культурного делания. Именно поэтому «автономная специфичность искусства отвергается, и по содержанию искусство интерпретируется как «наука о назначении и благе человека», т. е. как прикладная этика.

Влияние творчества Л. Н. Толстого на российское общество было огромным. Николай II с раздражением говорил: «В России два правительства – я и Лев Толстой».

5.2. «Метафизика всеединства» В. С. Соловьева

Главной фигурой в русской религиозной философии был *В. С. Соловьев* (1853–1900 гг.), философская позиция которого четко обозначились уже в его магистерской диссертации «Кризис западной философии. Против позитивистов» (1874 г.). Исходя из убеждения, что западная философия, опираясь на данные положительных наук, утверждала в форме

рационального познания те же самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания прокламировали теологические учения Востока, он выступил за осуществление «универсального синтеза науки, философии и религии». Это означало создание «свободной теософии, или цельного знания, не просто отвергающего всю прежнюю философию, что характерно для позитивистов, но возводящего ее в новое, «высшее состояние». Предмет цельного знания – «истинно–сущее», т. е. Абсолют, Бог, а последний его результат – учение о Богочеловечестве. Подробно свою систему Соловьев изложил в докторской диссертации «Критика отвлеченных начал» (1880 г.), а также в трактате «Чтения о Богочеловечестве», опубликованном впервые в журнале «Православное обозрение» (1878–1881 гг.).

Теоретическим фундаментом философии Соловьева является «метафизика всеединства». В основе этой метафизики лежит противоположение бытия и сущего. Сущее не есть бытие, хотя ему принадлежит всякое бытие. Сущее может быть всем и во всем, оставаясь в то же время абсолютной единичностью, безусловным началом бытия. Сущее у Соловьева – высший Абсолют, Бог, к которому не приложимы никакие атрибуты реальной действительности, он самодостаточен и свободен от всяких определений.

В сущем Соловьев различает два начала: одно – безусловного единства, т. е. само абсолютное, превосходящее всякое бытие; другое – потенциального бытия или «первая материя», которая служит источником «множественности форм», т. е. всего отдельного, частного. Однако, первая материя не обозначает вещество, она воплощает в себе «жажду бытия» абсолютного. Более того, первая материя есть некое «второе абсолютное» или «душа мира», поскольку, с одной стороны, заключает в себе божественное всеединство в качестве своей вечной потенции, а с другой – несет начало природное, материальное, в силу чего оно не есть всеединство, а только «становящееся всеединое», т. е. конкретное, единичное.

В материальном мире его образом и подобием выступает человек. Именно в нем душа мира впервые получает собственную действительность. Следовательно, первая материя поистине есть богочеловечество, и Бог ни в какой момент своего бытия не существовал без человечества как некоей идеальной данности: причастность души мира, материи к абсолютно–сущему делает человечество совечным Богу. Поскольку же составляющие мир элементы субстанциально пребывают в Боге, то из этого следует, что Бог сам служит источником и причиной всякого зла в мире. Зло – часть природы, а не вина одного человека. Реальный мир, лежащий, по словам апостола Павла, во зле, не является полностью обособленным от мира божественного, а есть только другое, «недолжное»

взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют бытие божественного мира.

«Для творческой самореализации Божества, – комментирует воззрения русского мыслителя А. Ф. Замалеев, – необходима свобода, а свобода чревата злом – такова исходная моральная максима философии Богочеловечества»[1]. Однако Соловьев полагает, что необходимо разработать новую философию, дающую оправдание добра на основе универсального синтеза рациональных и мистических средств познания.

Исходящую от человека творческую реализацию божественного принципа, его воплощение в эмпирической действительности Соловьев называл «свободное теургией». Наиболее отчетливым образом творческая деятельность человека воплощается в технике и искусстве. Но теургической она становится лишь при условии слияния с религией и нравственностью. Причем религия не должна оставаться пассивным богопочитанием, а должна стать «активным богодействием», т. е. одновременным действием Бога и человека во имя «пересоздания» человека из телесного, чисто природного в духовное, божественное существо. Долг человечества, считает Соловьев, состоит в том, чтобы самому сделаться божественным, стать Богочеловечеством. Все, что делает человек в сферах экономики, права, политики – должно оцениваться с точки зрения продвижения по пути Богочеловечества.

Идея Богочеловечества является основой для выработки особых теологических и нравственных критериев для осмысления сути и цели исторического развития России.

Методология всеединства – основа историософии Соловьева, явившаяся своего рода оформлением и завершением идей Чаадаева.

Для Соловьева идеал византизма, на котором держалась вся система славянофильства, означал отречение от самой сущности христианства, разобщение с цивилизованным миром. «Уклонение» России от христианского пути, по мнению Соловьева, началось преимущественно в московскую эпоху. Под бременем монгольского ига Россия фактически обособилась от остального христианского мира, поэтому полнота идеала «святой Руси» предполагает примирение Востока и Запада в Богочеловеческом единстве вселенского христианства. Это и есть то действенное слово, которое Россия должна сказать миру.

В судьбе русского народа, согласно Соловьеву, главное состоит в том, что он – христианский народ, и поэтому он должен «вступить в совместную жизнь христианского мира» и в согласии с другими народами реализовывать совершенное и универсальное единство. «Раз мы признаем существенное и реальное единство человеческого рода – а признать его приходится, ибо эт. е. религиозная истина, оправданная рациональ-

[1] Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1995. С. 129.

ной философией и подтвержденная точной наукой, – раз мы признаем это субстанциальное единство, мы должны рассматривать человечество в его целом, как великое собирательное существо или социальный организм, живые члены которого представляют различные нации. С этой точки зрения очевидно, что ни один народ не может жить в себе, чрез себя и для себя, но жизнь каждого народа представляет лишь определенное участие в общей жизни человечества. Органическая функция, которая возложена на ту или другую нацию в этой вселенской жизни, – вот ее истинная национальная идея, предвечно установленная в плане Бога»[1].

5.3. Софиология П. Флоренского

Расцвет русской религиозной философии приходится на предреволюционное десятилетие. Именно это время ознаменовалось выходом в свет главных трудов знаменитого религиозно–философского возрождения Серебряного века русской культуры. Среди них «Столп и утверждение Истины» *Павла Флоренского*, своего рода путевой дневник, рассказ о духовном пути, который приводит автора к православной церковности.

Исходная духовная интуиция Флоренского – острое восприятие мира как падшего бытия, в котором сознание стремится обрести абсолютные устои – Истину. Эта тема раскрывается на основе понятия–символа Софии–Премудрости Божией, поэтому и философия Флоренского предстает в форме «софиологии».

Общим источником софиологических учений являются библейские книги Премудрости Соломона и Притчей Соломоновых, где говорится о Софии –Премудрости Божией. София – «художница при Боге», носительница предвечного творческого замысла, идеального первообраза мира. Однако в христианстве эта мифологема не обрела прочного статуса ввиду изначального догматического затруднения: неясно, как София может быть связана с Божественными ипостасями. И все же, несмотря на это затруднение, софиологические представления имели место как в христианском платонизме, так и в софийном культе, почитание Софии, которое, хотя отчетливо и не отделялось от почитания Христа, Богоматери и Церкви, но все же процветало в Византии и на Руси.

Связь мира и Бога Флоренским выражается двояко: в наличии смысла тварного бытия (как замысла Бога) и в любви твари к Богу. Оба эти понятия, соединяясь вместе, подводят Флоренского к идее того, что каждой тварной личности сопоставляется ее «идеальная личность» или же «любовь–идея–монада» – некий дискретный элемент, «квант» смысла и любви, реализующий связь личности с Богом. Это – аналог плато-

[1] Соловьев В. С. Русская идея // Соч. : в 2 т. М., 1989. С. 220.

новской идеи–эйдоса, а все их множество, соответственно, – аналог «умного места». Кроме того, «монады» Флоренского исполнены любви, которая связует их не только с Богом, но и между собой, так что они образуют особое «единство в любви». Это собрание «идеальных личностей», по мнению Флоренского, само также является личностью – Софией.

Особенность софиологии Флоренского заключается в ее символизме: нет никаких самостоятельных в онтологическом отношении идей, духовных предметов, ноуменов и т. п. помимо тех, которые воплощены и явлены. Связь явления и смысла, феномена и ноумена предстает обоюдной. Ноумен всегда выражен в чувственном, в определенном явлении. Феномен всегда имеет смысл, ноуменальное содержание, он – чувственный облик определенного ноумена. Такое совершенное двуединство чувственного и духовного содержания представляет собой символ.

Символизм, для Флоренского, конкретная метафизика, поскольку понятия метафизики подвергаются «конкретизации», переводу на язык символизма. В итоге конкретная метафизика в итоге оказывается отличной от традиционных учений, где оперируют отвлеченными категориями и законами, а на другом полюсе – обособленными от них эмпирическими явлениями. Здесь нет ни того, ни другого, смысловые и эмпирические предметы существуют лишь вместе, слиты в символе. Нет, в частности, ни чистого бытия, ни чистого мышления, вместо них – целокупная символическая реальность, единый символ, имеющей чувственной стороной весь Космос. Бытие есть Космос и Символ – такова формула онтологии Флоренского.

Конкретная метафизика – такой вариант символизма, где духовный мир максимально уподоблен миру физическому, и, в частности, наделен пространственностью. Как утверждает Флоренский в своих работах «Иконостас» и «Мнимости в геометрии», ноумены пребывают в особом пространстве, которое по отношению к физическому пространству является «обращенным», «вывернутым» или «мнимым»: предметы и процессы в нем подчиняются таким законам, которые в точности обратны, противоположны законам природы (например, обратное течение времени, предшествование следствия причине и т. д.).

Оба мира не отделены друг от друга, но особым образом совмещаются, образуя единый двусторонний мир, предметы которого обладают двуединой природой. Так, в физическом мире предмет видим физическим зрением как явление, в мире духовном он же созерцается духовным зрением по обращенным законам и поэтому видим обратным себе, вывернутым наизнанку. Данная модель сдвоенных взаимно обратных миров воплощает представление о символической реальности: обе стороны символа – явление и смысл, получаются друг из друга букваль-

ным выворачиванием наизнанку. Подобная версия символизма близка древнему, не только античному, но даже скорее первобытному, мышлению.

5.4. Религиозный экзистенциализм

Лев Шестов (*Лев Исаакович Шварцман*) (1866–1938 гг.) – один из крупнейших представителей русского религиозного экзистенциализма, начинал свою творческую деятельность как литературовед. Первую книгу написал о Шекспире. Позже написал ряд литературно-философских книг: «Добро в учении Толстого и Ницше», «Философия трагедии – Достоевский и Ницше».

В 1905 г. Шестов выпустил первую чисто философскую работу под названием «Апофеоз беспочвенности» («Опыт адогматического мышления»). В эмиграции выпустил книги «Власть ключей», «На весах Иова», «Киркегард и экзистенциальная философия». Последняя его книга «Афины и Иерусалим» издана при жизни только в немецком переводе (1938 г.), на русском языке эта книга появилась только в 1951 г. Он был религиозным и экзистенциальным мыслителем, посвятившим свои силы борьбе с секуляризмом в русской культуре.

Среди главных составляющих философии Л. Шестова – богоискательство. «Лев Шестов, – писал его друг и одновременно оппонент Н. Бердяев, – был философом, который философствовал всем своим существом, для которого философия была не академической специальностью, а делом жизни и смерти. Он был однодум. И поразительна была его независимость от окружающих течений времени. Он искал Бога, искал освобождения человека от власти необходимости. И это было его личной проблемой. Философия его принадлежала к типу философии экзистенциальной, т. е. объективировала процесс познания, связывала его с целостной судьбой человека … Этот тип философии предполагает, что тайна бытия постижима лишь в человеческом существовании. Для Льва Шестова человеческая трагедия, ужасы и страдания человеческой жизни, переживание безнадежности были источником философии»[1].

Как философ экзистенциального типа Шестов ближе всего примыкает к Кьеркегору, Достоевскому, Ницше, тип философствования которых он метко называет «философией трагедии». «Есть область человеческого духа, – пишет Л. Шестов, – которая не видела еще добровольцев: туда идут лишь поневоле. Это и есть область трагедии. Человек, побывавший там, начинает иначе думать, иначе чувствовать, иначе желать. Все, что дорого и близко всем людям, становится для него ненуж-

[1] Бердяев Н. Основная идея философии Л. Шестова / Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 1.

ным и чуждым … Корабли сожжены, все пути назад заказаны – нужно идти вперед к неизвестному и вечно страшному будущему … С ненавистью и ожесточением он выравает из себя все, во что когда-то верил, что когда-то любил. Он пытается рассказать людям о своих новых надеждах, но все глядят на него с ужасом и недоумением. В его измученном тревожными думами лице, в его воспаленных, горящих незнакомым светом глазах люди хотят видеть признаки безумия, чтобы приобрести право отречься от него»[1].

Шестов был слишком подавлен громадностью и неотвратимостью человеческого страдания, чтобы сохранить какое бы то ни было доверие к разуму, рациональному мышлению. Он не желал «убаюкивать себя и свои тревоги соображениями о великих завоеваниях человеческого ума» и с гордостью называл себя «ненавистником разума». Пытаясь успокоить человека, разум лишь обманывает его, уводит от действительности. Человечеству не остается ничего другого, как только принять откровение, очистив его от «условностей» разума. Шестов был решительно против того, чтобы вслед за В. Соловьевым или Л. Толстым примирять разум с библейским откровением; все такие попытки, на его взгляд, приводят лишь к одному результату: к самодержавию разума. Вопрос о Боге, его бытии и его поиске, утверждает Шестов в своей книге «На весах Иова», для каждого человеческого существа не решен полностью и окончательно – это вопрос открытый и поистине трагический.

Экзистенциалистские мотивы характерны и для философии *В. В. Розанова* (1856–1919 гг.). По мнению этого мыслителя, в России существуют две формы выражения философских интересов: официальная философия университетов и философское сектантство, под которым он понимал смутные философские искания, свойственные русскому человеку.

К университетской философии Розанов относился довольно пренебрежительно – это безличная работа, которая свидетельствует лишь об эрудиции. Вторая, «сектантская», ветвь русской философии, чуждая научным декорациям, представлялась Розанову в высшей степени жизненным опытом мысли, всегда находящимся около действительности, около «природы вещей».

Розанов питал преимущественный интерес к скрытым, глубинным пластам душевной жизни, к метафизическим тайнам бытия. Многие свои важнейшие положения он высказывал фрагментарно, часто в афористически-исповедальных формулировках. Он настойчиво декларировал субъективность, «уединенность» – своей мысли. Позиция Розанова – позиция «русского обывателя», для которого эстетика и этика «не

[1] Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). СПб., 1903. С. 16.

нравится» могут стать решающими аргументами в отношении к любым идеям, институтам и событиям. Эта розановская эстетика в значительной своей части пропитана славянофильской поэтикой: «механистическому» государству противостоит «организм» общества, народа, нации вместе с их историей, опять-таки уподобленные «дому». Совпадение истории и «жизни дома» – для Розанова не литературная метафора; для него в основе того и другого лежат физиология и быт.

Розанов пытался найти новое «религиозное», «священное» обоснование семьи. Итогом этого поиска был вывод о том, что священной субстанцией семьи может быть только религиозно осмысленный пол. По мысли Розанова, пол в человеке есть всеобъемлющий принцип жизни. Смерть есть феномен потери пола, брак же – есть победа над смертью, причем не иносказательно, а в буквальном смысле. Пол для Розанова – это одновременно и теистическое, и космологическое жизнеполагающее начало. Освящение связи пола с Богом есть сокровенное ядро Ветхого Завета и всех древнейших религий, христианство же, по его мнению, разрушило сущностную связь человека с Богом, поставив на место жизни – смерть, на место семьи – аскезу, на место религии – каноническое право и морализирование, на место реальности – слова. Культ Слова породил бесконечные слова, христианство есть поклонение смерти, тайное влечение к Смерти–Богу.

5.5. Натуралистическое христианство Н. Федорова

Все главные работы Федорова были изданы только после его смерти (1906 г.) под общим названием «Философия общего дела».

Как и для многих других русских мыслителей, для Федорова исходным мотивом философствования становится острое чувство несовершенства мира, «скорбь» о всех тех страданиях и зле, которые наполняют жизнь людей. В соответствии с давней философской традицией он полагает, что истоком зла и несовершенства мира является разделение бытия, находящее себе наиболее явное и радикальное выражение в разделенном, «небратском» бытии людей и в конечности их бытия – в феномене смерти. Именно через решение последней проблемы Федоров приходит к своей интерпретации «истинного» смысла христианства, которое он сводит к одной единственной идее – идее воскрешения и бессмертного существования всех людей на земле.

Только в христианстве человечество пришло к правильному пониманию своего отношения с Богом и, как следствие, к правильному пониманию своей задачи в мире, своего общего дела. В образе Иисуса христианство утверждает неразрывное единство Бога и человека; в соединении с идеей всемогущества Бога это означает, что человек, как

высшее творение Бога, не может быть радикально несовершенным (именно это предполагается в мусульманстве). Человек по своей божественной сущности, по тем потенциям, которые заложены в него Богом, является столь же всемогущим, как и сам Бог.

Он резко критиковал Л. Толстого за его стремление превратить христианство в чисто моральное учение и за устранение из христианского мировоззрения идеи реального, практического преображения мира и человека. Отвергая традиционное понимание воскресения как сверхъестественного акта, осуществляемого Богом «в конце времен» и связанного с уничтожением всего несовершенного земного бытия, он полагает, что идея воскресения является главным заданием для человечества, взятого в его настоящем земном виде. Он утверждает, что человеческое задание преодоления смерти и воскресения всех ушедших поколений должно быть реализовано с помощью развития науки, за счет раскрепощения ее всемогущества по отношению к природе и ее законам. Федоров настолько уверен в могуществе и непогрешимости науки, что не признает наличия в бытии ничего, что не могло бы стать объектом исчерпывающего научного познания и технического преобразования. При всей внешней религиозности его мировоззрения в его взглядах начисто отсутствует чувство мистической глубины быгия, чувство бесконечной духовной сложности человека, неподвластной научному познанию и недопускающей простых ответов на вопросы о смысле и цели жизни.

Непонимание Федоровым глубокой диалектики «соборного» и «личного», рожденное желанием получить простые ответы на сложные и трагичные вопросы бытия, ярко проявляется в его отношении к Достоевскому, взгляды которого на истинный смысл христианства во многом совпадали с тем, что нашел в христианстве Федоров. Как мы помним, Достоевский также считал идею воскресения главной идеей христианства, однако понимал он ее совершенно иначе, чем Федоров. Для него главным в этой идее является преображение человека и мира к более совершенному состоянию, осуществляемое усилиями отдельной личности, более полно раскрывающее ее бесконечное содержание. Федоров же весь смысл этой идеи сводит к телесному воскресению, даже не задумываясь о том, что это воскресение вряд ли можно полагать окончательной целью человечества, если ничего не сказано о духовном совершенстве воскресших людей. По-видимому, он считает, что «соборное» совершенство человечества, совершенство его «всеобщего тела», ставшего по-настоящему цельным и бессмертным, является достаточным для того, чтобы говорить о достижении конечной цели человеческого развития. С раздражением отвергая «мистицизм» Достоевского, в учении которого не дано простого и ясного «метода» незамедлительного воскресения

всех умерших, Федоров утверждает, что такое воскресение должно свершиться путем опытного познания.

Центральная идея учения Федорова произвела очень сильное влияние на его современников. Она заинтересовала и поразила Достоевского, просившего Федорова более подробно разъяснить, что он имеет в виду под «воскрешением отцов»; ее высоко оценивал и Л. Толстой, несмотря на то, что сам отрицал реальность смерти. Но особенно большое впечатление Федоров произвел на Вл. Соловьева. Однако для Соловьева, конечно же, была неприемлема та вульгарно-материалистическая трактовка воскресения, к которой склонялся создатель «философии общего дела».

Несмотря на явную оригинальность идей Федорова, его невозможно назвать глубоким мыслителем, его значение в истории русской мысли связано с тем, что он стал своеобразным символом религиозного отношения русской интеллигенции и всего русского общества к научному познанию, символом веры в возможность материальной «переделки» земного бытия и воплощения Царства Божия на земле.

6. Русская философия в XX веке

Господствующее место в отечественной философии начала XX в. заняли дискуссии об историческом пути развития России. «Русская идея» – понятие, которое объединяет целую группу тем и проблем, идейных течений и направлений, дискуссий, которые в немалой степени определяли картину развития российской культуры. Крупный русский философ И. Ильин писал в статье «О русской идее», «Если нашему поколению выпало на долю жить в наиболее трудную и опасную эпоху русской истории, то это не может и не должно колебать наше разумение, нашу волю и наше служение России. Борьба русского народа за свободную и достойную жизнь на земле – продолжается. И ныне нам более, чем, когда-нибудь, подобает верить в Россию, видеть ее духовную силу и своеобразие и выговаривать за нее, от ее лица и для будущих поколений, ее творческую идею»[1].

6.1. Споры вокруг «Вех»

Наибольшую известность получил сборник с символическим названием «Вехи» (1905 г.). Его авторами были известные отечественные писатели, философы, публицисты – П. Б. Струве, М. О. Гершензон, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, А. С. Изгоев, Б. А. Кистяковский.

Целью «Вех» стала нелицеприятная историческая критика положения и роли русской интеллигенции в русской действительности, анализ

[1] Ильин И. А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 234–235.

особенностей нравственной, культурной и религиозной жизни России. «… Для патриота, любящего свой народ и болеющего нуждами русской государственности, – писал С. Булгаков, – нет сейчас более захватывающей темы для размышлений, как о природе русской интеллигенции, и вместе с тем нет заботы более томительной и тревожной как о том, поднимется ли на высоту своей задачи русская интеллигенция, получит ли Россия столь нужный ей образованный класс с русской душой, просвещенным разумом, твердой волей. Ибо, в противном случае, интеллигенция в союзе с татарщиной, которой еще так много в нашей государственности и общественности, погубит Россию»[1]. Объектом веховской критики стала «кружковая» интеллигенция, искусственно выделяющая себя из общенациональной жизни. Н. А. Бердяев назвал эту интеллигенцию «интеллигенщиной», отличая от интеллигенции в широком общенациональном смысле.

Были и резко негативные оценки основных идей сборника «Вехи». Так, автор, назвавшийся В. Ильиным, выступил в газете «Новый день» (1909, № 15, 13 дек.) с оценкой сборника «Вехи» как энциклопедии либерального ренегатства. За этим псевдонимом скрывался В. И. Ленин. Ренегатство Ленин усмотрел в отречении веховцев от традиций русского освободительного движения, которое будто бы есть отречение от демократии как таковой.

Данная оценка была сугубо партийной, продиктованной взглядами российской социал-демократии. Как раз одна из самых главных идей «Вех» – мысль о необходимости реформирования старых порядков, о серьезных ошибках власти, о неслучайности и глубоких корнях «освободительного движения» в жизни и сознании народов России.

Ленин по-своему понимал роль интеллигенции в жизни России. Уже после победы революции в статье «О значении воинствующего материализма» (1922 г.) он выступил с идеей изгнания из страны «образованных крепостников». В мае того же года в письме к тогдашнему председателю ГПУ Дзержинскому он прямо потребовал собрать «систематические сведения о политическом стаже, работе и литературной деятельности профессоров и писателей», с целью определить кандидатов на высылку за границу.

6.2. Русский космизм

Под влиянием идей Федорова возникло течение русского космизма, в котором человечество рассматривалось как космическая сила, призванная преобразовать всю вселенную «по законам разума», используя при этом всю мощь науки. Непосредственным продолжателем идей

[1] Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 33.

Федорова можно считать К. Э. Циолковского (1857–1935 гг.), который создал фантастическую утопию грядущего преобразования мира и человеческого общества. В основе его взглядов лежало представление об универсальности жизни, которое сочеталось со своеобразной версией атомизма. Циолковский полагал, что элементарные кирпичики материальной природы – атомы – в то же время являются элементарными живыми существами, из которых складываются более сложные живые существа, подобные животным и человеку. Вместо слишком натуралистичной идеи «воскрешения отцов» Циолковский на основе своего атомизма предлагает теорию «переселения душ». Живые атомы, из которых состоит человек, после его смерти перемещаются во вселенной и рано или поздно соединяются вновь, чтобы создать новое, еще более совершенное, чем раньше, живое и разумное существо. Поняв, что он является лишь временным собранием бессмертных атомов, человек, по Циолковскому, утратит страх смерти. Он поймет, что его главная задача – обеспечить грядущее более гармоничное соединение атомов. На это должна быть направлена и жизнь отдельного человека (отсюда Циолковский выводил законы «космической этики», построенной на основе «разумного эгоизма») и деятельность всего человечества. Реализуя «космический план», человечество должно подготовить себя к соединению с более могущественными цивилизациями, совместно с которыми оно окончательно «перестроит» всю Вселенную, сделав ее единым совершенным разумным существом. Философию Циолковского можно рассматривать как естественнонаучное преломление принципов соборности и всеединства, пронизывающих всю историю русской философии.

Вечность и универсальность жизни являлась главной темой В. Вернадского (1863–1945 гг.), который, впрочем, не доходил до таких фантастических выводов, как воскрешение мертвых и объединение всех живых атомов в высшие разумные существа. Представляя собой высшее воплощение жизни во Вселенной, человек, по мнению Вернадского, должен осознать свое космическое значение и сознательно направить свою деятельность на распространение жизни в космос. В этом процессе произойдет последовательное расширение пределов биосферы – сферы господства живой материи – и превращение ее в ноосферу – в сферу материи, перестроенной по законам человеческого разума.

Традиционный утопизм, характерный для общественной жизни России, усиленный ожиданием грядущих перемен и свершений, вызванных развитием науки и техники, оказал влияние не только на философию, он оригинально преломился в русской культуре, породив одно из наиболее оригинальных ее проявлений в XX в. – искусство русского авангарда. Теоретические сочинения наиболее известных деятелей рус-

ского авангарда (Н. Филонова, К. Малевича, В. Хлебникова, В. Татлина и др.) почти буквально повторяют идеи русских космистов; здесь мы находим ту же слепую веру в безграничную мощь человеческого разума и основанного на нем научного познания, то же предвосхищение грядущего переустройства природы на основе научно-технического могущества человека, то же оптимистическое видение человеческого общества, в котором должны восторжествовать идеалы свободы, равенства и братства. В основе художественной практики русского авангарда лежал принцип абсолютной творческой свободы человека, свободы выражения своих субъективных чувств и настроений. Однако в истории России победу одержала тенденция к тоталитарной «интерпретации» идей соборности и всеединства, и несмотря на то, что практически все деятели авангарда были решительными сторонниками нового общественного строя, возникшего в 1917 г., внутренняя свобода и независимость, господствующая в их искусстве, вошла в противоречие с идеологией новой России; уничтожено и надолго предано забвению.

6.3. Социальная философия «Русского зарубежья»

После захвата власти большевиками начался трагический исход интеллигенции из России. В эмиграции оказались сотни писателей, ученых, деятелей культуры. Среди них были все наиболее значительные русские философы – Н. А. Бердяев, Н. О. Лосский, Д. С. Мережковский, Ф. А. Степун, С. Л. Франк, Л. И. Шестов.

Русская пореволюционная эмиграция никогда не была идейно однородной, с самого начала ее разрывали противоположные тенденции. Однако господствующим умонастроением оставался антикоммунизм, философское обоснование которого особенно ярко выразилось в раннеэмигрантском творчестве Н. А. Бердяева (1874–1948 гг.) и С. Л. Франка (1877–1950 гг.).

Оба они считали социализм подавлением свободы духа, и потому объявляли себя решительными противниками пролетарско-революционного мировоззрения. Им хотелось создать новую социальную философию, которая полностью опровергла бы марксизм. Последний они обвиняли в недооценке человеческой свободы, кроме того, совершенно отрицательное отношение вызывала марксистско-ленинская теория пролетарской революции.

Согласно воззрениям Бердяева и Франка, общественная жизнь по своему существу духовна, а не материальна. Это духовное выступает в форме «онтологического всеединства» «Я» и «Ты», или, иначе, соборности. В соборности претворяется богоустановленный миропорядок,

который держится на началах иерархии и послушания. Без «водительства» одних и послушания других не бывает никакого общества. Неравенство оправдано религиозно, и поэтому всякое гуманистическое заступничество за человека, по словам Бердяева, желание освободить его от страданий, равнозначно неверию в Бога, равнозначно атеизму.

Бердяев писал: «Русскому народу действительно свойствена большая коммунистичность, чем народам Запада, ему мало свойственен западный индивидуализм. Но эт. е. духовное как бы метафизическое свойство русского народа, не прикрепленное ни к каким экономическим формам»[1].

В конкретном понимании проблематики, объединяемом понятием «русская идея», разногласия между теми или иными мыслителями были весьма существенными. Если, например, тот же И. Ильин под русской идеей понимал лишь все великое и благое, чт. е. в истории, судьбе, культуре и духе российского народа, то Н. Бердяев, напротив, включает в совокупность проблем и линий исследования русской идеи не только благое, лучшее – он считает, что подойти к разгадке самобытности пути России можно лишь в случае, если сразу признать «антиномичность России», противоречивость ее исторического и культурного развития.

Корень этих противоречий Бердяев видит в «несоединенности мужественного и женственного в русском духе и русском характере»[2]. Россия всегда ожидает «мужественного» начала откуда-то извне. Россия и русские склонны винить в своих бедах внешние им силы и соответственно от внешних же сил ожидать разрешения собственных проблем.

Понимание корня антиномий как преобладания женственно-рецептивного над мужественно-активным началом позволяет Бердяеву достаточно оригинально представить проблему российской самобытности, вопрос о соотношении России и Запада. «Россия невестится, ждет жениха, который должен прийти из какой-то выси, но приходит не суженный, а немец-чиновник и владеет ею. В жизни духа владеют ею: то Маркс, то Кант, то Штайнер, то иной какой-нибудь иностранный муж. Россия, столь своеобразная, столь необычного духа страна, постоянно находилась в сервилистическом отношении к Западной Европе. Она не училась у Европы, что нужно и хорошо, не приобщалась к европейской культуре, что для нее спасительно, а рабски подчинялась За-

[1] Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 85.
[2] Русская идея. М., 1992. С. 304.

паду или в дикой националистической реакции громила Запад, отрицала культуру»[1].

И. А. Ильин получил известность благодаря своей книге о Гегеле, а также работе «О сопротивлении злу силою», в которой он стремился навсегда перевернуть «толстовскую» страницу русской нигилистической морали и восстановить древнерусское православное учение о мече.

В своей книге «Наши задачи» (1956 г.) он с позиций неомонархизма попытался представить правовое обоснование «сильной власти», которую противопоставлял демократии. Ильин верил в скорое крушение большевизма в России и любое европейское движение оценивал с точки зрения «борьбы с Коминтерном».

Ильин выдвинул целый ряд критических соображений, которые, с его точки зрения, показывают историческую бесперспективность коммунизма. Тот, кто отвергает частную собственность, полагал Ильин, отвергает и начала личного духа, а этим подрывает общество и государство, не говоря уже о хозяйственной жизни своей страны. Поэтому коммунизм ведет людей по ложному и обреченному пути.

По глубокому убеждению Ильина, коммунизм является строем противообщественным. Этот тезис кажется, на первый взгляд, парадоксальным: ведь коммунизм как раз изображается царством общественности, коммунальности, единства людей. Но Ильин приводит в доказательство свои аргументы. Коммунизм не может не создавать такой строй, который покоится на началах ненависти, взаимного преследования, всеобщей нищеты, зависимости и полного подавления человеческой личности. В основе коммунизма лежит идея классовой ненависти, зависти и мести, идея вечной классовой борьбы. На этой идее строятся образование, воспитание, хозяйство, государство и армия. Отсюда взаимное преследование граждан, взаимное доносительство. Идея всенародной солидарности и братства, многократно провозглашаемая, дискредитируется. Проводится всеобщее изъятие имущества: добросовестные и покорные теряют все, недобросовестные грабят и втайне наживаются.

В своей книге «Путь духовного обновления» Ильин обосновывает естественность частной собственности и формулирует свои основные этические принципы. Во-первых, мы, люди должны учиться быть людьми, а это значит: надо научиться веровать, не верить вопреки разуму, без основания, без страха и растерянности, а «веровать цельно,

[1] Русская идея. М., 1992. С. 304–305.

вместе с разумом, веровать в силу очевидности …»[1]. Во-вторых, мы должны соединить веру с любовью. В-третьих, мы обязаны научиться свободе, ибо свобода – не простое удобство жизни, но это «претрудное задание» жизни, с которым нужно справиться. Четвертое: мы должны научиться жить вместе. Пятое: мы должны научиться «чтить и любить, и строить наш семейный очаг – это первое естественное гнездо любви, веры, свободы и совести, эту необходимую священную ячейку Родины, национальной жизни»[2]. Шестое: мы должны научиться духовному патриотизму, научиться обретению Родины. Единую Родину мы должны построить силою любви и веры, а не вражды.

6.4. Евразийство

Тема «Россия и Восток», «Россия и Азия» также издавна поднималась в русской культуре. Уже после октябрьской революции, в августе 1921 г. в Софии вышел сборник «Исход к востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев», в котором выступили в качестве авторов крупные русские ученые-эмигранты П. Н. Савицкий, Г. В. Флоровский, П. П. Сувчинский, Н. С. Трубецкой.

Главное в истории России и в специфике русского национального духа евразийцы видели в объединении европейского и азиатского начал. Россия, по их мнению, представляет собой «особый мир», она – не Европа и не Азия, а Евразия, поэтому ее развитие есть результат, итог и путь специфического исторического и культурного синтеза, породившего «серединную», т. е. именно евразийскую культуру.

Россия, в глазах евразийцев, есть особый, совершенно уникальный культурно-исторический и политико-экономический мир. Настаивая на идее полицентричности культур, они отрицали всеобщий характер исторического развития, отвергали идею общечеловеческих ценностей. В частности, Н. С. Трубецкой подчеркивал, что те ценности, которые Запад выдает за общечеловеческие – суть западные, «романо-германские» ценности, а общечеловеческая культура есть всего-навсего романо-германская культура, которую Запад всеми силами старается внедрить во все остальные национально-государственные образования. Россия не исключение. Петр I начал дело предельного нивелирования национальной самобытности, подгоняя ее под романо-германские стандарты. России же никогда никого не нужно было «догонять», нужно было стремиться быть «самой собой», а это – непросто. Россия во многом не смогла это осуществить, за что поплатилась революцией.

---

[1] Ильин И. А. Собр. соч. : в 10 т. М., 1993. Т. 1. С. 280.
[2] Там же. С. 282.

Ибо революция есть факт, окончательно и бесповоротно доказавший гибельность разрыва между верхами и низами российского общества. Вестернизированные верхи так и не смогли стать подлинными европейцами, зато для народа оказались совершенно чужими и чуждыми. Революция, полагали евразийцы, началась не в 1917 г., а по крайней мере с эпохи Петра I. Большевизм же есть последняя и крайняя форма западничества. «Как умысел, – писал П. Н. Савицкий, – русская революция есть осуществление прилагаемого к России европейского «просветительства-обличительства»[1].

Критики евразийства (Н. Бердяев, Г. Флоровский, Ф. Степун, Г. Федотов, А. Кизеветер), не отрицая реальности и глубины поставленных проблем европоазиатского синтеза, в то же время указали на то, что евразийцы затушевывают тот факт, что в истории России данный синтез был элементом имперской, по большей части насильственной политики, и что Советское государство в определенном отношении стало ее восприемником.

6.5. Политико-правовые идеи в русской философии

Российская философия при всех своих неоспоримых достоинствах слишком долго игнорировала правовую тематику. «Дефициту правосознания в национальном сознании, – пишет Э. Ю. Соловьев, – соответствовал дефицит правопонимания в отечественной философии, тесно связанный с ее этикоцентризмом, и проповедью абсолютно нравственного подхода к жизни»[2].

По мнению известного отечественного правоведа *Б. А. Кистяковского* (1868–1920 гг.) в России XVIII–XIX вв. так и не появилось сочинение, которое по масштабу воздействия на общественную мысль можно было бы сравнить с трактатами «О гражданине» и «Левиафан» Т. Гоббса, с сочинениями Д. Локка о государственном правлении в Англии, с «Общественным договором» Ж–Ж. Руссо во Франции, с юридическим манифестом «О преступлениях и наказаниях» Ч. Бекариа в Италии, с философско-правовыми работами В. Гумбольдта и Г. Гегеля в Германии.

Кистяковский справедливо отмечал, что отсутствие подобных книг как раз и свидетельствует о том, что в самом общественном сознании России не было потребности в подобной литературе. Этот факт свиде-

---

[1] Савицкий П. Н. Два мира // На путях. Утверждение евразийцев. Книга 2. Берлин, 1922. С. 17.

[2] Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас // Очерки по истории философии и культуры. М., 1991. С. 230.

тельствует о невысокой степени интереса к правовым идеям со стороны интеллигенции. Кроме того, обесценивание права Кистяковский считал и отличительной чертой «народной», «национальной идеологии». Такое состояние правового сознания, как считал ученый – один из самых больших изъянов в русской жизни вообще, однако он возлагал определенные надежды на то, что вместе с развитием правовой практики интерес русского народа к правовым формам, развитию собственного правосознания будет возрастать.

Октябрьский переворот 1917 г. не только отодвинул осуществление этих идеалов на неопределенный срок, но и породил ощущение кризиса демократических институтов в целом. Выдающийся русский философ права *П. И. Новгородцев* (1866–1924 гг.) подвел печальные итоги революции: российская государственность не только не была реформирована в соответствии с демократическими принципами, как того требовало время, – она по сути распалась.

Для возрождения и обновления российской государственности следует, подчеркивал Новгородцев, разорвать заколдованный круг отечественного правосознания, в котором господствует узкое понимание государственности сверху, и полное отрицание государственности со стороны народных масс.

Новгородцев был одним из создателей русской школы философии права, в которую входили такие выдающиеся мыслители, как И. Ильин, Б. Вышеславцев, Н. Алексеев. Эта школа оказывала большое влияние на университетскую науку, и если бы она получила возможности для своего дальнейшего беспрепятственного развития, то, вероятно, приобрела бы больший международный резонанс.

Уже в своей магистерской диссертации «Историческая школа юриспруденции, ее происхождение и судьба» (1896 г.) Новгородцев выступил как приверженец традиции естественного права неокантианской ориентации. Понятие естественного права, полагал он, принадлежит к числу самых древних в философии права и юриспруденции. «Естественно-правовые построения, – писал мыслитель, – являются неотъемлемым свойством нашего духа и свидетельством его высшего признания. Общество, которое перестало бы создавать идеальные построения, было бы мертвым обществом»[1].

Глубокое исследование проблемы взаимосвязи общественных идеалов с правоведением и политической реальностью характеризует все творчество Новгородцева. Своеобразие личного исследовательского интереса он формулировал как интерес к исследованию вопроса о «самостоятельном значении нравственного начала». Такая позиция представляла собой разрыв с господствующими в то время традициями ис-

[1] Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 251.

торизма и социологизма и переход к «системе нравственного идеализма».

Как философа права Новгородцева принципиальным образом интересовали противоречия марксисткой концепции государства. Он показал коренное различие между марксизмом как антигосударственной доктриной и той теорией правового государства, которую он, несмотря на многие оговорки, считал важнейшим достоянием интеллектуальной истории России. Теория правового государства, полагал он, принципиально исключает утопию безгосударственного состояния. Правильно организованное государство может стать воплощением начал справедливости. Однако следует заметить, что для Новгородцева философское учение о демократии имеет главной своей задачей анализ того кризиса, в котором демократия оказалась именно в XX в.

Новое политическое мышление должно переосмыслить традиционные греческие определения демократии, чтобы принять в расчет очень сложное устройство современного общества. Задача философско-правовой теории, по убеждению Новгородцева, заключается в том, чтобы развенчать фетишистский, догматический образ демократии, показать, какими наивными и поверхностными порой бывают представления о демократическом обществе. На практике попытка претворения демократии в жизнь зачастую оборачивается олигархией или анархией. Поэтому для прочности демократии исключительную важность приобретает зрелость убеждений и действий народа.

Конечно, демократия есть самоуправление народа, но для того, чтобы это самоуправление не стало пустой фикцией, народу нужно создать зрелые, хорошо продуманные формы демократической организации. При фактическом осуществлении народовластия часто бывает так, что власть и сам народ берут на вооружение не самые существенные признаки демократии. «Нужно, чтобы все поняли, – писал Новгородцев, – что не какие-то механические выборы, какие-либо внешние формы власти выведут наш народ из величайшей бездны его падения, а лишь новый поворот общего сознания»[1]. Этот завет выдающегося мыслителя России актуален и сегодня.

6.6. Советский период русской философии: расцвет марксизма-ленинизма

Победа большевиков кардинально меняет не только политическую, но и культурную ситуацию в стране. Существенно трансформируется и философия, в которой искусственно поддерживается доминирование учения Маркса, Энгельса и Ленина. Это учение становится ядром официальной идеологии, в то время как иные философские традиции и школы

[1] Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 580.

подавляются. Мыслителей, которые пытались выйти за рамки дозволенных партийной идеологией проблем, принципов и подходов, жестоко наказывали, травили как «ревизионистов», «врагов народа», «лжеученых», «идеалистов».

Становление марксизма-ленинизма происходила в условиях острой политической борьбы. После смерти Ленина развернулась борьба между Л. Д. Троцким и И. В. Сталиным. Каждый из них стремился усилить значимость своей позиции теоретическим наследием Ленина. Троцкий выступал с идеей мировой социалистической революции, полагая, что победа большевиков в России есть только ее первый шаг. Причем революция и социализм для него не одной и то же. Социализм должен появиться позже, в результате экономического и социального развития общества.

Союзником Сталина в борьбе с троцкизмом выступил Н. К. Бухарин. Но после поражения Троцкого он был обвинен в недооценке руководящей роли партии в социалистическом строительстве.

Другой дискуссией был спор между «механицистами» (Л. Аксельрод, А. К. Тимирязев, А. И. Варьяш, И. И. Скворцов-Степанов и др.) и «диалектиками» (А. М. Деборин, Я. Стэн, Н. Карев и др.). Предметом спора явилось отношение марксизма к естественным наукам. «Механицисты» выступили с позитивистских позиций и поставили под сомнение философию как самостоятельную, отличную от естествознания дисциплину. Выводы естественных наук, полагали они, это и есть философия. При этом они воспринимали только старую, механистическую науку. Новые ее течения (теория относительности, квантовая механика) отвергались и клеймились как «идеализм».

Поход «диалектиков» против «механицистов» возглавил редактор журнала «Под знаменем марксизма» А. М. Деборин. В трактовке «диалектиков» марксизм понимался преимущественно как учение о развитии и всеобщий метод познания. Диалектический метод начал внедряться во все науки. Однако в 1931 г. Сталин вдохновляет группу молодых философов – М. Б. Митина, П. Ю. Юдина, В. Ральцевича – на открытую критику группы Деборина. Последние были объявлены «меньшивиствующими идеалистами».

Период с начала 30–х гг. до 1953 г. – самый мрачный и тяжелый в советской философии. В 1938 г. выходит сталинский «Краткий курс истории ВКП(б)», который тут же канонизируется. Вместо дискуссий начинают устраиваться периодически компании по травле тех или иных ученых и научных школ.

6.7. «Апокрифическая философия» в Советском Союзе

Несмотря на господство официального марксизма в России и в советский период сохранялась и развивалась мощная традиция «апокрифической философии», которая находилась в преемственной связи с самобытными исканиями отечественной философии дореволюционной эпохи, с «духовным ренессансом» конца XIX – начала XX вв. Она охватывала весь спектр важнейших проблем мировой философии и включала самые разнообразные системы.

Из всех направлений русской философии в советский период наибольшего взлета достигла философия космизма. К. Э. Циолковский (1857–1935 гг.) разработал оригинальное учение о монизме материи, в основе которого лежала идея онтологизации психического – материалистический панпсихизм.

Циолковский утверждал, что материя оживотворена, действует по законам не только физического, но и психического мира, поэтому жизнь имеет универсальное значение во Вселенной. Однако «автогония», т. е. самозарождение жизни – одна из главных причин несовершенства и страданий в космосе. Земля первой прошла этот путь, начиная от бактерии до человека. Теперь человек должен расселиться по всей Вселенной. Подобное расселение для Циолковского предпочтительнее самозарождения жизни. Однако для этого потребуется новая этика, новое миропонимание, ядром которого является ненасилие. Разум не может мириться ни с чем, что служит источником страданий.

«Космический взгляд», за который так ратовал Циолковский, особенно отчетливо был выражен в трудах В. И. Вернадского (1863–1944 гг.). Его фундаментальное открытие заключалось в идее того, что современная эпоха знаменуется переходом от биосферы к ноосфере. Биосферу Вернадский определял, как область Земли, охваченную «живым веществом», «совокупностью живых организмов». Появление человечества приводит к возникновению новой «геологической силы», изменяющей биосферу, трансформирующую ее в ноосферу.

С ноосферой открывается новая эра в геологической истории Земли – антропологическая, которая станет эрой борьбы «сознательных укладов жизни против бессознательного строя мертвых законов природы». На стадии ноосферы человечество как единое целое охватит весь земной шар и окончательно решит «вопрос о лучшем устройстве жизни».

Наряду с космологическими теориями в советский период не прекращалась и «апокрифическая» разработка проблем философской онтологии. Интерес к ней поддерживался прежде всего благодаря трудам А. Ф. Лосева (1893–1988 гг.), выдающегося исследователя античной фи-

лософии, автора фундаментальных трактатов по вопросам философии языка и мифа.

А. Ф. Лосев во многом был последователем В. Соловьева и его философии «всеединства», ключевым началом которого была сущность бытия, а все остальное представляло собой лишь ее редуцированные энергийные воплощения. Вслед за византийским богословом Григорием Паламой Лосев трактовал соотношение сущности и энергии в аспекте антиномизма: сущность в своей «инобытийственности» абсолютно непознаваема, и все, что не познается в сущности, есть энергия. Однако он не останавливался на этом постулате православного мистицизма: он стремился подвести под него некое рациональное содержание, которое позволило бы логически «вывести всю сущность со всеми ее подчиненными моментами», т. е. энергиями. Это содержание было найдено в слове, или имени, способном, на его взгляд, не разрушая антиномизма, в полной мере выразить надмирный смысл внутреннего сопряжения сущности и энергии. Имя для Лосева было не просто элементом обычного языка, а логической конструкцией, осмысленной в глубинной диалектической перспективе.

Диалектика для русского мыслителя представляет собой «логику противоречия», поскольку призвана воспроизводить противоречия самой жизни, а затем синтезировать их путем сближения присущих им антиномических смыслов. Тем самым созидается *реальность* бытия, ибо «для диалектики реально все то, что она вывела, и все, что она вывела, реально». Можно говорить о самотождественности понятия и реальности, и синтез противоречий с этой точки зрения означает возведение их в новое понятие. Предельным понятием или категорией, схватывающей все противоречия в высшем синтезе, выступает имя, в котором универсально явлена «встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия».

6.8. Расцвет и кризис советской философии

Со смертью Сталина открывается новый этап советской истории. XX съезд КПСС осудил культ личности. Началась «хрущевская оттепель». С ослаблением идеологических пут в 60-е гг. XX в. наблюдается оживление философии. Постепенно усиливается стремление к философскому плюрализму. Кардинальных изменений в советской философии пока не происходит, однако наметились тенденции, которые подрывали догматизм марксистско-ленинской философии.

В начале 60–х гг. XX в. философы обращаются к изучению «раннего Маркса» и стремятся по-новому осмыслить его творчество (Э. В. Ильенков, М. М. Розенталь, Л. А. Маньковский и др.) Изменяется отношение к новым научным направлениям. Ряд философов начинают реаби-

литировать генетику и кибернетику. Усиливается внимание к диалектической логике (Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев, В. С. Библер, В. А. Босенко и др.).

В этих условиях возврат к «раннему Марксу» знаменовал не только стремление «гуманизировать марксизм», но и критическое отношение к реалиям «развитого социализма». Яркое подтверждение тому – творчество Э. В. Ильенкова (1924–1979 гг.), одного из наиболее оригинальных и самостоятельных мыслителей-марксистов советского периода. В своих работах он последовательно отстаивал тезис о том, что проблема отчуждения отнюдь не ограничивается одним капитализмом, а является всемирно-исторической проблемой, еще не разрешенной мировой историей. Она по-прежнему сохраняет всю свою остроту и в социалистических странах. Для полного и окончательного упразднения отчуждения необходимо превращение человека в «универсального индивида», который уже не будет нуждаться во «внешней» – в «отчужденной» – форме регламентации его деятельности – в товарно-денежной, в правовой, в государственно-политической и других формах управления людьми.

В этот период активно формируются научные школы: методология науки (В. А. Штофф, В. С. Швырев, Е. А. Мамчур, В. С. Степин, А. И. Ракитов и др.); гносеологическое направление (П. А. Копнин, В. А. Лекторский, А. М. Коршунов и др.); аксиологическое направление (М. С. Коган, О.Г. Дробницкий, Б. Т. Григорьян и др.); социальная философия (В. Ж. Келле, М. Я. Ковальзон, В. С. Барулин, А. К. Уледов, В. М. Межуев и др.).

В 70–80-е гг. критическое отношение к официальному марксизму-ленинизму принимает по-существу необратимый характер. Однако влияние идеологии было еще значительным, что не могло не отражаться на философии. Все ее новации подвергались сверке с шаблонами марксизма. Философии вменяли в обязанность обосновывать идею построения «развитого социализма», комментировать решения очередных партийных съездов и пленумов.

Эпоха безраздельного господства в России марксистско-ленинской философии завершилась на рубеже 80–90-х гг. XX в. «Перестройка» в СССР, позже демократизация в России освободили культурное пространство страны от диктата единственной идеологии. Развернулась всеобщая плюрализация культуры, затронувшая все сферы жизни – политику, экономику, религию и, разумеется, философию. Впервые за долгие годы началось свободное издание и обсуждение философской литературы различных школ и направлений.

Литература

1. Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2016.
2. Авдеев В. И. Философия : хрестоматия. – М., 2017.
3. Батурин В. К. Философия : учебник для вузов. – М., 2016.
4. Гриненко Г. В. История философии. – М., 2011.
5. Медушевская Н. Ф., Сигалов К. Е. Русская философия, ее специфика и особенности. Историософские и политико-правовые аспекты становления : лекция. – М. : Моск. акад. МВД России, 2000.
6. Философия : учебник для вузов / под ред. В. Д. Губина, Т. Ю. Сидориной. – М., 2016.
7. Русская философия / под ред. В. Л. Обухова. – СПб., 2011.
8. Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.
9. Философия : учебник / под ред. В. В. Миронова. – М., 2017.

Вопросы для повторения

1. Выявите специфические черты русской философской мысли, обратите внимание на геополитические и культурно-исторические условия ее формирования.

2. Охарактеризуйте основные этапы развития русской мысли от Киевской Руси до Петербургской Империи, очертите круг важнейших проблем, идей, течений и их представителей на каждом этапе.

3. Укажите причины «раскола» российской интеллектуальной общественности на «западников» и «славянофилов» в XIX в. Были ли подобные идейные лагеря в России ранее?

4. Дайте определения понятиям «Русский религиозный ренессанс», «Серебряный век русской культуры», «Русское зарубежье». Охарактеризуйте их место и роль в отечественной и мировой истории, основные особенности и наиболее выдающихся представителей.

5. В чем особенности русского иррационализма, символизма, мистицизма, интуитивизма, экзистенциализма, персонализма?

6. Дайте определение понятию «русский космизм», охарактеризуйте значение этого феномена в русской и мировой культуре, сравните его естественнонаучные, теолого-этические и художественно-эстетические аспекты.

7. Сформулируйте главные идеи космизма и выделите его основных представителей.

8. Сформулируйте основные идеи и особенности «русского марксизма». В чем причина его исторического успеха в России?

9. Охарактеризуйте соотношение философии и идеологии в советской культуре. Укажите на общие черты официальной философии советского периода. Каковы ее достижения и недостатки?

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

а) основная литература:

Аблеев С. Р. История мировой философии. – М., 2005.

Аблеев С. Р. Универсум сознания: Философские проблемы сознания в евразийском антропокосмизме. – М., 2010.

Алексеев Н. Н. Современное положение науки о государстве и ее ближайшие задачи // Государство и русский народ. – СПб., 1998.

Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. – М., 2012.

Аль-Фараби. Об общности взглядов двух философов – Божественного Платона и Аристотеля // Философские трактаты. – Алма-Ата, 1970.

Американские просветители : избр. произведения : в 2 т. – М., 1969.

Бакунин М. А. Государственность и анархия // Полн. собр. соч. – СПб., 1907.

Бакунин М. А. Философия. Социология. Политика. – М., 1998.

Бахтин М. М. В Большом времени. Бахтинология. – СПб., 1995.

Белик А. А. Культурология. Антропологические теории культур. – М., 1998.

Бердяев Н. Основная идея философии Л. Шестова / Шестов Л. Умозрение и откровение. – Париж, 1964.

Бердяев Н. А. Русская идея // О России и русской философской культуре. – М., 1990.

Берк Э. Размышления о революции во Франции. – М., 1993.

Беркли Д. Сочинения. – М., 1978.

Бергсон А. Собр. соч. т. 1–5. – СПб., 1914.

Берман Г. Дж. Вера и закон: примирение права и религии. – М., – 2008.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2000.

Бонецкая Н. К. М. Бахтин и идеи герменевтики // Бахтинология. – СПб., 1995.

Бохеньский Ю. М. Современная европейская философия. – М., 2000.

Брейкин О. В. Философия поступка М. Бахтина и проблема Абсолюта // Бахтинология. – СПб., 1995.

Бруно Дж. Диалоги. – М., 1949.

Бычков В. В. Эстетическое сознание древней Руси. – М., 1985.

Вернадский В. И. Живое вещество и биосфера // Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Васильев В. В. Трудная проблема сознания. – М., 2009.

Вехи. Из глубины. – М., 1991.

Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Культурология. XX век. (Антология). – М., 1995.

Витгенштейн Л. Заметки о «Золотой ветви» Дж. Фрезера» // Историко-философский ежегодник 89. – М., 1989.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Философские работы. Ч. 1. – М., 1994.

Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М., 1988.

Гадамер Г.-Г. Семантика и герменевтика // Актуальность прекрасного. – М., 1991.

Гаман. Aesthetica in nuce // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. – Т. 2. – М., 1962.

Гвардини Р. Конец нового времени // Феномен человека / под ред. П. С. Гуревича. – М., 1993.

Гегель Г. В. Ф. Философия права. – М., 1990.

Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук : в 3 т. – Т. 1. – М., 1977.

Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества // Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Гоббс Т. Избранные произведения : в 2 т. – М., 1964.

Гречко П. К. Концептуальные модели истории. – М., 1995.

Грядовой Д. И. Философия. Общий курс. – М., 2011.

Губин В. Д., Стрелков В. И. Власть истории: Очерки по истории философии истории : курс лекций. – М., 2007.

Гулыга А. В. Учение Гердера о происхождении языка // Вестник истории мировой культуры. – 1960. – № 5.

Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества // Избранные труды по языкознанию. – М., 1984.

Гумбольдт В. Эстетические опыты //Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Гумилёв Л. Н. От Руси до России. – М., 1995.

Гурвич Г. Д. Философия и социология права. – СПб., 2004.

Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». – М., 1993.

Гэлбрейт Д. Новое индустриальное общество. – СПб., 2004.

Данилевский Н. Я. Россия и Европа. – М., 1991.

Декарт Р. Сочинения : в 2 т. – М., 1989.

Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995.

Дельгадо Х. Мозг и сознание. – М., 1991.

Дидро Д. Речь философа, обращенная к королю // Сочинения : в 2 т. – М., 1986.

Диоген Лаэртский О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. – М., 1979.

Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М., 1986.

Древнекитайская философия : в 2 т. – М., 1972–1973.

Дубровский Д. И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. – М., 2007.

Дхаммапада. – М., 1960.

Евклид. Начала. – М., 1949.

Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. – М., 1995.

Зеньковский В. В. История русской философии. – Л. : «Эго», 1991.

Золкин А. Л. Философия. – М., 2005.

Зотов А. Ф. Современная западная философия. – М., 2012.

Ибн-Сина. Указания и наставления // Избранные философские произведения. – М., 1990.

Ибн-Сина. О душе // Избранные философские произведения. – М., 1990.

Игнатенко А. А. Ибн-Хальдун. – М.,1980.

Иеринг Р. Цель в праве. – СПб., 1881.

Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. – М., 1951.

Ильин В. В. Философия : в 2 т. Том 2 : Социальная философия. Философская антропология. Аксиология. Философия истории. – Ростов н/Д, 2006.

Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Сочинения : в 2 т. – Т. 1. – М., 1993.

Ильин И. А. Путь к очевидности. – М., 1993.

Ильин И. П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. – М., 1996.

Иосиф Волоцкий. Просветитель. – Казань, 1857.

История философии: Запад – Россия – Восток. Книга вторая : Философия XV–XIX вв. – М., 1996.

Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.

Кант И. Сочинения : в 6 т. – Т. 3. – М., 1964.

Карнейро Р. Культурный процесс // Антология исследований культуры. – Т. 1. – СПб., 1997.

Карцов А. С. Правовая идеология русского консерватизма. – М., 1999.

Каутский К. Общественные реформы. – М., 1905.

Гобозов И. А. Социальная философия. – М., 2010.

Кистяковский Б. А. В защиту права (Задачи нашей интеллигенции) // Философия и социология права. – СПб., 1998.

Козловский П. Культура постмодерна. – М., 1997.

Козловский П. Постсовременная культура. (Социокультурные последствия технического развития) // Социальные и гуманитарные науки. РЖ. Серия 3 : Философия. – 1996. – № 2.

Конфуций. Великое учение // Историко-философский ежегодник. – М., 1986.

Конфуций. Лунь юй // Древнекитайская философия. – Т. 1. – М., 1972.

Кребер А. Конфигурации развития культуры // Антология исследований культуры. – Т. 1. – СПб., 1997.

Куайн У. Онтологическая относительность // Современная философия науки. – М., 1996.

Куайн У. Слово и объект // Новое в зарубежной лингвистике. – М., 1986.

Кузнецов В. Герменевтика и ее путь от конкретной методики до философского направления // Логос. – 1999. – № 20.

Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII – начала XIX века. – М., 1989.

Кун Т. Структура научных революций. – М., 1976.

Кундакунда Правачанасара : Суть учения // Вопросы философии. – 2000. – № 9.

Кучевский В. Б. Философия : проблемы бытия и познания. – М., 1998.

Къеркегор С. Наслаждение и долг. – СПб., 1907.

Ламетри Ж. О. Человек-машина // Сочинения. – М., 1983.

Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992.

Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разуме. – М. ; Л., 1936.

Ленин В. И. Полное собрание сочинений. – Т. 18. – М., 1973.

Леонтьев К. Н. Византизм и славянство // Собр. соч. – М., 1912.

Литературная теория немецкого романтизма. – Л., 1934.

Локк Д. Сочинения : в 3 т. – М., 1985.

Ломоносов М. В. Полное собрание сочинений. – М., 1952.

Лурье С. В. Историческая этнология. – М., 1997.

Макиавелли Н. Государь и Рассуждение на первые три книги Тита Ливия. – СПб., 1869.

Малинов А. В., Прохоренко А. В. Философия истории в России: материалы к лекционному курсу. – СПб., 2010.

Малиновский Б. Функциональный анализ // Антология исследований культуры. – Т. 1. – СПб., 1997.

Марк Аврелий. Наедине с собой. Размышления. – М., 1914.

Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения : в 9 т. – М., 1985.

Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : Изд. 2. – Т. 3.

Мах Э. Научно-популярные очерки. – СПб., 1909.

Миронов В. В., Иванов А. В. Онтология и теория познания. – М., 2005.

Мор Т. Утопия. – М., 1978.

Мухаммед аль-Хорезми. Математические трактаты. – Ташкент, 1964.

Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. – М., 1990.

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения : в 2 т. – Т. 2. – М., 1990.

Назаретян А. «Столкновение цивилизаций» и «Конец истории» // Общественные науки и современность. – 1994. – № 6.

Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. – М., 1902.

Новгородцев П. И. Об общественном идеале. – М., 1991.

Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. – М., 1998.

Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Русская философия истории. – М., 1997.

Ортега-и-Гассет. Х. Что такое философия? – М., 1991.

Оствальд В. Натурфилософия. – М., (б. г.).

Платон. Собрание сочинение : в 4 т. – М., 1994.

Петражицкий Л. И. Теория права и государства в связи с теорией нравственности. – СПб., 2000.

Плеханов Г. В. Избранные философские произведения : в 5 т. – М., 1956.

Поппер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983.

Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992.

Проблема сознания в современной западной философии. – М., 1989.

Пуанкаре А. Наука и гипотеза // Пуанкаре А. О науке. – М., 1983.

Работы Л. А.Уайта по культурологии. – М., 1996.

Радбрух Г. Философия права. – М., 2004.

Радищев А. Н. Полное собрание сочинений – М., 1938.

Радхакришнан С. Индийская философия. – М., 1956–1957.

Рассел Б. История Западной философии. – М., 1959.

Рикер П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике. – М., 1995.

Рикер П. Что меня занимает последние 30 лет // Историко-философский ежегодник. – М., 1991.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век : Антология. – М., 1995.

Роулс Дж. Теория справедливости // Вопросы философии. – 1994. – № 10.

Русская идея. – М., 1992.

Рулан Н. Юридическая антропология. – М., 1999.

Савицкий П. Н. Два мира // На путях. Утверждение евразийцев : Кн. 2. – Берлин, 1922.

Семенов Ю. И., Гобозов И. А., Гринин Л. Е. Философия истории : проблемы и перспективы. – М., 2007.

Семенов Ю. И. Философия истории. Общая теория, основные проблемы, идеи и концепции от древности до наших дней. – М., 2003.

Сергейчик Е. М. Философия истории. – СПб., 2002.

Серл Д. Открывая сознание заново. – М., 2002.

Сокулер З. А. Людвиг Витгенштейн в философии XX в. – Долгопрудный, 1994.

Соловьев В. С. Оправдание добра. – М., 1996.

Соловьев В. С. Русская идея // Соч. : в 2 т. – М., 1989.

Соловьев Э. Ю. Парадоксы реформации: от независимости веры к независимой мысли // История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 2 : Философия XV–XIX вв. – М., 1996.

Соловьев Э. Ю. Прошлое толкует нас. Очерки по истории философии и культуры. – М., 1991.

Социальная философия / С. Г. Барсегян, Н. П. Гончаров, П. П. Марченя и др. / под ред. Н. Ф. Медушевской, А. М. Чугунова. – М. : МосУ МВД России, 2010.

Сочинения И. С. Пересветова // Ржига В. И., И.С. Пересветов, публицист XVI века. – М., 1908.

Сунягин Г. Ф. Социальная философия как философия истории. – СПб., 2008.

Сыма Цянь. Избранное. – М., 1956.

Тарнас Р. История западного мышления. – М. : КРОН–ПРЕСС, 1995.

Тайлор Э. Б. Первобытная культура. – М., 1989.

Тойнби А. Д. Постижение истории // Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Толстой Л. Н. ПСС. Юбилейное издание : в 90 т. Т. 23.– М. ; Л. : Художественная литература, 1928–1958.

Тугендхат Э. Введение в аналитическую философию языка // Логос. – 1999. – № 20.

Уайт Л. А. Символ: исток и основа поведения человека // Работы Л. А. Уайта по культурологии. – М., 1996.

Утопический социализм. – М., 1982.

Февр Л. Бои за историю. – М., 1991.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.

Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1955.

Философия / под ред. В. Н. Лавриненко. – М., 2012.

Философия истории / под ред. А. С. Панарина. – М., 1999.

Филофей. Послание к царю и великому князю Ивану Васильевичу всея Руси // Сокровища древнерусской литературы. Красноречие Древней Руси. – М., 1987.

Фихте И. Г. Избранные сочинения. – М., 1916.

Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. – Т. 1. – М., 1990.

Флоровский Г. Пути русского богословия. – Париж, 1983.

Фрагменты ранних греческих философов. От эпических космогоний до возникновения атомистики. Ч. 1. – М., 1989.

Франк С. Л. Духовные основы общества. – М., 1992.

Фрейд З. Недовольство культурой //Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Френкин А. А. Феномен неоконсерватизма // Вопросы философии. – 1991.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. – М., 1994.

Фуко М. Слова и вещи. – М., 1993.

Фукуяма Ф. Конец истории? // Философия истории : Антология. – М., 1995.

Хабермас Ю. Примирение через публичное употребление разума. Замечания о политическом либерализме Джона Роулса // Вопросы философии. – 1994. – № 10.

Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997.

Хайдеггер М. Время картины мира // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

Хайдеггер М. Жительствование человека // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

Хайдеггер М. Знаки // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Работы и размышления разных лет. – М., 1993.

Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Время и бытие. – М., 1993.

Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Время и бытие. – М., 1993.

Хайек Ф. А. Пагубная самонадеянность. – М., 1992.

Хёффе О. Политика, право, справедливость. Основоположения критической философии права и государства. – М., 1994.

Хюбнер К. Критика научного разума. – М., 1994.

Хюбшер А. Мыслители нашего времени (62 портрета). – М., 1994.

Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. – М., 1991.

Чанышев А. Н. Начало философии. – М. : Изд–во Моск. ун–та, 1982.

Чешихин-Ветринский В. Е. Н. Г. Чернышевский. – Пг., 1923.

Чижевский А. Л. Физические факторы исторического процесса // Знание – сила. – 1990. – № 1.

Чистое учение о праве Ганса Кельзена. В 2 вып. – М., 1987–1988. – Вып. 1.

Чичерин Б. Н. Избранные труды. – СПб., 1998.

Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма. – Л., 1936.

Шестов Л. Достоевский и Ницше. Философия трагедии. – СПб., 1903.

Эвола Ю. Люди и руины. – М., 2007.

Шилов А. А. Каракозов и покушение 4 апреля 1866 г. – Пг., 1920.

Юнг К. Г. Воспоминания. Сновидения. Размышления. – Киев, 1994.

Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Антология культурологической мысли. – М., 1996.

Юлина Н. С. Головоломки проблемы сознания. – М., 2004.

Янов А. Тень грозного царя. – М., 1997.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

Бельский Виталий Юрьевич,
доктор философских наук, профессор;

Золкин Андрей Львович,
доктор философских наук

ФИЛОСОФИЯ

Учебник

Часть 1

Редактор *Чамарова Н. В.*
Компьютерная верстка *Чамаровой Н. В.*

Подписано в печать 19.12.2018 г.	Формат 60×84 1/16	Тираж 246 экз.
Заказ № 2008–1	Цена договорная	Объем 19,01 уч.-изд. л. 19,47 усл. печ. л.

Московский университет МВД России имени В.Я. Кикотя
117437, г. Москва, ул. Академика Волгина, д. 12