

3 $\frac{05 - 51}{282}$

И.И. Мурзин

ФИЛОСОФИЯ

В ВОПРОСАХ

И ОТВЕТАХ

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

КНОРУС

3

05 - 51

282

Н.Н. Мурзин

ФИЛОСОФИЯ

в вопросах и ответах

УЧЕБНОЕ ПОСОБИЕ

*Рекомендовано Учебно-методическим центром
«Классический учебник» в качестве учебного пособия
для студентов высших учебных заведений*

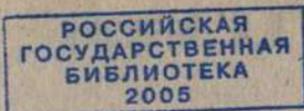

МОСКВА
2006

ФБ2

УДК 1/14(075.8)

ББК 87.я73

М91



Мурзин Н. Н.

М91 Философия в вопросах и ответах : учеб. пособие. – М. : КНОРУС, 2006. – 256 с.

ISBN 5-85971-234-0

В учебном пособии изложены основные вопросы курса «Философия»: предмет и методы, этапы развития философской науки. Особое внимание уделено изучению политической, социальной, экономической, правовой и духовной сфер жизни общества.

Пособие написано в соответствии с государственным образовательным стандартом высшего профессионального образования Российской Федерации и содержит основные вопросы, включаемые в билеты для зачетов и экзаменов.

Для студентов, аспирантов и преподавателей вузов, научных работников, а также всех интересующихся вопросами философии.

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.02.953.Д.005703.09.04 от 14.09.2004 г.

Подписано в печать 06.08.2005.

Формат 60×90/16. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 16,0. Тираж 3000 экз. Заказ № 2685.

ЗАО «КНОРУС». 129110, Москва, ул. Большая Переяславская, 46.

Тел.: (095) 680-7254, 680-0671, 680-1278.

E-mail: office@knorus.ru <http://www.book.ru>

Отпечатано в полном соответствии с качеством предоставленных диапозитивов
на ФГУП ДПК Роспатента.

142000, Московская обл., г. Домодедово, Каширское ш., 4/1.



2005236735

ISBN 5-85971-234-0

© Н. Н. Мурзин, 2006

© КНОРУС, 2006

ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

Что такое философия?

Греческое слово «философия» буквально означает «любовь к мудрости» (от *phileo* — люблю и *sophia* — мудрость), бескорыстное, чистое стремление к истине. Первое применение этого термина приписывают *Пифагору* (VI в. до н. э.). По свидетельствам античных авторов, когда финикийский правитель Клеонт обратился к Пифагору с вопросом «кто он такой?», тот ответил: «Философ». Далее объяснив: «Жизнь подобна игрищам: некоторые приходят на них соревноваться, некоторые — торговать, а самые счастливые — смотреть; так и в жизни некоторые, подобные рабам, рождаются жадными к славе и наживе, между тем как философы — к одной только истине». София, согласно с античной традицией, — высшая мудрость, которую вначале приписывали только богам. Владеть полной и определенной истиной могли только боги. Человек не может слиться с Софией, поскольку он смертен, ограничен в познании. Таким образом, человеку оставалось доступно только непрерывное стремление к истине, никогда не законченное полностью, любовь к мудрости, которая вытекает из самого понятия. Как описание активного, деятельного, страстного, любовно-эротического состояния души, что обеспечивает подъем и приближение к истине, зачастую не случайно слово философия использовал в своих диалогах *Платон*. Любовь, согласно Платону, не есть ни прекрасное, ни благо, но стремление к красоте и добру. Любовь — не бог, но и не человек. Она не смертная, но и не бессмертная. Она — одно из *даймонических* (духовных) существ, что объединяют человека и бога.

Следовательно, любовь — это философия во всей полноте смысла этого слова. София — мудрость, ею владеют лишь боги. Темнота — судьба того, кто совсем лишен мудрости. Философ — это в прямом смысле тот, кто ни темный, ни мудрый, но, не владеющий мудростью, он заполнен страстью к ней. Переполненный этим ненасытным желанием, он в вечном стремлении к Красоте, Благу, Истине. Платон ставит философию значительно выше поэзии, искусства, риторики, которые не стремятся к истине, более того, не только не раскрывают, а иногда даже затемняют или искажают ее. Отмечая две ступени интеллигентного (математически геометрическое познание — первая ступень, чистая диалектика идей — вторая ступень), Платон считал чистое философское созерцание идей высшей формой познания, способом восхождения к высшим идеям.

Чрезвычайно высоко оценивая философию за ее бескорыстную любовь к истине, чистое желание достичь и созерцать ее, *Аристотель* писал: «Люди, философствуя, ищут знание ради самого знания, а не ради какой-то практической пользы». Философия, таким образом, с самого начала своего возникновения имела своей целью саму себя. Она стремилась к истине, которую следует искать, созерцать, истине самодостаточной, т. е. истине как таковой. Поэтому Аристотель утверждал: все остальные науки больше необходимы, но лучшей нет ни одной; как человека можно назвать свободным тогда, когда он является целью для самого себя, так и наука может считаться свободной только при данном условии. Привилегированный статус философии среди других видов духовной, интеллектуальной деятельности объясняется ее бескорыстным отношением к истинному знанию, чистой любовью к истинному знанию, мудрости, благодаря чему она является автономной и самодостаточной, действительно свободным творческим актом.

Философия — это система знания о мире как целом. Она не занимается простым сложением всех научных знаний, а интегрирует эти знания, беря их в самом общем виде, и, опираясь на этот «интеграл», строит систему знания о мире как целом, об отношении человека к миру, т. е. о разуме, о познании, о нравственности и т. п. Основные усилия осознавшей себя философской мысли, начиная с Сократа, направляются к тому, чтобы найти высшее начало и смысл бытия. Уникальность и смысл бытия человека в мире, отношение человека к Богу, проблемы сознания, идея души, ее смерть и бессмертие, идеи познания, проблемы нравственности и эстетики, социальная философия и философия истории, а также история самой философии — таковы, говоря предельно кратко, фундаментальные проблемы философской науки, таково ее предметное самоопределение.

Что является предметом философии?

Путь философии — познание всего, что есть, основывающееся на интуиции единства всего сущего. Мудрость состоит в том, чтобы обо всех известных людям вещах судить исходя из признания их общей, неизменной основы. Постигание необъятного открывает человеческому уму вечное, бесконечное, единое в неисчислимом множестве изменяющихся, имеющих свой конец, разнообразных вещей. Вот почему не всякое знание (например, знание единичного, случайного, того, что составляет «глупую бесконечность» эмпирического калейдоскопа повседневной жизни) является мудростью. Такое обилие знаний мудрости не прибавляет, как говорит пословица, «многознание уму не учит». Философия стремится выйти за пределы обыденного сознания; она учит, как подняться над случайным и единичным, перешагнуть

через пространство и время. Философская мысль — это мысль о вечном. Она является тем волшебным зеркалом, вглядываясь в которое человек видит себя как существо космическое, вечное. Поэтому в фокусе познавательного интереса философии на протяжении всей истории ее существования находятся такие вопросы (вечные проблемы): что является основой и первоначалом всего сущего? как соотносятся в мире материальное и духовное начала? в каком состоянии пребывает мир: в движении он или в покое, хаотический или упорядоченный, свободный или детерминированный, имеет цель своего развития или нет? Но самое главное — то, что философов всегда интересовал не мир сам по себе, не мир как таковой (этот объективный мир является главным объектом внимания науки), а живое отношение «человек — мир», взятое в целостности и общности.

Например, даже ранних греческих натурфилософов проблемы вселенной, космоса интересовали не сами по себе, а в контексте решения проблем человеческого бытия. За видимым бесконечным разнообразием тел и явлений природы греческие философы — досократики (VI—V вв. до н. э.) пытались познать единую сущность. Бесконечная сила, упорядоченность и гармония космоса были в глазах греков надежной опорой, основой того, что гармоничным и разумным должны быть и их общий мир, и их моральность. Софисты (учителя мудрости) уже в V в. до н. э. провозгласили известный тезис «Человек является мерой всех вещей», а *Сократ* в своей ироничной шуточной манере заявил, что природу он не замечает, она его не интересуется. Лозунгом его философии, как известно, стало выражение дельфийского оракула «Познай самого себя».

Человек — альфа и омега, исходный пункт и конечная цель философствования, какой бы материал ни анализировался, какую бы историческую форму ни приобретала философия.

Антропоцентричность философии проявляется на протяжении всей ее истории, имеет тенденцию к расширению и углублению антропологической проблематики. В эпоху Возрождения, к примеру, понятие предмета философии формулируется одним из замечательных гуманистов XV в. Колюччо Салютати так: «Размышления об активности человека, живое понятие общего труда, размышления о положении человека и его судьбе, о его поведении, способ жизни, сама живая причастность ко всему драматичному жизненному опыту — это и есть философия». Знаменитые вопросы, которые сформулировал *Иммануил Кант* в XVIII в. («Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек?») очертили не только предметное поле философии Нового времени, но и подготовили экзистенциально-антропологический поворот в философии XX в.

Философия базируется на особом типе мышления, который не направляется к утилитарно-прагматическому или сугубо ра-

циональному знанию, не отождествляет себя с пользой, с истиной или с мудростью «на все времена», но обеспечивает тот настрой ума и души человека, который лежит в основе так называемого «философского (рефлексивного) отношения к жизни». «Философское отношение к жизни» — это не непосредственное, дающееся практически каждодневно — жизненными потребностями отношение, а отношение через осмысление имеющихся форм культуры (мораль, религию, искусство, науку), это позиция некоторой отстраненности от повседневной жизни, это возможность посмотреть на мир и на себя в этом свете с точки зрения вечности.

Предмет философии, т. е. круг ее специфических разделов и проблем, — не одна какая-нибудь сторона сущего, а все сущее во всей полноте своего содержания и смысла. Предметом философии являются объективно всеобщее и его отражение в мышлении, человек как нечто уникальное и неповторимое, общие законы развития объективной реальности, познания, взаимосвязи человека и мира. Философия нацелена не на то, чтобы определить точные границы и внешние взаимодействия между частями и частицами мира, а на то, чтобы понять их внутреннюю связь и единство. Между предметом и структурой философии складываются прямые и обратные связи. В общей структуре философии можно выделить следующие отрасли и дисциплины.

1. *Онтология* как учение об общих законах бытия, включая учение о природе (натурфилософия), обществе (социальная философия), человеке (философская антропология), вселенной (космология).

2. *Гносеология* как учение об общих законах и формах познания.

3. *Логика* как учение о нормах и законах мышления.

4. *Эстетика* как учение о красоте и гармонии мира.

5. *Этика* как учение о нравственном отношении человека к миру.

Какова природа философских проблем?

Каждый человек сталкивается с проблемами, обсуждаемыми в философии. Как устроен мир? Развивается ли он? Кто или что определяет эти законы развития? Какое место занимает закономерность, а какое — случай? Смертен человек или бессмертен? Как может человек понять свое предназначение? Каковы познавательные возможности человека? Что есть истина и как отличить ее ото лжи? Что есть добро и что — зло? Несем ли мы ответственность за свои и чужие поступки? Существует ли такая вещь, как справедливость? Эти вопросы поставлены самой жизнью. Тот или иной вопрос определяет направление жизнедеятельности человека. Философия призвана правильно решить эти во-

просы, помочь преобразовать стихийно сложившиеся взгляды в миропонимании, что является необходимым в становлении личности.

На вопрос о природе философского знания существует несколько возможных ответов: или философия отвечает духовным нуждам, которые принципиально не удовлетворяются ничем другим; или философия — промежуточный этап между теологией (догмами веры) и наукой (фактами знания), как ее понимали родоначальник позитивизма *О. Конт* и основатель логического атомизма *Б. Рассел*; или философия — всего лишь форма политической *идеологии* (видимость чего создавалась и в эпоху Просвещения, и тем более в советскую эпоху) и т. д. Представляется, что философия как особый тип мировоззрения возникла как ответ на вечную для человека потребность расширять кругозор, которая исторически развивается: свойственная людям любознательность постепенно перерастает в интеллектуальную потребность безграничного расширения и углубления знаний о мире, интеллект человека пытается постичь мир разумом в таких его ракурсах, которые не могут быть даны никаким опытом, интеллект стремится к знанию о мире как целостной реальности, с которой люди должны постоянно считаться в формировании программ своего поведения. Наука не может дать такое непостижимое знание, религия приписывает человеку программы поведения, которые определяются верой в сверхъестественное, и, наверно, только философии под силу удовлетворить потребности мыслящего человека в создании целостной картины мира и в осмыслении собственного назначения в этом мире. Ведь философия — это область духовной деятельности человека, в основе которой лежит критическая рефлексия над самой духовной деятельностью, над ее смыслом, целью и формами и в конечном счете — над выяснением сути самого человека как субъекта культуры, или, как уже сказано, естественного отношения человека к миру.

Вот как определял философию и круг ее проблем выдающийся философ нашего столетия *Мартин Хайдеггер*: «Философия (метафизика) — ни наука, ни мировоззренческая проповедь: философию нельзя постигнуть и определить обходным путем как что-то другое, чем она сама. Она сама есть, только когда мы философствуем, как наше собственное, как человеческое дело. Но знаем ли мы, собственно, что такое мы сами? Чем является человек? Венцом творения или глухим лабиринтом, великим недоразумением и пропастью? Если мы так мало знаем о человеке, как может тогда наша сущность не быть нам чуждой? Как прикажете философии не утонуть во тьме этой сущности? Философия — мы как-то вскользь, наверно, знаем — совсем не бессмысленное занятие, в котором мы по настроению коротаем время, не просто накопление знаний, которые мы можем в любое время добыть из книг; но — мы только неясно это ощущаем — что-то нацеленное

на единое и неделимое, о чем человек высказывается до окончательной ясности и ведет последний спор. Философия всегда осуществляется в каком-то фундаментальном настроении»; это стремление быть везде как дома, т. е. в общем и целом это стремление подорвать доверие к науке, доказать бессмысленность жизни, бесплодность общественной деятельности, и является не чем иным, как потребностью поставить единственный в своем роде вопрос: Что значит это в общем и целом, которое мы называем миром? Метафизика имеет вопросы, в которых мы стараемся охватить своими вопросами общее целое сущности и спрашиваем о нем так, что сами, спрашивая, оказываемся со знаком вопроса. Метафизика манила и манит нас: в темноту человеческой сущности. Наш вопрос: «Что такое метафизика?» превратился в вопрос: «Что такое человек?»

Бертран Рассел в своей «Истории западной философии» формулирует следующие исконно философские вопросы:

«Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи, или он имеет независимые возможности? Имеет ли вселенная какое-либо единство или цель? Развивается ли вселенная целенаправленно? Действительно ли существуют законы природы, или мы просто верим в них благодаря только присущей нам склонности к порядку?»

Является ли человек тем, чем он представляется астроному, — крошечной кучкой углерода и воды, которая бессильно копошится на маленькой второстепенной планете? Или же человек является таким, каким он представлялся Гамлету? А может, он является и тем и другим одновременно? Существует ли высший и низший способы жизни, или все способы жизни напрасны? Если существует способ жизни, который является возвышенным, то в чем он заключается и как его достигнуть? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высшей оценки, нужно ли стремиться к добру, даже когда вселенная неуклонно шагает к смерти? Исследовать эти вопросы, если и не отвечать на них — дело философии».

Предмет философии — исторично меняющийся, следовательно, меняется и круг философских проблем, которые она формировала, но среди них имеются и так называемые вечные вопросы, на которые каждая эпоха старалась дать свои ответы (которые, в свою очередь, порождали свои вопросы: расширяя тем самым не только сферу философского интереса, но и представление человека о самом себе и мире своего бытия). Закончим этот раздел цитатой из Николая Бердяева: «Если философия возможна, то она может быть только свободной, она не терпит принуждения: философия является частью жизни и опытом жизни, опытом жизни духа в глубинах философского познания». Философия является особой сферой духовной культуры, которая отличается от

науки и религии, но находится в сложных взаимоотношениях с наукой и религией... Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческим порывом к смыслу бытия».

Чем характеризуется специфика философского познания и знания?

Итак, философ не удовлетворяется объективной картиной мира. Он обязательно вписывает в нее человека. Следует иметь в виду, что философия имеет свой особый, отличный от традиционных форм познания (технических наук, естественных, конкретных и прикладных дисциплин) взгляд на предмет, аспект его осмысления. Прежде всего философия стремится к целостному восприятию мира. В отличие от отдельных наук в философском знании одновременно представлены как объективное описание мира в целом, так и субъективная, личная позиция философа, которая наделяет знание значением культурной ценности. Объективно-истинное значение переживается каждым философом по-своему в соответствии с жизненным личным и моральным опытом. Благодаря этому философское сознание — это не только абстрактное понятие, абстрактно-умозрительные теории, а глубоко личное, императивное (т. е. обязующее к определенному способу жизни и деятельности), знание — ценность, знание — убеждения, знание — вера. Научно-теоретическое знание является только одной стороной идейного содержания философии. Другую, доминирующую его сторону создает совсем другой компонент сознания — духовно-практический. Именно он выражает мировоззренческий тип философского сознания в целом. В этой наиглавнейшей ипостаси философия есть способ духовной ориентации в мире, стратегией жизни, определением человеком смысловых опорных точек своего бытия. Согласно И. Канту, философия служит пониманию того, «каким следует быть, чтобы быть человеком». Для того чтобы родилось целостное восприятие культурно упорядоченного мира, необходима особая дистанция, которая отделяет от него познающего человека. Речь идет о такой дистанции, которая бы открывала возможность одновременно охватить мир в его единстве и оставаться познающему человеку (философу) внутри его сущности. Такая позиция обеспечивается положением человека (философа) как центра космоса. Такое состояние познающего субъекта обуславливает специфику философского познания. В частности, оно нуждается в восприятии мира в аспекте не предметно-практической возможности, а отстраненно, умозрительно. Тем самым познание отдалается от функции предметно-практического воссоздания и обращается к умозрительному (абстрактному) конструированию действительности. Далее, чтобы сберечь за собой значение знания, оно

должно разработать и утвердить автономный метод умственного конструирования, т. е. логику. Таким образом, философия предоставила теоретической деятельности самостоятельный статус «производства» истины со своим автономным инструментом — логикой. Эта автоматизация философии сделала ее постоянной формой критически-рефлексивного обращения сообщества на свою познавательную деятельность, а вместе с тем и на культуру (мир человека).

Что объединяет и что разделяет философию и науку?

Проблема научности философского знания часто формулируется как вопрос: «является ли философия наукой?» Чтобы попытаться на него ответить, следует сравнить философское и научное знания.

1. Философия, как и наука, ищет свою объективную сторону, свою особую форму согласования с действительностью, как и наука, стремится к истине.

2. Предмет философии объективен, как и во всех других (отдельных) науках; природа отношения человека к миру объективна, и этот предмет так же, как и предметы научных дисциплин, исторически изменяется и нуждается в формировании новых способов, а значит, познаваем.

3. Философия имеет свою историю, которая не совсем сходится с всеобщей логикой истории общественной жизни (так же, как и наука);

4. Философия принимает участие не только в обобщении и разделении (интерпретации) идей, а — как и наука, главной целью которой является именно это, — в их непосредственном формировании; философия ставит проблемы и задает (формирует) схемы (стиль) мышления эпохи, делая это параллельно и вместе с естествознанием.

5. Истины философии проверяются всем потоком человеческой жизни, поэтому, вероятно, можно отнести к философии как к особенной науке.

Наука как способ эмпирического и теоретического познания действительности имеет дело с определенными понятиями, суждениями, выводами, принципами, законами, гипотезами, теориями. Любая наука как в естественной, так и в гуманитарной областях знания имеет свой особый предмет. Все это в ходе развития науки может меняться, отвергаться, и на месте ограниченных и тем более ошибочных теорий возникают новые, более глубокие теории. В философии, как и в любой науке, люди ошибаются, заблуждаются, выдвигают гипотезы, которые могут оказаться несостоятельными; понятия, категории, принципы, законы и теории философии, так же, как и других наук, развиваются, подвергаются критике, отвергаются, уточняются. Говорят, что филосо-

фия в отличие от других наук не имеет эмпирического уровня познания. С этим нельзя согласиться: любой истинно философски мыслящий человек опирается не только на эмпирический материал других наук, но всю свою сознательную жизнь зорко наблюдает, следит за потоком живой истории, присматривается к поведению людей, к кипению страстей социальной жизни, а через искусство сталкивается с отражением жизни в конкретно-уникальных, хотя и типизированных образах.

Одно из отличий философии от науки заключается в том, что метод философии — *критическая рефлексия* — принципиально отличается от методов научного познания, поэтому и результаты их имеют разные меры доказательства и точности; в философии отсутствуют неотъемлемые критерии точности; и философия возможна только в том случае, если имеется особый, отличный от научного путь философского познания. Опыт существования человека во всей его полноте лежит в основе философии. В этом опыте нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной. Философское мнение всегда движется во множестве противоречивых линий, не имея, в отличие от науки, ясно выраженного развития.

Философская интуиция не может быть возведена (ни по сути, ни по форме) в научную гипотезу. Результаты науки, как правило, неперсонофицированы, а философия неотделима от личности творца. Философия существует и развивается не только, если можно так выразиться, в академической, университетской форме, в виде специально философских сочинений, но и в совсем не похожей на науку форме, например в виде творений писателей, когда они через художественные образы, через образную ткань искусства выражают порой гениальные собственно философские воззрения.

Иногда в литературе используют понятие «научно-философское мировоззрение». Это такая система понимания мира и места в нем человека, которая опирается на науку, развивается вместе с наукой и сама активно влияет на развитие науки. История познания убеждает в том, что этому понятию в большей мере отвечают учения философского материализма, которые изменяют свою конкретно-историческую форму с каждой крупной эпохой в развитии науки. Однако нельзя сбрасывать со счетов того, что продуктивное влияние на науку дают и некоторые идеи идеалистических учений, например идеи развития вошли в естествознание вначале в идеалистической форме (мнение о стремлении к совершенству), и только позднее было совершено их материалистическое толкование, которому отвечал и дух научного познания. Взаимоотношения науки и философии можно трактовать по-разному; важно помнить, что философское знание многогранно, но в разных учениях иногда акцентируются те или иные аспекты этого сложного исторично-культурного явления,

например фокусируется внимание на связи философия — наука (или философия — религия, или в единственный предмет философского интереса превращается мир человека, или язык и др.) и отклоняясь от всего остального комплекса философских вопросов, а искусственное сужение философской проблематики, порождающее оскудевшие образы философии. Реальные философские интересы всегда повернуты ко всему разнообразию человеческого личного и общественно-исторического опыта.

Есть ли у философии метод?

Метод — это система регулятивных принципов преобразующей, практической или познавательной, теоретической деятельности. Метод находится в неразрывном единстве с теорией: любая система объективного знания может стать методом. Решение разнообразных конкретных задач предполагает в качестве необходимого условия некоторые общие философские методы, отличительная особенность которых — универсальность. Эти методы действуют всюду, указывая общий путь к истине. К таким методам относятся законы и категории диалектики, наблюдение и эксперимент, сравнение, анализ и синтез, индукция и дедукция, абстрагирование и обобщение, моделирование и т. д. Например, Рене Декарт развивает специальное учение о методе, которое он сам резюмирует 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 малопомалу, 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.

Философия характеризуется системой взаимосвязанных и дополняющих друг друга функций, которые предназначены для реализации всего сформировавшегося духовного потенциала. Многообразие функций философии обусловлено той ролью, которую философия играет в человеческой жизни. Философия — это не только умозрительная мировоззренческая система, но и конкретно-практический способ человеческого существования

в мире и отношения к миру. Философия функционирует в двух фундаментальных измерениях — созерцательном и созидательном, которые на разных этапах истории и в разных проблемных сферах философской действительности взаимодействовали и чередовались в иерархическом господстве друг над другом. По своему назначению все функции философии можно свести в две большие группы — мировоззренческие функции и методологические функции, которые направлены как на созерцательную, так и на созидательную деятельность. Среди мировоззренческих функций следует отметить такие, как гуманистическая, информационно-отражательная, идеологическая, социально-нравственная, воспитательная, художественно-эстетическая и др. Методологические функции предназначены для организации наиболее общих способов и методов человеческой деятельности. Сам по себе метод — это особая форма знания о способах организации средств деятельности по целенаправленному преобразованию вещей и объектов окружающего мира. Среди методологических функций следует отметить такие, как логическую, гносеологическую, эвристическую, селективную, интеграционную и др. Классическая философия исходила из непосредственного соответствия между предметом и методом. Классическое требование гласит, что данный предмет должен познаваться только соответствующим ему методом, который для других предметов применяться не может. Постклассическая же философия разработала методологический механизм, в котором один предмет может разносторонне познаваться несколькими методами, а несколько разных предметов могут познаваться одним универсальным методом.

Каковы причины возникновения философии?

Наиболее фундаментальными, идущими от субъекта предпосылками возникновения философии были сформировавшиеся на заре человеческой истории потребности и способности общества и индивида к общему, целостному и рациональному осмыслению окружающей действительности, места в ней человека и его сущности, потребности установить некие общие и неизменные (пусть даже в своей изменчивости) принципы отношений между человеком и миром, человеком и человеком, между сознанием человека и его самосознанием. Архаический человек непрерывно проблематизировал, казалось бы, само собой разумеющиеся вещи. Ответ на эти вопросы ему давал миф, мифологическое сознание.

Философия — исторически первая форма теоретического мышления — изначально и в наиболее яркой форме отразила способность и потребность индивида в рефлексии и направленности мышления одновременно на объективную (материаль-

ную) реальность и субъективную: сознание, мышление, дух (идеальное). Как считают историки, первые философские системы более или менее одновременно возникли в Индии, Китае, Древней Греции около 2,5—3 тыс. лет назад. Все они носили космологический, или онтологический, характер, однако довольно скоро осложнились этической, эстетической и социальной проблематикой, вопросами логики и методологии.

Становление философского мышления проходило в условиях мифологического общественного сознания, однако уже на ранней стадии истории мифологический образ мышления начал наполняться рациональным содержанием и соответствующими формами мышления: возрастала сила обобщающего и аналитического мышления, возникали понятия и категории собственно философского разума, происходил процесс перехода от мифа к Логосу. В рамках одной из первых философских школ Древней Греции — милетской — предмет философии связывался с постижением самостождественных первоначал мира, идентифицируемых или с какой-либо природной стихией («вода» у Фалеса, «воздух» у Анаксимена, «огонь» у Гераклита), либо с беспредельным («апейрон» у Анаксимандра). Элейская школа философствовала о неизменном бытии, Эмпедокл — о синтезе четырех стихий: земли, воды, воздуха и огня. Позже философские изыскания порождают древнегреческую атомистику в лице Демокрита. Наряду с этим философия начинает включать в себя размышления о человеке (Протагор, Горгий), достигая в учении Сократа своей первоначально высшей формы. Учения Платона и Аристотеля знаменовали собой возникновение первых всесторонне разработанных философских систем. Так, для Платона философия была связана с познанием объективного мира идей, который и определял ее предмет.

На разных этапах истории центр внимания философии смещается:

- 1) от природы к мифу;
- 2) от мифа к логосу (древняя философия — VI в. до н. э. — IV в.);
- 3) от логоса к богу (Средневековье — V—XV вв.);
- 4) от бога к человеку (эпоха Возрождения);
- 5) от человека к науке (Новое время — XVI—XVIII вв.);
- 6) от науки к искусству (постклассический иррационализм XIX в.);
- 7) от искусства к технике (техницизм и технократизм XX в.);
- 8) от техники к новым формам жизни (модерн и постмодернизм XXI в.).

Как исторически определялась дисциплинарная структура философского знания?

По мере того как философия в историческом развитии понимала свое содержание, определяла круг фундаментальных проб-

лем, разрабатывала методы и способы осмысления, ставила цель и задачу, складывалась дисциплинарная структура философского знания. Уже античная философия, превращаясь в самостоятельную систему знаний, приобретала свою внутреннюю композицию, свою структуру. *Аристотель* обобщил и сгруппировал разделы философии таким образом:

- 1) теоретическая философия, ее цель — знание ради знания;
- 2) практическая философия, ее цель — знание ради деятельности;
- 3) патетическая (творческая) философия, ее цель — знание ради творчества.

Теоретическую философию он в свою очередь подразделял на физику, математику и первую философию, или метафизику. Этику и политику Аристотель относил к практической философии, риторику и поэтику — к патетической. Теоретические науки Аристотель ставил выше практических и патетических, а первая философия, естественно, имела абсолютную первостепенность по отношению ко всем другим теоретическим дисциплинам.

У *стоиков* (IV в. до н. э.) философия начиналась с логики. Но, как и думал Аристотель, она не имела статуса самостоятельной науки, а была введением ко всему комплексу наук. После логики шла физика (учение о природе), а после физики — этика (учение о человеке, о путях его к мудрой осмысленной жизни). Для стоиков первостепенное значение имела этика, поскольку и логика (учение о познании), и физика (учение о природе) только подготавливали основные жизнеполагающие положения и выводы философии о назначении и судьбе человека, об отношении ее к вечному и бесконечному миру. Протоаристотелева структура знания стала основой дисциплинарной схематизации философии в ее будущей истории.

В Новое время в плане построения автономной метафизики фундаментальную разработку получила теория познания (гносеология). В представлениях того времени гносеология была шире логики, так как рассматривала не только абстрактно-теоретический, но и чувственный уровень познания (ощущение, восприятие, представление).

То, что античные философы называли физикой, в философии последующих столетий получило название *онтологии* (учение о бытии, или о первоначале всего сущего).

Попытку переосмысления структуры философского знания сделал *И. Кант*. В «Критике способности суждения» он говорит о трех частях философии и соотносит их с тремя «способностями души». Под последними он подразумевает *познавательную, практическую* (желание, воля) и *эстетическую* способности, присущие человеку от рождения. Кант, таким образом, трактует философию как учение о единении истины, добра и красоты, что значительно расширяет ее узкорациональное понимание как только

теории или методологии научного познания, которые высказывались вначале просветителями, а потом позитивистами. В «Критике чистого разума» Кант определяет предметное поле философии как науки об отношении всякого знания и всякого применения ума к конечной цели человеческого ума: «Сфера философии в этом всемирно-гражданском значении охватывается следующими вопросами: что я могу знать? что я должен знать? на что я смею надеяться? что такое человек? На первый вопрос отвечает метафизика, на второй — мораль, на третий — религия, на четвертый — антропология». Кант, таким образом, подчеркивает и задает перспективу осмысления антропологической проблематики как наиболее важной для философии.

Г. В. Ф. Гегель, наоборот, считает, что главная цель философии состоит в диалектическом раскрытии категориальной структуры ума. В человеке Гегель прежде всего видит способность к разумному мышлению. Суть человека состоит в способности к постижению разумного умом. Поэтому философию Гегель определяет как самопостижение человеком своей сути. Идеал человека для Гегеля — разумный человек, который познает действительность при помощи понятий и категорий. В «Энциклопедии философских наук» Гегель выделяет три части философского знания, которые идут в следующем порядке:

- 1) логика;
- 2) философия природы;
- 3) философия духа.

К философии духа (объективного, субъективного, абсолютного) Гегель относит комплекс философских дисциплин о государстве и праве, морали и моральности, о всемирной истории, об искусстве, религию и саму философию. Таким образом, гегелевская система философии универсальна, она охватывает мир человеческой культуры, действительность во всем ее разнообразии.

Какие структурно-дисциплинарные разделы философского знания можно выделить на сегодняшний день?

Онтология (от греч. *ontos* — сущее, бытие и *logos* — учение) — учение о бытии как таковом, о фундаментальных принципах и формах бытия, его сущности и самом общем определении составляет первый, самый существенный раздел философского знания. Человек живет в реальном мире, наполненном многочисленными и разнообразными вещами (большими и маленькими, продолжительными и однодневными, живыми и неживыми). Они рождаются и исчезают, разрушаются и восстанавливаются. Поэтому люди издавна ставят вопрос: лежит ли в основании бесконечного разнообразия вещей нечто единое, какой-то незримый фундамент, что делает их всех живущими, позволяет им взаимо-

действовать и соединиться? Для определения источника жизни, того начала, которое дает какой-нибудь вещи возможность быть, существовать как множество, появляться, и возникло понятие бытия. Онтологические проблемы — это проблемы объективно-го бытия действительности, того нерушимого фундамента, над которым выстраивается повседневная реальность, данная нам через органы чувств. Для ранних греческих философов поиски бытия — это поиски первоначала, из которого вроде бы сделаны все без исключения вещи (вода Фалеса, воздух Анаксимена, апейрон Анаксимандра, стихии Эмпедокла, огонь Гераклита, атомы Демокрита, семья Анаксагора). Проблема различия настоящего бытия и неподлинного существования оказалась чрезвычайно актуальной в античном обществе (V—IV в. до н. э.), когда люди стали утрачивать веру в традиционных богов, начали разрушаться основы и нормы мира, главной реальностью которого были Боги и традиция. Философия в лице Парменида осознала ситуацию тревоги, отчаяния и ужаса людей, которые утратили опору жизни, и предложила успокаивающее средство, что поставило на место власти богов власть ума, власть мнения. Противопоставив обманчивую видимость чувственного света истинному бытию, философы Элейской школы разработали онтологию как учение о вечном, неизменном, едином, разумном бытии. Парменид обосновал тезис о тождественности мышления и бытия, будто бы сообщив людям об открытии им новой силы, силы Абсолютного мнения, которая сдерживает мир от хаоса, обеспечивает миру стабильность и надежность. Следовательно, человек находил в античном мире некоторую уверенность в том, что все с необходимостью будет подчиняться некоторому порядку. Для Средневековья бытие равно Богу, потому что именно Бог согласно с религиозным представлением все творит и во все вдыхает жизнь. Начиная с XVI—XVII вв. проблема бытия рассматривалась как проблема материи с такими ее важнейшими атрибутами, как простор, время, движение, причинность. В XX в. возникает идея о том, что бытие мира может быть понятым только через бытие человека, и потому бессмысленно его искать в сфере естественной науки. Глубокие тайники мира могут быть освещены только путем углубления в поток человеческой жизни, где объективное и субъективное нераздельны.

Второй раздел философского знания — *теория сознания и теория познания (гносеология)*. Теория познания имеет свои истоки в стародавних философских учениях. Уже у античных мыслителей мы находим сложные размышления о том, каким же способом человек сдерживает впечатления об окружающем мире, правдивы они или нет — можно ли вообще познать истину. Гносеология тесно связана с онтологией. Если для индийской ведичной философии мир построен так, что в нем царит иллюзия, то естественно, что обыкновенный человек, в том числе и ученый,

никогда не касается истины, она только кружит в колесе иллюзорных представлений. Истина доступна только человеку, который самозабвенно занимается йогой и благодаря этому способен непосредственно переживать истину в духовном озарении без помощи слов и понятий. В европейской традиции, напротив, разумное слово (логос), понятийное мышление, является адекватной формой выражения истины. Больше того, это имеет, по мнению философов-рационалистов, онтологическую основу. Так, к примеру, Г. Гегель думал, что ум — это подлинная суть бытия. Все вещи внутри себя разумные, логика — их истинная природа. И если мы будем целенаправленно и настойчиво развивать свое теоретическое мышление, овладеть языком понятий, то обязательно подружимся с истиной. Теория сознания — более поздняя, нежели гносеология, дисциплинарная область философского знания. Она рассматривает сознание как особую действительность, специфический регион бытия, где законы иные, нежели природная реальность. Тема сознания как личная сфера бытия впервые звучит в знаменитой «Исповеди» религиозного мыслителя раннего христианства Августина Блаженного. Но особо фундаментально идеи теории сознания начинают развиваться в конце XIX—начале XX вв. Возникает учение феноменология, которое прямо ставит своей задачей изучать внутреннюю определенность сознания, то, что делает ее отличной от внешнего мира.

Третий раздел философии — *логика, методология, философия науки и научного познания (эпистемология)*. Если гносеология озабочена тем, можно ли познать мир, логика и методология непосредственно обращены к тому, что же нужно делать, лишь бы познать доброе и правильное. То есть она разрабатывает наиболее эффективные способы и правила мышления, чтобы ученый уверенно шел вперед, а не блуждал в сумерках. Методология формулирует принципы, проявляет нормы и идеалы, которыми руководствуется ученый в познании мира. Можно перечислить множество методологий, которые установились в XX в.: позитивистская, диалектическая, феноменологическая, герменевтическая, синергетическая. Каждая методология — целый континент идей, книг, теоретических споров. Любой серьезный исследователь неизбежно сталкивается с потребностью в методологических размышлениях, в определении того, как лучше подступиться к анализу предмета. Обращение к философии открывает возможность расширить методологический кругозор, формирует культуру мышления, которая отвечает современному уровню науки. Философия науки вырабатывается из традиционной методологической проблематики, но круг ее интересов шире. Она рассматривает место и роль науки и ученых в жизни общества. Собственно, наука — не такое уж давнее явление в жизни людей. Как специализированный вид духовного производства и со-

циальный институт она возникает только в XVII в., но с тех пор ее значение в жизни общества постоянно возрастает, а фигура ученого становится более влиятельной и весомой. Каким образом строится коммуникация между учеными, какие модели мира они признают, а какие отбрасывают, какое взаимоотношение естественно-научного и гуманитарного знания — все эти вопросы являются прерогативой философии как науки.

Четвертый раздел философии, который сформировался в XVIII в. и интенсивно развивается в XX в., — *это философская антропология и философия культуры*. Философская антропология пытается выяснить место человека в мире, установить его особенное качество, что отличает его от животных, выявить разовую суть человека. Она пытается выявить общие моменты и законы биологического, психического, духовно-исторического и социального развития человека. «Кто мы, куда идем, где наше место и назначение во Вселенной?» — вот вопросы, которые занимают разум философов-антропологов. И с этими вопросами тесно связана тема культуры, которая в первую очередь является «мерой развития самого человека». Философия изучает культуру (как вторую природу человека, как мир человеческих смыслов и ценностей) во всем объеме исторического становления и во всей глубине ее структурных спецификаций. Локальное и универсальное в культурах, природа и механицизм культуротворчества, способы трансляции социокультурного опыта, взаимоотношения культуры и цивилизации, культуры и свободы — вот круг проблем философии культуры.

Традиционным разделом философии выступают *социальная философия и философия истории*. Социальная философия близка к теоретической социологии, рассматривает организацию общества, его взаимоотношения с природой, взаимоотношения, которые существуют между социальными группами, роль и положение человека в системе социальных связей и отношений. Философия истории обращает внимание исследователя на проблему движущих сил истории, ее источников, целей, начала и конца.

Не менее важные философские аспекты общественнознания затрагивают *философия политики и философия права*. Классическая политическая философия вытекает из учений Сократа и Платона. Ими четко сформулирована главная цель политической философии: жизнь каждого человека протекает в обществе; ни один человек не может избежать участия в политике; и только через это участие лежит путь к философии, мировоззрению и способу жизни, т. е. к определенному идеалу человека. Традиционная политическая философия вела поиск оптимального политического строя и предлагала рецепты воспитания политиков, законодателей, которые имеют необходимые качества. Современная философия политики концентрирует внимание на гносеологических

и методологических аспектах познания реальных политических процессов. Ее главный предмет — политическая власть, которая реализуется в политических системах и иных формах политических взаимоотношений. С философией политики тесно связана философия права, которая изучает наиболее общие теоретико-мировоззренческие проблемы правоведения и государства (например, взаимоотношения права и власти, права и закона, права и справедливости, положение права в иерархии социальных ценностей и др.).

Давним и традиционным предметным звеном философии является *философия религии*. Сама религия не теоретическая, это вид мировоззрения, который допускает наличие бога либо богов как творцов и упорядочивателей действительности. Для религии характерны культ и практические действия по установлению контакта с высшими силами реальности. Но религия не сводится только к культу и обрядности. Она имеет идейную, собственную мировоззренческую сторону, вокруг которой и продолжаются философские и теологические дебаты. Философия религии в широком смысле есть совокупность философских установок по отношению к религии, концептуализации ее природы и функций, а также философских обоснований существования божества, философские размышления о его природе и отношении к миру и человеку. Кроме религиозной философии (христианской, мусульманской, буддийской), существует также эзотерическая философия. «Эзотерический» означает тайный, закрытый для непосвященных. Издавна в разных странах возникали тайные общества, где искатели истины отдавались сложным духовным практикам, медитировали, проходили испытания, чтобы открывались тайны мироздания. Полученные переживания оформлялись в теорию, которую и называют эзотерической, или оккультной, философией.

Два следующих раздела философии — *этика* и *эстетика*. Этика — это философия морали, которая изучает, что такое характер, натура человека и как они соотносятся с представлением о надлежащем. Этика интересуется, откуда берется убеждение, что мы должны быть добрыми, а не злыми, какая вообще природа морали, добра и зла, что такое дом, совесть, вина; почему ответственность — неотъемлемый спутник свободы. Эстетика — это теория прекрасного. Эстетика как философская дисциплина анализирует прекрасное и в жизни, и в искусстве, задается вопросом, где пребывает красота, в мире самом по себе, что в нашем сознании и представлениях, старается выяснить внутренние законы эстетического.

Следует сказать, что многочисленные гуманитарные науки тесно связаны с философией и переплетаются с ней: гуманитарная психология, история, этнография, литературоведение, филология. Но эта связь и переплетения имеют место только там,

где все эти дисциплины поднимаются над конкретным материалом и делают наибольшие обобщения, которые охватывают человека и мир в общем их взаимодействии и взаимопроникновении.

Каковы функции философии в культуре?

Поскольку философия — это особый тип мировоззрения, то ей присущи все мировоззренческие функции: познавательная, ориентирующая, воспитательная (идеологическая) и даже коммуникационная (правда, в особенном ракурсе, о чем, к примеру, писал немецкий экзистенциалист *Карл Ясперс*). О том, что философия может послужить утешением для разума и сердца, писали и в Средние века — Боэций (V в. н. э., трактат «Утешение философией»), и в Новое время — Маркс (1842 г.: «Занятия философией успокаивают»), и в XX в. Но философии как особому типу мировоззрения в культуре общества присущи только ей свойственные функции, которых не имеют ни миф, ни религия, ни научный кругозор.

Во-первых, философия проявляет самые распространенные идеи, представления, формы опыта, на которых базируются культура и общественная жизнь в целом. Эти общие идеи, являющиеся граничными основами культуры, называют универсалиями культуры. Они выражены на философском языке в категориях — интеллектуальных или ценностных (морально-эмоциональных); в первом случае, например, категории детерминизма — причины и последствия, случайность и необходимость; в другом случае, к примеру, категории добра и зла, добродетели и порока. Следовательно, функция экспликации универсалий культуры выполняется именно философией.

Во-вторых, философия переводит в логичную, понятную форму суммарные результаты человеческого опыта. Она является их теоретическим выражением на конечном уровне абстракции (что связано с уровнем духовного освоения мира), т. е. выполняет функцию рационализации и систематизации социокультурного опыта, который она обобщает.

Третья функция философии также связана с особенностью философского освоения мира — с ее рефлексивной природой: философия освобождает мышление от его внутренних ловушек, от скрытых в нем преград к адекватному восприятию мира, т. е. выполняет в культуре критическую функцию, поддавая все сомнению, требуя аргументации и отсека положения, которые не выдержали проверки критической рефлексией.

Философия также выступает как синтез мировоззренческого опыта и форма его трансляции — это четвертая функция философии в культуре. Поэтому современному человеку не обязательно каждый раз снова «изобретать велосипед» в осмыслении мировоззренческих вопросов (хотя действительно формирование ми-

ровозренческой картины мира — особенный индивидуальный творческий процесс) — можно обратиться к истории духовной культуры, прежде всего к истории философии, чтобы узнать, какие способы решения проблем бытия, сознания, человеческого Я и т. п. предлагались в разные эпохи разными мыслителями, на каких основаниях некоторые из них были признаны ошибочными и какое в итоге представление об истине, добре, Красоте сохраняет свое значение для современности. Чтобы общественная жизнь была сбалансирована, целостна, более-менее гармонична, необходимо, чтобы культура находила способы согласования всех форм опыта — практического, познавательного, ценностного. Таким способом, который позволяет осмыслить и, следовательно, сопоставить одно с другим, согласовать в какое-то качественное обозначение, которое называют социальным организмом, все формы человеческого опыта, является философия — самосознание культурной эпохи, теоретический уровень мировоззрения, мышления, направленного на самого себя. То есть философии свойственна *интегративная* функция, и, возможно, она является наиболее значимой.

Обозначенные функции философии позволяют подойти к философскому осмыслению мира, бытия, человека как к важной и необходимой составной духовной жизни общества и человека; но обычное сознание нелегко признает эту важность и необходимость. Общество часто связывает со словами «философия» и «философ» сильно невыгодное представление. У нас называют философом того, кто ведет себя не так, как другие, кто пренебрегает принятыми «правилами игры», «умничает». С другой стороны, наше общество связывает со словом «философия» представления о чем-то темном, тяжелом, доступном только некоторым специалистам. Русский философ П. Лавров определяет суть и значение философии в культуре так: «Философия, и только она одна, вносит смысл и человеческое значение всюду, куда она входит. Мы осмысливаем нашу деятельность настолько, насколько вносим в нее элемент философии. Насколько человек должен осознавать каждое свое слово, свое мнение, чувства, действия, настолько он обязан философствовать. Неуважение философии есть перекручивание в себе человеческой сущности. Потребность в осознанной философии равнозначна потребности человека в развитии. Требование от человека осознания и развития является моральной аксиомой, которую нельзя доказать. Мы должны взять себе за аксиому: человек обязан осознавать каждое свое слово, каждое мнение, каждое чувство и действие. При этом мы должны сознавать то, какое значение имеет философский элемент в человеческой деятельности. Философия есть понимание всего сущего как единого и внедрение этого понимания в художественный образ и моральное действие. Она является процессом отождествления мнения, образа и действия. Философия,

отличаясь от остальной деятельности человеческого духа, оживляет их всех, наделяет их человеческими качествами, осмысливает их для человека. Без нее наука — собрание фактов, искусство — вопрос техники, жизнь — механизм. Философствовать — развивать в себе человека как стройную единую сущность».

ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

На каких принципах основывается периодизация китайской философии?

Китайская философия сложилась на рубеже эпох Чуньцю (VIII—V вв. до н. э.) — Чжаньго (V—III вв. до н. э.) во время правления династии Чжоу (XI—III вв. до н. э.). Свое начало китайская философия ведет от первых философов даосизма, конфуцианства и авторов учения «Книги Перемен» (КП). В историко-философской науке нет общепринятого критерия периодизации китайской философии. Периодизация осуществляется по различным основаниям.

1. История китайской философии подразделяется на хронологические и содержательные периоды по порядку смены правящих династий, т. е. эволюция философской мысли отсчитывается мерами политической истории — философия периода Чуньцю — Чжаньго, философия периода двух династий Хань, философия периода Вэй, Цзинь, Южных и Северных династий, философия в период династий Суй и Тан и т. д.

2. В основу периодизации кладется европейская линейная матрица со смещением хронологических вех. Выделяются четыре периода развития китайской философии: древний (XI—III вв. до н. э.), средневековый (III в. до н. э. — XIX в.), новый (середина XIX в. — 4 мая 1919 г.), новейший (с 1919 г. по настоящее время).

3. Китайская философия берется в разветвлении по основным направлениям, и каждое из них делится на собственные периоды в зависимости от точки зрения на изменение содержания. Например: древнее (или раннее) конфуцианство, официальное конфуцианство, сунское неоконфуцианство, современное неоконфуцианство; ранний философский даосизм, религиозный даосизм; древняя ицзинистика, сунская ицзинистика и т. д. Относительно древнего периода китайской философии у исследователей нет принципиальных разногласий. При любых критериях он устанавливается в рамках VII—III вв. до н. э.

Какие школы и течения можно выделить в древнекитайской философии?

Первую классификацию философских школ провел Сыма Тань (II—I вв. до н. э.) в трактате «Основные указания о шести школах». Его сын, знаменитый историк Сыма Цянь (II—I вв. до н. э.), включил этот трактат в качестве 130-й главы в свои «исторические записки». Сыма Тань называет шесть школ: натур-

философы (инь-ян цзя), конфуцианцы (жу цзя), моисты (мо цзя), школа имен (мин цзя), законники, или легисты (фа цзя), даосисты (дао дэцзя). Классификацию школ продолжил Лю Синь (II в. до н. э. — I в. н. э.). Она сохранилась в повторении ее Бань Гу (32—92 гг. н. э.) в «Истории ранней династии Хань». К числу названных Лю Синь добавил еще четыре школы: дипломатов (цзун хэн цзя), эклектиков (цза цзя), аграрников (нун цзя), литераторов (сяо шо цзя). Последняя не имела самостоятельного значения, и общее число школ сводилось к девяти. Группа авторов работ по военному делу также не включалась в разряд школ.

Сыма Тань и Лю Синь положили начало традиционной версии классификации школ (в «Истории династии Суй» их насчитывается уже четырнадцать). Оба они не философы, а историки. Их классификация имеет явно выраженный библиографический характер. С позиций историко-философской науки она во многом условна. В ней нет единого критерия классификации: одни школы называются по имени основоположника (моисты — последователи Моцзы), другие — по групповому составу (конфуцианцы — ученые), третьи — по основной категории или символу (даосисты получили имя от Дао, законники — от фа — закона и т. д.).

В древности существовало мнение, согласно которому происхождение школ связывалось с родом занятий их первых представителей: конфуцианство зародилось в среде чиновников, даосизм произошел от официальных историков, натурфилософия обязана своим появлением астрономам и астрологам, легизм разработан чиновниками судебного ведомства и т. д. Однако при всей их разновидности учения всех школ можно свести к двум основным течениям — даосизму и конфуцианству, между которыми особое место занимает ицзинистика.

Какой культурный архетип является общим для всей китайской философии?

Школы и течения китайской философии объединяет общее происхождение. Их единый корень — культура Дао. Различия между ними заключаются в мировоззренческой ориентации и методах последующей реставрации Дао. Отсюда вытекают основополагающие характеристики китайской философии:

- китайская философия в своих истоках и эволюции есть философия Дао;
- китайская философия носит реставрационный характер, реализующей ее творческие потенции.

В социально-историческом и теоретическом срезе становление китайской философии охватывает два периода: родовой и переходный от рода к государству периоды с соответствующими им типами мировоззрений. Дао вызревает в первый период. Это

не понятие, выработанное познавательными усилиями мудрецов, а живой символ и живая органическая культура. Согласно древним философским представлениям Дао рождается в космической пустоте (сюй). Под действием вселенско-космических ритмов инь-ян пустота-вакуум заворачивается в воронку, происходит вспышка, и в этом огненно-световом спиральном вихре рождается эмбрион Дао (мировое яйцо). В себе он несет телесно-духовно-идеальную и тео-зоо-антропоморфную сущность. Под действием собственного вращения эмбрион Дао расширяется и претерпевает дифференциацию. По горизонтали он делится на пять элементов в виде креста: один элемент остается в центре, четыре другие занимают позиции по сторонам света. По вертикали он тоже делится на пять элементов. Они располагаются один над другим и образуют вертикальный столб. Элементы горизонтали и вертикали являются зеркальными аналогами друг друга. Такой принцип деления выполняет роль структурно-функционального архетипа Дао и называется син (пять-на-пять агентов движения). В динамике элементы горизонтального креста вращаются в круговой связи. Каждый из них попеременно заходит в центр. Элементы вертикального столба пронзают центр и снуют туда-сюда. При этом зеркальные аналоги встречаются в центре и сливаются в один бинарный элемент. Полный цикл сопряжения 5-частной горизонтали и 5-частной вертикали сплетает 25-частную спираль Дао. Элементы горизонтального кольца улавливают и генерируют вселенско-космический ритм инь. Это «женские» элементы. Элементы вертикального столба улавливают и генерируют ритм ян. Они являются «мужскими» элементами. Бинарные элементы центра соединяют противоположные ритмы и генерируют новый ритм цзы. Это «детские» элементы. Противолежачие относительно центра элементы инь и ян вместе с центральным цзы образуют в вертикали и горизонтали по две зеркальные триады инь-цзы-ян, которые выполняют функции энергетических движителей спирали Дао. Спираль Дао сепарирует телесно-духовно-идеальную смесь эмбриона Дао и создает космос. Телесная тяжелая и темная сущность осаждается и образует Землю. Идеальная легкая и светлая поднимается и образует из светящихся образов солнца, луны, звезд и созвездий Небо. Духовная (пневматическая) веет невидимым ветром посередине. Аналогичная сепарация осуществляется и с тео-зоо-антропоморфной сущностью: первопредок — бог помещается на Небе, вещи — на Земле, человек — в центре. В едином сферическом объеме Дао они сплетают три генетические спирали, где элементы одной, имея преимущество собственного качества, свободно превращаются в элементы двух других. Таким выглядит организм культуры Дао. Его нескончаемая жизнеспособность обеспечивается ритмами инь-ян, поведенческая сторона выражается в космическом танце (у), словесно-смысловая — в песнопении

(гэ). Расцветенный пятью цветами и настроенный на пять тонов сферический организм-космос Дао поет и танцует в ритмах собственного естества (цзы жань). Телесная, духовная и идеальная сущности спирали Дао несут на себе смысловые узоры (вэнь ли), которые человек использует в качестве иероглифических знаков для обозначения ее элементов. Для иллюстрации возьмем горизонтальный 5-частный крест.

Спираль Дао несет в себе генетический (он же и диалектический) код, который выражается графически. Из всех проанализированных историко-философской наукой текстов только древнекитайский памятник «Хуайнань-цзы» воспроизводит полный цикл спирали Дао в варианте с телесными элементами: Дерево крепнет, Вода стареет, Огонь рождается, Металл становится пленником, Земля умирает. Огонь крепнет, Дерево стареет, Земля рождается, Вода становится пленником, Металл умирает, Земля крепнет, Огонь стареет, Металл рождается, Дерево становится пленником, Вода умирает. Металл крепнет, Земля стареет, Вода рождается, Огонь становится пленником, Дерево умирает. Вода крепнет, Металл стареет, Дерево рождается, Земля становится пленником, Огонь умирает.

Плоскостная развертка спирали Дао представляет собой сопряжение пяти горизонтальных (иньских) витков (I—V) и пяти вертикальных (янских) столбов (а-д). В витках элементы связаны по кругу, в столбах — по траектории «восьмерки». В среднем витке, имеющем генетическую модальность «рождения», стоят бинарные элементы цзы. Они служат центрами десяти диагональных и десяти прямых пятичастных крестов, пяти правых одноименных и пяти левых разноименных генетических «восьмерок» (сомкните плоскостную развертку в цилиндр. Линейное воспроизведение сопряжения элементов пяти горизонтальных витков и пяти вертикальных столбов проявляет графическую формулу генетического кода спирали культуры Дао. Она является ключом к дешифровке и адекватному прочтению всех сфер китайской культуры, основывающихся на Дао.

Какую функцию выполняет философ-мудрец в китайской философской традиции?

С переходом человека к техническому производству происходит деформация гармоничной спирали Дао. В ней выбивается центральный элемент цзы, и на его месте образуется пустота (сюй). Поток генерации природно-естественной жизни (цзы жань) в звене цзы прерывается; телесная, духовная и идеальная сущности расслаиваются; единство первопредка-бога, человека и вещи распадается. Космос Дао ввергается в хаос. Трагические условия действительности побуждают человека к поиску путей умиротворения хаоса. Из среды людей выделяются мудрые лич-

ности, которые занимают место цзы, пустого центра сферы Дао. Они пытаются соединить прерванные телесно-духовно-идеальные потоки спирали Дао и воссоздать былую гармонию, что обобщается саморефлексией и рождением в недрах переходного мировоззрения первой философии. Попытка сведения телесных противоположностей в непротиворечивое тождество дает эффект философской онтологии, духовных противоположностей — психологии, идеальных — гносеологии. В направленности на человека, первопредка — бога и вещь они дифференцируются еще на антропологию, теологию и космологию. В дополнение к предыдущим здесь проявляются другие характеристики китайской философии. Во-первых, все древнекитайские философы по наименованию занимаемого ими центра цзы (дитя) в спиральной системе инь-цзы-ян Дао называются цзы — Лао-цзы, Чжуан-цзы, Кунцзы, Мэнцзы, Ханьфэйцзы, Сюньцзы и т. д. Во-вторых, философствование принимает ценностную направленность — на гармонию, что закладывается в вертикальную составляющую спирали и космоса Дао: все ценности символически фиксируются вверху на Небе, откуда они философской работой сознания совлекаются вниз на Землю. Космос Дао в природном и социальном значениях приобретает наименование Поднебесной (тянься; буквально «вниз от Неба»). В-третьих, философ занимает срединное положение между природно-социальным Верхом и Низом, он становится проводником идеально выраженных ценностей сверху вниз и материальных запросов людей снизу вверх. Золотая середина отныне становится исконным «философским местом» (в конфуцианстве имеется даже специальный трактат «Чжун юн» — «Учение о середине»). В-четвертых, позицию цзы занимает человек, а это звено в системе инь-цзы-ян Дао является духовным центром. Поэтому человек получает здесь прежде всего духовную определенность, и его философствование по реставрации Дао наполняется антропологическим содержанием и начинается с духовной проблематики син — Дэ (добродетели), Жэнь (человеколюбия), И (долга), Ли (ритуала), Синь (доверия). В-пятых, философ-мудрец центра Дао сводит в тождество распавшиеся противоположности инь и ян и разводит их в зеркальном различии на вертикальную и горизонтальную составляющие спирали Дао. Его философствование при этом насквозь пронизывается живой диалектикой. В-шестых, Дао в диалектической спирали генерируется в вертикальном социоприродном векторе Поднебесной на трех уровнях в трех качествах: рождается в ритмах инь и ян вверху на Небе, наследуется в центре добротой (шань) и завершается внизу на Земле человеческой природо-натурой (син). Мудрец утверждает в центре Дао как ставленник естественности (рода) и искусственности (цивилизации, государства). Он попадает в двойственное: род как форма спонтанно регулирующей общности уже исторически умирает, цивили-

лизация как форма законодательной упорядоченности еще только нарождается. Воздействие той и другой форм на человека отдает противоборством, и люди увязают в хаосе войн. Ни та, ни другая формы не удовлетворяют запросам умиротворения, и мудрец прибегает к единственно возможному способу — коллективной мантике, которая сочетает в себе принципы родовой и государственной регуляции обществом. Исходные основания такой мантики заложены в «Книге Перемен» (КП). Собственно философствование, таким образом, предваряется переходным типом раннефилософского сознания, а философу предшествует совершенномуудрый человек.

В чем философская специфика «Книги Перемен»?

КП в настоящем виде имеет графико-иероглифический состав. В основе системы КП лежит дихотомия Великого Предела (Тай цзи), который делится в порядке 1—2—4—8—16—32—64. Великий Предел (ВП) — это единораздельная целостность инь и ян и по сути своей есть эмбрион Дао (цзы). Деление ВП выражается в символике графических черт: ян обозначается цельной чертой —, инь — прерванной ---. На третьей стадии деления ВП образуется спиральная генетическая матрица из восьми элементов. Графически они изображаются каждый в составе из трех черт и в современной ицзинистике называются триграммами (ТГ). Примером такой матрицы служит вариант порядка восьми символов по Фу Си.

По горизонтали ТГ располагаются в пределах основных и промежуточных сторон света, образуя с центральным символом эмбриона ВП диагональный и пятичастный кресты. Нижняя черта в каждой ТГ символизирует Землю, верхняя — Небо, средняя — Центр. Динамика черт в трех позициях отображает динамику космоса. В вертикальном столбе ТГ располагаются в зеркальном отражении (поворот на 180°). При этом ТГ Дуй и Сюнь, Чжэнь и Гэнь (ТГ диагонального креста) трансформируются друг в друга, ТГ Цянь, Кунь, Ли, Кань (ТГ прямого креста) остаются неизменными. Сопряжение ТГ горизонтального кольца и вертикального столба дает в полном цикле 64-частную спираль гексаграмм (ГГ) (ТГ поочередно прилегают друг к другу и образуют символы из шести черт, т. е. ГГ). Эта спираль замыкает дихотомическую генерацию ВП. Иероглифическая часть включает названия ТГ и ГГ, афоризмы и ГГ в целом, афоризмы к каждой черте ГГ и комментаторские тексты, получившие название Ши и — «Десять крыльев» (три из них делятся надвое соответственно делению порядка 64 ГГ на «верхнюю» и «нижнюю» части): Туань чжуань, Сянь чжуань, Сицы чжуань (все из двух частей), Сюйгуа чжуань, Цзагуа чжуань, Вэньчань чжуань, Шогуа чжуань — итого десять текстов. Графическая система КП не изобретается мудре-

цами, она выводится из архетипических глубин Дао на поверхность человеческого сознания и фиксируется в графической символике. Авторами ее в равной степени называются человек, первопредок и природа (Небо). Эта система с пустым центром (всего восемь возможных наборов ТГ из черт инь и ян) отражает именно этап деформации Дао в переходный период. Центр ее занимает человек, который пытается совместить и согласовать родовые и цивилизованные запросы. По системе КП он буквально пытается высчитать благоприятный и неблагоприятный исходы грядущих событий. Для этого в мантические операции вовлекалось большое количество людей и спецов-гадателей во главе с ваном-царем. Мантические действия проводились чуть ли не ежедневно и имели первостепенное хозяйственно-экономическое, военное и политическое значение. Известны даже центры наподобие Дельфийского оракула греков. Один из таких центров располагался на местности вблизи современного г. Аньян. Собственно философия КП вырастает в комментариях графики и афоризмов (Сицы, Шогуа), что и является философской продукцией мудреца. Отчетливо просматривается наличие трех типов философских субъектов: совершенномудрых людей глубокой древности (шэн жэнь) даоского совершенномудрого человека (шэн жэнь) и конфуцианского благородного человека или сына правителя (цзюньцзы). В центре их внимания природно-социальный космос, человек и первопредок. Основная цель — гармонизировать жизнь Поднебесной по ритмам инь-ян Дао системы КП. Диалектическая стилистика философствования полностью соответствует диалектике спиральной матрицы Дао ТГ и ГГ. Система категорий выстраивается в порядке смены космологических циклов Дао. Мантические операции как таковые в философском мышлении опускаются, они трансформируются в философские приемы и методы индивидуального сознания. Истина здесь логически не доказывается, ложь не опровергается. В спиральном пространственно-временном объеме Дао истина открывается. Система КП в хронологических координатах прошлого, настоящего и будущего постоянно работала на тогдашнее настоящее.

Каковы основные черты философии даосизма?

Философский даосизм представлен авторским творчеством Лао-цзы (VI—V вв. до н. э.), Ян Чжу (прибл. 440—334 г. до н. э.), Ле-цзы (VI в. до н. э.), Чжуан-цзы (ок. 369—286 г. до н. э.), авторов «Хуайнань-цзы» (II в. до н. э.), в произведениях «Дао дэ цзин», «Ле-цзы», «Чжуан-цзы», «Хуайнань-цзы» (сочинения Ян Чжу утрачены). Основоположителем даосизма является Лао-цзы.

Даосизм базируется на горизонтальной (иньской) составляющей архетипа син Дао и выступает его философской парадигмой.

В мировоззренческо-ценностной ориентации даосизм обращен на родовое прошлое, в котором усматривает природно-социальный идеал. В центр Дао на место цзы даосизм выдвигает своего ставленника-совершенномудрого человека. В его задачу входит умозрительное считывание (видение) в архетипе Дао естественных принципов жизни и ретрансляция их в человеческую Поднебесную.

Лао-цзы отрицательно оценивает настоящее и квалифицирует его состояние как всеобщий хаос. Причина усматривается им в некогда совершенном цивилизацией нарушении естественного космогенеза (тео-зоо-антропогенеза) Дао. В пределе своих космических истоков Дао есть вселенская пустота с перпендикулярной натяженностью силами (= ритмами) инь и ян. Свою философскую обязанность Лао-цзы видит в том, чтобы вывести Поднебесную из трагических границ цивилизации, вернуть ее по инволюционному маршруту к пустоте-Дао и оттуда уже вновь пройти вместе с ней путь естественной генерации без цивилизационных помех. Лао-цзы не приемлет борьбы, так как это есть способ существования цивилизации и движущий мотив ее развития. Он вводит принцип естественности (цзы жань), посредством которого снимает цивилизационные атрибуты с общества. Гармония Дао достигается не через цивилизацию и не вопреки ей, а вне ее. Поэтому все вытекающие из естественности принципы звучат с отрицанием «не»: не-деяние, не-движение, не-служение, не-учение, не-говорение, не-именование, не-борение, не-насилие, не-знание и т. д. Человек обращается к естеству, и естество приходит само. Несомненно, людям трудно отказаться от отвоеванного у природы и других людей, а ведь Лао-цзы проповедует именно такой отказ и смерть цивилизации. Однако он не требует от людей никаких чрезвычайных усилий. Нужно только, чтобы человек восстановил в себе телесную, духовную и идеальную триады инь-цзы-ян, и тогда постоянное Дэ (духовный аналог Дао, чан Дэ) возвратит каждого и всех вместе к эмбриональным истокам естества.

В этом ракурсе Лао-цзы проводит учение о генезисе и структуре космоса Дао, космической душе, вещах, человеке и первопредке, государстве, правителе, познании, совершенномудром человеке и в критике конфуцианства выступает как первый историк философии.

«Ле-цзы», «Чжуан-цзы», «Хуайнань-цзы» детализируют и развивают исходные положения «Дао дэ цзин», меняют стили, критическую направленность вплоть до сближения в отдельных положениях с конфуцианством. В «Ле-цзы» интерес представляет развернутая телесно-духовно-идеальная космогония Дао, «Чжуан-цзы» наряду с философскими мифологемами (в жанре притч) дает изоморфную космосу подвижную диалектическую систему понятий, «Хуайнань-цзы» делает широкие обобщения,

включая дофилософскую мифологию и данные древних наук — астрономии, этнологии, этнографии, математики и т. д. В центре внимания у них все также остается Дао.

Что характеризует философию древнего конфуцианства?

В истории китайской философии конфуцианство представлено творчеством Конфуция (551—479 гг. до н. э.), его ближайших учеников, Мэнцзы (ок. 372—289 гг. до н. э.) и Сюньцзы (ок. 313—238 гг. до н. э.) и отражено в текстах «Лунь юй», «Ли-цзи», «Мэнцзы», «Сюнь-цзы» (впоследствии в литературно-философских корпусах «Сы шу у цзин» и «Ши сань цзинь»).

Конфуцианство базируется на вертикальной (янской) составляющей архетипа у син Дао и представляет его мыслительную парадигму. В мировоззренческой ориентации конфуцианство обращено в будущее, идеалом его является сильное государство и богатое общество. В качестве действующего и размышляющего субъекта конфуцианство выдвигает своего ставленника — благородного человека. В задачу его входит генерация Дао, управление государством и воспитание подданных.

Так же как и Лаоцзы, Конфуций отрицательно оценивает состояние тогдашней Поднебесной. «Великое Дао» скрылось во мраке, общество «великого единения» разрушилось, теперь нужно через общество «малого процветания» прийти к «великому процветанию» («Ли цзи»). Выход к нему Конфуций видит через цивилизационные начала. Мудрец обращается к духовному архетипу у син — Дэ, Жэнь, И, Ли, Синь, избирая человеколюбие (Жэнь) и долг (И) путеводными нитями. Поднебесная считается одной семьей. Все звенья ее скрепляются отношениями сыновней почтительности и отцовской любви. Посредством этих отношений в процессе исторической динамики благородным человеком генерируется новое цивилизационное Дао. Связи между социальными верхами и низами ритуализуются (Ли), скрепляются доверием (Синь) и почитанием предков. Для придания системе устойчивости и постоянства она замыкается на циклы природного космоса. Космос социоморфизируется, и духовно-поведенческие нормы архетипа у син действуют на человека с силой естественной необходимости.

Одна из основных проблем, с которой сталкиваются Конфуций, Мэнцзы и Сюньцзы в методе генерации Дао по социоприродному вектору Поднебесной, — это проблема о духовном качестве природы — природы человека. По свидетельству учеников Конфуций уклонялся от ответа. Мэнцзы считал, что природа человека добра. Сюньцзы, напротив, признавал, что она зла, но ее можно исправить нормами ритуала и долга. От решения этой проблемы зависела и оценка качества самого Дао.

Древний даосизм, конфуцианство и ицзинистика оказали определяющее влияние на всю культуру китайцев и в модифицированном виде существуют сегодня, составляя неотъемлемый арсенал философских традиций.

В чем состоит своеобразие философской культуры Древней Индии?

Индийская культура является одной из самых древних в истории мировой цивилизации. Оригинальность и мощь древнеиндийской философии оказали большое влияние на творчество крупнейших мыслителей Нового и Новейшего времени, среди которых Вольтер, Руссо, Гегель, Шопенгауэр, Ницше, Толстой, А. Швейцер, А. Эйнштейн, В. Гейзенберг и др. В самой Индии многовековое духовное наследие всегда являлось источником вдохновения не только для философов, но и выдающихся политических и общественных деятелей: М. Ганди, Дж. Неру, С. Радхакришнана и др. И чем глубже и всесторонне изучается ее далекое прошлое, тем яснее и очевиднее становится роль Индии в судьбе мировой цивилизации и культуры.

Обычно под философским наследием Индии понимают философские учения периода древности и Средневековья, т. е. индийскую классическую (традиционную) философию в отличие от индийской философии Нового времени XVIII—XX вв. В рамках этого исторического периода выделяется три этапа развития индийской философии, в общем и целом соответствующих основным узловым моментам социально-экономической истории древней и средневековой Индии: «ведический» — первая половина I тыс. до н. э. (время разложения первобытно-общинного строя, возникновения раннеклассовых рабовладельческих обществ); «эпический» — вторая половина I тыс. до н. э. (время закрепления системы хозяйственных, политических, нравственных и т. п. связей и отношений в форме варно-кастового деления общества); «классический» — с I тыс. н. э. вплоть до XVII—XVIII вв. (возникновение и развитие феодализма на основе сословно-классовой социальной структуры). Мы ограничимся рассмотрением ведического, эпического и классического раннесредневекового (до X в.) периодов истории индийской философии.

Источники ведического периода — обширные и многослойные тексты Вед (XI—I тыс. до н. э.), записанные на языке ариев — ведическом санскрите. Поскольку ведическая литература оформлялась на протяжении почти тысячелетия, она отразила различные стадии развития мировоззрения древнеиндийского общества — от мифологического до предфилософского и философского. В целом Веда представляли собой священные тексты — «шрути», которые были результатом откровения мудрецов — «риши» и выражали идеологию брахманизма, а затем индуизма.

Ведический комплекс составляют: собственно Веды или сборники гимнов в честь богов (Ригведа и Самаведа), жертвенных формул, магических заклинаний и заговоров на все случаи жизни (Яджурведа и Атхарваведа); Брахманы — мифологические, ритуальные и другие объяснения к самхитам; непосредственно примыкавшие к Брахманам Араньяки, или «Лесные книги» — поучения для лесных отшельников, ставших на «путь знания» примыкавшие к Араньякам и Брахманам Упанишады — текст эзотерического знания. Составной частью вед были также «веданги» — совокупность текстов, посвященных различным отраслям предфилософской науки (фонетики, этимологии, метрике, астрономии и т. д.), являющихся плодом не сверхъестественного откровения («шрути»), а запоминания («смрити»).

Древняя ведическая мифология представляет собой дофилософскую форму мировоззрения, отражающую различные этапы развития родовых отношений эпохи матриархата и патриархата. При этом в силу тождества человека и природы (единства природо-родового организма) коллективные идеи родовой жизни фиксировались как свойства вещей природы и тела человека, доступных чувственному восприятию. Простые вещи природы, как бы несущие в себе «родовые идеи», становились смысловыми знаками для человека родового общества, поскольку идеи родового сознания закреплялись в вещах природы и теле человека, это давало эффект чувственного восприятия всей родовой идеологии. Например, мы находим фиксацию родовой идеологии в антропоморфном теле первочеловека Пуруши: «Из него, принесенного в жертву, было получено жертвенное масло, (Его) обратили в те существа, которые (обитают) в воздухе, в лесу и селениях. От него, принесенного в жертву, возникли риги и саманы, стихотворные размеры возникли от него, яджусы от него возникли».

Мировоззренческое восприятие движения природных вещей в качестве образца родового сознания и есть один из механизмов поддержания последнего. Поскольку идеи родового сознания закрепляются не только в природе, но и в родовом теле, то воспроизводить к жизни они могут только действия всего коллектива. И для того чтобы передавать традиции и опыт родовой жизни от поколения к поколению, должны использоваться эффективные способы их на основе ее задачи, основанные на физических способностях человека. Такими средствами выступают: словомиф, когда человек в коллективном общении проговаривает (поет) в громкой речи родовые правила жизни, передавая их таким образом молодым поколениям; ритуал-жест, движение (танец), когда человек, проговаривая правила, одновременно совершает движения их практического исполнения; табу как ритм, порядок, длительность слов и движений. Миф, ритуал, табу производят порядок, упорядоченность, «порядочность» функцио-

нирования единого природородового организма вплоть до эпохи патриархата и последующего разложения родовых отношений.

Появление предфилософского и в дальнейшем собственно философского сознания было связано с кризисом родоплеменной организации общественной жизни. Действительно, переход к систематическому производству растений и животных, развивающееся техническое творчество привели к резкому изменению порядков, ритмов функционирования природы и рода, к их все большему дистанцированию, избыточности человеческого рода по отношению к природе (фактическому исходу человека из сакрально-мифологического бытия природо-родового организма). Эти обстоятельства выразились также в кризисе родового мировоззрения. Если ранее сакрально-мифологическое единство природы и рода носило непосредственно телесно-идеально-духовный характер, то теперь диалектика тождества и различия духовно-телесного макро- и микрокосма должна быть выражена в виде обобщающих образов-понятий, а обобщение мировоззренческих смыслов природного и родового бытия — в категориях духовных и телесных пределов. А для этого, во-первых, *объективный смысл* (идеальная составляющая) должен быть как бы перенесен с тела природы и стать объектом не коллективного (родового), но индивидуального философского творчества. Во-вторых, этот объективный смысл, перенесенный с тела природы на почву личного духовного опыта, должен быть понят не как сама сущность, но — как сущность, отраженная в слове и имени. В-третьих, слово, освоенное в его мысленной динамике как образ-понятие, должно направляться философствующим мудрецом не на сотворение нового варианта конечного бытия, а на поиски *бесконечной* основы своего собственного творчества. При этом мыслящий дух будет в этом поиске ограничен феноменами природы — телом космоса и телом человека. И поэтому, в-четвертых, обогащая исходные смыслы возможного тождества макро- и микрокосма, мудрец сможет их объективировать только на теле космоса и теле человека. Выполнение всех этих условий мы находим в Упанишадах, которые являются наглядным примером перехода от мифологического к философскому мировоззрению. Упанишады являются заключительной частью вед, одним из самых замечательных образцов литературного, поэтического и философского творчества народов древней Индии. Всего имеется (по разным данным) от 108 до 200 Упанишад, которые создавались на протяжении более чем 2000 лет. Среди них имеется около десяти самых древних, предфилософских, или классических, которые создавались в XIII—VII вв. до н. э. (Брихадараньяка, Чхандогья, Айтарея, Кауши-таки, Кена, Тайттирия и др.). Наряду с анонимным, в Упанишадах представлено и личностное творчество древних мыслителей: Махидасы, Айтареи, Шандильи, Сатьякамы, Джабалы, Джайвали, Удалаки, Шветакету и др. Наряду

с живым мифологическим богом Брахманом (слово мужского рода) в Упанишадах мы находим учение о Брахмане (слово среднего рода) как о генетическом и субстанциональном начале всего сущего. Все природные вещи и стихии, все многообразные миры — суть Брахман. Из него все вещи происходят, им поддерживаются и в нем растворяются: «Поистине от чего рождаются эти существа, чем живут рожденные, во что они входят, умирая, то и стремись распознать, то и есть Брахман». Ясно, что в подобных контекстах речь идет уже об отвлеченном философском начале, некоем мыслимом духовном и телесном пределе, выражаемом образом-понятием.

В аналогичном аспекте в Упанишадах развивается учение об Атмане как индивидуальном и универсально-космическом психическом бытии. Согласно Упанишадам, Атман есть универсальная основа, заключенная во всех индивидах, всех вещах, охватывает все творения. Это вместе с тем некое универсальное, неизменное, сохраняющееся при любых обстоятельствах (и в бодрствующем состоянии, и во сне, и при смерти, и в оковах, и при освобождении) «Я», в одно и то же время — универсальный субъект и универсальный объект, который одновременно воспринимает и не воспринимает себя: «... в том случае, когда он не видит, все же он видящий, хотя он и не видит; поскольку для провидца нет перерыва в видении, потому что он неразрушим; но кроме него, нет второго, нет другого, отличного от него, кого бы он мог видеть». Это целое, бесконечное, универсальное «Я» не может быть воспринято по самой своей природе, так как это не предмет для восприятия, но принцип всякого восприятия.

Брахман и Атман как объективное и субъективное, космическое и психическое начала отождествляются, и они оба как сверхчувственные начала всего сущего отождествляются с человеческим «Я». Тем самым человек в своих высших духовных проявлениях (тождестве «Я» с Атманом и Брахманом) становится и богом, и космосом: «Кто знает: “Я есмь Брахман”, тот становится всем. И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится и их Атманом». В Упанишадах, видимо, уже осознается сам факт антропоморфности мира (стихийное перенесение на природу свойств человека). Об этом свидетельствует и отождествление Атмана и Брахмана с Пурушей — главным символом антропоморфности природы эпохи сакрально-мифологического мировоззрения. Но осознание антропоморфности мировоззренческой позиции в Упанишадах не приводит к изменению последних. Скорее наоборот: очеловечивание мира становится здесь главной целью мировоззрения, подкрепляемой и высшими нравственными ценностями (растворение человеческого «я» в Атмане и Брахмане как главный смысл человеческой жизни). Таким образом, в целом мировоззрение Упанишад не является

еще личностным философским творчеством, но именно остается префилософским творчеством, носящим спорадический характер.

Как происходило становление философского сознания в эпический период развития индийской культуры?

В эпический период философия в Индии постепенно превращается в особую отрасль знания, специальную науку. Об этом, в частности, свидетельствует памятник III в. до н. э. «Архашастра»: «Философия всегда считается светильником всех наук, средством для совершения всякого дела, опорой всех установлений». Автор «Архашастры» (Каутилья) употребляет для философии даже специальный термин — «анвикшики-тарка-видьям» («рационально-логическое знание») в отличие от религиозного учения, обозначаемого понятием «трайи-видья» («знание трех», т. е. трех ведических текстов — Ригведы, Самаведы и Яджурведы).

Среди главных источников эпического периода развития философской мысли выделим следующие:

1) эпическая поэма «Махабхарата» (начала создаваться не позднее X в. до н. э., окончательное оформление получила в V в. н. э.), состоящая из 13 книг, содержащих около 100 000 стихов, написанных Вьясой. Основа поэмы — песни, баллады, народные предания и сказания о родовых героях. Махабхарата в идейном плане есть попытка синтеза народных верований, мифологии пришельцев (греков — яван, парфян — пахлавов, скифов — шаков) с брахманистской догматикой Вед;

2) поэма «Рамаяна», состоящая из 7 книг, написанная Вальмики. Состав поэмы многослоен: здесь и ведические боги во главе с Индрой, и новые боги, отождествляемые с различными первопредками, и политеистические культы и т. п. Со временем поэма из литературного произведения стала трактатом по идеологии вишнуизма;

3) Свод законов Ману (1250 г. до н. э.) — этический кодекс, дающий разъяснения по поводу прав и обязанностей различных варн древнеиндийского общества, порядка жертвоприношений, моральных критериев различных действий и т. д.

Развитие философии мы рассмотрим более обстоятельно по тексту «Бхагавадгиты» (шестой книги «Махабхараты»), самого выдающегося литературно-философского памятника Индии. С нравственно-философской точки зрения «Гита» есть йога-шаstra — этический трактат, в котором йога повсеместно сохраняет чисто практическое, а не созерцательное, как в Упанишадах, значение. Йога понимается как такое волевое усилие, которое противостоит любому соблазну. Вместе с тем йога здесь — метод психического воспитания, очищения интеллекта от эмоциональ-

ных заблуждений, позволяющий непосредственно и истинно воспринимать реальность. Йога основана на познании духа, а последнее — на метафизике «Бхагавадгиты». Согласно «Гите», на всех чувственно воспринимаемых вещах лежит печать преходящего, они постоянно стремятся стать иными, качественно неопределенными. Иначе говоря, все чувственные вещи постоянно находятся в процессе становления. Первичное, устойчивое бытие есть Брахман — вечный дух. Но так как вечный дух всегда в вещах, то он качественно неотличим от их конечности. Брахман есть одухотворение всякого конечного существования, олицетворение бесконечного бытия как бытия духа. В сознании человека тоже заложено что-то постоянное, о нем свидетельствует постоянная неудовлетворенность индивидуального «я», его стремление к вечности, бесконечности. Каждое «я», следовательно, причастно вечному духу. Таким образом, вещественное начало («пракрити») не действует само по себе, собственно развитие обусловлено наличием вечного духа, последний есть основа и объединитель всего сущего. На этой основе строится и корпус этических идей «Гиты».

Драматическая сюжетная завязка «Гиты» (битва пандавов и кауравов) вынуждает главного героя (Арджуна) не просто руководствоваться естественно-природными склонностями, чувствами и т. п., но искать нравственные оправдания своих действий в предельных, сверхчувственных глубинах духа. Ведь в нравственном отношении выбор действительно кажется противоестественным — противниками на поле брани являются его родственники.

Долгое время Арджуна пребывает в «темной ночи души» (мятущихся текучих и неустойчивых ее состояниях — вожделениях, страхах). А самые ответственные нравственные решения возможны лишь в божественном ее состоянии, когда решения мотивируются свободой, свободным выбором. Именно вечный дух, Брахман соответствует глубинной сущности вещей. Для его достижения требуется не жертвоприношение, а самопожертвование, жертва ДУШОЮ эмпирической (связанной с многообразием чувственного опыта) как мудрый свободный выбор Себя и преодоление собственного эгоизма. Нравственное действие в таком случае обретает почти ригористический характер — оно не для человека, но во имя человечества и человечности (неизменного духа мира, который только и может гарантировать порядок, упорядоченность, «порядочность» человеческих отношений как основу нравственного поведения). Как это следует из сюжетной завязки «Бхагавадгиты», самопожертвование возможно лишь на грани жизни и смерти, когда всяческие чувственные притязания — суета сует. Ведь в жертву безвозмездно и безвозвратно отдается, как кажется, самое дорогое, что есть у человека — его самолюбие. И при этом не гарантируется никакое воздаяние. Более

того, как следует из диалога Арджуны и Кришны (бог Вишну, принявший облик возничего боевой колесницы Арджуны), возможное воздаяние и словами маловыразимо. Единственно, что о нем можно сказать, — оно есть полная свобода и ее вкушение, т. е. субстанция столь же загадочная для формального определения и обычного человеческого понимания, как и другие, подобные ей: «любовь», «бессмертие», «бог» и т. п. Итак, если в Ведах, как правило, речь шла о внешнем ритуальном жертвоприношении (в жертву приносились люди, а затем — животные) как основе нравственного порядка, то в «Гите» — о внутреннем, духовном самопожертвовании, что свидетельствовало о более высокой ступени развития философского мировоззрения. Возможно, поэтому Бхагавадгита и воспринимается как самопроизведение творческого духа, великий образец человеческой культуры. Ведь по большому счету культура есть творческое самопожертвование человеческого духа, раздвигающего горизонты обыденного человеческого существования до восприятия таких таинственных феноменов бытия, как красота, истина, добро, свобода и т. п. Как мы уже заметили, спецификой рождающегося философского сознания Индии являлось постоянное обращение к основам культурной традиции древнеиндийской цивилизации: ведическим мифам, ритуалам, табу. Теперь посмотрим, как эта тенденция реализовалась в становлении классических школ древнеиндийской философии.

Какие школы и направления отмечают классический период развития индийской философии?

Эпоха перехода от родового общества к раннеклассовому и классовому растянулась на многие века. Поэтому кризис родовой идеологии, сопровождавший становление новой общественной организации, был исходным пунктом постоянной творческой реконструкции сакрально-мифологических элементов родового мировоззрения. В преобразованном виде они выступали предельными основаниями всей последующей культуры Древней Индии. Как мы отметили, суть кризиса родового общества состояла в том, что единство природно-родового организма все более опосредовалось внеприродными элементами — активизацией творческой энергии человека в сфере хозяйственной, технической и интеллектуальной деятельности. Поддерживать и воспроизводить это исходное единство возможно было, лишь постоянно соразмеряя, согласовывая движения природы и общества, что требовало выхода за их чувственно воспринимаемые пределы, т. е. все более систематической и системной духовной деятельности. *В контексте становления философии это означало движение от спорадического предфилософского творчества к появ-*

лению собственно философских культур и традиций. Исходным материалом для подобной интеллектуальной работы было духовное наследие Вед. Понятно, что формирование соответствующих школ и направлений древнеиндийского философствования зависело от отношения к различным элементам ведических традиций и характера их переосмысления. Окончательное закрепление философских школ как целостных мировоззренческих систем, имеющих собственную историю, произошло в первые века н. э., со становлением и развитием раннефеодальных отношений в Индии. Все многообразие школ классического периода развития индийской философской мысли можно разделять и классифицировать по различным основаниям. Мы будем их классифицировать в зависимости от того, принимают или отвергают они Веды как авторитетные источники философской традиции.

Выделенные школы древнеиндийской философии условно разделены на две большие группы в зависимости от их отношения к основным догмам ведической литературы, поскольку все они в большей или меньшей степени использовали мировоззренческий опыт Вед. Так, например, для философии Веданты спекулятивная часть ведического комплекса (Упанишады) есть то же самое, что для христианства Новый завет: из Упанишад заимствовано учение о Брахмане-Атмане как абсолютной духовной субстанции, основе всего сущего. В целом ведантизм воспринимал Упанишады как основу откровения.

Очень древние ведические корни у классической *йоги*, основателем которой был Патанджали (II в. до н. э.). Упанишады постоянно ссылаются на йогу как на путь достижения сверхъестественного состояния через аскетическую практику. Все восемь частей философии классической йоги («яма» — воздержание, «नियाма» — самодисциплина, «асана» — сидение в позе, «пранаяма» — регулирование дыхания, «поатьяхара» — прекращение деятельности чувств, «дхарана» — сосредоточенность, «дхьяна» — размышление и «самадхи» — прекращение деятельности сознания) восходят к элементам йогической практики, содержащимся в ряде Упанишад: Шветашватаре, Брихадараньяке, Мандукье и др.

Прямое отношение к ведической традиции имеет и философия *санкхьи* (основатель Капила). В частности, учение о Пуруше (подлинное «я», вечный, бесконечный неизменный дух) и «пракрити» (материальная субстанция, природа, жизненная энергия), о свойствах последней — гунах, проявление и взаимодействие которых образуют видимый мир, доктрина «мокши» (освобождение от страданий с помощью техники йоги), видимо, первоначально складывались в ряде Упанишад — Чхандогье, Шветашватаре, Майтри и др.

Истоки умозрения школ *ньяя* (основал Гаутама, III в. до н. э.) и *вайшешика* (родоначальник — Улука, IV в. до н. э.) о пяти элементах бытия (земля, вода, воздух огонь и эфир), индивидуаль-

ной духовной субстанции (Атмане), о пространстве можно обнаружить в ранних Упанишадах — Брихадараньяке и Чхандогье. И наконец, философия *мимансы*, основанная Джаймини (II—III вв. до н. э.), трактующая вопросы ритуала в духе наиболее архаичных и догматичных традиций ранних Вед (самхит), имеет наименьшее отношение к Упанишадам. Но и здесь, например, положение о необходимости сочетать знание и исполнение ритуала восходит к Брихадараньяке, Ише и другим Упанишадам. В соответствии с доминирующей традицией Вед все учения ведического канона принимали догмат о возможности жизни после смерти, хотя большинство из них решительно отвергали идею божественного творения мира (миманса, йога, санкхья, ньяя и вайшешика).

Неортодоксальные школы индийской философии отрицали основную догматику ранних Вед (или чаще всего были равнодушны по отношению к ней). Одновременно очевидны их идейная преемственность и связь с Упанишадными. Например, идеи выдающейся религиозно-философской традиции Древней Индии — *буддизма* (основал Сиддхартха Гаутама, Будда — «просветленный», в VI в. до н. э.) о первенстве небытия (не-сущего) над бытием, об иллюзорности, неистинности индивидуального человеческого существования, о возможности достижения состояния блаженства путем отказа от желаний и чувственных притязаний — все эти идеи в неразвернутом и несистематизированном виде содержались в Чхандогье, Катхе-упанишадах. Близки ряду Упанишад некоторые нравственные идеи буддизма, его сдержанно-критическое отношение к кастовым предрассудкам (согласно буддизму принадлежность к той или иной варне не играет существенной роли для личного спасения, главное — нравственные заслуги человека) и др.

Менее очевидной выглядит связь с Упанишадными *джайнизма* — еще одной значительной религиозно-философской школы Индии (основана Махавирой в VI в. до н. э.). Критический аспект джайнизма по отношению к ранним ведическим традициям более нагляден: здесь и отрицание роли традиционных богов, и резкое осуждение ритуала (в особенности связанного с жертвоприношением людей и животных), и более либеральное отношение к женщине (в отличие от брахманизма, где женщина низводилась до уровня *варны шудр*, джайны в религиозной жизни практически дали ей права, равные с мужчинами, — от допуска к священным книгам и до возможности стать монахиней). Связь же с идейным наследием Упанишад, хотя и более опосредованная, у джайнизма конечно же имеется. В дуалистическом (допускающем одновременное существование материальной и духовной субстанций) учении джайнов весь мир одушевлен. Единая душа (джива) распадается на множество частиц, которые облакаются в различные материальные оболочки и, подобно «атомам», могут переходить из тела в тело. Благодаря этому непосред-

ственному смыканию души с любым, сколь угодно малым и удаленным телом, становится возможным непосредственное (минуя чувства и разум) познание прошлого, настоящего и будущего, по сути дела — духовное видение. Такого рода интеллектуальная конструкция в значительной мере воспроизводит аналогичные мыслительные схемы из Каушитаки-упанишады, где речь идет о непосредственно познающем Атмане, свободно перемещающемся от одного тела к другому (слово «атман» означает «бегающий»).

И уж совсем неясной представляется связь материалистической и атеистической философии чарваки с наследием Вед, поскольку эта школа считалась их самым непримиримым противником. Абсолютное большинство положений всех разделов ведического комплекса подвергалось чарваками уничтожающей критике: например, по их мнению, гимны Вед отличаются только тремя характеристиками — лживостью, противоречивостью и многословием. Аналогичную оценку с их стороны получают и ведические боги, и ритуалы, и теоретические положения. И все же, хотя и в завуалированной, негативной форме, связь философии чарваков с Ведами просматривается. К примеру, конструктивный момент учения чарваков о первоэлементах бытия — материальных стихиях (земля, вода, воздух, огонь, эфир) в Чхандогье-упанишаде представлен в чисто деструктивном плане. Натурфилософские идеи чарваков высказываются не богами, а асурами (демонами), с целью продемонстрировать ложность чувственного познания, поскольку материальный мир, поддерживаемый асурами, не может обладать полнотой бытия. И даже боги, отступающие от пути истинного познания Атмана-Брахмана, становятся бессильными и обречены на гибель. Возможно, что в Чхандогье речь идет не только о рассмотрении путей познания истины, но и об опровержении конкретно существовавшей точки зрения. Таким образом неортодоксальные школы (кроме философии чарваков) не столько противостояли идейному содержанию Вед, сколько специфической, по преимуществу брахманистской его интерпретации. Это было выражением общекультурной оппозиции по отношению к идеологии и практике брахманизма, сходящего с арены общественной жизни. Место и роль брахманского жречества вполне соответствовали родоплеменной раздробленности и совершенно не отвечали потребностям возникающих централизованных государств эпохи раннего феодализма, когда все главные функции постепенно переходили в ведение воинского и чиновничьего сословия кшатриев.

**Как основные тенденции
развития индийской философии
проявляются в буддизме и ведантизме?**

А теперь вкратце рассмотрим философские идеи двух типичных и равных по своему общественному и культурному влиянию

направлений древнеиндийской философии — буддизма и ведантизма (на примере монистической адвайта-веданты Шанкары). Этот выбор тем более уместен, что именно между этими течениями религиозно-философской мысли Древней Индии существовали принципиальные расхождения в понимании основных философских проблем. Есть еще одно не менее важное соображение в пользу выбора этих школ: сложность в понимании их идей, которая порой выражается в прямо противоположных оценках их значения в культурном развитии как самой Индии, так и других стран Южной и Юго-Восточной Азии.

Как отмечал выдающийся русский буддолог академик Ф. И. Щербатской, величайшая из мировых религий, имевшая прямое отношение к становлению цивилизации многих народов Азии, оказавшая значительное влияние на европейскую культуру, подарившая миру оригинальнейший образец нравственного учения, тем не менее, не знала ни Бога, ни бессмертия души, ни свободы воли — тех самых «краеугольных камней», без которых, согласно европейской культурной традиции, невозможно всерьез говорить о религии и морали. Конечно, буддизм не имел ничего общего с атеизмом. Но боги здесь, как и люди, не являются творцами мироздания, подчинены действию безличного мирового порядка, закону кармы (морального воздействия за прошлые добродетельные или греховные поступки) и не имеют никаких преимуществ по сравнению с простыми смертными перед суровой необходимостью закона сансары (перевоплощения в различные телесные облики в зависимости от прошлых деяний).

Как бы сознательно множа парадоксы, буддизм отрицает не только бессмертие души, но и само ее существование. Душа, как и тело, есть процесс мгновенного взаимодействия конечных и постоянно изменчивых особых элементов бытия — дхарм, комбинация которых составляет то, что принято в обыденном мнении считать телом, ощущениями, впечатлениями, переживаниями — душевной жизнью и душой. Отсюда следовал важный для буддизма вывод: душа и тело не образуют чего-то постоянного и устойчивого, находятся в непрерывном изменении, состоянии рождения и смерти, хотя человек и не отдает себе в этом отчета. Жизнь есть бесконечно волнующийся океан, где за каждым подъемом водной стихии неизбежно следует ее спад, и за непрерывно мельтешением волн невозможно обнаружить никакой основы. Действительно, для любого случившегося события невозможно однозначно указать причину — лишь неопределенную совокупность условий, его породивших. Для этих последних нужно искать условия условий и т. д. до бесконечности, нигде не имея возможности остановиться на чем-то, что было бы конечным основанием случившегося. Получается, что факты материального и духовного существований человека безосновны, все они возникают из ничего и туда же возвращаются.

И человеческий мир в целом есть огромный лабиринт без плана, а его восприятие — иллюзия. Возможно, поэтому Будда и отказывался обсуждать с непосвященными сложные проблемы бытия, его предельных оснований, что неоднократно давало повод обвинять буддизм и его сторонников в невнимании к вопросам онтологии (учения о бытии).

С точки зрения современного естествознания подобные выводы буддизма уже не кажутся столь абсурдными: например, если бы человек мог непосредственно воспринимать движение элементарных частиц, электромагнитных, электростатических, гравитационных и тому подобных полей, то с учетом скорости и характера их взаимодействия границы привычных нам предметов, видимо, исчезли бы. Точно так же, как низким порогом разрешимости и инерционностью органов нашего зрительного восприятия объясняется то обстоятельство, что дискретная последовательность кадров киноплетки воспроизводится человеком как единое целое, непрерывно длящееся. Не менее естественно может быть воспринята идея о первичности *ничто* по отношению к существующему с учетом представлений современной авангардной физики о том, что наша вселенная произошла из вакуума и последний является неисчерпаемым энергетическим резервуаром ее постоянной подпитки (порождения).

Итак, то, что мы можем воспринять и выразить в образах и понятиях, есть лишь экзистенциальные (жизненно-человеческие) определения. На деле же, согласно буддизму, все сущее — движение дхарм, их мгновенное взаимодействие, о которых человек не ведает в силу несовершенства своего познания. И сами состояния сознания, как нечто устойчивое, суть продукты привычки, памяти и человеческого воображения. Построено оригинальное и малодоступное для простого смертного учение о бытии, не требующее для своего объяснения ни Бога-творца, ни свободно творящих сознания и воли. Но остается вопрос: как на этой объективной основе возможно возвести и обосновать нравственность? Ведь она не может носить эзотерического характера как учение о бытии, должна быть адресована любому страждущему, независимо от его этнической, социальной принадлежности, от уровня образования, воспитания и т. д. и т. п. И это последнее, по собственному признанию Будды, было главной целью его усилий. Но вот здесь-то и начинаются настоящие трудности. Относительно легко обосновать нравственность, опираясь на признание существования супранатурального существа — Бога, который, создавая мир, становится также и его нравственным законодателем. Следуя божественным установлениям или пренебрегая ими, человек получает воздаяние, попадая в ад или в рай. Но подобный путь категорически отвергается Буддой. Не лучшим образом служит и опыт современных Будде материалистических течений философской мысли. Таково, например, учение

адживиков («джива» — душа, «аджива» — не-душа; основал Махали Госале), отрицавших богов и признававших лишь всевластие естественной закономерности, впадающих в моральный нигилизм, поскольку человек в их доктрине — марионетка в руках обстоятельств и поэтому не может нести ответственности за свои моральные или безнравственные действия. И несмотря на то что адживики были главными противниками традиционного брахманизма, Будда объявил их учение самым вредным.

И Будда находит свой, «срединный» путь, избегая как крайностей столь характерного для Древней Индии аскетизма, так и чрезмерного эмоционально-чувственного отношения к жизни. При этом учение о пути нравственного спасения излагается им на общедоступном языке обыденных образов и понятий. ЯДРОМ учения становятся «четыре благородные истины».

1. Стрдание есть универсальное свойство человеческой жизни. Оно охватывает все без исключения ее стороны и этапы: рождение, старость, болезни, смерть, стремление к обладанию вещами и их потеря — все проникнуто страданием.

2. Имеется причина человеческих страданий. Это, с одной стороны, объективное и безначальное движение дхарм, создающее бесконечные спады и подъемы — «волнение океана жизни». Для человека этот процесс есть бесконечное перерождение («сансара») и претерпевание как действие прошлых рождений на настоящее и будущее в виде морального воздаяния («карма»). Поэтому, с другой стороны, причиной страданий является безмерная привязанность человека к жизни, удовлетворению своих чувственных страстей.

3. Можно прекратить страдания еще в настоящей жизни. Поскольку человеческое желание, согласно буддизму, охватывает фактически все эгоистические мотивы человеческой деятельности как стремление весь мир «сделать моим», то выход — не в подавлении воли или ее «переключении» с одного естественного объекта на другой. Воля должна быть направлена вовнутрь, на отвращение нашего «я» от предметов внешнего мира, на разрушение как эго-привязанности к миру, так и главной иллюзии внутренней жизни человека — абсолютности его «я». Тем самым чисто онтологическая предпосылка учения буддизма об иллюзорности и текучести духовных состояний человека приобретает здесь явно нравственный оттенок: намечается путь преодоления нравственных пороков, собственного эгоизма, путь нравственного самосовершенствования посредством радикальной трансформации своего «я».

4. Есть путь избавления от страданий. Это — *восьмеричный путь*, ведущий к «нирване» («угасанию», преодолению круга перерождений как высшей цели). Этапы пути: «правильная вера» — признание четырех благородных истин как фундаментальной основы внутреннего самосовершенствования; «правильная реше-

мость» как отказ от дурных намерений, вражды к ближним и т. п.; «правильная речь» — результат правильной решимости, воздержание в речи от лжи, клеветы, оскорблений и т. п.; «правильное поведение» как отказ от причинения зла всему живому, воровства, удовлетворения дурных желаний; «правильный образ жизни» — обеспечение своих потребностей честным трудом; «правильное усилие» — постоянное вытеснение дурных намерений и идей и замена их добрыми намерениями; «правильное направление мысли» — взгляд на вещи, подлежащие вытеснению из сознания, как на чуждые и чужие, а не как на «мои», неразрывно связанные с «я»; «правильное сосредоточение» — принятая в йоге психотехника, ведущая к нирване, обузданию мысли и чувства, когда окончательно преодолеваются привязанности и страсти, суетные и греховные отношения к миру. Человек, достигший духовного совершенства в нирване, становится «архатом» (буддийским святым). Таким образом, восьмеричный путь Будды включал целостный образ жизни, в котором, по замыслу автора, единство знания, нравственности и поведения должно было завершиться нравственным очищением человека в свете истины. Мы вкратце рассмотрели только идеи раннего буддизма. В дальнейшем, после смерти Будды (483 г. до н. э.), эти идеи непрерывно и с различных точек зрения переосмысливались и развивались его учениками и последователями. Канонизация буддизма как теологии произошла на соборе в Кашмире (II в. н. э.), когда были записаны на языке пали собрание поучений и проповедей учителя (Сутта-питтака), правила и нормы управления буддийской общиной (Винная-питтака) и собственно философское учение буддизма (Абхидхарма-питтака). Три-питтака (буквально «три корзины») и стала основным каноном для любого последователя буддизма. После четвертого собора происходит разделение буддизма на *Махаяну* («большая колесница» — широкий путь спасения) и *Хинаяну* («малая колесница» — узкий путь спасения), на северную и южную ветви. В III в. буддизм выходит за границы Индии и становится доминирующим явлением индийской культуры, в V в. был открыт первый буддийский университет, получивший к VII в. международное признание. Но уже к VIII в. влияние буддизма постепенно ослабевает, главное влияние в средневековой Индии приобретает *индуизм*.

Веданта — философия Упанишад, пытавшаяся представить несистематизированные предфилософские и философские идеи последней в виде теоретической системы. Поэтому все теоретики этого направления (Гаудапада, Шанкара, Рамануджа, Мадхва и др.) постоянно занимались комментированием текстов Упанишад. Мы рассмотрим ведантизм и его проблемы на примере учения Шанкары, крупного поэта, философа и теолога Древней Индии (VI—VII вв. н. э.). Одна из главных проблем в адвайта-веданте (адвайта — недвойственный) Шанкары — проблема Брахмана

как истинной основы мира и чистого сознания. Реальный мир, множество предметов и явлений не содержат в себе своей собственной основы, сущности. Они суть лишь совокупность феноменов, неистинная иллюзорная реальность (майя), скрывающая иную, неизменную сущность — Брахман. Брахман самотождествен, един, лишен всяческих свойств. Это есть нечто вроде актуальной бесконечности (множество всех возможных и действительных множеств), от которой ничего не убавить и к которой ничего не прибавить. Феноменальный мир является «разверткой» Брахмана, его обратной стороной. Мир феноменов обычно познается средствами чувственного и логического познания, которые имеют в виду противопоставление субъекта и объекта познания («я» и «мира»). Эти формы познания, однако, не вскрывают сущности вещей и служат лишь средствами практической ориентации в ближайших, феноменологически представленных обстоятельствах. Согласно Шанкаре, такое познание есть неведение, истинные причины бытия остаются скрытыми. Но вместе с тем в силу причастности каждого познающего сознания к высшей сущности мира Брахману истинное познание возможно: в каждой человеческой душе имеется неизменная сущность, чистое сознание — бескачественный Атман, тождественный Брахману. Именно реализация этого тождества Атмана-Брахмана, чистого индивидуального и всеобщего сознания, снимающего оппозицию «я» и «не-я», растворение в Брахмане и будет означать истинное познание сущности мира.

Атман представляется как некое самосознание в каждом акте мысли, как то, что до всякого мышления придает ей единство, что как бы стоит за каждым актом мысли. Невозможно отрицать существование Атмана, поскольку любая мысль о нем (включая его отрицание) и есть Атман, он — основа самосознания и любого знания как «чистая непосредственность», неопределимость, ведь невозможно мыслить то, что является последним субъектом мысли, ее предельным основанием. Но в самой основе языка есть нечто, что намекает на высшую реальность мысли. Всякий раз мы пытаемся поймать истинное бытие на фрагментах слов, полуслове, где слышится отзвук Истинного Слова Несказанного и Несказанного. Отсюда проистекают и неопределенность, и метафоричность языка, в той мере, в какой он касается истинно сущего. Всякое заблуждение обычного познания есть результат наложения случайного внешнего содержания на внутренний Атман. Но это искажение существует до времени, поскольку Атман, его сознание избыточны по отношению к любому внешнему содержанию, любым пространственно-временным и смысловым границам последнего. То есть в конечном итоге Атман проявляется как истинно сущее познание.

Как было сказано, Атман тождествен Брахману, а последний есть сущность бытия. Он есть такая вневременная и внепрост-

ранственная тотальность, которая имеет в себе пространственно-временную развертку — феноменальный множественный мир. При этом феноменальный мир как отражение и воплощение Брахмана лишь усиливает и подчеркивает его тотальности. И, таким образом, истинносущее и феноменальное, истинное познание и заблуждение («авидья») находятся в необходимом единстве и гармонии. Брахман в самом себе содержит возможность освобождения («мокши») от действия кармы и сансары, поскольку сама мокша как непосредственное слияние с Атманом-Брахманом — вне причинно-следственной связи феноменального мира. Таким образом выглядят основные идеи адвайты-веданты, влияние которых на последующую культуру Индии колоссально.

В заключение подчеркнем некоторые особенности древнеиндийской философской мысли.

Во-первых, как мы обнаружили на примере становления и развития философских школ, древнеиндийская философия всегда носила непрерывный характер, опиралась на предшествующую традицию, а часто становилась комментарием, разъяснением, теоретизированием по отношению к существующему культурному наследию.

Во-вторых, не вызывает сомнения самобытность индийской философской культуры, значительное отличие ее от, скажем, европейской философской традиции.

В-третьих, огромное, порой необозримое число источников и текстов по древнеиндийской философии и совершенно неопределенная их датировка или даже ее полное отсутствие. И последнее, неперсонифицированный характер, а порой отсутствие конкретного автора многих текстов. Большинство названных нами авторов, их жизнеописания обросли таким количеством мифов и легенд, что невозможно порой точно судить об авторстве. Все вышесказанное свидетельствует также о малоизученной философии Древней Индии, имеющей безусловно мировое общекультурное значение.

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

**В чем своеобразие античной культуры
и ее значение для нас?**

Как и древнегреческая цивилизация в целом, эллинская философия — во многих отношениях уникальное явление. Подобно тому как греческие полисы представляли собой особый вид человеческой цивилизации, качественно отличный от Древнего Востока, так и философское творчество эллинов впервые демонстрирует нам автономную, самостоятельную традицию мысли, быстро освобождающуюся от власти чуждых ей авторитетов мифа и ритуала. Вместе с тем именно греческая философская традиция стала основой позднейшей западноевропейской, а потому, изучая ее наследие, мы в известной мере знакомимся с собственными духовными предками.

Античная культура многим обязана Востоку. Греческие авторы охотно говорят о египетском, финикийском или персидском происхождении самых различных ее элементов. Более того, протоэллинская крито-микенская цивилизация была в высшей степени близка цивилизациям Ближнего Востока по своему внутреннему устройству. Разрушенная в результате нашествия варваров-дорийцев, она осталась в образах эпических поэм Гомера и археологических памятниках.

«Илиада» и «Одиссея» — поэмы-сказания, которые традиция приписывает легендарному слепому поэту-певцу (азду) Гомеру — самый древний из дошедших до нас памятников духовной культуры Эллады. Из них мы узнаем о мировоззрении древних греков и в первую очередь об олимпийской религии — представлениях о многочисленных божествах, местопребыванием которых народная фантазия считала гору Олимп.

Изучая пантеон древних греков, нельзя не обнаружить близкого родства жителей Олимпа с богами, которым поклонялись самые различные народы, говорящие на языках индоевропейской семьи — от Индии до Прибалтики.

В XIX в. европейские филологи сделали примечательное во многих отношениях открытие, обнаружив тождество трех древних богов. Их навело на эту мысль созвучие имен: одним из древнейших ведийских культов в Древней Индии был культ божества, которое арии называли Дьяус-Питар, или Дьяус-отец. И этот же образ мы встречаем в мифах античного мира; у греков это Теос-Патер (Зевс), а у римлян — Диес-Питер (Юпитер).

Исследователи установили тождество ведийской богини зари Ушас и греческой Эос, бога солнца Сурьи и солнечного божества

древних греков Гелиоса. Находя бесчисленное количество параллелей между верованиями греков и других индоевропейских народов, прежде всего индийцев, отметим также одно существенное различие. Это различие связано с источниками, по которым мы можем судить о религиозных традициях и мифах эллинов и индийцев.

Простое сравнение античных материалов с индийскими указывает на отсутствие в культуре Древней Греции памятника (или памятников), подобных индийским Ведам, т. е. текстов, зафиксировавших греческие мифы в первоизданном виде. Не следует забывать, что мифы эллинов дошли до нас благодаря позднейшим художественным и философским произведениям, т. е. пройдя через множество фильтров, будучи многократно переработанными и переосмысленными. Поэтому многого о религиозно-мифологических представлениях древних греков мы просто не знаем. Даже произведения Гомера не могут считаться во всех отношениях авторитетным источником в силу своей жанровой природы. Ведь эпические сказания — не ритуальный текст, содержащий строгие нормативные предписания относительно того, как следует приносить жертвы богам, что олимпийские божества представляют собой и т. д.

То же самое можно сказать о другом памятнике греческой поэзии, из которого мы черпаем сведения о богах-олимпийцах, — «Теогонии» Гесиода. Между двумя древнейшими представителями греческой словесности существуют большие различия. Если Гомер — фигура легендарная от начала до конца, то Гесиод вполне реален. Это не означает, разумеется, что текст «Теогонии», в том виде, в каком он до нас дошел, непременно оригинален. Напротив, скорее всего его следует рассматривать как результат последующей редактуры и переработки, что весьма характерно для древних литературных традиций. Но, в отличие от Гомера, труд Гесиода — по крайней мере, в основных его частях — можно датировать, хотя и не вполне точно, VIII—VII вв. до н. э. И в то же время нельзя не учитывать того обстоятельства, что от изначального состояния греческой религии Гесиода отделяет еще большее расстояние, чем Гомера. Олимпийских богов он трактует в значительной степени аллегорически, как безличные силы, или первоначала природы. Гесиод задается вопросом, что возникло прежде всего. Его поэт-мыслитель вопрос адресует Музам. В ответ он слышит рассказ о происхождении богов (теогонию).

Мировой процесс начинается с Хаоса — первичного, изначального, бесформенного состояния Вселенной. Предметы не имели четких очертаний, даже земля и небо не были отделены друг от друга. Последующая история Вселенной — это история ее упорядочения. Из Хаоса рождаются боги — Гея-Земля, Уран-Небо и страшный подземный мир — Тартар, затем — прекрасный Эрос, Нюкта-Ночь и т. д. Всего во Вселенной сменили друг

друга шесть поколений богов. Начиная с пятого, мир представляет собой царство Зевса — бога-громовержца. Многочисленные боги и богини, подчиненные ему, — это дети, рожденные от Зевса богинями и смертными женщинами.

Максимально целостное и объективное, насколько это возможно, воссоздание картины греческой мифологии предполагает сопоставление данных Гомера и Гесиода с родственными мифологическими традициями за пределами Эллады. В первую очередь это относится к несравненно лучше сохранившейся мифологии Древней Индии, зафиксированной в таком памятнике, как Веды. Подобного рода сопоставление становится особенно важным, когда речь заходит о тех сторонах античной мифологии, которые имели значение для становления философии.

Сходство двух древних традиций проявляется, в частности, в одинаковом отношении к богам. И боги, которым приносили жертвы индоарии, и жители Олимпа — отнюдь не идеальные персонажи. Они тщеславны, корыстны, обуреваемы страстями. Самая поразительная их черта, о которой часто идет речь в античной словесности, — зависть. Боги завидуют смертным людям, и человек, добившийся успеха, прежде всего боится гнева бессмертных богов. Они предстают перед нами как сильные, нередко опасные существа, с которыми необходимо держать ухо востро. Главным способом ублажить их является искусство жертвоприношений.

В то же время боги отнюдь не всемогущи. Они, как и люди, находятся во власти судьбы. Эту таинственную и беспощадную силу греки именовали по-разному — мойра, ананке, морос и т. д. Перед судьбой равны все — и простые люди, и герои, и сами бессмертные боги. Представление о ней можно рассматривать как прообраз закона, управляющего мирозданием, поиск которого позднее стал одной из главных задач греческой философии.

Как в античном сознании происходил переход от религиозных представлений к философским?

Отношение эллинских философов к народной олимпийской религии всегда было скорее критическим. Они толковали мифы иносказательно. Значительно ближе к построениям ранней греческой философской мысли оказалось другое религиозное течение — орфизм.

В основе этого учения лежит культ Орфея — мифического музыканта и певца, отправившегося в царство мертвых за своей погибшей женой Эвридикой, но утратившего ее вновь, нарушив запрет не оглядываться во время обратного пути из Аида. История Орфея и Эвридики вдохновляла поэтов и музыкантов от Генделя до Р. М. Рильке. Однако подлинный Орфей, или Орфей — персонаж античного мифа, конечно, сильно отличается от эсте-

тизированного образа позднейшей европейской культуры. Этот миф и связанный с ним культ существовали в контексте более широкого течения — *дионисийской* религии. Дионис считался богом растительности и виноделия. Мистерии, посвященные ему, приобретали характер оргий, во время которых должно было происходить раскрепощение человека, освобождение его от норм повседневного поведения. Как и у сторонников олимпийского культа, у орфиков были свои мифы о происхождении мира — например, представление о его рождении из гигантского зародыша-яйца. Но, вероятно, самое интересное в орфизме с точки зрения становления греческой философии — это учение о метемпсихозе — переселении душ, роднящее эту эллинскую традицию с индийскими воззрениями на сансару и закон кармы. Преодоление этого закона, разрыв цепи перевоплощений и достижение души после смерти «острова блаженных» было основной целью очистительных обрядов, практиковавшихся орфиками.

Еще одним явлением, сыгравшим важную роль в подготовке становления философии, было творчество мудреца Ферекида. Полная реконструкция приписываемого ему учения едва ли возможна прежде всего потому, что идеи Ферекида дошли до нас главным образом в пересказе (от его труда под названием «Гептамихос» сохранились лишь фрагменты). Принято считать, что в интерпретации Ферекида боги окончательно утрачивают антропоморфные черты и превращаются в первоначала мира: Зевс (Зас) — в огонь, Гея (Хтония) — в землю, а Кронос (Хронос) — во всепобеждающее время.

Малое число источников, относящихся к периоду становления греческой философии, их разрозненность и связанная с этими обстоятельствами необходимость пользоваться позднейшими свидетельствами, содержащими, помимо фактов, также и их интерпретацию, зачастую модернизирующую древнейшие философские памятники, — все это сильно затрудняет ответы на многие вопросы. Может сложиться впечатление, будто речь идет лишь о развитии познания, о сугубо интеллектуальном, умозрительном процессе. Однако едва ли это было так. Брожение умов VIII—VII вв. до н. э., кризис ритуальной олимпийской религии и отход от нее (во всяком случае, от буквального ее истолкования) наиболее образованной, мыслящей части эллинского общества являлись, как об этом свидетельствуют сходные ситуации в истории других цивилизаций (сохранивших больше свидетельств о распаде ритуальных религий), следствием острого осознания в первую очередь духовно-практических, экзистенциальных проблем — проблемы смысла человеческого существования, соотношения индивида и Вселенной и т. д. Именно нерешенность этих вопросов, сама постановка которых была невозможна на языке традиционной народной религии, вызывала к жизни це-

льный спектр религиозно-этических течений. В их рамках со временем и зародилась философская мысль.

Кого принято считать первым античным философом?

Скудость источников, упомянутая выше, сама по себе примечательна. Она свидетельствует о быстром забвении, исчезновении промежуточных форм духовного творчества, о стремительном прохождении этапов, о поразительной скорости процесса формирования философии в Древней Греции. Поэтому многие формы духовной деятельности, характеризующие переход от старого, мифологического мировоззрения к философскому, не сохранились (как это было, в частности, в Индии), а в позднейших изложениях нередко предстают в модернизированном, слишком «философизированном» виде. Прежде всего это относится к тем, кого принято считать первыми греческими философами. Античная традиция донесла до потомков память о «семи мудрецах». Существует несколько списков этих древних ученых мужей, самых авторитетных для греческого сознания. Однако во всех вариантах непременно присутствовало имя *Фалеса Милетского*. Его-то и принято считать первым философом Эллады. Таково, во всяком случае, было мнение Аристотеля. Правда, Аристотель жил двумя столетиями позже и — что еще более существенно — в совершенно иную эпоху. Что же касается более близких ко времени жизни Фалеса сообщений, то, анализируя их, мы находим в его образе не слишком много черт, отличающих этого философа от остальных «мудрецов». Всех их — и законодателя Солона, и Клеобула, и Хилона — занимала, судя по сохранившимся свидетельствам, проблема правильного — т. е. нравственного и разумного — поведения человека. И в основе их воззрений лежала идея *меры*. Именно следование ей обеспечивало, согласно общим представлениям, счастье и преуспевание людям.

«Мера — наилучшее!» — утверждал Клеобул. «Ничего сверх меры!» — вторил ему Солон. Понять границы своих возможностей, осознать пределы самого себя — вот условие истинно благого образа жизни. И наоборот, зло ассоциировалось у мудрецов с безмерностью, в потворстве человеческим страстям, с беспредельностью, с переходом границы допустимого. Соотношение меры и безмерного, предела и беспредельного стало главной темой ранней греческой философии.

Какие периоды принято выделять в истории античной философии?

Всю историю греческой философии принято подразделять на два периода: *досократический* (творчество философов, живших

до *Сократа*) и *постсократический*. О воззрениях досократиков мы можем судить лишь по немногим сохранившимся фрагментам (от них до нас не дошло ни одного целостного произведения) и позднейшим пересказам. С мыслителями-постсократиками дело обстоит иначе. Их труды сохранились и не только дают возможность детально охарактеризовать построения зрелой греческой философии, но и представляют собой важнейший источник для изучения взглядов ее предшественников — досократиков, которые при этом неизбежно воспринимаются до известной степени по образу и подобию своих духовных наследников.

Какими направлениями представлена досократическая философская мысль?

О каком бы направлении ранней греческой философии ни шла речь, всякий раз мы обнаруживаем не просто сведения о философах, но сообщения о философских школах. При этом в некоторых случаях, например, при характеристике пифагорейцев, не может быть сомнения в том, что это были не научные сообщества, подобные объединениям философов Нового времени, а религиозные общины, со своим уставом, обрядами, техникой самоконтроля. Примитивной, с их точки зрения, народной религии они противопоставляли религию элитарную, явившуюся результатом изоциренных интеллектуальных поисков. Именно поэтому исследователи так часто обращали внимание на черты сходства пифагорейцев с религиозно-философскими школами Индии, где такие объединения представляли собой основную единицу измерения историко-философского процесса, и чаще всего невозможно определить вклад отдельного мыслителя в формирование системы взглядов школы, ибо всякий философ стремился не к личному самовыражению, но к точному следованию традиции.

Однако и в тех случаях, когда у нас нет таких материалов, как свидетельства о Пифагорейском союзе, есть немало оснований для обнаружения подобного сходства. Речь идет о своеобразном соотношении ролей греческих философов в рамках почти каждой из известных нам традиций. И у элейцев, и у атомистов есть легендарный основоположник, о котором неизвестно практически ничего достоверно — причем легендарны не только сообщения о его жизни, но и характеристики его учения. Несомненно, сходной была роль Гераклита. Иногда на таком основоположнике процесс развития школы заканчивается (Эмпедокл) или оказывается по каким-то причинам не слишком длительным (Анаксагор). Но в некоторых случаях на смену основоположникам приходили мыслители иного типа, развивавшие, систематизировавшие идеи учителей в дискуссиях с представителями других направлений. Ведь они стремились сделать эти идеи более

известными, более влиятельными. А для этого требовалось проповедовать их не своим собратям по секте-школе, а чужим людям, придерживавшимся зачастую противоположных взглядов. И тут было необходимо играть по совершенно определенным правилам: не апеллировать к авторитету основоположника, какое бы имя он ни носил — Пифагор или Ксенофан, — а *доказывать* истинность его учения.

Почему же греческая традиция сохранила так мало свидетельств об организационной и практической стороне философских школ, в сравнении с восточными культурами? Нетрудно заметить, что это вполне согласуется с общей закономерностью греческой истории, уже знакомой нам в связи с проблемой эволюции греческой религиозно-мифологической традиции в целом: речь идет о чрезвычайно быстром темпе, о «взрывном» характере и социальных, и духовных изменений, не дававшем возможности сохранить многие формы интеллектуального творчества — как это имело место на Востоке.

Рассмотрим вкратце свидетельства, характеризующие досократические школы древнегреческой философии. Их обзор принято начинать с Милетской школы. Сведений о ней сохранилось не так уж много, однако, и того, что известно о трех ее представителях — Фалесе, Анаксимандре и Анаксимене, — достаточно, чтобы оценить роль мыслителей-милетцев в том духовном перевороте, результатом которого, собственно, и стало формирование в Элладе философской традиции. Правда, далеко не обо всем в мировоззрении милетцев мы можем судить достоверно. И прежде всего потому, что философию *милетской* школы уже в древности было принято рассматривать как начало, исходный пункт всей античной философии.

Милет — один из греческих полисов, находившихся на восточной границе эллинской цивилизации, в Малой Азии. Именно здесь переосмысление мифологических представлений о начале мира раньше всего приобрело характер философских рассуждений о том, как многообразие явлений, окружающих нас, возникло из одного источника — изначальной стихии, первоначала — *архэ*.

По мнению *Фалеса*, архэ является вода. Это означает, во-первых, что когда-то все вещи произошли из воды — из океана. Во-вторых, вода представляет собой сущность каждой отдельной вещи — иными словами, закончив срок своего земного существования, любая вещь теряет свои очертания, утрачивает качественную определенность и возвращается в исходное, «водное» состояние. И наконец, разрушение мира по истечении мирового цикла будет означать погружение всего сущего в океан. Согласно многим свидетельствам, *Фалес* считал все вещи одушевленными, т. е. живыми. В качестве иллюстрации присутствия души в вещах, которые обычно принято считать неживыми, он приводил магнит.

Самое яркое учение о первоначальной стихии, из которой возникают все вещи и явления мира, позднейшая греческая традиция (в первую очередь Аристотель) приписывает *Анаксимандру*. Эта стихия (впоследствии названа Апейрон, т. е. «беспредельное»), не ассоциируемая ни с каким конкретным веществом, порождает многообразие предметов, живых существ, в том числе людей. Но, родившись из вечной и неуничтожимой стихии беспредельного, все эти явления сами по себе не вечны. Люди и животные смертны, вещи приходят в ветхость и подвержены разрушению. Такая судьба всего сущего объясняется тем, что апейрон мстит своим созданиям за обособление от себя, за то, что, возникнув, они в противоположность ему обретают предел. И в конце концов, эта кара за индивидуализм выразится в том, что ограниченные своим пределом, определенные вещи, наполняющие собой мир, исчезнут, и вновь ничто не будет нарушать единства беспредельного.

Примерно так же рассматривал начало мира третий представитель Милетской школы — *Анаксимен*. От Анаксимандра его отличало лишь то, что образ Беспредельного был для него слишком абстрактным. Поэтому архэ, дающую жизнь всему живому, он связывал с той стихией, присутствие которой, собственно, и означает возможность жизни, — с воздухом.

Немногим моложе мыслителей-милетцев и почти что их земляком был знаменитый философ *Гераклит*. Его родина — Эфес, полис, также расположенный в Малой Азии. Акмэ Гераклита, т. е. согласно античным представлениям, расцвет его жизни, приходится на 505—504 гг. до н. э. Гераклит происходил из царского рода и, кроме того, был верховным жрецом. Однако в его времена в Эфесе, как и во многих других полисах, на смену монархии пришел республиканский образ правления, и царское происхождение не приносило никаких выгод. Быть может эти биографические обстоятельства, помимо всего прочего, помогают объяснить одиночество, характерное, согласно сохранившимся свидетельствам, для эфесского мыслителя, мрачные краски, которыми написан его традиционный образ, трагические мотивы его философии. Но, разумеется, не следует и преувеличивать значение этих до известной степени легендарных (во всяком случае, стилизованных и отредактированных позднейшей традицией) сообщений. Не подлежит сомнению, однако, другое: по мнению самых различных авторов, Гераклит считал человеческое существование настолько трагичным, что единственно правильной реакцией на него могут быть только слезы, из-за чего он и был прозван «Плачущим». Сохранились фрагменты большого сочинения, приписываемого Гераклиту. Среди их особенностей необходимо отметить чрезвычайно трудный для понимания стиль. Очевидно, именно он послужил причиной того, что Гераклита еще в древности называли также

«Темным» (т. е. непонятным). Хотя традиция рисует Гераклита как философа-одиночку, несомненно, что его воззрения пользовались значительным влиянием. О последователях эфессца предстатели других направлений говорили как о целом сообществе. Известны имена некоторых его учеников, например Кратила. Поэтому, несмотря на скудность сведений, можно говорить о школе Гераклита.

Несравненно больше знаем мы о внутреннем устройстве другой школы древнегреческой философии, возникшей уже не на востоке античного мира, как Милетская школа и школа Гераклита, а на его дальнем западе — в Великой Греции, т. е. Италии, точнее на Сицилии. Речь идет о школе *пифагорейцев*. Характеризуя эту школу более точно, следует сказать, что в первую очередь она представляла собой мощное религиозное движение, орден, сложившийся в рамках орфизма. Во многих случаях этот орден играл и важную политическую роль; иногда пифагорейцы даже стояли у власти в полисах Великой Греции. И подобно всякой религиозной общине, орден пифагорейцев свято хранил предания о своем основоположнике — великом аскете, чудотворце и ученом — *Пифагоре*. Согласно этим легендам, Пифагор был сыном бога Гермеса. О Пифагоре рассказывали настоящие чудеса: сообщали, например, что река Кас, увидев его, приветствовала мудреца человеческим голосом. Существует несомненное сходство легенд о Пифагоре и об основателях восточных, в частности индийских, религий. Так, например, ему, как и Будде, приписывается знание всех своих прошлых рождений (не забудем, что пифагорейцы, подобно многим в Древней Греции, разделяли представление о переселении душ).

В пифагорейском ордене существовали сложный ритуал и строгая система посвящения. Пифагорейцы хранили многие свои обряды и наиболее важные стороны своего учения в тайне от чужих. Даже не все члены общины имели доступ ко всем тайнам пифагорейского союза. Такое право принадлежало лишь математикам — элите ордена. Что же касается акусматиков (послушников), то им была доступна исключительно внешняя, упрощенная часть пифагорейской доктрины. Пифагорейцы практиковали аскетический образ жизни, одной из самых интересных сторон которого были многочисленные пищевые запреты. Однако как бы ни была своеобразна пифагорейская этика, она основывалась на том же, на чем и моральные нормы, которые проповедовали «семь мудрецов», — ее фундамент составляло учение о надлежащем, о правиле, о пределе, который нельзя было переходить. Добродетель понималась как контроль над страстями, как мера, а ее отсутствие — как безмерность.

На западе эллинского мира сложилась еще одна философская традиция, имевшая, пожалуй, даже большее значение, чем остальные, для становления самого метода философского мышле-

ния. Ее представители жили в Элее, и потому школу стали именовать *элейской*, а ее участников — элейцами, или *элеатами*. Традиция называет четыре имени — Ксенофан, Парменид, Зенон и Мелисс. Родоначальником элейской школы считают *Ксенофана*, хотя, строго говоря, он происходил не из Элеи, а из Колофона. Но Колофон был захвачен персами, и Ксенофан должен был в течение длительного времени вести жизнь бродячего аэда — поэта и певца. Ксенофан воспел создание нового полиса — Элеи, а затем основал здесь философскую школу.

Одним из мотивов поэзии Ксенофана является критика народных представлений о богах. Боги, настойчиво объяснял он, — не что иное, как создания человека. Высмеивая рассказы о них (или, как говорится в его стихах, «вымыслы прошлых времен»), колофонский аэд указывал на аморальность и несправедливость богов в изображении Гомера и Гесиода. Но еще более существенно то, что эти боги ничем не отличаются от людей. Боги эфиопов, говорил Ксенофан, черны и курчавы, а боги фракийцев — голубоглазы, и волосы у них рыжего цвета. Если бы, продолжал он, быки, лошади и львы могли рисовать, то их боги оказались бы похожи на них. Подлинный бог, по мнению Ксенофана, единичен и не имеет ничего общего с людьми. Кроме того, он неподвижен, ибо к чему движение тому, кто являет собой абсолютное совершенство? А так как самой совершенной фигурой древние греки считали шар, то и бог Ксенофана шарообразен. И наконец, этот необычный, с точки зрения обыденного сознания, бог представляет собой не тело, а мысль. Далее мы увидим, как идеи бродячего поэта были переосмыслены элейскими философами.

Учеником пифагорейцев был уроженец сицилийского города Агригента *Эмпедокл*. Его акмэ принято датировать 444 г. до н. э. Предания сохранили образ Эмпедокла как знаменитого врача, поэта и оратора. Впрочем, сам он, по некоторым сведениям, стремился внушить окружающим представление о себе как о божестве. С такими претензиями, возможно, были связаны, во-первых, его конфликт с пифагорейским орденом — Эмпедокл разгласил тайнства пифагорейцев и был изгнан из общины, а во-вторых — его странная смерть. Чувствуя ее приближение и желая, чтобы люди решили, будто он, как и подобает божеству, взят на Олимп, философ бросился в кратер вулкана Этны.

Эмпедоклу приписывается своеобразная космогония, т. е. учение о возникновении Космоса. Однако, строго говоря, он создал теогонию — еще одно учение о богах, точнее, о богинях, борьба которых и определяет фазы мирового процесса. Одной такой богиней является, по его мнению, *Филия* — Любовь, а другой — *Нейкос* — Вражда. Эмпедокл отказался от представления о порождении одних явлений другими, составляющего основу предшествующих ему теогоний — например, Гесиода. Вместо «рождения» и «смерти» он говорит о «смешении» и «разделе-

нии», причинами которых он считает две космические силы: Филию и Нейкос, одна из которых соединяет четыре «корня вещей», четыре стихии — землю, воду, воздух и огонь, а вторая — разделяет их. Кроме того, известно, что Эмпедокл разделял учение о метемпсихозе.

Следующее имя, донесенное до нас греческой философской традицией, связано уже не с Малой Азией и не с Великой Грецией, а с Афинами — центром классической образованности и очагом демократии. Эту роль Афины начинают играть с первой четверти V в. до н. э. На это золотое для античной культуры время приходится творчество Анаксагора. Анаксагор был близок к великому деятелю Афинской демократии Периклу и входил в созданный им интеллектуальный кружок. Судьба философа не была легкой. Козни врагов, которые стремились в первую очередь повредить Периклу, привели к тому, что Анаксагор оказался вынужден покинуть Афины. Его последним пристанищем стала Иония, где он незадолго до смерти основал свою школу. Впрочем, Анаксагору, по преданию, принадлежат слова, что дорога в Аид (царство мертвых) отовсюду одна и та же. Истинная родина всякого философа, полагал он, — это солнце, луна и небо.

Учение, создателем которого считается первый философ, творивший в Афинах, родилось из обсуждения проблемы возникновения одних вещей из других, вопроса о соотношении следствия с породившей его причиной. Как, например, волос возникает из не-волоса? Как то или иное явление может родиться из того, чем оно не является? Это казалось Анаксагору невозможным, и он, подобно Эмпедоклу, призывал говорить не о возникновении и разрушении, а о смешении и разделении. В мире никогда ничто не уничтожается, как и не рождается ничто новое. Но речь при этом идет, разумеется, не о людях или животных, а о «семенах вещей», или «гомеомериях». Эти-то мельчайшие частицы (слово «гомеомерия» переводится как «подобночастная») и суть носительницы всех качеств, всех свойств, которыми обладают вещи. Однако необходимо нечто, управляющее гомеомериями, закон, которому они подчинены. Таким законом, такой организующей силой Анаксагор считал *Нус*, или ум. Объяснял он вывод тем, что ум представляет собой самое совершенное явление во Вселенной — именно он хранит высшее знание обо всем.

Если идеи Эмпедокла и Анаксагора давно уже представляют интерес в основном для историков античной культуры, то наследие *атомистов* стало одной из основ позднейшего европейского научного мировоззрения, неотъемлемой чертой самого образа науки. Традиция греческого атомизма связана с двумя именами — Левкиппа и Демокрита. При этом если ни о каких различиях во взглядах этих философов источники не сообщают, то образы их непохожи. Вернее сказать, что никакого образа Левкиппа, строго говоря, не существует, ибо о нем отсутствуют не только

достоверные свидетельства, но и легенды. Античные авторы расходятся в своих сообщениях о его предполагаемой родине. Уже в античную эпоху возникали сомнения, существовал ли он в действительности. Единственное внятное сообщение о его творчестве состоит в том, что ему приписывается сочинение (разумеется, не дошедшее до нас) под названием «Большой мирострой». Совершенно иначе выглядит фигура Демокрита. Считается, что его акмэ — 460 г. до н. э. О Демокрите существует немало преданий, которые, вместе взятые, создают яркий, убедительный и чрезвычайно привлекательный образ, образ настоящего философа, жизнь которого была полностью подчинена служению истине. Сохранились рассказы о путешествиях Демокрита на Восток — в Вавилон, Египет и даже Индию — и о его знакомстве с достижениями восточных мудрецов. Для него, судя по этим сообщениям, как и для многих других ранних греческих философов, было характерно скептическое отношение к народным верованиям, обыденному сознанию и устремлениям большинства людей. Их жизнь философ считал суетной и, по существу, абсурдной. Но в отличие от Гераклита, он полагал, что человеческий род достоин не слез, а смеха, за что был прозван «Смеющимся». Единственной настоящей ценностью Демокрит считал обладание знанием. Знаменитыми стали его слова, что одно причинное объяснение он предпочитает обладанию персидским престолом.

Каковы основные проблемы ранней греческой философии?

От греческой мифологии первые философы Эллады унаследовали проблему *архэ* — первоначала. Вернее сказать, унаследованы были определенные представления о первоначале, которые в новом, философском контексте превратились в проблему, так как сделались предметом дискуссии. Уже в рамках Милетской школы *архэ* мыслилось как *единое*, из которого возникает *многое* — многообразие вещей. Это возникновение рассматривалось как драматический процесс — так, *апейрон* одновременно выступает в качестве источника всякого отдельного, индивидуального существования и угрозы ему: он порождает вещи и мстит им за их обособление от себя, т. е., собственно, за возникновение. И центральной темой дискуссии становится именно вопрос о том, как изначальная стихия соотносится с порожденными ею явлениями, как мера соотносится с безмерным. В величественной и вместе с тем парадоксальной форме эту проблему рассматривает *Гераклит*. В его учении роль, которая у милетцев принадлежит воде, *апейрону* и воздуху, играет огонь — стихия, вызывавшая пристальный интерес во всех древних культурах — сила созидательная и разрушительная, дающая жизнь и отнимающая ее. Огонь живет в очаге, согревающим человеческое жилище,

и он же — в форме погребального костра — обозначает финал человеческого существования. Поэтому эфесский философ, усматривавший в огне высший закон, управляющий миром, или логос, не мог не прийти к неожиданным выводам. Подобно тому, как пламя согревает дом и сжигает его, человек, рождаясь, т. е. обретая жизнь, в то же время делает первый шаг навстречу смерти. Противоположности совпадают. Путь вверх, по словам Гераклита, есть вместе с тем и путь вниз.

Следствием такого отождествления противоположностей становится представление Гераклита об абсолютной изменчивости и текучести бытия, знаменитое PANTA REI — «все течет». Назвав любое свойство любого явления, можно тут же поменять эту характеристику на противоположную: например, об одном и том же человеке можно сказать, что он молод и стар одновременно, весь вопрос в том, по сравнению с кем. Всякое определение относительно. Становясь старше, юноша «рождается» в качестве взрослого человека, но «умирает» в качестве юноши. Гибель одного явления есть рождение другого. Эта всеобщая изменчивость стремительна и необратима. Известен афоризм Гераклита о том, что нельзя дважды войти в одну и ту же реку (примечательно, что последователь Гераклита Кратил еще более усилил этот тезис, сказав, что это невозможно сделать и один раз: пока мы входим, вода уже утекла, река уже перестала быть тем, чем она была).

Такие рассуждения Гераклита часто оценивались в позднейшей литературе как *диалектические*, т. е. отражающие фундаментальную противоречивость бытия. Однако признать их «диалектичность» можно с одной, по крайней мере, существенной оговоркой. Главным принципом учения мудреца из Эфеса было представление о тождестве бытия и небытия — ведь бытие вещи в одном качестве одновременно означает ее небытие в другом. А коль скоро это так, определенное суждение о чем бы то ни было оказывается невозможным.

Примечательно и даже символично, что альтернатива учению Гераклита возникла на противоположной окраине эллинского мира — в Италии. Это противоположное по своему характеру мировоззрение было свойственно уже пифагорейцам.

В сознании эллинов имя Пифагора ассоциировалось не только с чудесами и аскетическими подвигами. Не менее громкой была его слава как математика. Достаточно вспомнить хотя бы приписываемое ему доказательство знаменитой «теоремы Пифагора». С образом Пифагора вообще тесно связана идея меры и порядка: некоторые античные авторы даже приписывали ему введение мер и весов.

Интересно, что представление о царящем во Вселенной порядке имело в пифагорейском учении совершенно буквальный характер. Структуру мироздания пифагорейцы связывали с существованием такого явления, как *число*. Именно числа выража-

ют точные, не зависящие ни от какого произвола соотношения причин. «Число владеет вещами», — учили они. Изучить, понять то или иное явление — значит измерить его. Это правило последователи Пифагора распространяли не только на природные явления, но и на область морали, на нормы человеческого поведения. Справедливость в пифагореизме определялась как «число, помноженное само на себя». *Филолай*, один из самых выдающихся мыслителей, принадлежавших к пифагорейскому ордену, вообще высказал мысль, что предметом познания может быть лишь то, что доступно количественному измерению. Космос — надлунный мир — есть мир порядка и чисел. Относительно него возможна мудрость. Каждая вещь в нем имеет свой предел. Беспредельное, т. е. то, что, по мнению ионийских мудрецов, составляет сущность мироздания, в действительности характеризует только Уран — подлунный мир. Здесь все текуче и изменчиво, а потому невозможно и познание. В таком мире возможна только добродетель.

В пифагорейских представлениях о числе и мере едва ли допустимо отделять философские разъяснения сущности мироздания от религиозных предписаний. Мистика чисел одновременно выражала и воззрения италийских аскетов на устройство Вселенной, и их учение о том, как, повинаясь высшему закону, должен вести себя подлинно добродетельный человек. Превращение этих критериев благого образа жизни в настоящую философию произошло не без их влияния, но уже не в рамках пифагорейской общины, а именно — в творчестве философов-элейцев. Такая трансформация была связана с именем *Парменида*.

Парменида принято считать современником Гераклита. Что же касается его учения, то оно не оставляет сомнений в том, что глава элейской школы был самым решительным противником эфесского философа. Единственным сохранившимся текстом, принадлежащим Пармениду, является фрагмент его поэмы «О природе». В ней идет речь о посещении Парменидом богини справедливости Дике, которая и раскрывает ему тайну устройства мира.

Монолог Дике делится на две части. Первая из них называется «Путь истины», а вторая — «Путь мнения». Противопоставление истины и мнения, о котором говорится в аллегорической форме в поэме Парменида, было знаменательнейшим философским открытием элеатов. О любой вещи можно высказать самые различные мнения. Но лишь в одном случае мнение будет истинным — в том, когда оно совпадает с реальными ее характеристиками. Сколько бы ни было мнений, истина всегда одна.

Что же представляет собой мир не в общем мнении, а по истине? Ответ на этот вопрос может быть получен лишь при том условии, если мы будем руководствоваться не чувствами, а разумом. Однако и следование разуму не гарантирует обладания истиной.

На этом пути существуют свои препятствия, свои ловушки, которых необходимо научиться избегать. Первой такой ловушкой в монологе Дике названо допущение существования небытия. Второй — мнение, согласно которому бытие и небытие суть одно и то же.

Сегодня сами эти проблемы могут показаться надуманными. Однако не забудем, что речь идет о становлении философского мышления, о формировании его основ. Поэтому постараемся представить себе, какая реальность скрывается за туманными и загадочными рассуждениями Парменида. Можно ли действительно признать, что небытие существует? Едва ли такое мнение следует признать осмысленным суждением. Если мы согласимся с тем, что небытие реально означает, мы полагаем, что оно существует, а следовательно, обладает бытием. Но тогда почему оно называется небытием? Думать о чем-либо — это и значит приписывать данному явлению бытие. Вторая ошибка, о которой говорит Парменид, — черта мировоззрения «двухголовых», т. е. сторонников Гераклита. отождествлять бытие и небытие нельзя, ибо в этом случае очевидно противоречие: об одном и том же явлении высказываются два противоположных суждения, каждое из которых претендует на истинность. Но истина, как уже постулировал Парменид, одна. Следовательно, такое отождествление ложно.

Примечателен сам характер рассуждений Парменида. В отличие от всех предшествующих ему философов, он не просто прибегает к сравнениям и образам, а доказывает то, что представляется ему истиной. И, идя по пути доказательства логической аргументации, он приходит к нетривиальным и неожиданным, хотя и безусловно спорным, выводам. Если небытия нет и существует единственно бытие (не случайно и то, что основной термин, применяемый философом для обозначения бытия, — это единое), то это бытие должно быть неделимо и неподвижно. В самом деле, признав, что бытие делится на части, нельзя не сделать вывода о существовании границ, промежутков между этими частями. И они, естественно, должны быть заполнены чем-то таким, что бытием не является, т. е. является небытием. Но небытия нет. А значит, недопустимо и представление о делимости бытия.

То же самое относится и к движению. Последнее возможно в какой-то среде, иными словами, опять-таки в каком-то пространстве, не заполненном бытием. Снова человеческий разум подходит к порогу, за которым его подстерегает запретная мысль о небытии.

Что же лежит в основе отстаиваемого Парменидом тезиса об этом странном бытии — неподвижном, неделимом и доступном, к тому же только разуму? Ответить на этот вопрос нетрудно, если вспомнить, что элейский философ был приверженцем школы,

основанной Ксенофаном. Единое Парменида — не что иное, как бог, о котором говорил Ксенофан, единственно реальный, в отличие от многочисленных персонажей олимпийского пантеона. Но в его сочинении представление об этом божестве оказалось существенным образом переосмыслено. Логика доказательства привела Парменида к новым и в высшей степени важным идеям — прежде всего к идее тождества бытия и мышления. Знание истины есть результат мышления, и этот результат следует признать, с ним необходимо считаться, даже если разум приходит к выводу, находящемуся в резком противоречии с той картиной мира, которую рисуют нам наши чувства.

Разрыв умопостигаемой реальности и очевидного стал основной темой творчества ученика Парменида — *Зенона Элейского*. Зенон не создал своего оригинального учения, но ему принадлежит изобретение остроумного способа доказательства доктрины Ксенофана — Парменида. Речь идет о так называемых *апологиях* Зенона, или примерах затруднений, возникающих на пути мышления, если оно признает существование небытия и следствия такого признания — движение и делимость бытия. Зенон доказывал то, что явно противоречило очевидности, — он говорил, что летящая стрела на самом деле не летит, ибо в каждый момент полета находится в определенной точке, и зафиксировать момент движения не удастся. Он утверждал, что быстроногий Ахилл не сможет догнать медлительную черепаху, так как каждому его шагу соответствует шаг черепахи. За этими парадоксальными рассуждениями, несоответствие которых данным человеческих ощущений не подлежит никакому сомнению, обнаруживается все то же представление о несовместимости пути истины и пути мнения, с констатации которого начинается свое философское построение Парменид.

Интересный и не вполне подлежащий логическому объяснению факт состоит, однако, в том, что сам Парменид (вернее, богиня Дике), рассказав о «пути истины», переходит к характеристике «пути мнения». Рассказ Дике заканчивается словами: «На этом месте я кончаю достоверное учение о размышлении об истине... Узнай затем мнения смертных, слушая обманчивый строй моих стихов». За этими словами следует рассказ об эфире, луне, огне, земле и т. д., а также об Афродите и Эросе — вполне традиционных греческих божествах. Исследователи по-разному объясняли присутствие в поэме изложения этих идей, столь чуждых, казалось бы, учению Парменида. Возможно, однако, что такая двойственность учения Парменида связана с элитарным характером самого философского умозрения, всю трудность соединения которого с опытом повседневной жизни и человеческой практикой не мог не сознавать элейский мыслитель. Выводы философа едва ли может выдержать обыденное сознание. Но они и не предназначены для него. Удел обыденного сознания — довольствоваться мифом и здравым смыслом.

Последующая греческая философия являет нам различные формы компромисса между Гераклитом и элеатами. Темное и противоречивое учение о тождестве бытия и небытия находило все меньше последователей. Но и принять безоговорочно концепцию элатов мешало ее слишком явное несоответствие опыту. И потому те, кто пришел им на смену, стремились, по существу, к решению одной центральной проблемы — в каком смысле можно, не впадая в противоречие, допустить существование небытия?

Первой среди таких компромиссных концепций стал *атомизм*. Демокриту принадлежит тезис, на первый взгляд, очень далекий от проблемы бытия и небытия, но точно выражающий принцип отношения великого атомиста к задачам философии: мудрец — мера всех вещей. Философия Демокрита — это система воззрений мудреца, единственной целью которого является созерцание мира, но ни в коем случае не активное действие. Поэтому и картина мира мудреца радикально отличается от той, которую создают обычные люди.

Демокрит различал два рода познания: темное (незаконно-рожденное) и истинное (законнорожденное). Как и у элейцев, первое основано на чувствах, второе — на разуме. В общем мнении, или, иначе говоря, согласно данным органов чувств, существует то, что обычно представляется людям несомненной реальностью — многообразие явлений, мир, полный движения и красок. Однако такая картина мира обусловлена устройством человеческого восприятия. Предметы обладают свойством испускать специфические образы, повторяющие их очертания; эти-то образы вещей — эйдосы, или «виды», и становятся доступны зрению человека. Но если бы в человеческих силах было увидеть, каков мир «по истине», т. е. как он выглядит независимо от субъекта, перед нами предстала бы совершенно иная картина. Мы увидели бы, что ничего этого на самом деле нет, а есть лишь атомы и пустота.

Резкое противопоставление истины и мнения роднит атомистов с элеатами. Однако легко заметить, что, согласно учению атомистов, «по истине» существует не только бытие, но и небытие. Еще Левкипп утверждал, по свидетельству Аристотеля, что небытие существует несколько не менее, чем бытие. Пустота в представлении атомистов — это и есть то самое небытие, благодаря которому только и может иметь место движение. Причем и то, и другое — и бытие, и небытие — недоступно органам чувств. И атомы, и пустота постигаются только умом.

Атом (дословно — «неделимый») есть, с точки зрения Левкиппа и Демокрита, мельчайшая абсолютно плотная и непроницаемая частица. Атомы не подвержены никаким изменениям, не имеют ни цвета, ни запаха. Все качества вещей — сплетений атомов — существуют лишь в общем мнении, иными словами, они

носят до известной степени иллюзорный характер. Самим же атомам присущи только определенная форма и положение (повтор).

Истинная картина мира отличается, согласно атомистическому учению, от обыденной еще в одном отношении. В действительности не происходит ничего случайного. Все сцепления и расщепления атомов и, следовательно, все обусловленные этими процессами события суть проявления необходимости. Если какое-либо явление кажется нам случайным, то только потому, что нам неизвестна его причина. Этот тезис Демокрита был настолько радикален, что его не могли принять даже некоторые позднейшие атомисты, в частности Эпикур. Последний говорил, что скорее готов признать существование богов, которых можно умиловать, чем всевластие неумолимой необходимости.

Итак, разрыв между двумя уровнями осмысления мира — обыденным и философским — не только не исчезает в атомизме, но и обретает более четкие очертания. Философская истина не просто трудна для понимания. Ее нелегко выдержать. Тяжело жить, зная, что все в мире иллюзорно, кроме атомов и пустоты, причем поведением атомов целиком и полностью управляет безличная необходимость. Античный атомизм оказался гениальным предвосхищением атомизма естественно-научного. Но следует помнить, что применение атомистического принципа в позднейшем естествознании предполагало и существенное переосмысление античного наследия.

В чем состоит специфика софистики как самостоятельного направления философской мысли?

Следующий этап развития греческой философской традиции снова связан с Афинами и в первую очередь с теми явлениями, о которых уже шла речь при характеристике взглядов Анаксагора. Становление и укрепление демократического общества привело и к важным изменениям интеллектуального климата крупнейшего эллинского полиса. Для успешного ведения дел, отстаивания своих интересов в самых различных ситуациях образованным афинянам потребовалась совершенно иная философия, нежели та, о которой шла речь до сих пор. Философия изменила не просто методы исследования, но и сам статус ее подвергся серьезной трансформации. Из мудреца-созерцателя философ превратился в служащего, за деньги помогающего своему клиенту научиться вести дискуссию, доказывать свою правоту в суде и народном собрании. Решение этих новых для греческой философии задач взяли на себя философы особого типа, которых стали называть *софистами*.

Феномен софистики неоднозначен по существу и нередко вызывал, да и продолжает вызывать споры. Подобно многим поня-

тиям древних культур, это слово сделалось нарицательным. Зачастую софистами именуют беспринципных полемистов, способных в корыстных целях отстаивать то, что в данный момент представляется им выгодным, а затем, повинувшись изменившейся конъюнктуре, менять свои убеждения на прямо противоположные. И действительно, эти свойства присутствовали в реальной афинской софистике, особенно у софистов второго поколения. Однако ее основоположники сыграли огромную роль в становлении техники философской дискуссии, в развитии искусства логической аргументации — в том, что в Элладе было принято именовать *диалектикой*. И кроме того, для последующих философских изысканий не прошли бесследно и размышления софистов о практическом значении философии. «Наука же эта — смысленность в домашних делах, умение наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных: благодаря ей можно стать всех сильнее и в поступках, и в речах, касающихся государства», — так определял задачи философии основатель софистики *Протагор*. Акмэ Протагора приходится на 444 г. до н. э. Легенды о нем рисуют образ великого мастера полемики и, помимо этого, смелого вольнодумца. С одной стороны, Протагор, по преданию, первым стал брать деньги за обучение философии и риторике. С другой — он написал по просьбе Перикла свод законов для Афин. Судьба его была драматической: за книгу, в которой философ отрицал существование богов, его приговорили к смертной казни, и только бегство из Афин спасло его от гибели.

Основу мировоззрения первого софиста составляла, по-видимому, упрощенная трактовка учения Гераклита — прежде всего идеи всеобщей изменчивости. По мнению Протагора, любое мнение является истинным, так как о каждой вещи возможны два противоположных суждения. Например, высказывания «эта стена белая» и «эта стена не белая» вполне могут быть одинаково справедливы просто потому, что с течением времени белая стена становится грязной. Раз это так, все суждения относительны, и нет ни истины, ни лжи. Отсюда — знаменитый афоризм Протагора: «Человек — мера всех вещей».

Другой софист, *Горгий*, распространил эту релятивистскую установку Протагора на область морали. Если все истины относительны, то невозможны и абсолютные, от века данные, нормы нравственности. Поэтому любые представления о добре и зле созданы людьми, а следовательно, искусственны и могут быть подвергнуты сомнению и пересмотру.

Какое значение имеет фигура Сократа для развития философской мысли?

Кризис, а затем и упадок афинской демократии, ставший особенно очевидным после поражения Афин в Пелопонесской вой-

не, стал почвой и для всеобъемлющего духовного кризиса, в развитие которого внесли свой вклад и поздние софисты. Вместе с тем эти болезненные явления сыграли роль своеобразного вызова времени, ответом на который стал небывалый духовный подъем, правда, не только не всеобщий, но, напротив, локализованный в узком кругу интеллектуалов. Этот подъем был связан в первую очередь с именами *Сократа* и *Платона* и ознаменовал начало нового этапа в истории философии.

Поворотным пунктом в развитии античной философии явились воззрения *Сократа* (469—399 гг. до н. э.). Его имя стало нарицательным и служит для выражения идеи мудрости. Сам Сократ ничего не писал, был близким к народу мудрецом, философствовал на улицах и площадях, всюду вступал в философские споры. Сведения о его воззрениях историки философии черпают из исторических источников, главным образом из «сократических» сочинений *Платона* и *Ксенофонта*. Образ Сократа, нарисованный Платоном с удивительным художественным мастерством, навеки вошел в сознание всех последующих поколений как замечательный пример кристально чистого, независимого, ироничного, уникальнейшего мыслителя, ставящего искание истины путем диалога, споров выше всяких иных побуждений души.

Неоценимая заслуга Сократа состоит в том, что в его практике диалог стал основным методом нахождения истины. Если прежде принципы просто постулировались, то Сократ критически и всесторонне обсуждал всевозможные подходы. Его антидогматизм выражался, в частности, в отказе от претензий на обладание достоверным знанием. Сократ применял так называемое повивальное искусство, именуемое *майевтикой*, — искусство определять понятия при посредстве наведения. С помощью искусно задаваемых вопросов он выделял ложные определения и находил правильные. Обсуждая смысл разнообразных понятий (благо, мудрость, справедливость, красота и т. д.), Сократ, по словам Аристотеля, впервые начал использовать индуктивные доказательства и давать общие определения понятий, что явилось бесценным вкладом в формирование науки логики.

Сократ прославился как один из родоначальников диалектики в смысле нахождения истины при помощи бесед и споров. Метод диалектических споров Сократа заключался в обнаружении противоречий в рассуждениях собеседника и приведения его к истине посредством вопросов и ответов. Он первый увидел в отчетливости и ясности суждений основной признак их истинности. В спорах Сократ стремился доказать целесообразность и разумность как мира, так и человека. Он совершил поворот в развитии философии, впервые поставив в центр своего философствования человека, его сущность, внутренние противоречия его души. Благодаря этому познание переходит от философского со-

мнения «я знаю, что я ничего не знаю» к рождению истины посредством самопознания. Сократ возвел в философский принцип знаменитое изречение дельфийского оракула: «Познай самого себя!» Главная цель его философии — восстановить авторитет знания, поколебленный софистами. Софисты пренебрегали истиной, а Сократ сделал ее своей возлюбленной. Его неугомонная душа неподражаемого спорщика стремилась трудом непрерывным и упорным к совершенству общения, дабы уяснить истину. Софисты не считались с истиной ради денег и богатства, Сократ же оставался верен истине и жил в бедности. Софисты претендовали на всезнание, а Сократ твердил: он знает только то, что он ничего не знает.

Грань между присущими человеку духовными процессами и материальным миром, уже намеченная предшествующим развитием греческой философии (в учении Пифагора, софистов и др.), была более отчетливо обозначена именно Сократом: он акцентировал своеобразие сознания сравнительно с материальным бытием и одним из первых глубоко раскрыл сферу духовного как самостоятельную реальность, провозгласив ее как нечто не менее достоверное, чем бытие воспринимаемого мира, и тем самым как бы возложил ее на алтарь общечеловеческой культуры для изучения всей последующей философской и психологической мыслью. Рассматривая феномен души, Сократ исходил из признания ее бессмертия, что увязывалось с его верой в Бога. Платон, говоря о Сократе, утверждает, что Сократ говорит о единственном Боге. Это очень существенно. Сократ явился провозвестником идеи единого личного Бога, т. е. монотеизма.

В вопросах этики Сократ развивал принципы рационализма, утверждая, что добродетель проистекает из знания и человек, знающий, что такое добро, не станет поступать дурно. Ведь добро есть то же знание, поэтому культура интеллекта может сделать людей добрыми: никто не зол по доброй воле, люди злы лишь по неведению!

Политические воззрения Сократа базировались на убеждении, что власть в государстве должна принадлежать «лучшим», т. е. опытным, честным, справедливым, порядочным и непременно обладающим искусством государственного управления. Он подвергал резкой критике недостатки современной ему афинской демократии. С его точки зрения: «Худшее — это большинство!» Ведь далеко не все, избирающие правителей, разбираются в политических, государственных вопросах и могут оценить степень профессионализма избираемых, их моральный и интеллектуальный уровень. Сократ ратовал за профессионализм в делах управления, в решении вопроса о том, кто и кого может и должен избирать на руководящие посты.

В конце жизни Сократа привлекли к суду за трактовку божества, отличающуюся от принятой согласно существовавшей

в Афинах традиции, а также якобы за «развращение юношества» «крамольными» идеями. В результате различного рода интриг он был в конечном счете приговорен к смерти. Отказавшись от предоставленной друзьями возможности спастись бегством, Сократ принял смерть, выпив яд (цикуту).

Сократ, по Г. Гегелю, представляет собой не только в высшей степени важную фигуру в истории философии и, может быть, самую интересную в древней философии, а также всемирно-историческую личность. Ибо главный поворотный пункт духа, обращение его к самому себе, воплотился в форме философской мысли. Из глубины веков споры, размышления, идеи из сокровищницы его сохраненного наследства несут нам образ мудрого Сократа, который хотя и посмеивался над глупостью людей, но любил и уважал их.

Что делает философию Платона уникальным событием западной мысли?

Совершенно особое, исключительное место среди учеников Сократа занимает *Платон*. В отличие от жизнеописаний Сократа, сведения о Платоне, по-видимому, в основном достоверны. Его жизненный путь, насыщенный событиями и полный драматизма, известен хорошо. Настоящее имя Платона — Аристокл. Прозвище «Платон» означает «широкоплечий». Философ, превративший Сократа в героя своих произведений, жил с 427 г. до н. э. по 347 г. до н. э. Платон много странствовал. Менее всего он был отрешенным от социальных противоречий и страстей наблюдателем, и его неумная активность иногда выходила ему боком. Так, стремясь воплотить в жизнь свой идеал государственного устройства при дворе сиракузского тирана Дионисия, философ вызвал гнев ограниченного властодержца и был продан им в рабство, из которого ему, правда, удалось вскоре освободиться благодаря философу-киренаику Анникериду.

После возвращения в Афины Платон основал Академию — философскую школу, сочетавшую, как это и было свойственно греческой философской культуре, черты научного сообщества и религиозной общины. Именно ученики Платона (академики) создали традицию почитания великого мыслителя и изучения его произведений. Платоновская Академия просуществовала до 386 г., когда она была закрыта по распоряжению императора Юстиниана. Но влияние платоновской традиции, принимавшей различные исторические формы, оказалось непреходящим.

Платон — великий мыслитель, пронизывающий своими тончайшими духовными нитями всю мировую философскую культуру; он — предмет нескончаемых споров в истории философии, искусства, науки и религии. Платон был влюблен в философию: все философствование этого мыслителя является выражением

его жизни, а его жизнь — выражением его философии. Он не только философ, но и блестящий мастер художественного слова, умеющий затронуть тончайшие струны человеческой души и, затронув их, настроить на гармонический лад. По Платону, стремление к осмыслению бытия как целого дало нам философию, и «большого дара людям, как этот дар Бога, никогда не было и не будет» (Г. Гегель).

Платон говорит: «Мир — это не просто телесный космос, и не отдельные предметы и явления: в нем общее совмещено с единичным, а космическое — с человеческим». Космос — это своего рода художественное произведение. Он прекрасен, он — цельность единичностей. Космос живет, дышит, пульсирует, преисполненный различных потенций, а управляется он силами, образующими общие закономерности. Космос полон божественного смысла, являющего собой царство *идей* (эйдосов, как говорили тогда), вечных, нетленных и пребывающих в своей лучезарной красоте. По Платону, мир по природе двойствен: в нем различается видимый мир изменчивых предметов и невидимый мир идей. Так, отдельные деревья появляются и исчезают, а идея дерева остается неизменной. Мир идей являет собой истинное бытие, а конкретные, чувственно воспринимаемые вещи — нечто среднее между бытием и небытием: они только тени идей, их слабые копии.

Для объяснения своего понимания идей Платон приводит как символ знаменитую легенду о пещере. В ней сидят прикованные узники. Свет огня освещает вход в пещеру. Перед ней какие-то существа носят на длинных палках чучела зверей, птиц, людей, различные изображения. Узники не видят ни этих существ, ни манекенов. Они не могут повернуть головы, и лишь тени, рожденные в мерцающем свете огня, скользят перед их глазами. Узники не знают другого мира, кроме мира теней. Если кому-нибудь из этих узников посчастливится в дальнейшем освободиться от оков и заглянуть в мир действительных явлений, он будет несказанно поражен его богатством и разнообразием. И если в дальнейшем ему придется снова быть в этой пещере, он будет жить в мечтах о реальном красочном мире.

Идея — центральная категория в философии Платона. Идея вещи есть нечто идеальное. Так, к примеру, воду мы пьем, но не можем же мы пить идею воды или есть идею хлеба, расплачиваясь в магазинах идеями денег: идея — это смысл, сущность вещи.

В платоновских идеях обобщена вся космическая жизнь: они обладают регулятивной энергийностью и управляют Вселенной. Им свойственна регулятивная и формообразующая сила; они — вечные образцы, парадигмы (от греч. *paradigma* — образец), по которым из бесформенной и текучей материи организуется все множество реальных вещей. Платон трактовал идеи как некие божественные сущности. Они мыслились как целевые причины,

заряженные энергией устремления, при этом между ними существуют отношения координации и подчинения. Высшая идея — это идея абсолютного добра — она своего рода «Солнце в царстве идей», мировой Разум, ей подобает название Разума и Божества. Но это еще не личный божественный Дух (как потом в христианстве). Платон доказывает существование Бога чувством нашего сродства с его природой, которое как бы «вибрирует» в наших душах. Существенной составляющей мировоззрения Платона является вера в богов. Платон считал ее важнейшим условием устойчивости общественного миропорядка. По Платону, распространение «нечестивых воззрений» пагубно влияет на граждан, особенно на молодежь, является источником смут и произвола, приводит к попранию правовых и нравственных норм.

Платон понимал невозможность полного отделения небесного царства идей от самых обыкновенных земных вещей. Ведь теория идей и возникла у него только на пути осознания того, что такое вещи и что возможно их познание. Греческая мысль до Платона не знала понятия «идеальное» в собственном смысле этого слова. Платон же выделил этот феномен как нечто самосущее. Он приписал идеям изначально отдельное от чувственного мира, самостоятельное бытие. А это, в сущности, является удвоенным бытия, что составляет суть объективного идеализма.

Платон говорит: душа человека до его рождения пребывает в царстве чистой мысли и красоты. Затем она попадает на грешную землю, где, временно находясь в человеческом теле, как узник в темнице, «вспоминает о мире идей». Здесь Платон имел в виду воспоминания о том, что было в прежней жизни: основные вопросы своей жизни душа разрешает еще до рождения; появившись на свет, она уже знает все, что нужно знать. Она сама избирает свой жребий: ей уже как бы предназначена своя участь, судьба. Таким образом, Душа, по Платону, — бессмертная сущность, в ней различаются три части: разумная, обращенная к идеям; пылкая, аффективно-волевая; чувственная, движимая страстями, или вожделяющая. Разумная часть души — основа добродетели и мудрости, пылкая — мужества; преодоление же чувственности есть добродетель благоразумия. Как для Космоса в целом, источник гармонии есть мировой разум, сила, способная адекватно мыслить самое себя, являясь вместе с тем активным началом, кормчим души, управляющим телом, которое само по себе лишено способности к движению. В процессе мышления душа активна, внутренне противоречива, диалогична и рефлексивна. «Мысля, она делает не что иное, как рассуждает, сама себя спрашивая, утверждая и отрицая». Гармоничное сочетание всех частей души под регулятивным началом разума дает гарантию справедливости как неотъемлемого свойства мудрости.

В своем учении о познании Платон недооценивал роль чувственной ступени познания, полагая, что ощущения и восприя-

тия обманывают человека. Он даже советовал для познания истины «закрывать глаза и заткнуть уши», дав простор разуму. Платон подошел к познанию с позиций диалектики. Что такое диалектика? Это понятие происходит от слова «диалог» — искусство рассуждать, притом рассуждать в общении, значит, спорить, опаривать, что-то доказывать, а что-то опровергать. В общем, диалектика — это искусство «поисково думать», при этом думать строго логично, распутывая всевозможные противоречия в столкновении разных мнений, суждений, убеждений.

Особенно подробно Платон разрабатывал диалектику единого и многого, тождественного и иного, движения и покоя и т. д. Для философии природы Платона характерна ее связь с *математикой*. Платон анализировал диалектику понятий. Это имело огромное значение для последующего развития *логики*.

Признав со своими предшественниками, что все чувственное «вечно течет», непрестанно изменяется и постольку не подлежит логическому уразумению, Платон отличал знание от субъективного ощущения. Связь, вносимая нами в суждения об ощущениях, не есть ощущения: чтобы познавать предмет, мы должны не только ощущать, но и понимать его. Известно, что общие понятия являются результатом особых умственных операций, «самодетельности нашей разумной души»: они не приложимы к отдельным вещам. Общие определения в виде понятий относятся не к индивидуальным чувственным предметам, а к чему-то другому: они выражают род или вид, т. е. нечто такое, что относится к определенным множествам предметов. По Платону же получается, что нашей субъективной мысли соответствует объективная мысль, пребывающая вне нас. В этом-то и состоит суть его объективного идеализма.

Ранняя греческая мысль в качестве *философских категорий* рассматривала стихии: землю, воду, огонь, воздух, эфир. Затем категории приобретают вид обобщенных, отвлеченных понятий. Так они выглядят и поныне. Первая система из пяти основных категорий предложена Платоном: сущее, движение, покой, тождество, различие. Мы видим здесь вместе и категории бытия (сущее, движение) и логические категории (тождество, различие). Платон трактовал категории как последовательно вытекающие друг из друга.

Свои взгляды на *происхождение общества и государства* Платон обосновывает тем, что отдельный человек не способен удовлетворить все свои потребности в пище, жилище, одежде и т. д. В рассмотрении проблемы общества и государства он опирался на излюбленную им теорию идей и идеала. «Идеальное государство» является сообществом земледельцев, ремесленников, производящих все необходимое для поддержания жизни граждан, воинов, охраняющих безопасность, и философов-правителей, которые осуществляют мудрое и справедливое управление госу-

дарством. Такое «идеальное государство» Платон противопоставил античной демократии, допускавшей народ к участию в политической жизни, к государственному управлению. Согласно Платону, государством призваны управлять только аристократы как лучшие и наиболее мудрые граждане. А земледельцы и ремесленники, по мысли Платона, должны добросовестно выполнять свою работу, и им не место в органах государственного управления. Охранять государство должны стражи порядка, образующие силовую структуру, причем стражи не должны иметь личной собственности, обязаны жить изолированно от других граждан, питаться за общим столом. «Идеальное государство», по Платону, должно всемерно покровительствовать религии, воспитывать в гражданах благочестие, бороться против всякого рода нечестивых. Эти же цели должна преследовать и вся система воспитания и образования.

Платон выделял:

а) «идеальное государство» (или приближающееся к идеалу) — аристократия, в том числе аристократическая республика и аристократическая монархия;

б) нисходящую иерархию государственных форм, к которым причислял тимократию, олигархию, демократию, тиранию.

Согласно Платону, тирания — наихудшая форма государственного устройства, а демократия была для него объектом острой критики. Худшие формы государства — результат «порчи» идеального государства. Тимократия (тоже худшее) — это государство чести и ценза: оно ближе к идеалу, но хуже, например, аристократической монархии.

Философия Платона почти вся пронизана этическими проблемами: в его диалогах рассматриваются такие вопросы, как природа высшего блага, его осуществление в поведенческих актах людей, в жизни общества. Нравственное мирозерцание мыслителя развивалось от «наивного эвдемонизма» (от греч. *eudaimonia* — счастье, блаженство — этический принцип, согласно которому счастье и блаженство — высшая цель человеческой жизни) в диалоге «Протагоре» — оно согласуется со взглядами Сократа: «благо» как единство добродетели и счастья, прекрасного и полезного, доброго и приятного. Затем Платон переходит к идее абсолютной морали (диалог «Горгий»). Именно во имя этих идей Платон обличает весь нравственный строй афинского общества, осудившего себя в смерти Сократа. Идеал абсолютной объективной правды противопоставляется чувственным влечениям человека: доброе противопоставляется приятному. Вера в конечную гармонию добродетели и счастья остается, но идеал абсолютной правды, абсолютного добра приводит Платона к признанию иного, сверхчувственного мира, полностью обнаженного от плоти, где эта правда живет и раскрывается во всей своей истинной полноте. В таких диалогах, как «Горгий», «Гез-

тет», «Федон», «Республика», этика Платона получает аскетическую ориентацию: она требует очищения души, отрешения от мирских удовольствий, от преисполненной чувственных радостей светской жизни. По мысли Платона, высшее благо (идея блага, а она превыше всего) пребывает вне мира. Стало быть, и высшая цель нравственности находится в сверхчувственном мире. Ведь душа, как уже говорилось, получила свое начало не в земном, а в высшем мире. И облеченная в земную плоть, она обретает множество всякого рода зол, страданий. По Платону, чувственный мир несовершенен — он полон беспорядка. Задача же человека в том, чтобы возвыситься над ним и всеми силами души стремиться к уподоблению Богу, который не соприкасается ни с чем злым («Теэтет»); в том, чтобы освободить душу от всего телесного, сосредоточить ее на себе, на внутреннем мире умознания и иметь дело только с истинным и вечным («Федон»). Именно таким путем душа может восстать из своего падения в пучину чувственного мира и вернуться к исходному, обнаженному состоянию.

Этой тенденцией этическое учение Платона не исчерпывается; наряду с ней излагается примиряющая эвдемоническая позиция, которая позднее все более сказывается в его диалогах (например, «Филеб» и «Законы»), хотя она проявляется и раньше: в самой чувственности Платон высвечивает эрос, стремление к идеалу в высшей красоте и вечной полноте бытия.

Какие принципы характеризуют философию Аристотеля?

Последним великим философом Эллады, деятельность которого завершает по-настоящему творческий период ее истории, был ученик Платона — *Аристотель*, живший с 384 по 322 г. до н. э. Родной город Аристотеля — Стагира, полис, расположенный на северо-западе Греции. Придя в Афины и став «академиком», Аристотель обнаружил необыкновенный философский и научный дар. Но Аристотель оказался непокорным учеником. Его расхождение с учителем объяснялось прежде всего тем, что в облике Аристотеля полностью отсутствуют черты пророка и религиозного учителя. К учению Платона он отнесся как к концепции, описывающей мироздание, а не как к попытке преодоления царящего в мире зла, а потому не мог не обнаружить в ней многих неясностей и противоречий. О несогласии с учителем он заявил открыто и был вынужден покинуть Академию. В 40-е гг. он был приглашен на должность воспитателя сына македонского царя Филиппа, наследника престола Александра. После того как Александр сделался царем, он расстался со своим учителем. Аристотель вернулся в Афины и, подобно Платону, основал здесь философскую школу — Ликей (лицей). В отличие от платонов-

ской Академии, Ликей Аристотеля — это только учебное заведение и научный союз.

Творчество Аристотеля поражает своей энциклопедической разносторонностью. Он занимался естественными науками и поэтикой, проблемами государственного устройства; был создателем логики и психологии. Однако центральную часть его наследия образует философия. С философскими текстами Аристотеля связаны серьезные источниковедческие проблемы. Главный его труд — «Метафизика» — представляет собой, строго говоря, не написанный им текст, а конспекты лекций философа, сделанные его слушателями. Метафизика предшествует всякому другому знанию и образует его основу.

Эту первую философию Аристотель определяет как науку «о причинах и началах», или как науку о «сущем как таковом». В некоторых вопросах Аристотель следует даже не за Платоном, а за элеатами. Так, например, в его построении значительное место занимает тезис, согласно которому «нельзя вместе существовать и не существовать». Но что значит существовать? Что обладает подлинным существованием? Этот вопрос Аристотель считал главной философской проблемой.

Обсуждая ее, Стагирит в сущности анализирует наследие своего учителя Платона — при этом, разумеется, выходя за пределы платоновской традиции. Его интересует взаимосвязь идеи и вещи. Но ничего похожего на рассуждения создателя Академии об осквернении идеи материей мы у Аристотеля не найдем. Для него имеет значение лишь сугубо познавательная проблема — вопрос о соотношении единого и многого — как идея вещи, существующая «в единственном экземпляре», дробится на множество единичных предметов. Аристотель стремится сузить пропасть между идеей и вещью. Старый вопрос греческого умозрения — что существует поистине, а не в общем мнении — обретает у него новую форму: что может существовать в качестве сущности? Под сущностью Аристотель понимает нечто, удовлетворяющее двум требованиям: сущность должна быть, во-первых, мыслима, а во-вторых, способна к самостоятельному существованию.

**Что делает возможным
существование отдельной вещи,
определяет ее своеобразие?**

Ответом на этот вопрос является учение Аристотеля о четырех причинах, обуславливающих существование вещи. Представим себе любой предмет, например кувшин. Его существование невозможно без глины, материала (*материю*), из которой он может быть вылеплен. Но сама по себе глина, разумеется, не есть кувшин. Чтобы стать им, она должна быть соединена с *формой* (мор-

фе), структурой, определяющей качественную определенность вещи. Но и этого мало. Кроме формы, т. е., говоря платоновским языком, идеи кувшина, необходим гончар, т. е. активное деятельное начало. Его Аристотель называет *действующей*, или инструментальной, причиной. И наконец, должна быть четвертая причина, *конечная*, ради достижения которой создается вещь, ее *энтелехия*.

Если продолжить мысленный эксперимент Аристотеля, материю можно так же, как и кувшин, разложить на материю и форму, материю, которая выделится в этом случае — тоже и т. д. Итогом этого движения по нисходящей станет обнаружение некоей первоматерии. Сказать о ней что-либо определенное едва будет возможно: ведь все определенное, все качества мы уже исключили из нее. И точно также, анализируя формы, мы придем к первоформе — форме форм. Философским образом и в начале каждой вещи, и в основе мироздания, по Аристотелю, лежат два начала. Они совечны.

Учение Аристотеля о сути бытия пережило свое время и, конечно, своего создателя. В Средние века с его помощью Фома Аквинский стремился рационально мыслить сверхразумные истины христианства, а естествоиспытатели старались согласовывать с ним свои представления о мире вещей. Наконец, позднейшая философия унаследовала от Аристотеля не только концепции, но и нерешенные проблемы. Из изучения текстов Аристотеля остается неясно, о каком действовании идет речь — отдельного предмета, в частности кувшина, или о кувшине как таковом, т. е. о целом классе предметов, объединенных общим понятием. В средневековой европейской схоластике стремление понять, что думал об этом великий философ древности, привело философов и ученых к постановке проблемы универсалий.

Аристотель разработал иерархическую систему категорий, в которой основной была «сущность», или «субстанция», а остальные считались ее признаками. Стремясь к упрощению категориальной системы, Аристотель затем признал основными только три категории: сущность, состояние, отношение.

Своим анализом *потенции* и *акта* Аристотель ввел в философию принцип развития. Это было ответом на апорию элейцев, согласно которым сущее может возникнуть либо из сущего, либо из не-сущего, но и то и другое невозможно, ибо в первом случае сущее уже не существует, а во втором — нечто не может возникнуть из ничего, следовательно, возникновение или становление вообще невозможно и чувственный мир должен быть отнесен к царству «небытия». Тем самым Аристотель ввел в оборот философии категории возможности и действительности, а это и есть потенция и акт.

По утверждению Аристотеля, мировое движение есть цельный процесс: все его моменты взаимно обусловлены, что пред-

полагает и единый двигатель. Далее, исходя из понятия причинности, он приходит к понятию о первой причине. А это так называемое космологическое доказательство бытия Бога. Бог есть первая причина движения, начало всех начал. И в самом деле: ведь ряд причин не может быть бесконечным или безначальным. Есть причина, сама себя обуславливающая, ни от чего не зависящая: причина всех причин! Ведь ряд причин никогда бы не закончился, если не допустить абсолютного начала всякого движения. Этим началом является божество как общемировая сверхчувственная субстанция. Аристотель обосновал бытие божества усмотрением принципа благоустройства Космоса. По Аристотелю, божество служит предметом высшего и наиболее совершенного познания, так как все знание направлено на форму и сущность, а бог есть чистая форма и первая сущность. Бог Аристотеля, однако, не есть личный Бог.

Переходя в своих философских размышлениях от Космоса к миру одушевленных существ, Аристотель считал, что душа, обладающая целеустремленностью, есть не что иное, как неотделимый от тела его организующий принцип, источник и способ регуляции организма, его объективно наблюдаемого поведения. Душа — *энтелехия* тела. Поэтому правы те, кто полагает, что душа не может существовать без тела, но сама она имматериальна, нетелесна. То, благодаря чему мы живем, ощущаем и размышляем, — это душа, так что она есть некий смысл и форма, а не материя, не субстрат: «Именно душа придает смысл и цель жизни». Телу присуще жизненное состояние, образующее его упорядоченность и гармонию. Это и есть душа, т. е. отражение актуальной действительности всемирного и вечного Ума. Аристотель дал анализ различных «частей» души: памяти, эмоций, перехода от ощущений к общему восприятию, а от него — к обобщенному представлению; от мнения через понятие — к знанию, а от непосредственно ощущаемого желания — к разумной воле. Душа различает и познает сущее, но она «немало времени проводит в ошибках». «Добиться о душе чего-нибудь достоверного во всех отношениях безусловно труднее всего». Согласно Аристотелю, смерть тела освобождает душу для ее вечной жизни: душа вечна и бессмертна.

Познание у Аристотеля имеет своим предметом *бытие*. Основание опыта — в ощущениях, в памяти и привычке. Любое знание начинается с ощущений: оно есть то, что способно принимать форму чувственно воспринимаемых предметов без их материи. Разум же усматривает общее в единичном. Нельзя приобрести научное знание лишь с помощью ощущений и восприятий в силу преходящего и изменчивого характера всех вещей. Формами истинно научного знания являются понятия, постигающие сущность вещи. Детально и глубоко разработав теорию познания, Аристотель создал труд по логике, который сохраняет свое не-

преходящее значение и поныне. Здесь он разработал теорию мышления и его формы, понятия, суждения, умозаключения и т. д. Аристотель является основоположником *логики*.

Анализируя категории и оперируя ими в анализе философских проблем, Аристотель рассматривал и операции ума, его логику, в том числе и логику высказываний. Он сформулировал логические законы: закон тождества (понятие должно употребляться в одном и том же значении в ходе рассуждений), закон противоречия («не противоречь сам себе») и закон исключенного третьего («А или не-А истинно, третьего не дано»). Аристотель разработал учение о силлогизмах, в котором рассматриваются всевозможные виды умозаключений в процессе рассуждений. Особо следует подчеркнуть разработку Аристотелем проблемы диалога, углубившую идеи Сократа.

Согласно Аристотелю, государство требует от гражданина определенных *добродетелей*, без которых человек не может осуществлять свои гражданские права и быть полезным обществу: добродетельно то, что служит интересам общества, что укрепляет социальный порядок. Он разделял добродетели на интеллектуальные и волевые — добродетели характера. Говоря о характере, мы не назовем кого-либо мудрым или разумным, а кротким или умеренным. Решающее значение имеют интеллектуальные добродетели: мудрость, разумная деятельность, благоразумие, в них человек проявляет себя как одаренное разумом существо. Такие добродетели приобретаются путем усвоения знаний и опыта предшествующих поколений и проявляются в разумной деятельности. Счастье человека, по Аристотелю, — это энергия завершенной жизни сообразно завершенной доблести. Нельзя считать счастливым человека с «рабским образом мышления». Этические свойства не даются людям от природы, хотя они и не могут возникнуть независимо от нее. Природа дает возможность стать добродетельным, но эта возможность формируется и осуществляется лишь в деятельности: творя справедливое, человек становится справедливым; действуя умеренно, он становится умеренным; поступая мужественно — мужественным. Сущность добродетели состоит в сочетании щедрости и умеренности. Общим принципом этического учения мыслителя является стремление найти среднюю линию поведения. Исключительное место в этом учении занимает идея справедливости: справедливым можно быть лишь по отношению к другому, а забота о другом, в свою очередь, есть проявление заботы об обществе.

Осуществив грандиозное обобщение социального и политического опыта эллинов, Аристотель разработал оригинальное социально-философское учение. При исследовании социально-политической жизни он исходил из принципа: «Как и всюду, наилучший способ теоретического построения состоял бы в рассмотрении первичного образования предметов». Таким «образо-

ванием» он считал естественное стремление людей к совместной жизни и к политическому общению. По Аристотелю, человек — политическое существо, т. е. социальное, и он несет в себе инстинктивное стремление к «совместному сожителству» (Аристотель еще не отделял идею общества от идеи государства). Человека отличает способность к интеллектуальной и нравственной жизни. Только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость. Первым результатом социальной жизни он считал образование семьи. Потребность во взаимном обмене привела к общению семей и селений. Так возникло государство.

Отождествив общество с государством, Аристотель был вынужден заняться поисками элементов государства. Он понимал зависимость целей, интересов и характера деятельности людей от их имущественного положения и использовал этот критерий при характеристике различных слоев общества. По мысли Аристотеля, бедные и богатые «оказываются в государстве элементами, диаметрально противоположными друг другу, так что в зависимости от перевеса того или иного из элементов устанавливается и соответствующая форма государственного строя». Он выделил три главных слоя граждан: очень зажиточных, крайне неимущих и средних, стоящих между теми и другими. Аристотель враждебно относился к первым двум социальным группам. Он считал, что в основе жизни людей, обладающих чрезмерным богатством, лежит противоестественный род наживы имущества. В этом, по Аристотелю, проявляется не стремление к «благой жизни», а лишь стремление к жизни вообще. Поскольку жажда жизни неуемна, то неуемно и стремление к средствам утоления этой жажды. Ставя все на службу чрезмерной личной наживы, «люди первой категории» попирают ногами общественные традиции и законы. Стремясь к власти, они сами не могут подчиняться, нарушая этим спокойствие государственной жизни. Почти все они высокомерны и надменны, склонны к роскоши и хвастовству. Государство же создается не ради того, чтобы жить вообще, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо.

Согласно Аристотелю, государство возникает только тогда, когда создается общение ради благой жизни между семьями и родами, ради совершенной и достаточной для самой себя жизни. Совершенством же человека предполагается совершенный гражданин, а совершенством гражданина, в свою очередь, — совершенность государства. При этом природа государства стоит «впереди» семьи и индивида. Эта глубокая идея характеризуется так: совершенство гражданина обуславливается качеством общества, которому он принадлежит: кто желает создать совершенных людей, должен создать совершенных граждан, а кто хочет создать совершенных граждан, должен создать совершенное государство. Будучи сторонником рабовладельческой системы,

Аристотель тесно связывает рабство с вопросом собственности: в самой сути вещи коренится порядок, в силу которого уже с момента рождения некоторые существа предназначены к подчинению, другие же — к властвованию. Это общий закон природы — ему подчинены и одушевленные существа. По Аристотелю, кто по природе принадлежит не самому себе, а другому и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб.

Если экономический индивидуализм берет верх и ставит под угрозу интересы целого, государство должно вмешаться в эту область. Аристотель, анализируя проблемы экономики, показал роль денег в процессе обмена и вообще в коммерческой деятельности, что является гениальным вкладом в политическую экономию. Он выделял такие формы государственного правления, как монархия, аристократия и полития. Отклонение от монархии дает тиранию, отклонение от аристократии — олигархию, от политии — демократию. В основе всех общественных потрясений лежит имущественное неравенство. По Аристотелю, олигархия и демократия основывают свое притязание на власть в государстве на том, что имущественное благосостояние — удел немногих, а свободой пользуются все граждане. Олигархия защищает интересы имущих классов: общей же пользы ни одна из этих форм не имеет. Аристотель подчеркивал, что отношение между бедными и богатыми — отношение не просто различия, а противоположности. Наилучшее государство — это такое общество, которое достигается через посредство среднего элемента (под средним элементом Аристотель имеет в виду «средний» между рабовладельцами и рабами), и те государства имеют наилучший строй, где средний элемент представлен в большем числе, где он имеет большее значение сравнительно с обоими крайними элементами. Аристотель отмечал, что когда в государстве много лиц лишено политических прав, когда в нем много бедняков, тогда в таком государстве неизбежно бывают враждебно настроенные элементы. И в демократиях, и в олигархиях, и в монархиях, и при всякого рода другом государственном строе общим правилом должно служить следующее: ни одному гражданину не следует давать возможности чрезмерно увеличивать свою политическую силу сверх надлежащей меры. Аристотель советовал наблюдать за правящими лицами, чтобы они не превращали государственную должность в источник личного обогащения.

Какие школы и направления определяют философский облик поздней античности?

Эллинизм, охватывающий период от завоевания Александра Македонского и до падения Западной Римской империи, характеризует собой последующую античную философию. Сохранив многое из античной классики, эллинизм по существу завершил

ее. Исходные принципы, заложенные великими греками, были систематизированы, развились те или иные аспекты достижений прежнего периода; происходило концентрирование внимания на проблеме человека и общества. Философия сосредоточивалась на субъективном мире человека.

В философии эллинизма, когда жизнь общества подвергалась всевозможным социальным потрясениям, отмечается своеобразие школ и направлений. Приблизительно во времена Александра Македонского были основаны четыре философские школы, названия которых вошли в историю: киников, скептиков, стоиков и эпикурейцев.

Стремление к какому жизненному идеалу характеризует киников и скептиков?

Наиболее видные представители школы *киников* — ученик Сократа *Антисфен* (ок. 450 — ок. 360 г. до н. э.) и *Диоген* (ок. 400 — ок. 325 г. до н. э.). Антисфен проповедовал опрощение жизни, отказ от каких-либо потребностей. Он общался с простыми людьми, говорил и одевался как они; проповедовал на улицах и площадях, считая утонченную философию никчемной. Он призывал к тому, чтобы быть ближе к природе. По Антисфену, не должно быть ни правительства, ни частной собственности, ни брака. Его последователи резко осуждали рабство. Не будучи полным аскетом, Антисфен презирал роскошь и стремление к наслаждению.

Славу Антисфена превзошел его ученик *Диоген*. Очень символично предание о том, как Диоген днем с огнем безуспешно искал честного человека. Он упорно искал добродетели, считал, что моральная свобода заключается в освобождении от желания. Будьте безразличными к благам, которыми одарила вас фортуна, и вы освободитесь от страха, говорил Диоген. Он утверждал, что боги поступили справедливо, так жестоко наказав легендарного Прометея: он принес человеку искусства, породившие запутанность и искусственность человеческого бытия. Мир плох, поэтому надо научиться жить независимыми от него. Блага жизни непрочны: они — дары судьбы и случая, а не честные вознаграждения за наши подлинные заслуги. Для мудреца самое важное — смирение.

Сам Диоген отвергал все условности, касающиеся манер, одежды, жилища, пищи и приличий, например допуская самые интимные формы общения на виду у всех. По легендам, он жил в бочке, питался подаванием. Он говорил о своем единстве не только со всем человечеством, но и с животными. Сохранилась легенда, что Александр Македонский, прослышав про такую странную личность, как Диоген, навестил его. Подойдя к бочке, он спросил мудреца, чем может быть ему полезен, не хочет ли он

какой-либо милости. Диоген гордо заявил: «Отойди и не заслоняй мне свет Солнца!»

Киники проповедовали верховенство природы и разума, единой сущности всего существующего и ничтожность всех искусственных и исторических разделений границ, ратуя за принцип космополитизма. Человек по самой своей природе, следовательно, всякий человек, учили они, имеет высшее достоинство и назначение, состоящее в свободе от внешних привязанностей, заблуждений и страстей — в непоколебимой доблести духа.

Призывы киников к простой жизни, которая сделалась слишком уж простой, не вызывали симпатии. По преданию, один киник сказал богачу: «Ты даешь щедро, а я принимаю мужественно, не пресмыкаясь, не роняя никогда своего достоинства и не ворча». Что касается того, кто берет займы, то киники всячески преуменьшали его обязательства по отношению к заимодавцу. (Отсюда ясно, как слова «циничный», «циник» приобрели свое современное значение.) Популярный цинизм учит, по словам Б. Рассела, не отказу от благ этого мира, а лишь некоторому безразличию к ним.

Еще одним философским течением раннего эллинизма является *скептицизм* (от греч. *skeptikos* — рассматривающий, исследующий, критикующий). Это течение возникло не на пустом месте, а на основе выработанных предшествующими мыслителями идей о постоянной текучести всех событий сущего, противоречиях между чувственными впечатлениями и мышлением, о принципе относительности всех явлений. К примеру, Демокрит утверждал, что мед ничуть не более сладок, чем горек, и т. д. Софисты усилили идеи текучести всего и вся. Однако ни одно из направлений классической эпохи не было собственно скептическим в полном смысле этого слова.

Основателем скептицизма считают *Пиррона* (360—270 гг. до н. э.). На его воззрения сильное влияние оказал Демокрит. Быть может, участие Пиррона в азиатском походе Александра Македонского и знакомство с индийскими аскетами и сектантами способствовали формированию такого рода этических воззрений, прежде всего идеи безмятежности (атараксии). Пиррон не писал сочинений, а излагал свои воззрения устно.

В то время интерес к философии и вообще к теоретическим проблемам резко падал. Философов больше интересовал не столько вопрос о том, что есть и как существует мир, сколько о том, как надо жить в этом мире, чтобы избежать угрожающих со всех сторон бедствий. Мудрецом следует назвать такого человека, который знает и может помочь понять, как научиться жить; мудрец — своего рода мастер, но не в научном знании, это умелец в жизни. По Пиррону, философ — это тот, кто стремится к счастью, а оно состоит в невозмутимости и в отсутствии страданий. Философ обязан ответить на такие вопросы: из чего состоят

вещи? Как мы должны относиться к этим вещам? Какую выгоду мы можем получить из такого отношения к ним? Согласно Пиррону, на первый вопрос мы не в состоянии получить ответа: всякая вещь «есть это не в большей мере, чем то». Поэтому ничто не должно быть называемо ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым. Всякому нашему утверждению о любом предмете может быть с равным правом и равной силой противопоставлено противоречащее ему утверждение. Что же делать? На этот вопрос философ отвечает: «Следовать принципу воздержания от каких бы то ни было суждений о чем-либо!» Скептицизм Пиррона — это не полный агностицизм: безусловно достоверны для нас наши чувственные восприятия, когда мы рассматриваем их лишь как явления. Если нечто кажется нам сладким или горьким, следует высказаться так: «Это кажется мне горьким или сладким». Воздержание от категорического суждения об истинной природе вещей рождает чувство невозмутимости, безмятежности. Именно в этом и состоит высшая степень доступного философу истинного счастья.

Пиррон был не единственным представителем этого направления философской мысли. Видными мыслителями-скептиками были Тимон, Энесидем, Секст Эмпирик и др.

К каким наслаждениям стремились эпикурейцы?

Выдающимися представителями *эпикуреизма* являются *Эпикур* (341—270 гг. до н. э.) и *Лукреций Кар* (ок. 99—55 гг. до н. э.). Это философское направление относится к рубежу старой и новой эры. Эпикурейцев интересовали вопросы устройства, комфорта личности в сложном историческом контексте того времени.

Эпикур развивал идеи атомизма. По Эпикуру, во Вселенной существуют только тела, находящиеся в пространстве. Они непосредственно воспринимаются чувствами, а наличие пустого пространства между телами следует из того, что иначе было бы невозможно движение. Эпикур выдвинул идею, резко отличающуюся от трактовки атомов Демокритом. Это идея об «отклонении» атомов, когда атомы движутся в «связном потоке». По Демокриту, мир образуется вследствие взаимного «удара» и «отскакивания» атомов. Но уже просто тяжесть атомов противоречит концепции Демокрита и не позволяет объяснить самостоятельность каждого атома: в этом случае, по Лукрецию, атомы падали бы, наподобие капель дождя, в пустую бездну. Если следовать Демокриту, безраздельное господство необходимости в мире атомов, будучи последовательно распространенным на атомы души, сделает невозможным допущение свободы воли человека. Эпикур решает вопрос так: он наделяет атомы способностью самопроизвольного отклонения, которую он рассматривает по

аналогии с внутренним волевым актом человека. Получается, что атомам присуща «свобода воли», которая и определяет «непременное отклонение». Поэтому атомы способны описывать разные кривые, начинают касаться и задевать друг друга, сплетаться и расплетаться, в результате чего возникает мир. Эта идея дала возможность Эпикуру избежать идеи фатализма. Цицерон был прав, утверждая, что Эпикур иначе и не мог бы избежать Рока, как только при помощи теории атомной самопроизвольности. Плутарх отмечает, что самопроизвольность атомного отклонения и есть то, что является случаем. Из этого Эпикур делает такой вывод: «В необходимости нет никакой необходимости!» Таким образом, Эпикур впервые в истории философской мысли осмелился отрицать власть над отдельными сущими безличного общего закона или, по крайней мере, поставил под сомнение абсолютный характер этой власти.

По Эпикуру, жизнь и смерть одинаково не страшны для мудреца: «Пока мы есть, нет смерти; когда смерть есть, нас более нет». Жизнь и есть наибольшее наслаждение. Такая, как она есть, с началом и с концом.

Характеризуя духовный мир человека, Эпикур признавал наличие у него души. Он характеризовал ее так: ничего нет ни тоньше, ни достовернее этой сущности (души), и состоит она из самых мелких и самых гладких элементов. Душа мыслилась Эпикуром как принцип целостности отдельных элементов духовного мира личности: чувств, ощущений, мысли и воли, как принцип вечного и безущербного существования.

Знание, по Эпикуру, начинается с чувственного опыта, но наука о знании имеет своим началом прежде всего анализ слов и установление точной терминологии, т. е. чувственный опыт, приобретенный человеком, должен быть осмыслен и обработан в виде тех или иных терминологически зафиксированных смысловых структур. Само по себе чувственное ощущение, не поднятое на уровень мысли, не есть еще подлинное знание. Без этого перед нами будут непрерывным потоком мелькать лишь чувственные впечатления, а это — просто сплошная текучесть.

Основным принципом этики эпикурейцев является стремление к удовольствию — гедонизм. При этом проповедуемые эпикурейцами удовольствия отличаются чрезвычайно благородным, спокойным, уравновешенным и часто созерцательным характером. Сам Эпикур отличался даже некоторым аскетизмом. Он обычно довольствовался хлебом и водой и даже чуждался искусства, которое, по его мнению, лишает человека тишины и покоя, нарушает равномерность и безмолвное душевное наслаждение. Условием же наслаждения является здоровье тела и безмятежное состояние души.

Стремление к удовольствию является исходным принципом выбора или избегания. Согласно Эпикуру, если у человека от-

нять чувства, то не останется ничего. В отличие от тех, кто проповедовал принцип «наслаждения минуты», а «там что будет, то и будет!», Эпикур хочет постоянного, ровного и незакатного блаженства. Наслаждение у мудреца «плещется в его душе как спокойное море в твердых берегах» надежности. Предел наслаждения и блаженства — это избавиться от страданий! По мысли Эпикура, нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно!

Эпикур проповедовал благочестие, богопочитание: «мудрец должен преклонять колена перед богами». Он писал: «Бог — существо бессмертное и блаженное, как общее представление о боге было начертано (в уме человека), и не приписывает ему ничего чуждого его бессмертию или несогласного с его блаженством; но представляет себе о боге все, что может сохранять его блаженство, соединенное с бессмертием. Да, боги существуют: познание их — факт очевидный. Но они не таковы, какими их представляет себе толпа, потому что толпа не сохраняет о них постоянно своего представления».

Лукреций Кар, римский поэт, философ и просветитель, один из выдающихся эпикурейцев, как и Эпикур, не отрицает существования богов, состоящих из тончайших атомов и пребывающих в междумировых пространствах в блаженном покое. В своей поэме «О природе вещей» Лукреций изящно, в поэтической форме изображает легкую и тонкую, всегда подвижную картину воздействия, которое на наше сознание оказывают атомы путем истечения особых «эйдолов», в результате чего возникают ощущения и все состояния сознания. Весьма любопытно, что атомы у Лукреция — не совсем то, что у Эпикура: они — не предел делимости, а своего рода творческие начала, из которых создается конкретная вещь со всей ее структурой, т. е. атомы — это материал для природы, предполагающей какой-то вне их находящийся творческий принцип. Никаких намеков на самодеятельность материи в поэме нет. Лукреций усматривает этот творческий принцип то в прародительнице Венере, то в искуснице Земле, то в созидательном естестве — природе.

Самостоятельность Лукреция как философа глубоко раскрывается в эпизоде истории человеческой культуры, составляющей основное содержание пятой книги поэмы. Восприняв из эпикурейской традиции отрицательную оценку тех усовершенствований материальной обстановки жизни, которые, не увеличивая в конечном счете суммы получаемых людьми наслаждений, служат новым предметом стяжательства, Лукреций завершает пятую книгу не эпикурейской моралью самоограничения, а хвалой человеческому разуму, овладевающему вершинами знаний и искусства.

Что выделяет стоицизм из философских направлений поздней античности?

Стоицизм как специфическое направление философской мысли просуществовало с III в. до н. э. до III в. н. э. Стоицизм — это наименее «греческая» из всех философских школ. Ранние стоики в большинстве своем сирийцы: Зенон Китионский с Кипра, Клеанф, Хрисипп. Их труды сохранились лишь в отдельных фрагментах, поэтому обстоятельное уяснение их воззрений существенно затруднено. К поздним стоикам (I и II вв.) относятся Плутарх, Цицерон, Сенека, Марк Аврелий — это в основном римляне. Их труды дошли до нас в виде полных книг.

Уже при одном слове «стоик» возникает представление о мудром человеке, который весьма мужественно выносит все невзгоды жизни и остается спокойным, несмотря на все неприятности и несчастья, им переживаемые. Действительно, стоики в своих воззрениях, безусловно, выдвигали на первый план понятие спокойного и всегда уравновешенного, даже «бесчувственного» мудреца. В этом проявлялся идеал внутренней свободы, свободы от страстей, который лелеяли почти все стоики.

Представитель позднего стоицизма *Марк Аврелий* (121—180; римский император с 161 г. н. э.) был убежден, что Бог дает каждому человеку особого доброго гения в руководители. (Эта идея возродилась в христианстве в образе ангела-хранителя.) Для него Вселенная — тесно связанное целое; это единое, живое существо, обладающее единой субстанцией и единой душой. Приведем некоторые из афоризмов Марка Аврелия: «Чаще размышляй о связи всех вещей, находящихся в мире, и об их взаимоотношении», «Что бы ни случилось с тобой — оно предопределено тебе из века. И сплетение причин с самого начала связало твое существование с данным событием». И еще: «Люби человечество. Следуй Богу... И этого достаточно, чтобы помнить, что Закон правит всем».

Характеризуя различные свойства души, стоики особое внимание уделяли феномену воли; учение было построено на волевом принципе, на самообладании, терпении и т. п. Они стремились к полному самодовлению. (И в нашем представлении стоический мудрец — это человек, обладающий могучей и непреклонной силой воли.)

Развитие природы они трактовали также в религиозном духе, считая, что все предопределено. Бог не отделен от мира, он — душа мира, благодетельное провидение. Стоики исходили из принципа всеобщей целесообразности. Все имеет свой смысл, все за чем-то нужно.

Свобода для знаменитого мыслителя, писателя и государственного деятеля *Сенеки* (ок. 4 г. до н. э. — 65 г. н. э.) — это божество, которое господствует над всеми вещами и событиями. Нич-

то не может ее изменить. Отсюда покорность, выносливость и стойкое перенесение жизненных невзгод. Стоический мудрец не сопротивляется злу: он его понимает и стойко пребывает в его смысловой текучести, поэтому он невозмутим и спокоен.

Недаром в продолжение всей истории стоицизма Сократ был главным божеством стоиков; его поведение во время суда над ним, отказ от бегства, спокойствие перед лицом смерти, утверждение о том, что несправедливость наносит больше вреда тому, кто ее совершает, чем жертве, — все это целиком отвечало учению стоиков.

Ранние стоики в своих идеях бытия следовали античной традиции. Они исходили из того, что тело мира образовано из огня, воздуха, земли и воды. Душа мира — это огненная и воздушная пневма. Все бытие мыслилось только как разная степень напряжения божественно-материального первоогня. Согласно учению стоиков об огненной стихии сущности мира, этот огонь превращается во все прочие стихии по закону, который вслед за Гераклитом называли Логосом. В трудах стоиков множество рассуждений о стоическом Логосе, который понимался как нечто объективное в своем слиянном единстве с материальными стихиями всего сущего. Логос мира у стоиков отождествлялся с Судьбой. По их утверждению, Судьба есть Логос Космоса: он упорядочивает все в мире. *Зенон* (332—262 гг. до н. э.) говорил, что Судьба — это власть,двигающая материю. Он определял бога как пламенный разум мира: бог наполняет собой весь мир, как мед наполняет пчелиные соты; он — верховный глава, управляющий всем сущим. По Зенону, Бог, Ум, Судьба — одно и то же. (Поэтому стоики верили в астрологию и предсказания.)

По природе, учили стоики, все человеческие существа равны. Марк Аврелий в своем труде «Наедине с собой» хвалит политику, управляемую на основе равных прав и равной свободы слова, и царское правление, которое уважает более всего свободу управляемых. Это был идеал, который не мог быть осуществлен в Римской империи, но оказывал влияние на законодателей; в частности, в период правления Марка Аврелия было улучшено положение женщин и рабов. (Христианство переняло эту часть учения стоиков вместе со многими другими.)

Стоиков интересовали не столько тайны Космоса, сколько стихия выражения и выразительности. Давая в общем весьма грубоватую космологию, они оказались весьма тонкими филологами и ценителями именно выразительных форм сознания, а диалектика понималась ими в теснейшей связи с риторикой, с искусством вести разговор. (С этим содержанием диалектика вошла и в средневековое мышление.) У стоиков мы находим многочисленные и тонко развитые логические и грамматические изыскания: истоки *грамматики* — именно в школе стоиков. С их точки зрения, собственно философское начало коренится в челове-

ском субъекте. Но это не был субъективизм. Стоики использовали термин «лектон». Он обозначает тот предмет, который мы имеем в виду, когда пользуемся его обозначением. Известно, что и язык (его лексика и грамматика, синтаксис, семантика и т. п.) субъективен. Но словами мы обозначаем предметы, их связи и отношения. Следовательно, то, что мы обозначаем, вернее, то, что мы имеем в виду, обозначая предметы, и не субъективно, и не объективно. Когда оно соответствует действительности, оно объективно и даже истинно, но оно может быть и ложным. Стоики, по словам Лосева, делают вполне правильный вывод, а именно что лектон, когда мы используем его при обозначении или назывании предмета, может быть и истинным, и ложным, т. е. оно выше как истины, так и лжи. По Плотину, стоический лектон является только мыслительной конструкцией, связанной со словом, но не обладает причинно-метафизическим существованием. Лектон — это чистый смысл.

Стоики исходили из различения словесного звучания и содержания, звучащего в нем утверждения, откуда ведет свое происхождение позднейшее стоическое различие «звучащего слова» и «словесной предметности», или «смысла» (лектон). Так что термин «лектон» означает теорию означаемого.

О делении философии на логику, физику и этику говорил еще Аристотель, тем не менее у стоиков это деление получило окончательное признание, в силу чего эти три философские дисциплины были разграничены и логика стала самостоятельной дисциплиной.

Таким образом, эллинистически-римский период развития философской мысли принес с собой в мир немало нового, что резко отличает его от предыдущего периода греческой классики. Несмотря на все различия, философские школы этого периода проповедовали в сущности одно: верховенство природы и разума, единой сущности всего существующего и ничтожность всех искусственных и исторических разделений и границ. Человек по самой природе своей, следовательно, всякий человек, учили они, имеет высшее достоинство и назначение, состоящее в свободе от внешних привязанностей, заблуждений и страстей.

Элементы каких философских учений античности синтезировал неоплатонизм?

Неоплатонизм — направление античной философии позднего эллинизма (III—IV вв.), систематизировавшее основные идеи Платона с учетом идей Аристотеля. Личностной спецификой неоплатонизма является учение о сохранении внутреннего покоя личности и ее защите от различного рода потрясений, характерных для данного периода истории Римской империи и связанных с ее дряхлением и распадом. Философской сердцевинной

неоплатонизма является разработка диалектики платоновской триады единое — ум — душа и доведение ее до космического масштаба. Так развивалось учение Аристотеля об «уме-перводвигателе» и о его самосознании, в силу которого он выступал одновременно и субъектом, и объектом, содержа в себе свою собственную «умственную материю». Неоплатоники оставались на стадии орфико-пифагорейского учения о переселении и перевоплощении душ. Они много внимания уделяли разработке логических проблем — определениям понятий и классификациям, а также филологическим исследованиям.

Основатель школы неоплатонизма — *Плотин* (ок. 205 г. — ок. 270 г.). Поэтому неудивительно, что, кроме чувственной материи, существует, по Плотину, еще и «умопостигаемая материя», а ум тоже есть известного рода тело, а именно смысловое тело. Плотин развивал идею действия «мировой души» по всему Космосу.

Наиболее оригинальной частью системы воззрений Плотина является учение о первосущности — Едином как трансцендентном начале, которое выше всех иных категорий. С этим связана и такая его идея, как восхождение души от чувственного состояния к сверхчувственному — экстазу. Всякая вещь, созерцаемая как таковая, отлична от всего иного: она — «одно», противопоставляемое всему иному, а Единое неразлично и нераздельно со-при-суще всему сущему и всему мыслимому. Так что оно есть и все сущее, взятое в абсолютной единичности, включая жизнь Космоса и человеческого ума, являясь принципом всего сущего. Единое никак не дробится, существуя везде и во всем. При этом все «из него изливается». Свет — основной образ философии Плотина, соответствующий ее понятиям. «Единое — свет абсолютно чистый и простой (сила света); ум — солнце, имеющее свой собственный свет; душа — луна, заимствующая свет от солнца; материя — мрак».

Душа также не раздробляется на части, представляя собой нечто единое и неделимое: она есть особая, смысловая субстанция. Ее нельзя мыслить как некую множественность психических состояний. Ни одна индивидуальная душа не может существовать самостоятельно от всех других душ: все индивидуальные души объемлются «мировой душой». Критикуя Аристотеля, Плотин говорит: душа не потому обладает бытием, что она есть форма чего-то, но она есть непосредственно реальность; она заимствует свое бытие не из того обстоятельства, что находится в некотором теле, но она существует уже до того, как начинает принадлежать телу.

Плотин завещал своему ученику *Порфирию* (ок. 233 г. — ок. 304 г.) привести в порядок и издать его сочинения. Порфирий вошел в историю философии как комментатор Аристотеля и Плотина (заметим, что «Введение в “Категории” Аристотеля» — главный источник знакомства с аристотелевой логикой в Сред-

ние века). Но он гораздо больше, чем Плотин, интересовался практической философией, которую понимал как учение о добродетелях, очищающих от различного рода аффектов. Порфирий призывал к тому, чтобы ум был образцом для всей духовной жизни.

Идеи Плотина и Порфирия были развиты *Проклом* (ок. 410—485 г.), который считал, что высший тип знания возможен только благодаря божественному озарению; любовь (эрос), по Проклу, связывается с божественной красотой, истина открывает божественную мудрость, а вера соединяет нас с благостью богов. Историческое значение учения Прокла, по словам А. Ф. Лосева, не столько в интерпретации мифологии, сколько в тонком логическом анализе, непосредственно не связанном ни с какой мифологией и представляющем огромный материал для изучения истории диалектики. Большое значение имела разрабатываемая им диалектика Космоса. Философия Прокла оказала громадное влияние на всю средневековую философию.

Ученик Порфирия — сириец *Ямвлих* (ок. 280 г. — ок. 330 г.) анализировал и систематизировал диалектику древней мифологии. Он обращал преимущественное внимание на практически-культовую сторону философии, разъясняя сущность и методы пророчества, чудотворения, ведовства и внутреннего экстатического восхождения в сверхъестественный мир.

Мы кратко рассмотрели историю античной философии. В заключение нужно сказать, что античная философия, в которой содержались зачатки основных видов философского мировоззрения, разрабатывавшиеся во все последующие века, — это не «музей древностей», а живая картина становления теоретической мысли, полная смелых, оригинальных, мудрых идей. Это великое торжество разума. Вот почему она никогда не потеряет своего высокого значения в глазах мыслящего человечества. Она явилась настоящей общественной силой античного мира, а затем и всемирно-исторического развития философской культуры. И каждое новое поколение, получая высшее образование, призвано окунуться в этот вечно свежий поток юной, впервые себя осознавшей философской мысли. Античная философия вызывает живой интерес у каждого любознательного человека, которого волнуют философские вопросы. Многие проблемы, над которыми размышляли античные философы, не утратили своей актуальности и поныне. Изучение античной философии не только обогащает нас ценной информацией о результатах размышлений выдающихся мыслителей, но и способствует развитию более утонченного философского мышления у тех, кто знакомится с ними.

СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

Что определяет сущность средневековой философии?

До недавнего времени средневековая философия изучалась в весьма урезанном виде: ее представляли зачастую как конгломерат эклектических и релятивистских идей. Дело в том, что господствующим мировоззрением Средних веков было христианство, магистральными идеями, разрабатываемыми выдающимися мыслителями этого времени, оказывались идеи теологические, касавшиеся того, как понимать Бога, Троицу, творение и пр. Философия полагалась «служанкой богословия», в чем философы Нового времени, а зачастую и современности, усматривали ее приниженный статус. Само понятие о том, что такое философия, калькировалось с понятием о ней в античности или в Новое время, и иным оно не мыслилось. Потому средневековое ее положение зачастую представлялось как пара- или псевдофилософия, внутри которой встречались отдельные свободные умы, перекраивавшие христианское мировоззрение в духе платонизма, аристотелизма, стоицизма. При таком подходе это означало: самостоятельного философствования в ту пору не существовало, оно являлось консервантом античных традиций при одном инструменте теоретизирования — формальной логике и при одном инструменте согласования всеобщего и единичного — символе.

Действительно — и в этом состоит ее исключительность — философия этого периода была тесно сопряжена с теологией, проблематика же основывалась на бытийном отношении Бог — человек. Августин в трактате «О граде Божиим» полагал философа, мудреца, богослова, пророка, учителя этики одной фигурой. Все остальные области, традиционно входившие в состав философии, — онтология, гносеология, этика, эстетика — рассматривались под этим углом зрения. Как и теолог, философ строил свои системы, обращаясь к изначально Божественному смыслу бытия, отвечая на запросы религии и вопрошая заповеди веры. Однако при этом у философии были свои, отличные от религии функции, связанные с основным ее свойством — *сомнением* (в истинности вероисповедных догматов) — и со свойствами разума, призванного в конечном счете эти сомнения побеждать и причащаться высшей истине.

Какие периоды можно выделить в истории средневековой философии?

В отличие от истории Средних веков, отсчет которой ведется, как правило, с IV в., истоки средневековой философии усматри-

ваются в раннехристианском периоде. Средневековую философию условно можно разделить на следующие периоды:

- 1) введение в нее, которое представляет *патристика* (II—VI вв.);
- 2) анализ возможностей слова — важнейшая проблема, связанная с христианской идеей творения мира по Слову и Его воплощения в мире (VII—X вв.);
- 3) *схоластика* (XI—XIV вв.).

В каждом из этих периодов обычно различают «рационалистическую» и «мистическую» линии. Однако стоит подчеркнуть, что мысль «рационалиста» была направлена на постижение чуда Слова-Логоса (ибо иначе как чудом наделенность им мыслящего существа назвать нельзя), а мысль «мистика» обретает логическую форму. Обеим этим линиям свойственно то, что называлось «схождением ума в сердце»; это, в свою очередь, требовало новых способов бытования души: ими были умозрение, молитва, исповедь, наставление, как правило, облеченное в форму притчи. Именно потому, что философия составляла с теологией, называвшейся вплоть до XII в. спекулятивной философией, единый идейный комплекс, она развивалась не только в светских школах (с XI в.), а затем в университетах (с XIII в.), но прежде всего в монастырях, религиозных орденах, среди которых наиболее известными стали *францисканцы* (Александр Гэльский, Бонавентура, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам) и *доминиканцы* (Альберт фон Больштедт, Фома Аквинский). Даже имена средневековых философов и школ связаны с наиболее известными соборами и обителями (Гуго Сен-Викторский, Бернард и Теодорик Шартрские, Бернард Клервоский, Ансельм Кентерберийский).

Патристика подразделяется на раннюю, доникейскую (II—IV вв.) и посленикеевскую (IV—VI вв.): греко-византийскую (Ориген, Григорий Нисский, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин и др.) и латинскую (Августин, Боэций и др.). При этом греко-византийская философия отводит решающее место непосредственному созерцанию Бога в схватывающем интуитивном акте, т. е. *мистицизму*, в то время как католическая мысль развивается внутри пересекающихся линий мистицизма и рационализма. Огромное значение в этот период играли споры с неоплатонизмом, гностицизмом и возникшими внутри христианства ересями.

Философствование, выявляющее возможности слова, — это фактически все средневековое философствование, его можно выделить в отдельный период тоже весьма условно, поскольку это было философствованием внутри новых охватываемых христианством ареалов — территории будущей Западной Европы. Важнейшими представителями такого философствования являются папа Григорий Нисский, Исидор Севильский, Бэда Достопочтенный, магистры Каролингской Академии, прежде всего Алкуин. Особняком в этом ряду стоит великий философ Иоанн Скот Эриугена.

Период, связанный со схоластическим методом исследования, также можно поделить надвое: ранний (XI—XII вв.) и поздний (XIII—XIV вв.). Представителями раннесхоластического периода являются Иоанн Росцелин, Ансельм Кентерберийский, Петр Абеляр, Бернар Клервоский и др. Представителями позднесхоластического периода — Раймонд Луллий, Фома Аквинский, Бонавентура, Сигер Брабантский, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам, творцы «экспериментальной философии» Роберт Гроссетест и Роджер Бэкон и др. Позднесхоластический период является периодом влияния арабской философии (Авиценна, Аверроэс), физических и метафизических идей Аристотеля; это привело к формированию идеи двух истин: разума и веры, что способствовало потере равновесия между разумом и верой.

Какие проблемы находились в центре внимания средневековой философии?

В отличие от античности, где истиной надо было овладеть, средневековый мир мысли пребывал в уверенности об открытости истины, об откровении в Священном Писании. Идея откровения была разработана отцами церкви и закреплена в догматах. Так понятая истина сама стремилась овладеть человеком, проникнуть в него. На фоне греческой мудрости эта идея была совершенно новой. Полагалось, что человек рожден в истине, он должен постичь ее не ради себя, но ради нее самой, ибо ею был Бог. Считалось, что мир сотворен Богом не ради человека, но ради Слова, второй Божественной ипостаси, воплощением которой на земле являлся Христос в единстве Божественной и человеческой природы. Потому «дольный» (земной) мир изначально мыслился встроенным в высшую реальность, соответственно встраивался в нее и человеческий разум, определенным способом причащавшийся этой реальности — в силу врожденности человека в истину. Причащенный разум — это определение средневекового разума; функции философии заключаются в том, чтобы обнаружить правильные пути для осуществления причастия: этот смысл и заключен в выражении «философия — служанка богословия». Разум был мистически ориентирован, направлен на выявление сущности сотворившего мир Слова, а мистика рационально организована в силу того, что иначе, как логически, Логос и не мог быть представлен.

В силу этого основаниями средневековой философии были *теоцентризм* (обращенность к Богу), *провиденциализм* (вера в промысел Божий, предопределение), *креационизм* (вера в сотворение мира Богом), *традиционализм* (опора на авторитеты). Опора на авторитеты, без которых немислима обращенность к традиции, объясняет идейную нетерпимость к ересям, которые возникали внутри ортодоксального богословствования. В усло-

виях заданности истины основными философскими методами были *герменевтический* и *дидактический*, тесно связанные с логико-грамматическим и лингвистико-семантическим анализом слова. Поскольку Слово лежало в основании творения и соответственно было общим для всего сотворенного, то оно предопределило рождение проблемы существования этого общего, иначе называемой проблемой *универсалий* (от лат. *universalia* — «всеобщее»). С попытками решения проблемы универсалий связаны три философских течения: *концептуализм* (существование общего вне и в конкретной вещи), *реализм* (существование общего вне и до вещи) и *номинализм* (существование общего вне и после вещи). В то время когда средневековая философия представлялась хранителем античных традиций (с одной из главных идей — существования *эйдосов*, образов вещей до вещей), реализм считался единственно правильным подходом к познанию того, что такое бытие; появление номинализма свидетельствовало о распаде средневекового мышления, а концептуализм был сочетанием умеренного реализма с умеренным номинализмом.

Попытки разрешения проблемы универсалий открывали возможности обнаружить процедуры сопричастности земного и горнего миров. В контексте теологически ориентированной культуры логика, бывшая вместе и инструментом философии, и самой философией, представляла собой особые способы созерцания Бога, позволявшие строить между Ним и человеком субъект-субъектные отношения. По существу такая логика непременно становилась теологией.

Средневековое слово в зависимости от того, откуда и куда оно было направлено, претерпевало двойное преображение: воплощение (Божественного слова) и развоплощение (при направленности слова от человека к Богу). Слово было наивысшей реальностью именно в силу его существования в двух модусах. Мир мыслился существующим потому, что было сказано, что он существует. Сказание вело к существованию, но при этом любое сотворенное существо, оставаясь Причастным Творцу, не могло быть пассивным: вещь начинала вещать о себе, иной вещи Средневековье не знало. Любая вещь в силу акта творения Богом — верховным субъектом — была субъектной и соответственно личностной.

Идеи субъектности, личностности находятся в теснейшем отношении со смыслом воплощенного Слова, не имевшего аналогов ни в одной из предшествующих религий и философских умозрений. Инкарнация (воплощение) — невселение Бога в тело. Явление богов в человеческом облике, известное у греков, не означало их становления человеком. Вселяясь в тело, боги полностью сохраняли сверхчеловеческую сущность. В христианстве вочеловечение Бога включает в себя жертву, принимаемую распятым Сыном человеческим, т. е. предполагает внутренние та-

индивидуальные богочеловеческие отношения, теологическим истолкованием которых служит учение о Троице. Воплощение Слова, приобретение духом своей окончательной действительности означает, что логос освобождается от спиритуалистического характера. Единственность и неповторимость акта искупления привели к включению исторического в сферу европейской мысли; это придает совершенно особый статус средневековой философии как философии истории.

Идея воплощенности Слова означала, что зрение и слух становятся важнейшими органами чувств, видение же как умозрение — условием философствования.

Принцип *креационизма*, лежащий в основании христианского отношения к миру, предполагал, что всеобщее-необходимое знание принадлежит только Богу, следовательно, возникшая в античности логика, рассчитанная на выявление истинного и ложного суждения, перестает быть равноправной с логикой диспута. На человеческом уровне роль всеобщее-необходимого знания начинает исполнять этика, цель которой состоит в поисках регулятивов для реализации идеи спасения. Они выражаются в идеях самосознания, поступка, совести как нравственного отношения к поступку, интенции осознанности поступка, личной ответственности. Путь к достижению спасения лежал через вопрошание собственной души, прямо ставящее человека перед Богом, т. е. самопознание понимается как богопознание, но совершаемое определенным образом: при таком самопознании мысленно расставляются основания мышления и основания веры. Потому исповедь есть не только процедура причащения Богу, но есть философствование, примером чему является «Исповедь» *Аврелия Августина* (354—430 гг.), где наиболее очевидна личная, вопрошательная, осомневающая позиция философии относительно несомненности веры.

В силу акта творения человека по образу и подобию Бога, в силу дарованной человеку способности разумного причащения Богу человек впервые рассматривается как личность, деятельность которой основана на *свободе воли*. Вопрос о свободе воли тесно связан с вопросом о Высшем благе, которым является Бог, зле, которое толкуется как нехватка блага, и предопределении (выразителем этой идеи являлись Августин, Иоанн Скот Эриугена и др. Идея предопределения, однако, не стала ортодоксальной идеей). Смысл свободы воли связывался не с подчинением необходимости, а с определением поступков совестью и свободным выбором человека (Бозций, Абельяр, Бернар Клервоский, Альберт фон Больштедт, Фома Аквинский и др.). Творец мира брал залог для испытания духа опытом мира в виде любви или ненависти, что было тесно связано с возможностью знания: чем больше любовь к Богу, тем точнее знание.

Богооткровенность истины в Священном Писании предполагала необходимость его комментария, который есть речевая встреча смыслов Божественного откровения и человеческого постижения. В речевом диалоге, принявшем форму диспута, была создана возможность формирования такой диалектики, понятия которой одновременно направлялись на сакральное и мирское, образуя особый способ познания. Человеческий взор, направленный на Бога, совершенствуется в Его видении. Божественный, направленный на человека, высвечивает его смертность, конечность. Философствование осуществляется в момент чтения авторитетного текста или в момент его комментирования, т. е. оно всегда в настоящем, где вечное прикасается к временному. Это не бесконечное совершенствование в умозрении, а ментальное реагирование на мысль, эту мысль одновременно продолжающее и останавливающее, познающее и обнаруживающее полное незнание. Философия через комментарий обнаруживала в себе теологическую сущность, понимая удвоение сущего как общего для мира людей и как Божественного всеобщего, отчего проблема универсалий была средоточием средневековой философии.

Что представляет из себя структура философского знания в Средние века?

Во времени *Бозция* (ок. 480—524/526 гг.) философия рассматривалась как одно из искусств, подразделяясь на три вида: спекулятивную, практическую (или моральную) и рациональную (или логику). Спекулятивная философия разрабатывала собственно теологические проблемы. В практическую философию входили уже не этика, политика и экономика, как это было у Аристотеля, а только и исключительно этика, благостью, любовно/ненавистным отношением к Богу определявшая правдоподобности суждений. Третья составляющая философии — рациональная, или логика, заместила аристотелеву риторiku и поэтику. Все три вида философии находились между собой в тесном сопряжении.

Каковы основные этапы развития теологической мысли?

Впервые термин «теология» применительно к философским спекуляциям употребил Аристотель. Его деление умозрительной философии на математику, физику и теологию сохранялось весь период раннего и развитого Средневековья — вплоть до XII в. Теология считалась «первой философией», которая исследует, как говорил Аристотель, «самостоятельно существующее и неподвижное, которое есть источник и цель бытия». Однако в Средние века термин «теология» прочно входит в быт лишь с первой

половины XIII в., когда в Париже был открыт теологический факультет.

Можно выделить три этапа становления средневековой спекулятивной философии. Первый имеет начало в ранней патристике и длится до X в., второй охватывает XI—XII вв., третий — XIII—XIV вв.

С момента, когда раннехристианская церковь в борьбе с язычеством и ересями осознала эпоху апостолов как завершенную, были созданы предпосылки для канонизации текстов Библии и создания к ним исторического (буквального), аллегорического, мистического, символического и тропологического (теория иносказаний) комментариев. Все рациональные способы суждения, душевные порывы, аскетическое воспитание были обращены к изначальному смыслу бытия, отвечая на вопросы религии. Поскольку, как полагалось, истина была открыта, то земной мир считался ее свидетельством, а человек в триединстве души, плоти и духа — врожденным в нее и причащенным ей. Когда Тертуллиан хотел выразить новое мировоззрение, т. е. философствующее богословие, он называл его «христианством» или «христианским основанием», объясняя смысл такого именованья тем, что «философы только стремятся к истине, христиане же владеют ею». Такие представления обусловили двусмысленную природу «первой философии»; с одной стороны, она опирается на сверхразумное откровение Бога (им-то и владеет христианин), а с другой — на рациональный анализ откровения с помощью выработанных собственно христианством мыслительных приемов, преобразивших систему античных категорий, в которой традиционно воспитывался богословствующий философ. Разум находился в прочном родстве с верой. Можно даже сказать, что христианское Средневековье открыло способность разума быть верующим. Как полагал Тертуллиан, интуитивное, дологическое знание Бога дано душе изначально. Пытаясь отрефлексировать это дологическое, разум расчищает к нему путь до тех пор, пока не наткнется на НЕЧТО предельное, о чем уже ничего нельзя сказать, на что можно только указать: вот оно, и оно есть. Поскольку Бог как первая реальность обнаруживает себя именно таким образом, в Него можно лишь уверовать, уверовав одновременно и в то, что этот предел положен Богом, не желающим, чтобы ты верил во что-то иное, кроме установленного Им, а потому не желающим, чтобы ты еще что-то искал. На вопрос, что вначале — Афины или Иерусалим, — поставленный Тертуллианом и повторявшийся впоследствии в христианстве Петром Дамиани, Бернаром Клервоским, сам Тертуллиан дает ответ в пользу второго по следующим основаниям. В правильность поисков Бога необходимо верить: «Нашел ты тогда, когда поверил, ведь ты не поверил бы, если бы не нашел, равно как ты не стал бы искать, если бы не надеялся найти. Значит, для того ты ищешь, чтобы

найти, и для того находишь, чтобы поверить». Вера есть предел или свертывание разума в душе. Познание, начавшись в душе, в пределе вновь возвращается в эту же душу, или в «простоту сердца», укрепив его, — мысль, совершенно чуждая античной философии, а по Тертуллиану, доказывающая, почему рациональные Афины всегда «моложе» духовного Иерусалима. В Средневековье полагалось, что Бог — обладатель полноты истины, знания, блага; любое самое правильное человеческое умозаключение относительно Него считалось правдоподобным. Потому верифицирующая процедура теории как спекулятивной философии:

1) всегда обращена в прошлое, поскольку оно совершенно, неизменно и подтверждено свидетельствами;

2) оформлена как ссылка на текст Откровения.

Доникейский и посленикейский периоды проходят в спорах, в которых определяются ортодоксальные (Афанасий Великий, каппадокийцы) и еретические позиции (арианская, сабеллианская, монтанистская), в спорах о предопределении (Аврелий Августин, Северин Боэций). На их основании в IV—VII вв. сложилась развитая система *догматики*. Работа над догматами, связанная с задачей встраивания земного мира в горний, с попытками определить соотношение между миром умозрительных сущностей и эмпирическим миром, в основном была завершена на Седьмом вселенском соборе 787 г. Первым систематизатором недогматизированного христианского знания явился в III в. Ориген; в VIII в. Иоанн Дамаскин выразил в «Изложении православной веры» сложившееся к тому времени предание на языке уже логически выраженных догматов. И для восточной (православной), и для западной (католической) мысли весьма существенна теологическая позиция *Псевдо-Дионисия Ареопагита* (VI в.). Основная мысль его «Таинственного богословия» — *странность* Бога миру, предполагающая парадоксальные высказывания о Нем. Он — Мышление и Жизнь, безмянен и достоин любого имени, даже такого, которое передает представление о Боге через телесность. Последнее, по Псевдо-Дионисию, есть одна из важнейших возможностей богопознания, в котором участвуют все человеческие способности — чувственно-эмоциональные, рациональные, духовно-мистические, сливающиеся в единый онто-гносеологический акт. Важнейшими ступенями к богопознанию являются покаяние, сопровождающееся молитвой, исповедь, приятие искупления. Молитва — свидетельство напряженного стремления к созерцанию тайного при отрешенности от всего видимого. Такое погружение в Бога, осуществляемое с помощью специальной подготовки души, Псевдо-Дионисий называет «очищением». После него при полном бездействии познавательных энергий возможно соединение человека с Богом.

В XI в. «первая философия» занята не принятием догм, но их объяснением (Ансельм Кентерберийский). Осуществлению тон-

чайшего комментария богословских текстов способствовали многочисленные переводы еврейских и исламских теологов, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина. Во время крестовых походов и испанской реконквисты иудей ибн Гебироль (Авицеброн) и мусульманин аль-Газали (Альгецель) служили школьными авторитетами. Создавались многочисленные диалоги между философами, иудеями и христианами (Петр Абеляр, Гийом из Шампо). Тексты европейских теологов, в свою очередь, переводились на иврит.

Ко времени возникновения *схоластики* относится начало дисциплинарного разделения теологии и философии. С этого момента богословские трактаты стали называться «теологиями» (Петр Абеляр, Гильберт Порретанский). Если они еще, как правило, имеют трехчастную структуру (первая часть посвящена определению веры, вторая — милосердию, или любви, третья — таинствам), то, начиная с *Абеляра* (1079—1142 г.), такая структура разрушается, полностью подчиняясь авторским задачам богопознания. Абеляр впервые выделяет теологию как полную теоретическую дисциплину, обладающую процедурами верификации, которые не предполагают деятельности, способной подтвердить или опровергнуть их результаты. Этика, или моральная философия, также вправе стать дисциплиной со своим особым предметом, предполагающим в отличие от теологии деятельность не человечества в целом, а лишь живущего поколения, которую верифицирует эта жизнь. На основании существовавшего с апостольских времен предположения об имеющем место быть некоем новом знании, хотя оно и не вмещается в человека (От Иоанна, 16, 12—13), Абеляр теоретически формулирует мысль: 1) об исторической ограниченности человеческого знания и 2) о необходимости постоянного дополнения его знанием новым, которое расценивалось бы не только как факт интуиции: оно должно быть выявлено в предмете, поставлено как проблема и переведено в ранг признанного знания с помощью верификации Священным Писанием и диалектических процедур. Спекулятивная философия, во-первых, обнаруживает себя как диалектическая теология, во-вторых, несет в себе зародыш будущей научной дисциплинарности, разрабатывая стандарты когнитивной точности и строгости: теология у Абеляра называется и *ars* (искусство), и *disciplina* (дисциплина), и *scientia* (наука).

Диалектическая теология подверглась нападкам со стороны мистической теологии (Бернар Клервоский), которая первично основывалась на данностях внутреннего опыта, а не на логических аргументах. Реакция на создание диалектической (рациональной) теологии спровоцировала процессы над Абеляром и его осуждение как еретика на Сансском соборе 1140 г.

Тем не менее результаты обсуждения предмета теологии не замедлили сказаться при создании новых познавательных схем.

Гуго Сен-Викторский четко выявляет двухуровневую структуру теологии, разделив ее на «мирскую теологию» (*theologia mundana*) и «божественную теологию» (*theologia divina*). Первая исследовала сущность Бога, впоследствии она была названа «естественной теологией» (*theologia naturans*); вторая, считавшаяся высшей, исследовала Бога, воплощенного в Логосе и церковных таинствах, — в будущем она стала именоваться «теологией откровения» (*theologia revelata*). Членение единой теологии надвое становится устойчивым. Это означает, что самому понятию естества, или природы, придается усидчивый характер, чего не было в античности, понимавшей под «природой» мир сдающихся и преходящих вещей или указание на генезис вещи. В развитом Средневековье природа сакрализуется как время и пространство. Именно в XII в. метафора «Книги природы», появившейся значительно ранее, с одной стороны, становится поэтическим штампом, с другой — употребляется в отличие от «Книги Библии» (Алэн Лилльский, Раймунд Себундский). Подобного рода разделение вело к далеко идущим последствиям: поскольку у обеих Книг был один и тот же автор — Бог, «природа» начинает осознаваться как священный текст равного достоинства с библейским. Но если Библия адресована человеку, живущему не только в расчете на разум, но и на чудо, то сотворенная без посредников природа в последнем не издается. Можно потому сказать, что сравнительно с Тертуллианом, полагавшем наилучшей частью Божественного творения человека как рукотворного Бога, в XII в. имеет место начало интеллектуальной переориентации. И хотя по-прежнему считается, что мир сотворен ради Бога, потому внимание должно быть направлено на мир иной, на идею спасения, все же очевидно стремление познать и понять плоть мира как самоценность. И уже *Фома Аквинский* (1225/26—1274) полагает, что мир создан ради человека.

Третий этап развития теологии по времени совпал с освоением аристотелевых «Физики» и «Метафизики» (в которых рассматриваются проблемы перводвига и сущности) и арабской философии. Анализ Аристотеля, Авиценны и Аверроэса привел к появлению доктрины двух истин (Сигер Брабантский, Боэций Дакийский), согласно которой истины разума не соответствуют истинам веры. Это окончательно разделило теологию и философию, ибо, по представлениям парижских аверроистов:

- 1) вера не требует доказательств;
- 2) философу же бездоказательность не пристала, его суждения основываются только на разуме, доводы которого суть не вера, а наука.

Опираясь на упомянутые трактаты Аристотеля, аверроисты доказывали совечность мира и Бога, невозможность божественного вмешательства в дела мира. Эти идеи в значительной степени способствовали развитию научного познания (Роберт Гроссе-

тест, Роджер Бэкон), основанного на аргументации и эксперименте. Все эти изменения, хотя и имели в качестве конечной цели богопознание, способствовали появлению наряду с онтологическими отдельными гносеологическими проблем.

Это особенно наглядно на примере теологических идей признанного борца с аверроистами *Фомы Аквинского*, который, утверждая автономию философии, пытался все же соотнести разум с верой. Догматы веры Фома разделил на рационально постижимые (Бог существует, Бог един) и непостижимые (творение мира, троичность Бога). Первые являются предметом и философии, и теологии, вторые — только теологии. Но главное в теологии Фомы — признание земной изменчивости, движения в качестве существенной неустранимой детали универсума. Космическая функция движения у него не деструктивный элемент, вносящий разлад в стройный космический замысел, а необходимый инструмент для достижения соответствия между изменчивостью и вечностью, правдоподобием и истиной, разумом и верой.

Начиная с Фомы Аквинского, четко ощущается двойственность теологии. Попытка понять Божественную тайну парадоксально сталкивает требования «холодного», рассчитывающего рассудка с личностными непосредственными чувствами верующего. Эта же двойственность обнаруживается и в представлениях о том, кто может считаться теологическим авторитетом: человек, достигший личной святости, ведущий неизреченную беседу с Богом, или человек, профессионально и интеллектуально сведущий. Как правило, в силу особенностей средневекового разума оба эти качества совмещались, но с появлением идеи двойственности истины такой идеал теолога был поколеблен. У Фомы Аквинского перегородка, отделяющая Божественный мир творения от человеческого мира постижения, достаточно плотна, хотя он употребляет относительно интеллектуального первоисточника истинности вещей безличные обороты, что позволяет этот интеллект истолковывать и как человеческий. Но уже *Уильям Оккам* (ок. 1281—1348 гг.) перегородку между Божественной и человеческой творческой деятельностью если и не устраняет, то делает проницаемой. Эта проницаемость дает человеку возможность действовать и в ином мире, и в божественном творческом мире, создавая возможности для будущей науки.

В последующую эпоху Реформации идея теологии как умозрительной дисциплины была отвергнута. Ее предметом стали исключительно личностные отношения Бога и человека.

Что составляет особенности морального философствования в Средние века?

Доникейская патристика прежде всего была занята формированием этических начал («Послания» Климента Римского, ано-

нимное «Учение двенадцати Апостолов, или Дидахе», «Пастырь» Ерма), которые направляли человека к постижению Высшего блага (им полагался Бог), наставляли его на путь спасения, что было главной жизненной задачей средневекового человека, и определяли способы причащения праведности (крещение, евхаристия, молитва)

Вся патристика основывалась на таком представлении об этике. Более того, понимание Бога как Высшего блага, которому причастны по мере добродетелей и пороков все люди и следование которому ведет к презрению к смерти, служило этическим доказательством бытия Бога: «Если это не так, то Бога нет, а если и есть, но он не печется о людях, то и добродетель, и порок — ничто».

II—III вв. знаменуются острыми теолого-философскими спорами о троичности Бога и Божественной и человеческой природе Христа, спорами, охватившими все последующее Средневековье. Огромную роль приобретает осмысление каждой из Божественных ипостасей в их отношении к миру, что теснейшим образом связано с этикой. В этом отношении особый интерес приобретают воззрения *Оригена* (ок. 185—253/254 гг.), который связывал этику непосредственно с особенностями воздействий на человека разных ипостасей Троицы. Существа, как он полагал, получают свое бытие от Бога Отца, разум, от Бога Сына, а святость — от Духа Святого. Совокупное воздействие не дает возможности вразумленным существам полностью разрушить свое нравственное состояние, но дает возможность возвратиться на прежние ступени. Действие Бога Отца и Бога Сына распространяется на весь тварный мир, как живой, так и неживой, как на праведников, так и на грешников. Потому все разумные существа причастны Слову, т. е. разуму, получая от Бога способность к знанию и разумению. Врожденный в них разум способствует различию добра и зла. Поэтому злодеяние всегда осознанно, делая человека повинным в грехе. Основание для такого рассуждения дает ему истолкование действий третьей Ипостаси Троицы — Святого Духа. Действия Святого Духа распространяются только на живой мир, притом лишь на тех, кто живет в добродетели, что означает: это Лицо Троицы принимает участие только в святых. Живущий в добродетели человек — осознанно поступающий человек. Поскольку всякий человек причастен разуму, то, поступая неразумно, он как бы впадает в безумие и заслуживает прощения на основании неведения (эта идея впоследствии проявилась у Бернара Клервоского). Осознанно же совершающим злодеяние является тот, кто обратился вспять, заслужив предварительно участия в нем Святого Духа, такой человек прощения не заслуживает. Таким образом, нравственное состояние оказывается сопряженным с личностным.

Рассуждая о природе твари, Ориген живописует мистическую лестницу нисхождений: ангелы, начальства, троны, господства и

пр., что позволяет назвать его учение интеллектуально-мистическим. Рассматривая каждое из находящихся на этой лестнице существ, Ориген делает следующее умозаключение: если все эти власти и господства получают свое достоинство по природе или необходимо, то, подобно им, по природе необходимости получают недостойство низшие твари. В таком случае можно было полагать, что зло появилось не после сотворения их сущности, а являлось самой этой сущностью, что невозможно в силу благодати Творца. Поэтому разумные существа возносятся ввысь не по природе, а по *заслугам*, которые они приобрели вследствие свободы. Понятия заслуги и свободы воли становятся при этом не только важнейшими понятиями средневековой этики, но и предметом непрерывного обсуждения. Так, например, встал вопрос, поскольку даже вследствие кары никто не лишал людей свободной воли, могут ли получившие возмездие когда-либо вновь вернуться к добру? Ориген дает положительный, хотя и не ортодоксальный ответ на этот вопрос. Мир, в том числе небесный, находится в постоянном изменении, это свидетельствует, что он не подвержен гибели. Смена образа не означает совершенного уничтожения материальной субстанции, в противном случае, полагает Ориген, совершенно непонятно бестелесное небесное существование чинов, поскольку нематериальное существование свойственно только Троице. Потому на протяжении многих веков каждое разумное существо может постепенно переходить из одного чина в другой, т. е. возвратиться к изначальному состоянию.

Ориген строит своего рода терапевтическую концепцию: души, даже падая вновь и вновь, способны к исправлению по природе блага, что со временем превратится в привычку, и они вновь повернутся к Богу. В таком случае предполагается три возможности конца мира:

1) обретение бестелесной жизни после того, как все покорятся Христу;

2) соединившись с Богом, все разумные существа составят один дух, а телесная субстанция превратится в эфир;

3) мир окончится, хотя небо и земля сохранятся как небо и земля совершеннейших душ после их наказания и исправления.

Неортодоксальная этическая концепция Оригена, признанного спустя два века после смерти еретиком, тем не менее обсуждалась на протяжении Средневековья (ее сторонником был Иоанн Скот Эриугена) наряду с ортодоксальной, что отличало внутреннее напряжение этого периода.

В посленикейской патристике особое значение для этики приобретает осознание *греха* и *вины* в идее *покаяния* и *исповеди*, что теснейшим образом связано с именем *Аврелия Августина*. По Августину, каждый поступок христианина в предвосхищении исповедального акта оказывается в глубине нравственного со-

знания неотвратимо детерминированным не только прошлым, но и будущим — уже существующим в вечности возмездием: карой или блаженством. Одновременно этот поступок совершенно свободен, поскольку в нем жизнь завершается мысленно, провидчески; жизнь еще впереди, и поступая тем или иным образом сейчас, человек сам определяет и свое будущее, и свою вечность. Августин выдвинул концепцию воли как начала греха. Грех состоит в желании сохранить или продолжить делать то, что запрещает справедливость и от чего человек волен воздержаться. Порочность плоти сама по себе не есть ни добро, ни зло, греховной она становится при совпадении желания и склонности совершить проступок. Обсуждение этой концепции стало общим местом всего Средневековья.

Ее первым серьезным оппонентом стал *Северин Бозций*, который дал иное теоретическое осмысление идеи поступка, не связанное с идеей предопределения. «Утешение философией», последнее произведение философа, написанное перед казнью, выполнено в жанре утешения, восходящем к Цицерону, а также плача (жалобы, существенного жанра для всего Средневековья; по структуре оно тождественно с исповедью, поскольку включает в себя непрменные ее составляющие: собственно исповедь, молитву, покаяние и свободное принятие возмездия).

Поступок у Бозция, или, как он его называет, «результат действия», базируется на сопряжении двух идей: *Провидения*, которое есть образ многообразия сущего в Божественном уме, и *судьбы*, которая возникает от сопряжения этого разума с изменчивыми вещами. Судьба понимается как воплощение провиденциального порядка во времени и пространстве. Образом такого порядка у Бога является множество колес, вращающихся вокруг одной и той же оси; чем ближе колесо к оси, тем меньше превратностей судьбы, чем дальше, тем больше превратностей. Смысл Провидения состоит не в том, чтобы сообщать вещам необходимость, а в том, чтобы быть знаком необходимости их осуществления в грядущем. Сущность так понятого знака — обозначать многовариантные состояния, вытекающие из свободы воли или по воле случая, который является стечением противоречивых обстоятельств. Уже тем самым Бозций ставит проблему возможности перерешения предрешенного, что и составляет основание для важнейших христианских состояний надежды и молитвы. Лишь совершенный поступок выявляет необходимость и образует разрыв между возможным и действительным, за что и следует Божественное и мирское воздаяния в виде кары или благодати, которые нужно принимать со смирением: человек в силу несовершенства разума, не могущего предвидеть случайных обстоятельств, способен совлечься с правильного пути.

До XI в. этические проблемы обсуждались, как правило, в рамках богословствования в широком смысле слова. В монас-

тырях они исследовались применительно к жизни, отрешенной от мира, с ее отвращением к греху, пренебрежением к земным ценностям, повиновением канонам. Понятия добродетели, греха, порока, поступка скорее осознавались как значимые, но не определялись. С конца XI в. с возникновением мощного светского интеллектуального запроса о нравственной ориентированности в мире одним из центральных пунктов схоластической мысли стало именно определение этих понятий в их отношении к правовому обеспечению, что породило проблему соотношения двух форм права: естественного и позитивного. Естественное право определяло понятия греха добродетели применительно к Высшему благу, позитивное — к праву общему, человеческому, принципы которого были разработаны еще в античной философии, проблема же того, как возможно достижение блага — собственным усилием или предначертанностью закона, — заставила обратиться к иудейской религии. Будучи к тому же временем появления схоластики, XII в. стал временем, когда этика как дисциплина выделяется из теологии (созерцательной философии), куда она входила с первых веков христианства.

При обсуждении этических проблем в XII в. выявились оппонирующие стороны: Петр Абеляр и Бернар Клервоский.

Позиция Абеляра состояла в признании *интенции*, т. е. Намерения — осознанного умысла при совершении поступка, в отрицании воли как инициатора поступка (воля, обузданная добродетелью воздержания, перестает быть основанием для греха), в переносе внимания с поступка на оценку состояния души, которое позволяет выявить при внешне одинаковых поступках различные намерения («Двое вешают некоего преступника. Один движим ревностью к справедливости, а другой — застарелой вражеской ненавистью, и хотя совершают одно и то же деяние... из-за разницы в намерении одно и то же делается разное: одно — со злом, другое с добром»).

Следствием такого отношения к греху было следующее: поскольку грех определялся через интенцию и искупается благодаря осознанному раскаянию и покаянию, что происходило благодаря внутреннему вопрошанию души, то:

1) грешнику не нужен посредник (священник) в общении с Богом;

2) грешниками не являются люди, совершившие грех по неведению или в силу неприятия евангельской проповеди (например, палачи Христа);

3) человек наследует не первородный грех, а наказание за этот грех.

Бернар Клервоский (1090—1153 гг.) попытался проанализировать и участие воли в инициации греха, и сущность первородного греха, и проблему посредничества между Богом и человеком. В трактате «О свободе воли» Бернар объясняет идею посредниче-

ства необходимостью совета другого. Сила собеседующего слова в его суждении оказывается важнейшим условием в содействии благому решению. Поскольку идея речи в концепции Абельяра играла ведущую роль, то Бернар в данном случае использовал против него его же оружие. Брат Бернар был согласен с братом Петром в том, что только добровольное согласие на совершение поступка создает возможность спасения для человека, чем человек отличается от животного. Такое согласие Бернар и называет волей. Согласие воли на поступок есть свобода воли. Согласие, воля и свобода воли суть тождество. Следствием так понятой воли является признание невинности человека, совершившего поступок через принуждение. Это явно противоречит позиции Абельяра, полагавшего, что даже невольный убийца отягощен грехом убийств. Непременным свойством воли является также ее разумность, которая повелевает чувствами и влечением (Абельяр подразделял волю на две составляющие, одна из них определялась как чисто физическая склонность). Воля в ее тройном определении (как свободная, разумно определенная и согласная с действием благодати по спасению) называется свободой выбора. Свобода выбора, по Бернару, есть свобода от необходимости. Антиномия свободы и необходимости рассматривается Бернаром в связи с вопросом об ответственности человека за его поступки. Вопрос, который поставил Абельяр в «Этике», где ответственность за интенцию поступка возлагалась на человека, рассматривается Бернаром с совершенно другой позиции — с позиции свободы выбора. Свободный выбор означает, что Бог может даровать спасение, а свободный выбор человека — его принять, ибо он содействует благодати, совершающей спасение до тех пор, пока пребывает с нею в согласии.

Поскольку выбор определяется разумом, то выбор сопровождается судом над собой, вызванным необходимостью понять, что делать — то или это? Потому свободный выбор сопровождается суждением. Однако в то время как свобода выбора всеобща для разумных людей, свобода суждения почти полностью исчезла из их среды, поскольку человек по сотворении не обладал ни совершенной мудростью, ни совершенной мощью, что к тому же было ослаблено первородным грехом. В силу предположения об ослабленности свободы суждения для Бернара очевидно, что человек из страха наказания и смерти иногда принуждается к отречению от веры словом. Языком, а не волей человек принуждается сказать то, чего не хочет, а не захотеть иного, чем хотел. Принудительно человек может лишиться свободы суждения, но не свободы выбора, в котором запечатлен образ Бога.

Размышления о лишенности свободы суждения как раз и способствуют решению вопроса о том, что подлежит возмездию: греховный поступок или его интенция. В аду, пишет Бернар, нет никакой мудрости. Но именно там наказываются грешники, ко-

торые, испытывая муки, наверняка раскаиваются в совершенных грехах. Но наказывается греховный поступок, а не греховное желание, хотя совершенно очевидно, что ввергнутый в муки не находит удовольствия в повторении акта греха. Здесь очевиден спор с Абельяром, для которого грех — это осознанный умысел. Возражая ему, Бернар полагает, что умысел ничего не меняет в поступке, ибо воля, которая, по определению, есть свобода, и поступок совершает свободно. Если же поступок совершается несвободно, тогда свершенное не было волей, следовательно, и умыслом, следовательно, и поступком. Настаивая на определении интенции поступка и полагая, что интенцию судит Бог (естественное право), а совершенный поступок — человек (с помощью позитивного права), Абельяр, по мысли Бернара, отделил один поступок (им является умысел) от другого (деяния). Бернар при этом пояснил: если Бог — свидетель, то Он свидетельствует во всем, в том числе в мирском суде, и в суждении, следовательно, и Его рукою карается грешник в мирском суде.

Тем не менее мысль об интенции поступка пролагала себе путь в Средневековье. Особенно это оказывалось насущным с XIII в. с появлением идеи двух истин: разума и веры (Сигер Брабантский, Боэций Дакийский), когда стала очевидной невозможность судить поступок по одному основанию. *Иоанн Дунс Скот* (1265/66—1308 гг.), а вслед за ним и *Уильям Оккам* с разных позиций (первый был концептуалистом, второй — номиналистом) понимают интенцию как внутренний принцип вещи. В человеческом сознании они выделяют две интенции: первичную и вторичную. Первичная интенция Дунса Скота направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности, вторичная — на умопостигаемое, на которое воздействуют реальные вещи, исполняющие роль случая, провоцирующего разум к активности. Так что поступки могут совершаться на разных — чувственных и интеллектуальных — основаниях, не всегда сопрягаемых друг с другом.

На каких принципах базировалась средневековая логика?

В сферу логики, или рациональной философии, в Средние века входил прежде всего анализ проблем, связанных с понятиями «ничто», «начало», «сущее», «субстанция», «личность», а также анализ категорий, их сопряженность друг с другом, возможности *внепонятийного* мышления. Последнее теснейшим образом связано с идеей речи, выраженной *тропами* (иносказаниями). В период доникейской патристики формируется мысль о возникновении мира из ничего, подчеркивается важное значение для христианства не только духа, но и плоти, обсуждаются тринитарные проблемы (определение и место Лиц в Троице), следствием чего явились:

1) проблема Filioque, связанная с пониманием происхождения третьего Лица Троицы — Св. Духа, что, в частности, явилось причиной размежевания православия и католичества (первое признает происхождение Св. Духа только от Бога Отца, второе — и от Сына тоже, что и означает Filioque);

2) трудности истолкования смысла терминов «ипостась» и «сущность», которые в «Категориях» Аристотеля означали соответственно первую и вторую сущности, в «Метафизике» же этими терминами означались, наоборот, вторая и первая сущности.

Эти споры фактически не прекращались весь последующий период посленикейской патристики.

Василий Великий (330—379 гг.) попытался обосновать и онтологическое единство Троицы, т. е. единство по сущности, и Ее же онтологическое различие, т. е. различие ипостасное. Различение Лиц не должно было носить характер логических предикатов. Для обозначения такого рода предикатов, не обладающих самостоятельным бытием, употреблялся термин личина. К тому времени на Западе стала складываться традиция переводить «просопон» как «личность», а «ипостась» — как «субстанцию». Василий для объяснения этого феномена особенного всеобщего обратился к понятиям рода, вида, отличительного, собственного и входящего признаков. Видовое имя «человек» обладает всеобщим значением и общей природой, поскольку обозначает любого человека, не определяя этим словом, однако, конкретного человека, Петра, Андрея, Иоанна или Иакова. Однако смысл общности обозначаемого, которая включает в себе все объединенное этим именем, содержит внутри себя необходимость разделения на конкретных людей, благодаря чему мы узнаем не человека вообще, а Петра, Андрея, Иоанна или Иакова. Конкретными именами подчеркивается не общность, а своеобразие вещи, основанное на признаках сущности. Эти признаки, коренясь в единой сущности, позволяют одно, принадлежащее этой сущности, отличить от другого, ей же принадлежащего.

Имя «человек» выражает некую расплывчатую мысль, непосредственно же «подлежащая» в данном случае «вещь» («Павел»), или, как впоследствии это переведут на Западе, — субъект-вещь, или субъект-субстанция, этим именем не обозначается. Ипостась, таким образом, по Василию Великому, — это не неопределенное обозначение общей сущности; но и общее, и неопределенное, представленное через очевидные отличительные признаки, или свойства. Именно так представляется единство Троицы по сущности и различие по Ипостасям. Чисто логические аристотелевы категории *первосущности*, *сущности*, или *ипостаси*, обретают в таком рассуждении значение Божественной сущности и Лица. «Сущность» (в латинской традиции «субстанция», «эссенция») и «ипостась» (в латинской традиции — «персона», т. е. личность) выражают важнейшие для христианской мыс-

ли представления: 1) о взаимоотношении разных личностных свойств внутри одной сущности и 2) о том, что личностные свойства лежат в основании самой сущности, что и позволило впоследствии Аврелию Августину в «Исповеди» сопрячь воедино субстанцию с субъектом. Такого рода сопровождение позволило субъекту рассуждать не столько о субстанции, сколько в/внутри нее, что обеспечивало самопознание, обращение к «истокам собственной души», т. е. к началу, к границе ее творения, где вопрошающий непременно лицом к лицу стоит со своим Творцом.

Тонкое разведение почти тождественных по значению слов способствовало к тому же преобразованию строго философских категорий в философско-теологические смыслы.

Без учета споров о сущности и ипостаси невозможно понять и «Комментарии к Порфирию» Боэция, принадлежащие началу VI в. И в зарубежной, и в отечественной литературе подчас высказываются сомнения в строгой христианской принадлежности философа на том основании, что в его книге «Утешение философией» почти нет ссылок на Священное Писание, зато в логических работах прослеживается строгость античного ума. Но если посмотреть на совокупность трактатов Боэция и на их проблематику (рядом с «Комментариями к Порфирию» обнаружатся теологические трактаты «Каким образом Троица есть единый Бог, а не три божества», «Могут ли Отец, Сын и Святой Дух сказываться о божестве субстанциально», «Против Евтихия и Нестория», где рассматривается проблема личности, и др.), то такой вопрос окажется сомнительной строгости: во всех трактатах ставятся все те же тринитарные и христологические проблемы, что разрабатывались до- и посленикейской патристикой, и Боэций, специально и подробно, чисто философски обсуждая в «Комментариях к Порфирию» смысл родовой сущности и связанных с нею отличительных, собственных и привходящих признаков, непосредственно включается в суть споров. В отличие от Василия Великого для него при определении взаимоотношений внутри вещи являются важными не только отношения сущности и отличительного признака, но отношения сущности и всех признаков вещи, образующих сложную систему причащения друг другу; для него существенным оказывается характер сказывания вещи о себе самой через совокупность признаков. При этом важнейшей оказывается именно категория сказывания и связанная с нею аристотелева категория отношения. Сказывание-отношение и есть то, что способно связать мир воедино, и то, что способно, сохраняя единство, размножить общность на Лица, или Персоны. Основное свойство персоны — звучание. Без этого свойства нельзя, по Боэцию, понять ни ее связи с Богом, который Сам есть Слово и который творил мир по Слово, ни ее необходимости в сотворенном.

Почти одновременно с Боэцием, который начал логическую линию теофилософии, получила решительный толчок линия мистическая, связанная, как уже сказано, с именем Дионисия (или Псевдо-Дионисия) Ареопагита и его трактатами «О божественных именах» и «О таинственном богословии» (533 г.). Странность Бога миру предполагает парадоксальное мышление о том, кто безымянен и достоин любого имени. Имена могут означать общее, частное или означать видения, согласно которым Богу придаются человеческие, т. е. Телесные, черты. Последнее есть одна из возможностей Богопостижения, для чего необходимы разные свидетельства. Бесконечность наименований не имеет отношения к частичности, неполноте наименований. Напротив, и в этом логическая точность Дионисия, каждое имя выражает через себя Божественную полноту. Тем не менее сами имена могут быть обобщающими (Сверхблаго, Сверхбожественность, Сверхсущность) и разделяющими (Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святой). Обобщающие имена присущи только единению, разделяющие — единению и обобщению вместе. Логическое следствие такого различия таково: поскольку Бог есть Троица, то справедливо суждение «Бог — это Отец, Сын и Святой Дух вместе», но поскольку каждое имя обладает полнотой Божества, то не менее справедливы суждения «Бог — это Отец», «Бог — это Сын», «Бог — это Святой Дух». По аристотелевой логике, эти суждения тождественны, по христианской — не тождественны, поскольку при единстве сущности ипостасные свойства Отца, Сына и Святого Духа не равны между собой. При фундаментальной смене логического угла зрения: с суждения (Аристотель) на абсолютное Божественное начало нарушаются выведенные Аристотелем законы мышления: тождества, противоречия, исключительного третьего. Предикаты упомянутых суждений суть не общее, не укорененный в единичное род, они суть свойства субъекта-подлежащего, Бога. Логика оказалась первым и непосредственным образом возведена в ранг теологии. Рациональное и мистическое сомкнулись в единый онто-гносеологический акт.

В чем своеобразие философской разработки проблем языка и коммуникации в Средние века?

Второй этап средневековой философии — познание возможностей слова — связан с распространением христианства среди новых народов и началом его превращения в мировую религию. Потому огромный вес приобрела передача накопленного вероучения: прояснение идеи эсхатологии, значения чудес, возможностей души (Григорий Великий, Беда Достопочтенный), укрепление аллегорического и аналогического способа мышления, что спровоцировало появление бесчисленных «этимологий» (Исидор Севильский), обучение метафорическому способу мышле-

ния (Алкуин). В это время разрабатывались жанры видений («Видение Веттина» Хейтона), светских житий («Жизнь Карла Великого» Эйнхарда), посланий, гимнов, стихотворных молитв. Мышление *Иоанна Скота Эриугены* (ок. 810—после 877 г.) обращено к поискам смыслов понимания, коренящихся в идее разделения сущностей, или природ. В трактате «О разделении природы» он различает четыре природы:

- 1) творящую и несотворенную;
- 2) творящую и сотворенную;
- 3) сотворенную и нетворящую;
- 4) нетворящую и несотворенную.

Первая и четвертая природы — Бог начала и конца мира, непознаваемый Бог Отец. Вторая природа — природа ума, творящая вещный мир, третья — сам вещный мир, простая видимость. Замыкание круга творения в Боге происходит через посредство идей. Оригинальный взгляд на значение языка для теологии был выработан в *схоластике*.

С какими проблемами средневековая философия сталкивается в третий период своего развития?

Третий период средневековой философии (его ранняя стадия) теснейшим образом связан с появлением среды городских интеллектуалов, что вызвало необходимость не только религиозного, но и светского образования. Это, в свою очередь, обусловило:

1) начало распада единой дисциплинарной основы теологии и философии;

2) анализ проблемы универсалий как фундаментальной схоластической и диалектической проблемы, теснейшим образом связанной с формированием идеи речи;

3) рождение *схоластики*.

Часто полагают, что схоластика формировалась в течение V—X вв. Ее истоки принято искать в позднеантичной философии с ее установками на вычитывание ответов из авторитетного текста Платона, энциклопедического суммирования разнообразной проблематики, соединения мистических прозрений с рациональными суждениями. Теоретическими источниками схоластики обычно называют трактаты Аристотеля, посвященные разработке идеи слова и высказывания («Категории» и «Об истолковании»), сочинения стоиков и неоплатоников (Порфирия, Прокла), а также до- и посленикейская патристика. В IX—X вв. предшественниками схоластики называют Иоанна Дамаскина и Иоанна Скота Эриугену, поскольку они представляли, по мнению сторонников такого взгляда (С. С. Аверинцев, В. В. Соколов), систематизацию и философское обоснование теологии. Более радикальные представители такой точки зрения (Г. Г. Майоров) относят к ранним схоластам и Боэция. Основания находят

в его принадлежности латинской («катафатической», т. е. позитивной) традиции в теологии и в принадлежности к аристотелизму. В таком случае понятие схоластики оказывается тождественным понятию философии, и, как правило, энциклопедические статьи о схоластике представляют раскрытие философских проблем Средневековья.

Однако есть основания полагать, что схоластика началась с появления теологии как школьной (т. е. схоластической) рациональной дисциплины, что теснейшим образом связано с:

1) оформлением антитетического мышления, чему способствовал абеляров метод «да и нет»;

2) отличением философии от теологии, когда философия не только осознает, но и оформляет себя как гика бытия, когда это бытие определено мыслью, сознательно и мучительно оторванной от вопросов веры, и как логике мысли, как эта мысль обособывается внелогическим, но не сакрализованным началом.

Схоластический метод был полностью применен при анализе идеи универсалий, начиная с XI в.

На номиналистические идеи *Иоанна Росцелина* (ок. 1050 г. — ок. 1122 г.), которые известны только от его оппонентов (*Ансельма* из Аосты, ставшего епископом Кентерберийским, *Петра Абеляра*) и касались различия Божественных Персон (три Божественные ипостаси есть только слова; имя «Бог» есть имя субстанции, а не ипостаси, т. е. оно изобретено для обозначения природы субстанции, а не Лица), ответили реалисты *Ансельм Кентерберийский* (1033—1109 гг.), *Гильберт Порретанский* (ок. 1070/80—4 сентября 1154 г.), *Гийом из Шампо* (ок. 1068—1121 гг.) и концептуалист *Петр Абеляр*.

Ансельм Кентерберийский (его основные трактаты — «Прослогиум», «Монологиум», «Почему Бог вочеловечился?») и *Гильберт Порретанский* («Комментарии к небольшим теологическим трактатам Боэция», «О шести принципах Аристотеля», комментарии к Посланиям Павла и Книге псалмов, к трактатам Аристотеля «Категории», «Об истолковании», «Топика», обеим «Аналитикам») определяли универсалии через тождество субстанции: различные между собой по форме вещи сущностно имеют одну и ту же субстанцию. Если бы стало возможно эту форму отделить, то между вещами не было бы никакого различия. Потому природа универсалий принципиально онтологична. *Гийом из Шампо* в «Сентенциях» определял универсалии как тождество субстанции в силу ее статуса субстанции, хотя единичные вещи различаются между собой не только формами, но и личностной сущностью, что делает субстанции тождественными не по сущности, а в силу безразличия.

Петр Абеляр (в «Диалектике», «Логике для начинающих», «Теологии») полагал, что универсальная вещь как вещь не может существовать, ибо это была бы противоречивая вещь: если такая

вещь существует, то все единичное — фикции. В анализе проблемы универсалий он исходит из идеи высказывающей речи. Сотворенный по Слову мир словом же постигает себя. Личностное Слово Бога при воплощении образует столь же личностного субъекта речи. Такой субъект первичен полностью и непосредственно — в силу акта творения обладает всеми возможными формами бытия, т. е. универсально обладает и Универсалиями. Все значения, все смыслы такого субъекта, заложенные в нем, интенциональны друг другу. Такой универсальной интенцией внутри субъекта является звук, необходимо являющийся свойством субстанции в силу ее субъектности и персональности. Звук — уже не Божественное слово и еще не человеческая речь, он в себе как бы «схватывает», или *конципирует*, все возможные произнесения, каждое из которых воплощается в речи, которая изначально, по общесредневековым представлениям, освящена Святым Духом, осуществляется в пространстве с энергией и интонацией, направлена на взаимопонимание субъектов — говорящего и слушающего, синтезирует в себе такие способности души, как память, воображение и суждение. Такую речь Абельяр назвал *концептом*.

Петр Абельяр и Бернар Клервоский представляли соответственно две познавательные линии: мистически-рациональную и рационально-мистическую. Бернар считался последовательным сторонником сосредоточенного в себе и равнодушного к миру мистического созерцания. Однако именно Абельяр — и это тоже считалась принадлежностью мистики — был инициатором учения о непосредственном общении верующей души с Богом, перешедшем в представление о ненужности духовенства в качестве посредника между ними. На эти мистические суждения рационалиста Абельяра мистик Бернар отвечал вполне рационалистическими суждениями.

Момент разделения единого основания теологии и философии сыграл ту роль в истории философии, в результате которой возникла необходимость наряду с верификацией текстом Священного Писания, демонстрирующей парадоксы аналогий мышления, ввести порядок доказательства, прежде всего доказательство бытия Бога (Ансельм Кентерберийский). И если Ансельм исходит в своем доказательстве из гипотетической логики, то полтора века спустя Фома Аквинский привлечет для доказательства могучий физико-теологический аппарат мысли (доказательства на основании:

- 1) движения;
- 2) производящей причины возможности и необходимости;
- 3) степеней, которые обнаруживаются в вещах;
- 4) распорядка природы, который постигается интуитивно).

XIII—XIV вв. — «золотые века» развития идеи речи, связанной с философией так называемых модистов (Мартин, Иоанн, Симон и Боэций Дакийские).

С именами *Бозция Дакийского* (вторая половина XIII в.) и *Сигера Брабантского* (ок. 1240 г. — ок. 1281/84 г.), которые были магистрами Сорбонны, связываются попытки разработки авероистской идеи двух истин: разума и веры, окончательно разделившей теологию и философию, ибо, по представлениям парижских авероистов:

- 1) вера не требует доказательств;
- 2) философу же бездоказательность не пристала: его суждения основываются только на разуме, доводы разума суть не вера, а наука.

Опираясь на «Физику» Аристотеля, авероисты доказывали совечность мира Богу, невозможность Божественного вмешательства в дела мира, поскольку Он не может нарушить Им же установленные законы, в частности законы движения небесных тел. Ими была сформулирована идея (получившая в литературе название «монопсихизма»), отрицавшая сущностную реальность личной души, предполагавшая единую безличную интеллектуальную душу в мыслящих существах.

В значительной степени новые идеи, связанные с именем Аристотеля и основанные на его трактатах «Физика» и «Метафизика», способствовали развитию так называемой «экспериментальной философии» (Роберт Гроссетест, Роджер Бэкон), определившей два пути познания: *аргументацию* и *эксперимент*.

Современником и оппонентом авероистов был великий систематизатор схоластики *Фома Аквинский*, имевший намерение, с одной стороны, утвердить автономию философского разума, а с другой — соотнести разум с верой. Догматы веры Фома разделил на *рационально постижимые* (Бог существует, Бог един и пр.) и *непостижимые* (творение мира, троичность Бога и пр.). Первые являются предметом как теологии, так и философии, вторые — только теологии. Позиция Фомы в разрешении проблемы универсалий была следующей: универсалии в качестве прообразов сущего существуют до вещей в мыслях Бога, как конкретно осуществленные — в вещах, как результат абстракции в мышлении — после вещей. Фома выстраивает своего рода иерархию понятий: понятия, образованные в человеческом рассудке, истинны в той мере, в какой соответствуют природным вещам, вещи истинны в той мере, в какой они соответствуют Божественным понятиям.

Начиная с Фомы Аквинского, радикально меняются философские ориентации. Если раньше полагалось, что мир создан Богом «через Сына и ради Сына», то отныне полагается, что Творец создал мир ради славы человека, чтобы беседовать со своим творением, ибо Слово нуждается в ответном слове, которое требует всего человека. Поэтому хотя душа самосуца и нематериальна, она получает окончательное осуществление в плоти. Эту идею Фома защищает и против августиновского спиритуа-

лизма, и против аверроистского монопсихизма. Именно с материей Фомы связан принцип индивидуации.

Принципы индивидуации, концепта и интенции нашли дальнейшее развитие в трактатах концептуалиста *Иоанна Дунса Скота* и номиналиста *Уильяма Оккама*. Дунс Скот полагал, что, в отличие от положений Фомы Аквинского, принцип индивидуации зависит не от материи, а от формы, которая является для материи видовым отличием. Концепты он определяет как мыслимое сущее, которому присуща «этость», «чтойность», понятая как внутренний принцип вещи. Внутренний принцип есть интенция. Дунс Скот различает две интенции в человеческом сознании: первичную и вторичную. Первичная направляет внимание на определенные объекты конкретной человеческой деятельности, вторичная — на умопостигаемое, относящееся к сфере разума.

По У. Оккаму, универсалии не существуют ни до, ни внутри вещи, ни после вещей: в любом случае они оказывались бы единичностями, сосредоточенными либо в вещи, либо в абстрагирующем уме, где вещи нет, потому они имели бы вес либо для вещи, либо для мышления. Общее перестало бы быть общим, имеющим силу и для бытия, и для мышления. Выражая себя в речи, универсалия есть только образ и знак вещей. Знаки называются терминами, отчего позиция Оккама была названа *терминизмом*. Как и Дунс Скот, Оккам различает два типа интенций: первичные и вторичные. В первичной интенции, когда мыслятся сущие вещи, слова исполняют роль суппозиций, заменяющих имена сущих вещей; во вторичной интенции они выражают контекстуальный объем, предметом которого являются универсалии. Субъект при этом атомизируется, из онтологического он становится гносеологическим, что и образовало основную тенденцию мышления Нового времени.

ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

В чем заключается уникальность эпохи Возрождения?

Эпоха Возрождения знаменуется развитием промышленности, торговли, мореплавания, военного дела, т. е. развитием материального производства, а следовательно, развитием техники, естествознания, механики, математики. Это требовало освобождения разума от догматических принципов схоластического мышления и поворота от сугубо логической проблематики к естественно-научному познанию мира и человека. Изобретения и открытия, знаменующие переход к Новому времени, открытие Америки, установление новой астрономической системы, связанной с именем Коперника, изменили взгляды людей на мир и на положение в нем человека, наложили глубокий отпечаток на весь характер последующей науки и философии.

Эпоха Возрождения рождала титанов мысли, чувства, характера и дела. Выдающиеся люди этого периода — цельные, универсальные, масштабные натуры. Они ставили перед собой грандиозные задачи, — опираясь на опыт, объяснить жизнь природы, общества и человека. Характернейшей фигурой самой ранней стадии итальянского гуманизма является *Франческо Петрарка* (1304—1374) — поэт, неутомимый собиратель и исследователь древних рукописей и памятников. В своей поэзии он живописал восторженные гимны земной любви. *Леонардо да Винчи* (1452—1519) был не только великим художником, но и великим мыслителем, математиком, механиком и инженером. *Николо Макиавелли* (1469—1527) — дипломат, государственный деятель, историк, писатель, поэт, социолог, политический мыслитель классического уровня — возвысил роль политической реальности, человеческой активности вообще, в частности политических страстей, интересов, утверждая, что от политических способностей и доблести зависят судьбы государства и народов: политика есть нечто основополагающее в жизни общества. Величайшим литературным гением того времени был *Уильям Шекспир* (1564—1616). Много поколений чтят его как величайшего драматического поэта. Эпоху Возрождения осветили ярким светом разума два таких гения, как Николай Коперник и Галилео Галилей, с которых начинается принципиально новый период развития научного знания.

Для этой эпохи характерно как бы второе рождение идей античной философии, возрождение интереса к античности вообще и достигнутым в ней культурным высотам (потому она и называ-

ется «эпоха Возрождения», или Ренессанс), прежде всего та же обращенность к человеку. Потребности общественно-исторической практики явились мощным импульсом развития естественных и гуманитарных наук, заложив основы опытного естествознания Нового времени. Выразителями этой тенденции были крупнейшие мыслители эпохи Возрождения, общим пафосом которой стала идея *гуманизма*, отстаивание принципа творческой самостоятельности человека, его достоинства, права на земные радости и счастье.

Каковы основные идеи возрожденческой философии?

1. *Антропоцентризм* (от греч. *anthropos* — «человек»). Внимание возрожденческих философов направлено по преимуществу на человека, именно он становится предметом философского интереса. Мыслителей интересуют уже не столько заоблачные религиозные дали, сколько сам человек, его природа, его самостоятельность, его творчество, его самоутверждение, наконец, красота. Истоки такого философского интереса во многом определились переходом от феодально-сельского к буржуазно-городскому образу жизни и индустриальному хозяйству. Самим ходом истории выявлялась особая роль творчества человека, его активности.

2. Понимание человека как творческой личности. Сдвиг в сторону антропоцентризма означал понимание творчества как первостепенного достоинства человека. В Средние века считалось, что творчество является прерогативой Бога. Теперь же считают по-другому. Человек, полагает Фичино, могуществен как Бог. Он может и должен реализовывать себя и в искусстве, и в политике, и в технике. Человек эпохи Возрождения стремится максимально расширить поле своих дерзаний.

3. *Эстетизм*. Эстетическое, что в переводе с греческого означает «относящееся к чувству», — доминирующий аспект философии Возрождения. В Средние века была широко распространена моралистика, не знавшая разумного предела. Напротив, к телесно-природному, способному, как считалось, умалить достоинство божественного, отвлечь от него внимание, относились с подозрением. Возрожденческое мировоззрение выдвигает на первый план не мораль и не науку, а *искусство* и тем самым *прекрасное*. Главным предметом искусства становится человеческое тело, любование его красотой. Отнюдь не случайно необычайного расцвета достигает живопись.

4. *Гуманизм* (от лат. *humanos* — «человеческий», «человечный») — воззрение, основывающееся на самоценности человека как личности, его праве на свободу, счастье, благополучие. Гуманизм имел длительную предысторию в античности и Средневе-

ковье, но как широкое общественное движение, имеющее важнейшие политические, социальные и нравственные приложения, он складывается впервые именно в эпоху Возрождения. Спор шел принципиальный — о новом мировоззренческом, нравственном и политическом идеале. Критике и осмыслению подвергалась схоластика, т. е. бесплодное, оторванное от жизни умствование. В стремлении достигнуть справедливого общественно-государственного устройства в Италии вводилось парламентское правление. Велся также поиск путей согласования интересов людей. Основу человеческих отношений, считали гуманисты, составляют любовь, дружба, взаимоуважение, что не противоречит защите частного интереса и индивидуализма. Гуманизм, в этой связи показательно творчество Данте, ставит вопрос об истинном благородстве человека.

В чем состоит специфика психологизма Монтеня?

Характеризуя духовную жизнь этой удивительной эпохи, нельзя, хотя бы вкратце, не упомянуть выдающегося мыслителя *Мишеля Монтеня* (1533—1592) — автора знаменитых «Опытов», мастера тонкого психологического анализа человеческой души, выдающегося писателя. Глубоко отразив исторический опыт своей эпохи, эпохи Возрождения, воплотив ее лучшие гуманистические устремления, эта книга стала неисчерпаемым кладом жизненной мудрости и тончайших наблюдений над тайнами человеческой души. Она и по сию пору сохраняет непреходящее историческое, философское, психологическое и эстетическое значение. Монтень доказывает в ней, что человеческое мышление необходимо постоянно совершенствоваться на основе объективного познания естественных закономерностей природы, которым в определенной степени подчинены жизнь и деятельность людей в контексте социального бытия. Его скептицизм являет собой символ неуспокоенности ума, постоянных творческих исканий.

Монтень провозглашал идею естественного равенства людей и идеализировал «естественное состояние» человечества, считая, что счастливая жизнь и исключительно высокие нравственные устои обусловлены отсутствием сословного и имущественного неравенства. Но все эти преимущества были утрачены с развитием цивилизации. Эти идеи нашли свое яркое выражение в воззрениях Ж. Ж. Руссо. Вообще Монтень пользовался исключительным влиянием среди своих соотечественников в эпоху Просвещения. Труд Монтеня «Опыты» — это шедевр художественно-философской, публицистической литературы, чтение которой доставляет не только интеллектуальное, но и эстетическое удовольствие.

Как происходит сближение христианства и неоплатонизма в философии Мирандолы?

Для мыслителя-гуманиста *Джованни Пико делла Мирандола* (1463—1494) основной была идея возвышения человека в силу причастности его всему земному и небесному. Наличие у человека свободы выбора утверждает его творческую способность самоопределения. Пико делла Мирандола исходил из платонических и неоплатонических идей о «срединном» положении человека между миром земным, материальным, и божественным. Человек, созданный Богом, обладая свободой воли, может стать своим собственным скульптором: человек сам творит свою судьбу. Религиозные его воззрения являли собой пантеизм, который позже получил свое развитие у Б. Спинозы. Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека» с пафосом писал: «Ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным создан ты, человек! Ибо ты сам должен, согласно твоей воле и твоей чести, быть своим собственным художником и зодчим и создать себя из свойственного тебе материала. Ты свободен спуститься на самую низкую ступень животности. Но ты можешь и подняться к высшим сферам божественного. Ты можешь быть тем, чем хочешь».

Он утверждал, что человек есть соединительная связь всей природы и как бы эссенция, составленная из всех ее соков. Поэтому тот, кто познает себя, познает в себе все. Пантеистические воззрения этого мыслителя сближали его с Николаем Кузанским.

Николай Кузанский: теолог или ученый?

Уникальнейшим явлением в философии XV в., хотя и вполне объяснимым как естественный результат развития всей предшествующей философской мысли и выражения потребностей духовной жизни той эпохи, стали творения выдающегося, многогранного мыслителя *Николая Кузанского* (1401—1464) — теолога (он был кардиналом при папе Пие II), философа, крупного ученого, особенно в области математики, астрономии и географии. Его считают родоначальником немецкой философии.

Кузанский (прозванный так по месту рождения — Куза на Мозеле), принадлежавший к ордену августинцев, утверждал идею о единстве Бога и о проявлении его в природе, о пути познания Бога и Вселенной. Он оказал большое влияние на Дж. Бруно, которому особенно импонировало учение о бесконечности мира и гелиоцентрическое мировоззрение. В этом Кузанский был прямым предшественником Н. Коперника. Он буквально произвел революцию в астрономии, разрушив космологическую систему Платона, Аристотеля и Птолемея и утвердив систему гелиоцентризма. Кузанский развил идеи взаимосвязи

всех природных явлений, идеи диалектического совпадения противоположностей, противоречия, учение о бесконечности Вселенной и о человеке как микрокосмосе. Он утверждал мощь человеческого познания; человек через творческую деятельность своего ума («человек есть его ум») как бы уподоблялся Богу. Мысли Кузанского о совпадении (единстве) всех противоположностей в Боге по своему содержанию и форме утонченно-диалектичны. Также диалектична и его идея о соотношении части и целого — отдельное свидетельствует о предсуществовании целого. Он рассуждал и о границах применения закона противоречия в математическом познании, и о возможности применения математических понятий в познании природы.

В целом, по словам Гегеля, с Николая Кузанского начинается постепенный переход от математической мистики к точной математике. «Все вещи, — говорит Кузанский, — благодаря причастию Единому суть то, что они суть. Единое же, причастие чему есть бытие как всего, так и отдельного, по-своему сияет во всех вещах и в любой вещи. Поэтому в твоих размышлениях тебе нужно искать тождества во множестве или же единства — в инаковости». Можно сказать, что проблема противоречий была основной в его творчестве.

Якоб Бёме: как возможно религиозное философствование в эпоху Возрождения?

Якоб Бёме (1575—1624) тоже проявлял повышенный интерес к философско-религиозным вопросам. Глубина чувства, пылкость фантазии — основные черты Бёме; его мышление отличалось образным характером. В его размышлениях просвечивает яркий философский дар. Гегель, увидев в Бёме гениальную натуру, сравнил его с прекрасным духом из «Бури» Шекспира; Л. Фейербах в своей «Истории философии» отметил, что «Аврора» — это самое интересное и важнейшее из сочинений Бёме.

Однажды, сидя у себя в комнате, он внезапно увидел яркое отражение солнца на оловянном сосуде. Это зрелище поразило его: в этот миг ему открылся таинственный смысл бытия. Через несколько лет он вновь почувствовал внутреннее озарение; он ощутил желание привести свои религиозные переживания в некую систему — прежде всего для самого себя. Так появилась книга «Аврора». Бёме писал ее только для себя, но один дворянин заинтересовался ею и велел переписать ее. Книга стала известной, а Бёме — знаменитым.

Система Бёме сложилась под влиянием современных ему течений философско-религиозной мысли. Хотя он был самоучка, но его необычайная смысленность и большой жизненный опыт дали ему возможность использовать распространенные идеи его времени. Главным стимулом его философского творчества, как и

у Августина, была проблема зла. Он находит разгадку зла в том, что все для своего проявления нуждается в контрасте, каждое «да» нуждается в своем «нет»: без противоположности ничто не обнаруживается; ни одно изображение не проявляется в зеркале, если одна сторона зеркала не бывает темной. Таким образом, противоречие есть обнаружение равенства. Ничто есть стремление к нечто. Но откуда возникают борьба и раздвоенность в человеке? Из влечения, страсти. По Бёме, влечение есть потеря свободы и единства. Это — влечение к чему-то, чего нет вблизи, что есть разве что лишь предмет представления. Но влечение именно хочет, чтобы оно было, оно хочет иметь, владеть, наслаждаться. По словам Бёме, «пока я ничего не желаю, я нахожусь в состоянии мира, свободы и равенства, но я не имею также качеств, я — ничто! Только во влечении я получаю свойства, становлюсь определенной сущностью — алчущей, жаждущей, честолюбивой и корыстолюбивой самостью, т. е. чем-то». Всякое откровение есть противоположение. Оно реализуется в трояком акте: стихийная воля «по ту сторону добра и зла»; просветление воли разумом, сообщающим ей стремление к определенному добру, — божественное начало; действенный синтез воли и разума — в силе Святого Духа. Во временном процессе истории идет борьба добра со злом, что подготавливает пришествие Искупителя Христа. Но не должно быть понято так, будто Божество отделено от природы; нет, но они — как тело и душа: природа есть тело, сердце Божье есть душа. Как при зажигании огня мы разумеем две сущности — одну в огне, а другую в свете, таким же образом, как два принципа, мы должны понимать Бога. Человек свободен, и собственной пламенной верой и молитвой он создает для себя возможность спасения. А с ее обретением начинается действенная победа над злом. Конец истории в эсхатологии Бёме рисуется как картина полного счастья народов и оправдания добра.

В чем диалектичность пантеизма Джордано Бруно?

Воззрения Джордано Бруно (1548—1600), являющегося философом и поэтом, характеризуются как пантеизм (*pan* — все и *theos* — Бог) — философское учение, согласно которому Бог отождествляется с мировым целым. В этом мировом целом мировая душа и мировой божественный разум совпадают. Оформлению пантеистической натурфилософии во многом способствовало знакомство Дж. Бруно с воззрениями Николая Кузанского: Бруно усматривал цели философии в познании не сверхприродного Бога, а природы, являющейся «Богом в вещах». Разделяя космологическую теорию Н. Коперника, оказавшую на него огромное влияние, Бруно развивал идеи о бесконечности природы и бесконечном множестве миров Вселенной. Он рассматривал диалектические идеи о внутреннем родстве и совпаде-

нии противоположностей. В бесконечности, согласно Бруно, отождествляясь, сливаются прямая и окружность, центр и периферия, форма и материя. Основной единицей сущего является монада, в деятельности которой оказываются слиянными телесное и духовное, объект и субъект. Высшую субстанцию составляет «монада монад», или Бог. Как целое она проявляется во всем единичном по принципу «все во всем».

Этические воззрения Бруно заключаются в утверждении «героического энтузиазма», безграничной любви к бесконечному. Это уподобляет людей божеству, отличает их как подлинных мыслителей, поэтов и героев, которые возвышаются над размеренной повседневностью. Идеи Бруно оказали влияние на таких мыслителей, как Б. Спиноза, Г. Лейбниц, Ф. В. Шеллинг и др.

Когда инквизиция начала преследовать Бруно, он так сформулировал свои принципы: «Меня мало интересует то обстоятельство, что мои идеи могут противоречить взгляду многих лиц, раз они согласуются с разумом и опытом». На заседаниях суда инквизиции он был невозмутимо спокоен. Только один раз он нарушил молчание: выслушав приговор, сказал: «Мне кажется, что вы произносите приговор с большим страхом, чем я его выслушиваю». 17 февраля 1600 г. Дж. Бруно был заживо сожжен. Его труды тоже сожгли. Его имя было запрещено упоминать публично. Своей жизнью и творчеством Дж. Бруно завершает эпоху Возрождения.

Завершая краткое изложение истории философии Возрождения, отметим наиболее важные моменты великой эпохи. Безусловно, философия этого периода является новым этапом развития философии, но она осуществляла свои новации, опираясь во многом на античность, вместе с тем продолжив все лучшее из того, что дало Средневековье. Эпоха Возрождения являет собой не узкоевропейское, но мировое явление. Для философии Возрождения характерны: широкое, общее и свободное чувство человечности; освобождение человеческого разума от непреклонных и незыблемых догм. Культура Возрождения подготовила интенсивное развитие философских достижений Нового времени.

ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

XVI—XVII вв. — время, обозначившее серьезные перемены в жизни Европы. Сдвиги в образе жизни, системе ценностей, духовном мироощущении — все это нашло свое отражение в новой проблематике и стиле философии. Важным событием, определившим характер и направленность философской мысли, стала научная революция. Ее начало было положено открытиями Н. Коперника, И. Кеплера, Т. Браге, Г. Галилея, а завершение выпало Ньютону. Философия должна была осознать смысл и масштаб происходящих перемен и, отвечая ходу событий, ввести современников в новый мир, мир с иным местоположением самого человека в его отношении к природе, обществу, самому себе и Богу.

Новый духовный мир выстраивался и обживался людьми с трудом, в конфликтах и столкновениях. Освобождение от власти прежних традиций требовало мужества, усилий и значительного времени. Прошлое сказывалось и на тех, кто прокладывал пути в этот новый мир.

Мы ознакомимся с ходом развития философской мысли, занимающего во времени более двух веков (с конца XVI в. по конец первой трети XIX в.), в самых общих чертах, прибегнув к сжатой характеристике философских концепций великих европейских философов.

**На каких принципах,
общих для всей нововременной мысли,
базируется философия Гоббса?**

Томас Гоббс (1588—1679) — английский философ. Получил образование в Оксфорде, где занимался классическими языками; перевел Фукидида на английский язык и Гомера на латинский. Был секретарем у Ф. Бэкона и одно время учителем будущего короля Карла II. За свои сочинения часто подвергался гонениям и в зависимости от политических обстоятельств жил то в Англии, то на материке. Его общефилософские взгляды базируются на чисто *механистическом* принципе, сложившемся под влиянием Евклида и Галилея, согласно которому реальны только тела, а их атрибуты — величина, движение и свойства — субъективны. Все рассуждения людей уподобляются в конце концов только счету: математика — это счет величин, другие науки — это счет слов (сложение и вычитание). Теория познания строилась им на принципах *сенсуализма*. Сенсуализм (от лат. *sensus* — чувство, ощущение) — философское воззрение, выводящее все содержание знаний из деятельности органов чувств и сводящее его

к сумме элементов чувственного познания. Сенсуалисты полагают, что мышление принципиально не способно дать ничего нового по сравнению с чувственностью. Гоббс отрицал свободу воли, придерживаясь жесткого фатализма и отождествляя волю с природной силой. Учение о теле, учение о человеке, учение о гражданине — вот предмет философии Гоббса.

Любопытно такое рассуждение Гоббса: если бы духовные субстанции и существовали, они были бы непознаваемы. Он не допускал существования бестелесных духов. «Под словом дух мы понимаем естественное тело, до того тонкое, что оно не действует на наши чувства, но заполняет пространство...» Именно *геометрия* у Гоббса превращается в стержневой научный метод изучения природы. Гоббс резко критиковал всевозможные суеверия, но придерживался идеи, согласно которой Бог существует. Он рассматривал Бога лишь как источник начальной «энергии мироздания, как первопричину всего сущего». Бог, по Гоббсу, не вмешивается в течение земных событий.

В общефилософских вопросах Гоббс не представляет такого интереса, как в социально-философских. Сам он считал себя «Евклидом в области общественной науки». В своем социально-философском учении выступает с критикой различных политических догм, созданных мыслителями прошлого. Если в геометрии имеет место ряд вытекающих друг из друга доказательств, в которых одна истина следует из предшествующих с логической необходимостью, то в общественной науке это невозможно: попытки политиков реализовать подобный метод в области общественной жизни сталкиваются с частными интересами, которые не позволяли им прийти к окончательной и достоверной истине. По Гоббсу, построить политическую теорию, способную возвыситься над интересами группы частных лиц, можно, лишь перенеся методы геометрии в область политики. Гоббс полагал, что эти методы потому не используются при изучении общества, что их применение может затронуть частные интересы людей. Приведем знаменитое рассуждение Гоббса на этот счет: «люди отступают от обычая, когда этого требует их интерес, и действуют против разума, когда разум против них. Вот чем объясняется, что учения о праве и несправедливости постоянно оспариваются как пером, так и мечом, между тем как учения о линиях и фигурах не подлежат спору, ибо истина об этих последних не задает интересов людей, не сталкиваясь ни с их честолюбием, ни с их выгодой или вожделениями. Ибо я не сомневаюсь, что если истина, что сумма углов треугольника равна сумме двух углов квадрата, противоречила бы чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то путем сожжения всех книг по геометрии было бы вытеснено».

Отсюда Гоббс делает вывод: в центр исследования следует поставить не частные интересы, а интересы и сущность человека, что позволит выяснить особенности его естественной и общественной жизни. Изучение общественных явлений дает основу философии «политического тела». По Гоббсу, если разложить структуру общества на отдельные части, можно убедиться, что существенной частью общества является человек, гражданин, т. е. человек в государстве.

Гоббс считает возможным проводить аналогию между государством и машиной, «искусственным телом», которое создано человеком для сохранения своей жизни. Государство — это, согласно Гоббсу, «механическое чудовище», обладающее необычайной и страшной силой: оно может защитить интересы человека, интересы партий и большой общественной группы. В своем произведении «Левиафан» Гоббс уподобляет этому «земному Богу» государство, поскольку оно не находится в зависимости от воли отдельных людей или даже желания партий — оно устанавливается навечно. В то же время он называет «Левиафана» искусственным человеком.

Гоббс считал, что от деятельности государства зависят сама жизнь человека, его благосостояние, сила, разумность политической жизни общества, общее благо людей, их согласие, которое составляет условие и «здоровье государства»; его отсутствие приводит к «болезни государства», гражданским войнам или даже смерти государства. Отсюда Гоббс делает вывод, что все люди заинтересованы в совершенном государстве. По Гоббсу, государство возникло в результате общественного договора, соглашения, но, возникнув, оно отделилось от общества и подчиняется коллективному мнению и воле людей, имея абсолютный характер. Понятия добра и зла различаются только государством, человек же должен подчиняться воле государства и признавать дурным то, что признает дурным государство. При этом государство должно заботиться об интересах и счастье народа. Государство призвано защищать граждан от внешних врагов и поддерживать внутренний порядок; оно должно давать гражданам возможность увеличивать свое богатство, однако в безопасных для государства пределах.

Какие цели и задачи ставит перед философией Нового времени Фрэнсис Бэкон?

Фрэнсис Бэкон (1561—1626) родился в Лондоне в семье лорда—хранителя печати при королеве Елизавете. С 12 лет обучался в Кембриджском университете (колледже Св. Троицы). Избрав политическую карьеру в качестве жизненного поприща, Бэкон получает юридическое образование. В 1584 г. избирается в палату общин, где остается до восшествия на престол Иакова I (1603 г.)

и разгона парламента. Начиная с этого времени он быстро поднимается по политической лестнице, достигнув в 1618 г. должности лорда-канцлера. Весной 1621 г. Бэкон был обвинен палатой лордов в коррупции, предан суду и от сурового наказания освобожден лишь по милости короля. На этом политическая жизнь Бэкона завершилась, и он всецело отдался научным занятиям, которым и до того посвящал много времени.

Наиболее известный труд его — «Новый Органон» — вышел в свет в 1620 г. Бэкон написал за свою жизнь много книг, из которых следует упомянуть также «Опровержение философии» (1608), «О достоинстве и приумножении наук» (1623) и вышедшую посмертно «Новую Атлантиду».

В истории философии и науки Ф. Бэкон выступил как провозвестник *опытного естествознания и научного метода*. Ему удалось дать образ новой науки, отправляясь от твердо принятых и последовательно продуманных представлений о значении знания в обществе и человеческой жизни. Уже в Кембридже Бэкон остро пережил неудовлетворенность традиционной (схоластической) наукой, полезной, по его словам, лишь для побед на университетских диспутах, но не в решении жизненных задач, стоящих перед человеком и обществом. Старая философия бесплодна и многословна — таков краткий вердикт Бэкона. Главным делом философа становятся критика традиционного познания и издание нового метода постижения природы вещей. Он упрекает мыслителей прошлого за то, что в их трудах не слышно голоса самой природы, созданной Творцом.

Методы и приемы науки должны отвечать подлинным ее целям — обеспечению благополучия и достоинства человека. Это и свидетельство выхода человечества на дорогу истины после долгого и бесплодного плутания в поисках мудрости. Обладание истиной обнаруживает себя именно в росте практического могущества человека. «Знание — сила» — вот путеводная нить в прояснении задач и целей самой философии.

«Человек, слуга и истолкователь Природы, ровно столько совершает и понимает, сколько он охватывает в порядке Природы; свыше этого он не знает и не может ничего» — этим афоризмом Бэкона открывается его «Новый Органон». Возможности человеческого разума и науки совпадают, поэтому так важно ответить на вопрос: какой должна быть наука, чтобы исчерпать эти возможности?

Учение Бэкона разрешает двуединую задачу — критически проясняет источники заблуждения традиционной, не оправдавшей себя мудрости и указывает на правильные методы овладения истиной. Критическая часть программы Бэкона ответственна за формирование методической дисциплины научного разума.

Итак, что же препятствует успешному познанию природы? Приверженность к негодным методам познания мира обусловле-

на, по мнению Бэкона, господством над сознанием людей так называемых «идолов». Он выделяет четыре их основных вида: идолы рода, пещеры, рынка и театра. Так образно представлены типичные источники человеческих заблуждений.

«Идолы рода» — это предрассудки нашего ума, проистекающие из смешения нашей собственной природы с природой вещей. Последняя отражается в ней как в кривом зеркале. Если в человеческом мире целевые (телеологические) отношения оправдывают законность наших вопросов: «зачем?», «для чего?» — то те же вопросы, обращенные к природе, лишены смысла и ничего не объясняют. В природе все подчинено только действию причин, и здесь законен лишь вопрос: «почему?». Наш ум следует очистить от того, что проникает в него не из природы вещей. Он должен быть открыт Природе и только Природе.

«Идолы пещеры» — это предрассудки, заполняющие ум из такого источника, как наше индивидуальное (и случайное) положение в мире. Чтобы освободиться от их власти, необходимо достигать согласия в восприятии природы из разных позиций и при различных условиях. В противном случае иллюзии и обманы восприятия затруднят познание.

«Идолы рынка» — это заблуждения, проистекающие из необходимости пользоваться словами с уже готовыми значениями, принимаемыми нами некритически. Слова способны подменить обозначаемую ими вещь и взять ум в свой плен. Ученый должен быть свободен от власти слов и открыт самим вещам, для того чтобы успешно их познать.

И наконец, «идолы театра» — заблуждения, проистекающие из безусловного подчинения авторитету. Но ученый должен искать истину в вещах, а не в изречениях великих людей. Борьба с авторитарным мышлением — одна из основных забот Бэкона. Следует безоговорочно признать лишь один авторитет, авторитет Священного Писания в делах веры, но в познании Природы ум должен опираться только на опыт, в котором ему открывается Природа. Разведение двух истин — божественной и человеческой — позволило Бэкону примирить существенно различные ориентации познания, вырастающие на почве религиозного и научного опыта, укрепить автономность и самозаконность науки и научной деятельности.

Беспристрастный ум, освобожденный от всякого рода предрассудков, открытый и внимающий опыту — таково исходное положение бэконовской философии. Для овладения истиной вещью остается прибегнуть к правильному методу работы с опытом, гарантирующему нам успех. Бэкон противопоставляет этот привычный путь традиции следующим образом: «Есть только две возможные дороги поисков и обнаружения истины. Одна от чувства и частных случаев переносит сразу к аксиомам самого общего характера и затем дает дорогу суждениям на основании этих

принципов, уже закрепленных в их незыблемости, с тем чтобы вывести на их основании промежуточные аксиомы; это наиболее распространенный путь. Другая — от чувства и частного приводит к аксиомам, постепенно и непрерывно поднимаясь по ступеням лестницы обобщения, до тех пор, пока не подведет к аксиомам самого общего характера; это самая верная дорога, хотя она еще не пройдена людьми». Второй путь — это путь методически продуманной и усовершенствованной индукции. Дополнив индукцию целым рядом приемов, Бэкон стремится превратить ее в искусство вопрошания природы, ведущее к верному успеху на пути познания. Основав свою философию на понятии опыта, истолковав чувственность как единственный источник всех наших знаний, Бэкон тем самым заложил основы *эмпиризма* — одной из ведущих философских традиций новоевропейской философии.

Родоначальник эмпиризма вместе с тем ни в коей мере не был склонен недооценивать значение разума. Сила разума как раз и проявляет себя в способности такой организации наблюдения и эксперимента, которая позволяет услышать голос самой природы и истолковать сказанное ею правильным образом. Поэтому свою позицию Бэкон иллюстрирует сравнением деятельности пчел, собирающих нектар со многих цветков и перерабатывающих его в мед, с деятельностью паука, ткущего паутину из самого себя (односторонний рационализм), и муравьев, собирающих в одну кучу разные предметы (односторонний эмпиризм). Почему же тем не менее он остается философом эмпиризма? Ценность разума — в его искусстве извлечения истины из опыта, в котором она заключена. Разум как таковой не содержит в себе истин бытия и, будучи отрешен от опыта, неспособен к их открытию. Опыт, таким образом, имеет основополагающее значение. Разум можно определить через опыт (например, как искусство извлечения истины из опыта), но опыт в своем определении и пояснении в указании на разум не нуждается, а потому может рассматриваться как инстанция, от разума независимая и самостоятельная.

Основателем какой философской традиции Нового времени считается Рене Декарт?

Основы альтернативной эмпиризму рационалистической традиции были заложены французским философом Рене Декартом.

Рене Декарт (1596—1650) — фактически основатель философии Нового времени. Ему принадлежит заслуга ясной и глубокой формулировки основных интуиций и допущений рассматриваемого нами классического периода новоевропейской философии.

Р. Декарт родился в семье, принадлежавшей к знатному роду Турени, что предопределяло его будущее на стезе воинской службы. В школе иезуитов, которую закончил Декарт, у него об-

наружилась сильная склонность к занятиям математикой и безусловное непринятие схоластической традиции. Ратная жизнь не привлекала мыслителя, и в 1629 г. он оставляет службу, удаляясь от света, избирает местом своего пребывания самую свободную тогда страну Европы — Голландию и в течение 20 лет занимается исключительно научными трудами. В 1649 г. он принимает приглашение шведской королевы Христины помочь ей основать Академию наук. Непривычный для философа режим дня и суровый климат Швеции стали причиной его преждевременной кончины.

Отправной точкой философствования Декарта становится общая им с Бэконом проблема достоверности знания. Но в отличие от Бэкона, который ставил на первый план практическую основательность знания и акцентировал значение предметной истинности знания, Декарт ищет признаки достоверности познания в сфере самого знания, его внутренних характеристик. Отклоняя, подобно Бэкону, авторитет как свидетельство истины, Декарт стремится к разгадке тайны высочайшей надежности и неотразимой привлекательности математических доказательств. Их ясность и отчетливость он справедливо связывает с радикально глубокой работой *анализа*. В результате сложные проблемы удается разложить на предельно простые и дойти до уровня, на котором истинность или ложность утверждения может быть усмотрена непосредственно, как в случае математических аксиом. Располагая такими очевидными истинами, можно уверенно проводить доказательства, относящиеся к сложным и заведомо неясным случаям.

Декарт развивает специальное учение о методе, которое он сам резюмирует 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*

(идушего до последних оснований), *синтеза* (осуществляемого во всей своей полноте) и *контроля* (позволяющего избежать ошибок в осуществлении как анализа, так и синтеза). Продуманный так метод следовало применить теперь к собственно философскому познанию.

Первая проблема состояла в том, чтобы обнаружить очевидные истины, лежащие в основе всего нашего знания. Декарт предлагает с этой целью прибегнуть к методическому сомнению. Только с его помощью можно отыскать истины, усомниться в которых невозможно. Следует заметить, что испытанию на несомненность предъявляются исключительно высокие требования, заведомо превосходящие те, что вполне удовлетворяют нас, скажем, при рассмотрении математических аксиом. Ведь и в справедливости последних можно усомниться. Нам же необходимо найти такие истины, в которых усомниться невозможно. Можно ли сомневаться в своем собственном существовании, в существовании мира, Бога? В том, что у человека две руки и два глаза? Подобные сомнения могут быть нелепы и странны, но они возможны. В чем же нельзя усомниться? Заключение Декарта лишь на первый взгляд может представиться наивным, когда он такую безусловную и неоспоримую очевидность обнаруживает в следующем: я мыслю, следовательно, существую. Справедливость несомненности мышления подтверждается здесь самим актом сомнения как актом мысли. Мышлению отвечает (для самого мыслящего «Я») особая, неустранимая достоверность, заключающаяся в непосредственной данности и открытости мысли для самой себя.

Декарт получил лишь одно несомненное утверждение — о самом существовании познающего мышления. Но в последнем заключено много идей, некоторые из них (например, математические) обладают высокой очевидностью идеи разума. В разуме заложено убеждение, что, кроме меня, существует еще мир. Как доказать, что все это не только идеи разума, не самообман, но и существующее на самом деле? Это вопрос об оправдании самого разума, о доверии к нему. Декарт разрешает эту проблему следующим образом. 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 единственно оправданной на его взгляд мысли, что эта идея вложена в нас, ее творец и есть Бог, создавший нас и вложивший в наш ум понятие о себе как о Совершеннейшем Существо. 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. Так Бог становится у Декарта гаран-

том постижимости мира и объективности человеческого познания. Благоговение перед Богом оборачивается глубоким доверием к разуму. Вся система аргументации Декарта делает вполне понятной его мысль о существовании врожденных идей в качестве одного из основоположений рационалистической теории познания. Именно врожденным характером идеи объясняется сам эффект ясности и отчетливости, действительности интеллектуальной интуиции, присущей нашему уму. Углубляясь в него, мы оказываемся способными познавать сотворенные Богом вещи.

Декарт полагает, что все возможные вещи составляют две самостоятельные и независимые друг от друга (но не от создавшего их Бога) *субстанции* — души и тела. Эти субстанции познаются нами в их основных атрибутах; для тел таким атрибутом является протяжение, для душ — мышление. Телесная природа последовательно представлена у Декарта концепцией механизма. Вечно движущийся мир, подчиненный законам механики, исчислимый математико-геометрическим образом, заготовлен для триумфального шествия математического естествознания. 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. Животные и человеческие тела подчинены действию тех же механических принципов и представляют собой самодвижущиеся автоматы, никаких «живых» начал в органических телах (как растительных, так и животных) не имеется.

Наиболее трудная проблема философии Декарта — отношение души и тела человека. Если у животных нет души и они представляют собой бездушные автоматы, то в случае человека это очевидным образом не так. Человек способен управлять своим телом с помощью ума, а ум — испытывать на себе влияние таких разных по природе субстанций. Душа едина, непротяженна и неделима. Тело протяженно, делимо и сложно. Декарт, проявлявший большой интерес к успехам тогдашней медицины, отнесся с особым вниманием к шишковидной железе, расположенной в центральной части головного мозга, и связал с ней место, в котором душевная субстанция взаимодействует с телесной. Именно здесь материальные жизненные духи и вступают в контакт с душой. Раздражение из внешнего мира передается по нервам в головной мозг и возбуждает пребывающую там душу. Соответственно самостоятельное возбуждение души приводит в движение жизненные духи, и нервный импульс завершается мышечным движением. Связь души и тела в целом укладывается в схемы по существу механического взаимодействия.

Основные моральные установки картезианства легко извлекаются из общей направленности его философии. Укрепление господства разума над чувствами и страстями тела — исходный принцип для поиска формул нравственного поведения в самых разнообразных жизненных ситуациях. Декарта отличает своего рода растворение феномена воли в чистом интеллектуализме. Свобода воли определяется им посредством указания на следование «логике порядка». Одно из жизненных правил Декарта звучит так: «Побеждать скорее себя самого, нежели судьбу, и менять скорее свои желания, чем мировой порядок; верить, что нет ничего, что было бы целиком в нашей власти, за исключением наших мыслей». Начиная с Декарта, новые ориентации философской мысли, в которых центральное место занимают мысль и сам человек, обретают классически ясный характер.

Что выделяет Паскаля из всех философов Нового времени?

Несколько особняком стоит в истории философии Нового времени *Блез Паскаль* (1623—1662) — знаменитый французский математик, физик, философ и писатель. После плодотворной творческой работы в области естественных и точных наук (Паскаль — один из основателей теории вероятностей) ученый разочаровался в них и обратился к религиозным проблемам и философской антропологии. Он первый в истории мировой научной мысли ученый, прошедший через опыт механистического рационализма, со всей остротой поставивший вопрос о границах научности, отмечая при этом, что «доводы сердца», отличные от «доводов разума», превыше последнего. Его основная мысль: «Природа ставит в тупик скептиков, разум — догматиков; догматик не может справиться с непреодолимой слабостью разума, а скептик не может справиться с непреодолимой идеей истины». Отсюда ясно, что религиозное чувство берет верх над разумом, который вечно колеблется между сомнением и уверенностью. Сердце обладает доводами, недоступными разуму. Мыслитель тем самым предвосхитил последующую иррационалистическую тенденцию в философии — от романтизма вплоть до экзистенциализма. Он выводил основные идеи христианства из традиции синтеза с космологией и метафизикой аристотелевского или неоплатонического толка. Ощущение им Космоса выражено в словах: «Это вечное молчание безграничных пространств ужасает меня». Паскаль исходил из образа человека, которого обуревают тревога: «Состояние человека — непостоянство, тоска, беспокойство». Он постоянно утверждал идею трагичности и хрупкости человека и одновременно говорил о его достоинстве, которое состоит в акте мышления: человек — «мыслящий тростник», «в пространстве Вселенная объемлет и поглощает меня,

как точку; в мысли я объемлю ее». Сосредоточенность Паскаля на философско-антропологической проблематике предвосхищает осмысление христианской традиции у С. Кьеркегора и Ф. М. Достоевского. Сочинение Паскаля «Мысли» принадлежит к лучшим произведениям французской литературы. Недаром оно переводилось на многие языки мира, в том числе и на русский.

Как развиваются эмпиризм и рационализм после Бэкона и Декарта?

Последующее развитие новоевропейской философии происходило в творческом противостоянии эмпиристской и рационалистических традиций, пока не пришло время для попыток их синтеза и преодоления.

В сущности, и эмпиризм, и рационализм были воодушевлены общей задачей борьбы с Традицией, олицетворявшей собой мир жизни и культуры европейского Средневековья. И тот, и другой были захвачены проблемой достоверности человеческого знания, расчисткой путей для победного шествия науки. Осмысливались проблемы нравственного, общественно-политического и правового существования европейского человека в контексте глубоких жизненных перемен.

Рационалистическая традиция после Декарта нашла своих самых выдающихся представителей в лице *Спинозы* и *Лейбница*.

Философия *Бенедикта Спинозы* (1631—1677) самым ее автором рассматривалась как своеобразное завершение картезианской философии. Она проникнута теми же интуициями и притязает на более совершенное разрешение проблем, поставленных предшественником. Спиноза вводит понятие единой и бесконечной субстанции, называя ее Богом и Природой одновременно. Тем самым, в отличие от Декарта, он становится на точку зрения философского монизма, признающего единое первоначало мира. Эта субстанция обладает бесчисленным множеством атрибутов, из числа которых человеку открыты только два: протяженность и мышление. Каждый из атрибутов заключает в себе всю полноту содержания субстанции, но только ему присущей определенности, или, выражаясь метафорически, выражает его на собственном языке. В силу этого порядок и связь идей полностью отвечают порядку и связи вещей, и мучительная для дуализма Декарта проблема отношения души и тела получает более удовлетворительное разрешение. Каждый из атрибутов предстает перед нами как множество единичных вещей (модусов), в которых мы открываем проявление отдельного атрибута, образующего их сущность. Человек тем самым, имея душу и тело, познается и в плане протяженности и в плане мышления. Тело и душа суть разные выражения одной сущности. Познавая тело, мы по-

знаем душу, и наоборот. Это единство того и другого открывается нам лишь при условии ясного знания, действия интеллектуальной интуиции. Чувственное (низшее по значению) знание усматривает только множественность вещей и не способно подняться до их постижения как проявления единой божественной природы. Но именно таким должен быть взгляд на мир подлинной мудрости, которая одновременно преодолевает тщету смутных желаний и рабство человеческих страстей и обретает подлинную свободу в спокойном и ясном мирозерцании. Достижение этого состояния есть высшая задача нравственности. В нем и только в нем человек обретает счастье высшего качества — счастье, питаемое интеллектуальной любовью к Богу. Таким образом, Спиноза углубляет звучащую у Декарта тему обретения человеком свободы на путях подчинения человеческих страстей разуму. Убежденность в том, что активность человека определена лишь действием ясных идей разума, вела с непреклонностью к отождествлению воли и разума, реальной причины и логического основания.

На основе этики Спиноза развивает основные положения своей политической философии. Рационалистическая доктрина дает четкие основания для классически ясной формулировки идеи государственного договора как разумной основы общественной жизни. Из трех форм государственного устройства: абсолютной монархии, аристократии и демократии — в качестве наилучшей Спиноза выбирает демократию. Ее достоинство он видит в том, что здесь «никто не переносит своего естественного права на другое лицо так, чтобы самому потерять всякое дальнейшее участие в общественных совещаниях». Заметим, что на общем духе и пафосе философии Спинозы сказалась общая атмосфера жизни самой свободной страны тогдашней Европы — Голландии.

Другим выдающимся представителем рационализма был *Готфрид Лейбниц* (1646—1716). Подобно Спинозе, он захвачен проблемами, поставленными Декартом. И так же, как Спинозу, его не удовлетворяет решение вопроса об отношении тела и души. Развивая идеи Декарта, он набрасывает отличную и от него, и от Спинозы систему рационализма. Решительно отклонив картезианский дуализм, Лейбниц вместе с тем не приемлет и всепоглощающего пантеизма Спинозы, растворявшего в Боге все сущее.

Центральное понятие философии Лейбница — понятие *монады*. Монада — простая неделимая сущность, и весь мир представляет собой собрание монад. Каждая из них замкнута в себе («не имеет окон» во внешний мир) и неспособна влиять на другие. Бытие монад поглощено внутренней деятельностью представления. Мир монад строго иерархичен. Они располагаются от низших к высшим и венчающей их все — Богу. Низшие монады образуют собой уровень обычного материального бытия и отличаются исчезающе малой способностью к ясному представлению

(«пребывают в смутном сне»), нарастающему по мере восхождения к высшей — Богу. Только последнему принадлежит исчерпывающая полнота представления, ясное знание всего и, как следствие этого, максимум действия, активности. 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. Применительно к проблеме отношения души и тела монадология Лейбница оказывается способом сохранить независимость души и тела и в то же время объяснить несомненный факт их согласованности. Поскольку основной вектор совершенства монад направлен от их бессознательного состояния к состоянию совершенного знания, постольку Лейбниц согласен с эмпириками в их утверждении, что чувства — исходная ступень познания. Но только исходная! 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 теорию врожденных идей. Последние даются нам скорее как возможность, к которой мы можем прийти, как к бессознательному в нас. Такой поворот дела ослаблял силу эмпирической критики теории врожденных идей, оставляя в неприкосновенности строго автономный характер Разума.

Итак, как мы могли убедиться, наиболее уязвимая сторона рационалистических воззрений заключается в трактовке отношения души и тела. Автономность разума, имеющая характер безусловного требования для самой возможности формулировки рационалистической доктрины, осложняла ее развитие и применение. С трудностями иного характера сталкивались философы, развивавшие традиции эмпиризма. К числу наиболее видных представителей эмпиризма в философии, унаследовавших Ф. Бэкону, необходимо отнести в первую очередь английских философов Г. Гоббса (1588—1679), Д. Локка (1632—1704), Дж. Беркли (1685—1753), Д. Юма (1711—1776), а также французов Э. Кондильяка (1714—1780), К. А. Гельвеция (1715—1771), П. Гольбаха (1723—1789), Д. Дидро (1713—1784) и многих других. Здесь мы остановимся на краткой характеристике философии *Джона Локка, Джорджа Беркли и Дэвида Юма*, наиболее видных представителей так называемого «английского эмпиризма».

Вопрос о происхождении, достоверности и границах человеческого знания Локк определил как одну из основных задач своей философии. Ответ на него должен был послужить надежным основанием для всех предприятий человеческого разума. Следуя Бэкону, Локк определяет опыт как основу всякого знания. Этот

выбор диктуется, в частности, и полным неприятием альтернативной (рационалистической) позиции, связывающей себя признанием существования врожденных идей. Согласно Локку, непредубежденная критика этой концепции не оставляет ей никакого права на существование. Существуют целые народы, не имеющие понятия о Боге, а дети (и идиоты) не имеют понятия о законах логики. Как тогда объяснить якобы врожденный характер этих идей? Ослабляя свой тезис о врожденности части наших идей до признания лишь возможности обнаружить в душе их содержание, сторонники рационализма доводят этот тезис до нелепости, ибо такой возможности существования отвечают все идеи нашего ума. Парадоксально и положение о том, что мы владеем идеями, которую можем не осознавать.

Локк начинает с прямо противоположного допущения: наша душа должна быть уподоблена чистой доске, письмена на которой способен оставить лишь опыт. Опыт и должен стать главным предметом философского исследования. Наша душа отчетливо различает два вида опыта, опыт внутренний и внешний. Последний есть то, что мы называем внешним чувством, а первый относится к сознанию внутреннего мира самого человека. Что касается достоверности знания, приобретаемого на основе того или иного рода опыта, то несомненное преимущество должно быть отдано опыту внутреннему, так как здесь мы имеем дело с непосредственно данным его содержанием.

Наша задача в том, чтобы свести сложные формы к простым и тем самым достичь научного объяснения. 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 держалось бы в чувстве.

Что касается внешнего опыта, то его содержание сводимо к такой форме психического переживания, как ощущение. По терминологии Локка, ощущения являются идеями. Это очень важное понятие, на котором необходимо остановиться. Идеи, по Локку, есть все то, что воспринимается душой в себе самой или является непосредственным объектом восприятия, мышления или интеллекта. Ум способен лишь к комбинированию идей, но независимо от его силы неспособен ни уничтожить, ни изобрести новые («простые») идеи. В этом сказывается основополагающий смысл опыта как источника идей.

Достоверность внешнего опыта характеризуется меньшей надежностью. Локк уклоняется от твердого ответа на вопрос об источниках ощущений. Тем не менее он далек от скептицизма и развивает целую теорию о первичных и вторичных качествах, призванных ответить на вопрос: в каких отношениях чувственные восприятия адекватно представляют нам характер вещей, а в каких нет: первичные качества — это математические и про-

странственно-временные характеристики фигуры, величины, положения и движения, а вторичные (неадекватные вещам) — цвет, вкус, запах и т. п.

Осознание Локком недостаточности эмпиризма для обоснования существования вполне определенной по своему характеру внеопытной реальности побудило его, во-первых, держаться границ опыта и воздерживаться от постановки вопросов, заведомо выходящих за его рамки, и, во-вторых, при определении условий истинности наших представлений говорить о согласии их не с вещами, а друг с другом. Заслуживает упоминания локковская теория абстракций, показывающая, как из сопоставления чувственных данных возникают абстрактные понятия.

Чувство меры и здравый смысл являются характерными особенностями философии Локка. Им он во многом обязан своей исключительной популярностью, громадным влиянием на представителей французского Просвещения. Хотя сам Локк был далек от материализма (и отклонял даже деизм), тем не менее его философия во многом определила приход французского материализма XVIII в.

В отличие от Локка другой представитель английской эмпирической традиции — *Джордж Беркли* — использует идеи эмпиризма в несколько неожиданном, но согласном с его духом направлении. Беркли обращает внимание на то, что само локковское различие первичных и вторичных качеств вряд ли может быть оправдано с эмпирической 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. Логичнее принять существующими вещи, которые и есть комбинации наших ощущений. *Существовать — значит быть воспринимаемым*: таков принцип философии Беркли. Логичнее признать окружающий нас мир миром духов и таким образом отразить наступление метафизики материализма, несущей с собой атеизм и свободомыслие. Следует отметить, что с самого начала своих философских исследований Беркли руководствовался именно этой полемической целью. Будучи священнослужителем, он был озабочен тем, чтобы дать высокоценимой им теории Ньютона истолкование, основанное на принципах номинализма и феноменализма, и тем самым активно противодействовать ее материалистической трактовке.

Другим крупнейшим представителем английского эмпиризма был *Дэвид Юм*. С его именем связывают исчерпание логических возможностей эмпиризма в качестве одной из традиций классической философии. Юм подверг внимательному анализу положение эмпиризма, каким оно оказалось после Локка. Его после-

дователи не смогли держаться строгого предписания — не покидать пределы опыта. Они клонились к метафизике либо материалистического, либо (подобно Беркли) спиритуалистического толка. Согласно Юму, это было обусловлено известными недостатками самого локковского учения. За ложные шаги в сторону метафизики ответственны два важных понятия, не подвергнутых строгому испытанию эмпиризмом. Это понятия причинности и субстанции.

Причинность как порождающую связь и зависимость между явлениями материального или духовного мира необходимо отклонить со всей возможной решимостью, руководствуясь принципом эмпиризма. Опыт по части причинности свидетельствует лишь о связи во времени (одно предшествует другому), но ничего не говорит и не может сказать в пользу действительного порождения одного явления другим. Поэтому 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 хотя бы в силу своей конечности. То же самое относится и к понятию субстанции. В опыте нам даны впечатления (восприятия), которые мы истолковываем в качестве действия вещей на наши познавательные способности. Но и здесь речь должна идти о простой психологической привычке истолковывать совместно данные в опыте свойства в качестве вещи. Ведь опыт, строго говоря, не заключает в себе никаких «вещей», кроме совместно встречающихся групп свойств (ощущений). Наше представление, согласно которому есть нечто, являющееся носителем (или обладателем) многих свойств, неусматриваемо в данном нам содержании опыта.

Выводы Юма относительно возможностей нашего познания полны скептицизма. Однако этот скептицизм обращен против метафизических притязаний нашего ума на знание реальности такой, какова она есть сама по себе. Познание же ограничено пределами опыта, и только в этих пределах оно обладает подлинной действенностью и ценностью. Юм — горячий поклонник ньютоновской физики и математического естествознания, он приветствует научное познание, строго основанное на опыте и следующее только ему, и полон скептического отрицания, обращенного на метафизику и вообще на всякое знание Я о сверхчувственном мире. Математика в его учении заслуживает наивысших похвал потому, что ограничивает себя познанием отношений, существующих между идеями опыта. А как с остальным? «Если, удостоверившись в этих принципах, мы приступим к просмотру библиотек, какое опустошение должны мы будем произвести в них! Возьмем, например, в руки какую-нибудь книгу по богословию или школьной метафизике и спросим: содержит ли

она какое-нибудь абстрактное рассуждение о количестве или числе? Нет. Содержит ли она какое-нибудь основанное на опыте рассуждение о фактах и существовании? Нет. Так бросьте ее в огонь, ибо в ней не может быть ничего, кроме софистики и заблуждений».

Философия Юма оказалась своего рода конечным пунктом в развитии эмпиризма. В ближайшее за Юмом столетие его представителям не удалось внести сколько-нибудь существенного вклада в его развитие. Но аргументы Юма сыграли важную роль в дальнейшем развитии европейской философии.

Каковы характерные черты философии Просвещения?

В историю XVIII в. вошел как эпоха Просвещения. Его родиной стала Англия, затем Франция, Германия и Россия. Для этой эпохи характерен девиз: все должно предстать перед судом разума! Обретающее широкий размах развитие науки, становящейся достоянием широких кругов мыслящих людей, — вот духовная атмосфера этого времени. Такого рода умонастроения возникали уже в конце XVII в. Философы Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Р. Декарт, Дж. Локк — родоначальники просветительских идей. Исходные идеи эпохи Просвещения — культ науки (а следовательно, Разума) и прогресс человечества. Все труды деятелей Просвещения пронизаны идеей апологии Разума, его светоносной силы, пронизывающей мглу и хаос. Имей мужество мыслить самостоятельно! — таков призыв Просвещения. Францию XVIII в. характеризуют огромное количество идейных исканий, научных творческих подвигов и сотрясающих общество политических событий. Страна начала выходить из трясины феодального строя, экономической и политической раздробленности и отсталости, она вступила в период первоначального капиталистического накопления. Просветители, как следует из самого слова, заботились о распространении просвещения среди народных масс. Они боролись за то, чтобы в обществе не было пропасти между бедными и людьми, утопающими в роскоши. В качестве идеала они выдвигали принцип равенства как требование здравого смысла.

Французские философы, преодолевая непоследовательность Дж. Локка и критикуя идеи Дж. Беркли, защищали принцип материальности мира в его механистической форме, хотя в воззрениях некоторых из них и содержались диалектические идеи развития организмов. Между ними наблюдались значительные расхождения во взглядах, вплоть до противоположных позиций. Но все-таки в целом все они были полярно противоположны миру официальной практики и идеологии, едины в той мере, в какой противостояли господствующим сословиям. Все они исходили из принципа: если человек, его личные качества зависят от окру-

жающей среды, то и его пороки также являются результатом влияния этой среды. Чтобы переделать человека, освободить его от недостатков, развить в нем положительные стороны, необходимо преобразовать окружающую и прежде всего общественную среду. Они верили в то, что живут в переломное время, время приближающегося торжества разума, победы просветительских идей, в «век триумфа философии» (Вольтер). Центром, вокруг которого сгруппировались философы и их единомышленники, оказалась знаменитая «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел». Д. Дидро и его соратник по редактированию «Энциклопедии», великий математик, механик, философ-просветитель Ж. Л. Д'Аламбер (1717—1753) поставили перед собой гигантскую задачу — представить «общую картину усилий человеческого ума у всех народов и во все века». Этот труд являет собой эпоху в духовной жизни не только Франции и не только Европы, но и всего мира (кстати, «Энциклопедию» по частям стали переводить в России). Это великий памятник, воздвигнутый французскими просветителями своей эпохе.

Начало Просвещения в немецкой философии теснейшим образом связано со знаменитым Христианом Вольфом (1679—1754), который систематизировал и популяризировал учение Г. Лейбница. Выдающуюся роль в развитии немецкой философской культуры сыграли Г. Э. Лессинг, И. Г. Гердер, немецкие философствующие романтики — прежде всего Ф. Шлегель, теолог и философ Ф. Шлейермахер, крупные ученые-мыслители В. и А. Гумбольдты. Величайшим взлетом немецкой гуманистической культуры явились творения таких гигантов мысли и художественно-эстетической культуры, как И. В. Гете и Ф. Шиллер.

Выдающимися философами эпохи Просвещения во Франции являются *Вольтер, Ж. Ж. Руссо, Д. Дидро, К. А. Гельвеций, П. Гольбах, Ж. Д'Аламбер*.

Вольтер (Франсуа Мари Аруэ) (1694—1778) — один из идейных вождей французского Просвещения, знаменитейший писатель и мыслитель. Как отмечают специалисты, Вольтер безраздельно властвовал над умами чуть ли не весь XVIII в. Он писал о событиях, волновавших всех.

Воспитание он получил в школе иезуитов. За политический памфлет попал в Бастилию, где сочинил трагедию «Эдип». По освобождении принял имя Вольтер и переселился в Англию, где познакомился с учением Дж. Локка и И. Ньютона, изучал английскую литературу. Английские впечатления Вольтера отражены в его «Философских (или «Английских») письмах» (1749). В 1746 г. его выбрали во Французскую академию и назначили историографом. В 1750 г. он поселился в Берлине, который, однако, вскоре вынужден был покинуть из-за ссоры с Фридрихом Великим. Вскоре он поселился в Фернее, где прожил 20 лет и написал свой знаменитый «Философский словарь». В 1778 г. он вернулся в Париж, где был встречен с величайшим почетом.

Вольтер раньше других остро почувствовал надвигающуюся революцию. Вместе с ярчайшими умами Франции он страстно содействовал идеологической подготовке социального взрыва. Он был признанным вождем философско-социального движения. Вольтер и его соратники требовали свободы мысли, устного и печатного слова. Он со всей силой непримиримости кричал на всю страну, на весь мир: «Осмелитесь мыслить самостоятельно!» Свое политическое кредо Вольтер выразил в крылатой фразе: «Лучшее правительство то, при котором подчиняются только законам!» Он возлагал надежды на мудрость и благодетельность правителя, короля-философа. Ему импонировало общественно-политическое устройство Англии — ограничение власти короля, сравнительная веротерпимость. Стремясь воздействовать на принцев и королей, он написал труд о Петре Великом, побывал в Пруссии, состоял в переписке с Екатериной Великой. Ирония Вольтера снова понадобилась прогрессивным силам общества и сыграла немалую роль в идейной подготовке революции 1830 г. Его творчество отличается исключительной многосторонностью: он и философ, и популяризатор передовых естественно-научных идей, и поэт, и драматург, и романист, и историк. Философичен огромный по объему (более 50 пьес) и пользовавшийся колоссальным успехом не только во Франции, но и во многих других европейских странах «театр Вольтера» — крупнейшего драматурга XVIII в. Философична обширная и разножанровая поэзия Вольтера, величайшего, по мнению современников, французского поэта своего времени. Проза Вольтера — это философские повести, философские романы, исторические работы «История Петра Великого», «История Карла XII» и «Век Людовика XIV». Вот почему А. С. Пушкин имел основание сказать: «Если первенство чего-нибудь да стоит, то вспомните, что Вольтер пошел по новой дороге — и внес светильник философии в темные Архивы Истории». Вольтер является автором «Философского словаря», который в последнем полном собрании его сочинений занимает пять томов по 35—40 печатных листов каждый. Кстати, он ввел в научный оборот термин «культура». Все его произведения пронизаны острым публицистическим началом. Он не щадил ни королей, ни священнослужителей, ни вельмож. Его собственно философские позиции в основе своей во многом определяются идеями Дж. Локка и И. Ньютона.

Резко критикуя клерикализм, различного рода злоупотребления церкви, Вольтер признавал необходимость веры в Бога как перводвижателя Вселенной. Конечную причину движения сущего, мышление и вообще душевные явления Вольтер считал проявлением божественной силы. В этом он испытывал неотразимую силу влияния учения Ньютона. Вольтер не допускал самой возможности существования общества вне веры в Бога и категорически возражал против идеи Бейля относительно общест-

ва, состоящего только из атеистов. По словам Вольтера, «это было бы просто страшно!» Согласно Вольтеру, «если бы не было идеи о Боге, ее бы следовало измыслить; но она начертана перед нами во всей природе!».

Любопытны рассуждения Вольтера о свободе воли. «Признаюсь вам в том, — пишет Вольтер К. А. Гельвецию, — что долгое время блуждал я в этом лабиринте, тысячи раз обрывалась моя путеводная нить, но все-таки я возвращаюсь к тому, что благо общества требует, чтобы человек считал себя свободным... Я начинаю... более ценить жизненное счастье, чем истину... Отчего же не предположить, что верховное существо, даровавшее мне непостижимую способность разума, могло дать мне и немножко свободы...»

Влияние Вольтера было чрезвычайно сильным и в России, чему способствовала Екатерина Великая, которая переписывалась с ним и приказывала переводить его труды на русский язык.

Жан Жак Руссо (1712—1778) — один из самых выдающихся мыслителей эпохи Просвещения. Своим страстным стремлением к изменению социального порядка, борьбой за научное мышление, всей своей разносторонней литературной деятельностью он, как и Вольтер, способствовал приближению революции во Франции. Вольтер и Руссо, по словам Г. Гейне, — те два писателя, которые более всех других подготавливали революцию, определили ее дальнейшие шаги и ныне еще руководят французским народом и властвуют над ним.

По своим убеждениям Руссо — представитель демократического крыла идеологов Просвещения; он — философ, социальный мыслитель, писатель, крупнейший специалист в области философии искусства (особенно музыки) и педагогики. Веря в существование Бога и признавая бессмертие души, Руссо утверждал, что материя и дух суть два извечно существующих начала. В вопросах теории познания он придерживался идей сенсуализма, хотя и был сторонником врожденности нравственных идей. Руссо подвергал резкой критике феодально-сословные отношения и деспотический политический режим. Столь же резко критически он относился к частной собственности, видя в ней источник всех социальных зол. «Тот человек, — писал Руссо, — который, окопав и огородив данный участок земли, сказал “это мое” и нашел людей, которые были достаточно глупы, чтобы этому поверить, был настоящим основателем гражданского общества».

Свой знаменитый трактат «Об общественном договоре» Руссо начинает патетическими словами: «Человек рожден свободным, а между тем всюду он в оковах!» Развивая идеи общественного договора, Руссо, в отличие от Т. Гоббса, утверждал, что в «естественном состоянии» не только не было «войны всех против всех», но в отношениях между людьми господствовали дружба и

гармония. Он смело восстал против современной ему цивилизации как цивилизации неравенства. Его негодование было направлено против такой культуры, которая оторвана от народа и которая освящает общественное неравенство. Руссо различал два вида неравенства: физическое, проистекающее из разницы в возрасте, здоровье, даровании и т. п., и политическое, выражающееся в различных привилегиях. Этому Руссо противопоставлял простоту и «невинность» первобытных людей. Руссо — сторонник естественного права. Его идеалом было далекое прошлое, когда все люди были равны: да и какие раздоры могли быть у людей, которые ничем не владеют! Между Руссо и Вольтером происходили острые споры. Вольтер был в корне не согласен с идеей Руссо о том, что идеалы пребывают в далеком прошлом.

Дени Дидро (1713—1784) — знаменитый мыслитель, ученый-энциклопедист. Характерная черта его политического мировоззрения — остро выраженный демократизм. Это удивительно одаренная, всесторонне развитая личность — философ, драматург, поэт, автор романов, теоретик искусства и художественный критик.

Дидро посвятил свою творческую деятельность науке и философии, в значительной мере вопросам познания природы, а его произведения «Мысли об объяснении природы», «Физиологические очерки», «Письма о слепых в назидание зрячим» и другие сочинения являют собой шедевр философской литературы яркого публицистического характера. Он оказал огромное влияние на многие умы: Г. Лессинг и И. Г. Гердер во многом следуют Дидро, И. В. Гете и Ф. Шиллер преклоняются перед его исключительным талантом, Г. Гегель в своей «Феноменологии духа» комментирует блестящие образцы диалектики «Племянника Рамо». Дидро отличался искрящимся остроумием, выдающимся литературным даром, глубиной и тонкостью мысли, страстностью неутомимого борца, а также общительностью, бескорыстием и отзывчивостью. Дидро сначала был верующим христианином, потом скептиком, но от веры в Бога как творца мироздания не отошел. В последние годы жизни он склонялся к воззрениям, близким к воззрениям Г. Лейбница.

Дидро высказал мысль, согласно которой от молекулы до человека тянется цепь существ, переходящих от состояния живого оцепенения до состояния максимального расцвета разума. На вопрос, можно ли предположить, что и камень чувствует, Дидро ответил: «Почему бы и нет?» И действительно, прикоснитесь ладонью к камню, и информация о вашем прикосновении останется надолго на камне. Дидро, конечно, не знал и не мог знать информатики, но он интуитивно прозревал нечто подобное. Это выразилось и в его тонкой характеристике сути живого. Специфическими особенностями жизни являются раздражимость и чувствительность, говорил Дидро, уделявший большое внимание биологическим проблемам. Образованность и прозорли-

вость позволили Дидро высказать идею, ставшую предвестием эволюционной теории в мире живого. Он полагал: «Всякое животное — более или менее человек; всякий минерал — более или менее растение; всякое растение — более или менее животное».

Дидро утверждал, что душа — продукт единства организма, его целостности. Человек «есть некое целое, оно едино, и, может быть, это единство — в соединении с памятью — составляет душу, Я, сознание». В своих «Элементах физиологии» Дидро высказал глубокую мысль: «Я не могу отделить даже в абстракции пространства и времени от существования. Значит, оба эти свойства существенно характерны для него».

Дидро написал огромное число работ по философии для своего детища — знаменитой «Энциклопедии». Философским кумиром для Дидро был Ф. Бэкон с широтой, глубиной его воззрений и яркостью слога.

Поль Анри Гольбах (1723—1789), барон — французский философ-материалист. Усвоив взгляды значительной части современного ему европейского общества, он высказал их с такой прямолинейностью, что возбудил возражения представителей различных философских школ. Главное его сочинение «Система природы» — «библия материализма». Здесь Гольбах сводит все душевные качества к деятельности тела; это приводит к отрицанию свободы воли и идеи совершенствования. Добродетель, по Гольбаху, есть деятельность, направленная на пользу людей как членов общества, она вытекает из чувства самосохранения. Счастье заключается в удовольствии. Согласно Гольбаху, материя существует сама по себе, являясь причиной всего: она — своя собственная причина. Все материальные тела состоят из атомов. Именно Гольбах дал «классическое» определение материи: материя есть все то в объективной реальности, что, воздействуя каким-либо образом на наши чувства, вызывает ощущения.

К концу эпохи Просвещения философия развивалась в весьма насыщенной в интеллектуальном плане атмосфере прогрессирующей научной и художественной мысли. Существенную роль сыграли достижения естествознания и общественных наук. Увидело свет выдающееся произведение Адама Смита «Исследование о природе и причинах богатства народов». Стали развиваться физика и химия, продвинулось вперед изучение органической природы (работы и открытия Л. Гальвани, А. Вольта, М. В. Ломоносова, Дж. Пристли, А. Л. Лавуазье в области физики и химии; работы Ж. Б. Ламарка, А. Галлера, Р. Броуна и др. в области изучения органической природы). Открытия в области математики, позволившие понять процессы в их точном количественном выражении, учение Ж. Б. Ламарка, по сути предшественника Ч. Дарвина, об обусловленности развития организма окружающей средой, астрономические, геологические, эмбриологические теории, а также теории развития человеческого об-

щества — все это со всей остротой и неизбежностью выдвигало на первый план идею развития как теорию и метод познания действительности.

В чем состоит значение Канта для формирования нового облика европейской философии?

Философия *Иммануила Канта* (1724—1804) — завершение и одновременно критика Просвещения. Вместе с тем она образует начало последней фазы развития классической европейской философии, представленной школой немецкого идеализма (Фихте, Шеллинг и Гегель). Канту, таким образом, принадлежит особо важное место, и неудивительно, что именно к нему постоянно возвращается философская мысль и XX—XXI вв.

Иммануил Кант родился в Кенигсберге в семье ремесленника. Отец Канта мечтал о духовной карьере для сына и способствовал его воспитанию в духе высокой религиозной настроенности и нравственного благочестия. Семнадцати лет Кант поступает в Кенигсбергский университет, где изучает богословие и философию. В университете окончательно определяются интересы Канта. Он с увлечением отдается философии и естественным наукам, не проявляя склонности к богословию. Духовной карьере Кант предпочел университетскую. В течение девяти лет после окончания учебы он работает домашним учителем и активно занимается самообразованием. Получив место приват-доцента, а затем профессора в родном университете, Кант остается верным ему до выхода в отставку (1801). Его жизнь бедна внешними событиями и примечательна лишь богатством внутренней своей истории. Отличаясь пунктуальностью, Кант достиг высочайшей упорядоченности в личной и общественной жизни (местные жители могли проверять свои часы по его ежедневным прогулкам в одно и то же время). Кант любил проводить свободное время в кругу близких друзей, ценил компанию красивых и воспитанных женщин, но не был женат.

Творческая жизнь Канта отчетливо распадается на два периода, докритический (по 1770) и критический. В первый период интересы Канта носят ярко выраженный естественно-научный и натурфилософский характер. В это время им написан знаменитый трактат «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), в котором обосновывается космогоническая гипотеза, получившая позднее название теории Канта-Лапласа. Со времени появления работы «О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» (1770) ведется отсчет начала критического периода его творчества. Работа над главным трудом этого периода «Критика чистого разума» затянулась на целых 16 лет (1781 г.). Название этого периода, «критиче-

ский», призвано обозначить существо нового подхода Канта к задачам философии. Он состоит в исследовании условий возможности самих предметов философского интереса (познания, морали, религии и т. п.) и критического испытания всякого догматизма. Кант испытал на себе влияние многих мыслителей, но из их числа следует выделить Ньютона, Руссо и Юма.

Исходный пункт философии Канта удобнее всего пояснить той позицией, которую занял мыслитель в историческом споре рационалистов и эмпириков. Канту удалось осуществить синтез двух противоположных традиций, удержав в этом синтезе истину каждой из них и отклонив то, что, на его взгляд, оказалось в них ложным. Кант признал справедливость суждений эмпириков, утверждающих опытную природу нашего знания, но отклонил их идею о разуме как о «чистой доске», на которой лишь природа пишет свои письма. Идея рационалистов о существовании врожденных идей также не была им принята, хотя в ней он усмотрел некоторый плодотворный смысл. Путем самонаблюдения нетрудно убедиться в том, что в нашей душе нет чистых идей (например, причинности), свободных от всякого опытного содержания, от тех или иных конкретных причин и следствий. Вместо врожденных идей Кант вводит понятие об *априорных формах созерцания и рассудка*. Эти формы принадлежат субъекту, а не объекту. Они характеризуют структуру соответственно чувственного восприятия и рассудочного мышления и ни в коем случае не присущи вещам самим по себе. Тем не менее эти формы нельзя обозначить в качестве врожденных, так как это означало бы решение вопроса об их реальном происхождении, что, по Канту, превосходит наши возможности, опирающиеся на метод самонаблюдения или доказательство посредством разума. Бесспорно лишь то, что общие формы познания и содержание нашей душевной жизни даны нам в единстве своего существования. Само понятие «априорный» взято Кантом из терминологии средневековой логики, где этим термином обозначался ход умозаключения от предыдущего к последующему и тем самым употребляется им в значении обуславливающего, определяющего начала (т. е. формы созерцания или рассудка ответственны за организацию опытного содержания). Данные опыта получают название апостериорных элементов нашего сознания, т. е. всегда оказываются «заключенными» в априорные формы. Акт познания предстает тем самым как действие субъекта, как проявление его активности.

Исследуя условия возможности человеческого познания, Кант полагал себя не вправе исходить из безусловной веры в безграничные возможности человеческого Разума. Для рационалистов и эмпириков то или иное решение вопроса о происхождении Разума по существу предопределяло основания их убежденности в познании природы вещей. Введение Кантом понятия «априор-

ные формы чувственности и рассудка» меняло ситуацию по существу. Теперь доступ к вещам самим по себе оказывается невозможным именно из-за этих форм. В прежнем значении слова «познание» становится неисполнимым, а потому «вещи в себе» непознаваемы. Мы можем знать лишь мир явлений, но не то, что является в нем. В то же время явления — это не только данные опыта, но и формы дознания, в которых они закреплены. Необходимое и всеобщее в явлениях есть выражение априорных форм познания, а разнообразное и изменчивое в них относится к данным опыта.

Таким образом, являющийся нам мир предстает в качестве целого, проникнутого законом и порядком, источниками которых являются априорные формы познания. Как в этом убедились еще сами эмпирики, всеобщность и необходимость невозможно обосновать или вывести из опыта. Опыт всегда безмолвствует о будущем, но всеобщность и необходимость безразличны к тому, где и когда нечто имеет место. Истоки законосообразности мира, как он нам дан в опыте, заключены в самом нашем уме, и потому, с точки зрения Канта, рассудок законодательствует в природе. Последнее необходимо понять не как произвол самого рассудка, но как видение всей природы под формой закона и закономерности. Различение мира явлений и мира вещей в себе позволяет Канту ввести важные для его философии понятия «трансцендентального» и «трансцендентного». Не будучи новыми словами, они получают здесь строгий смысл. «Трансцендентальный» означает для него «имеющий признаки априорности», «трансцендентный» же указывает на нахождение чего-либо за пределами или границами опыта.

Обратимся теперь к конкретной характеристике того, что Кант обозначил в качестве априорных форм чувственности и рассудка. К первым Кант относит пространство и время, ко вторым — *категории*, которые сведены им в четыре группы: количества, качества, отношения и модальности. Каждая из групп включает в себе по три категории, и, таким образом, общее их число равно двенадцати, по числу логических видов суждений.

Учение об априорных формах чувственности — пространстве и времени — предмет первой части «Критики чистого разума» — «Трансцендентальной эстетики». Одновременно все содержание этой части призвано дать ответ на вопрос: «Как возможна математика»? Общая логика кантовской аргументации заключается в последовательном доказательстве предшествования в нашем уме пространства и времени (как целого) по отношению к отдельным временам и пространствам, что свидетельствует об их непонятной природе, о том, что они являются общими формами нашего созерцания. Абстрагирующей силой нашего ума мы способны удалить из собственных представлений все, что угодно, вплоть до исключения представления о «теле вообще», но

представить нечто, лишенное пространственно-временных характеристик, нечто внепространственное и вневременное, мы не в состоянии. Кант полагает, что этому может быть только одно объяснение — пространство и время суть наши собственные формы созерцания. Математика как наука имеет дело с пространством и временем как с чистыми формами созерцания (геометрия базируется на пространстве, а арифметика — на времени). Именно этим объясняется неизменность всех математических теорем, раз и навсегда безупречно доказанных (что свидетельствует о независимости математики от опыта). Вместе с тем поскольку формы пространства и времени будут всегда выраженными объективно (как формы явлений), то математика приложима к любой части опыта, а потому, согласно Канту, мера научности знания измеряется степенью использования этим знанием математики.

Во второй части — «Трансцендентальной аналитике» — Кант анализирует процесс познания, осуществляемый рассудком. Здесь в центре внимания — обоснование априорного характера категорий и принципов, без которых нельзя мыслить ни один предмет нашего опыта. Лишь в некоторой части утверждения физико-математического естествознания остаются неизменными. Обнаруживая свою зависимость от опыта, оно подлежит неизбежным историческим переменам. Итак, возможности науки ограничены лишь опытом, т. е. миром феноменов. Таков ответ на второй вопрос: «Как возможна наука?» Завершающая часть «Критики чистого разума» призвана ответить на вопрос: «Как возможна метафизика?» В составе человеческого познания мы обнаруживаем отчетливо выраженную склонность к объединению рассудочных операций под формой идеи. В этой склонности к объединению находит свое характерное выражение действие человеческого разума. Каковы же априорные идеи чистого разума? Таких идей, по Канту, три: душа, мир, Бог. Именно они лежат в основе нашего естественного стремления к объединению всего нашего познания, подчинения его единым целям (задачам). Эти идеи венчают знание, оказываются предельными идеями нашего познания. В этом смысле они обладают априорным характером. Вместе с тем, в отличие от категорий рассудка, идеи имеют отношение не к содержанию опыта, а к чему-то, лежащему за пределами всякого возможного опыта. По отношению к рассудку идеи разума выступают, таким образом, как обозначение в сущности никогда не достижимой задачи, так как средством познания чего-либо, лежащего за пределами опыта, они стать не могут. Ведь из факта существования этих идей в нашем уме отнюдь не следует факт их действительного существования. Идеи разума имеют поэтому исключительно регулятивное значение, и, следовательно, науки, которые сделали своим предметом изучение души, мира и Бога с помощью разума, оказываются в проблематичном

положении. В своей совокупности *рациональная психология* (учение о душе), *рациональная космология* (учение о мире в целом) и *рациональная теология* (учение о Боге) и образуют собой основные разделы метафизики. Методы метафизических наук в силу отмеченной проблематичности ведут поэтому совершенно закономерным образом, а не в силу случайности или личной неудачи самих метафизиков, к неустранимым и неразрешимым в пределах самого разума *антиномиям*. Последнее означает, что мы с одинаковым успехом можем доказать прямо противоположные утверждения (например, ограниченность и неограниченность мира во времени и пространстве, подчиненность всего действию причинности и наличность отрицающей ее свободы воли, бытие Бога и его отсутствие). Такая ситуация свидетельствует о невозможности для метафизики стать наукой. Предметы ее познания находятся за пределами опыта, а потому, достоверным знанием их мы обладать не в состоянии. Обречен ли человек в этой ситуации на полное незнание *ноуменов* (вещей в себе)? Возможно ли помыслить их себе непротиворечивым образом? Такая возможность открывается нам не на путях научного познания, но лишь с помощью практического разума, т. е. на почве нравственности.

Предмет следующей «Критики» Канта — практический разум, иными словами, «условия возможности способности человеческого ума к моральному действию». Это сфера действия человеческой воли, направленной на овладение реальностью. Здесь Кант должен выявить, что есть «чистый практический разум», это, в свою очередь, позволит очертить законные притязания практического разума. И здесь сразу нужно отметить важную асимметрию в отношении к ноумену теоретического и практического разума. Последний действует именно в их сфере, в то время как теоретический находится в пределах лишь феноменов. В этом бесспорное преимущество разума практического, ибо ему способно открыться то, что недоступно теоретическому. В этом смысле Кант возвышает веру над разумом, отдавая ей пальму первенства.

Искомый Кантом априорный синтез в сфере практического разума не основан ни на чувственной интуиции, ни на опыте. А это значит, что для обоснования морали мы не имеем права апеллировать ни к чувственным импульсам, ни к опыту. Источник морального действия заключен в законе, который воля предписывает самой себе, ускользя тем самым от детерминации со стороны чего бы то ни было (чувства, расчета, давления, привычки и т. п.). В этом, по Канту, заключены основания автономности морали. Конечно, поступки, которые совершает человек и которые он оценивает с моральной точки зрения, лишены полной чистоты. Но это означает, согласно Канту, отступление от собственно нравственного характера поступка. Последний отвечает этому характеру лишь в том случае, если он обусловлен дей-

ствием морального закона, автономного по своей природе. Этот моральный закон — *категорический императив* Канта.

Императив есть объективный практический принцип, значимый для всех. Кант выделяет два их вида: гипотетический и категорический. Первый в своей формулировке предполагает определенную цель, ради которой приходится действовать, и отвечает формуле: если хочешь того-то, то действуй таким-то образом. В отличие от него категорический императив определяет волевую направленность действия независимо от желаемой цели, он определяет ее в полной независимости от чего бы то ни было, как обусловленную ее собственным законом. Что это за закон? Как закон он должен удовлетворять признакам всеобщности и безусловности. Следовательно, в качестве требований могут быть выставлены лишь такие, что применимы к поведению всех людей, во всякое время и во всяком месте. Ясно, что подобное требование может быть только одним, хотя формулироваться оно может различным образом. И у Канта действительно есть несколько формулировок категорического императива. Приведем лишь две из них, позволяющие лучше схватить существо его мысли: «Поступай согласно такой максиме, которая в то же время сама может стать всеобщим законом» и «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству». Несомненна близость этой максимы к евангельскому: «не сотвори другому того, чего себе не желаешь». В отличие от евангельского моральный пафос кантовского требования определен чистым долгом. В долге и только долге Кант видит то, что способно поднять человека над самим собой, исполниться как личность в свободе и независимости от природного механизма.

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 (и в этом смысле не являются теоретическими догмами), но придают идеям разума объективное значение. Утверждение свободы воли, бессмертия души и существования Бога обязано своей действительностью моральному закону, и в этом (но только в этом!) смысле религия основана на морали, а не наоборот. Так, по Канту, само существование Бога необходимо потому, что добродетель в мире, подчиненном механической причинности, никогда не будет увенчана счастьем, и справедливость, требующая воздаяния добродетели, свидетельствует о существовании интеллигибельного мира с всесильным Богом, воздающим по заслугам.

Философия Канта им самим мыслилась призванной ответить на вопросы: «что я могу знать?», «что я должен делать?», «на что я

могу надеяться?» — и венчающий предыдущие и вбирающий их в себя: «что есть человек?». Своими ответами на эти вопросы Кант выступил и как завершитель Просвещения, и как мыслитель, преступивший границы этой эпохи и положивший начало последнему периоду новоевропейской классической философии, протекавшей под знаком романтического настроения.

Какие положения философии Канта развивает немецкий классический идеализм?

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. Первым, кто предпринял такую попытку, был *Иоганн Фихте* (1762—1814). Необходимо отметить, что Кант, уничтожив притязания метафизики на научность и тем самым на существование, все же невольно открыл для нее новые возможности. В его философии речь идет и о бессмертной душе, и о свободе воли, и о Боге. Наконец, кантовский трансцендентальный субъект с присущими ему априорными формами созерцания и рассудка открывал новые возможности в построении философской онтологии как онтологии сознания. Наибольшее влияние на Фихте произвела в этой связи «Критика практического разума». Новое толкование ее смысла как раз и открывало возможность обойти кантовский запрет на метафизику и возродить ее в обновленном виде. Для этого было необходимо освободиться от бросающегося в глаза дуализма Канта, освободиться от существования вещи в себе, независимой от трансцендентального субъекта. Исходной точкой переосмысления становится поэтому нравственное учение Канта, а учение о чистом разуме подвергается основательной критике и переработке. Вещь в себе отвергается Фихте с обезоруживающей простотой. Ведь она входит в кантовские построения в качестве мыслимой сущности, следовательно, можно сказать, что это мы мыслим вещь в себе, действующую на нас.

Трансцендентальный субъект Канта остается, таким образом, в одиночестве, он есть единственно сущее, все остальное — продукт (и только потому и предмет) его деятельности. «Я» Фихте — деятельное абсолютное начало, само полагающее свое «не-Я», в преодолении которого способно бесконечно разворачивать собственное содержание. Личному темпераменту Фихте всецело отвечает установка на деятельность как на смысл самого существования, назначение жизни — ее долг. Вполне понятно, что такая интерпретация уничтожает различие теоретического и практического, принципиальность дуализма мира свободы ноуменального человека и детерминированного мира природы. Отныне

природа становится всего лишь средством реализации человеческой свободы. Мнимая независимость и самостоятельность разнообразных объектов природы может быть расколдована осознанием того, что эти объекты суть порождения кажимости абсолютного субъекта, его деятельной природы.

Смысл философии Фихте, ее цель в этом и заключается. Обманчивая видимость, внушающая мысль о независимости всякого «не-Я» от «Я», определена совпадением абсолютного и индивидуального «Я». Абсолютное «Я» само себя ограничивает и разделяет таким образом, что для этих конечных «я» существует противоположаемое им «не-я». Это и открывает бесконечное поприще для деятельности индивидуальных «я», каждое из которых, выполняя свой долг в форме собственной жизни и деятельности, обнаруживает великую деятельность единого мирового «Я». Схема самосознания и схема действия совпадают, что дает основание Фихте рассматривать свою философию в целом как наукоучение, с одной стороны, и как отображение нарастающего, но не способного достичь сознания совпадения (или тождества) противоположностей «Я» и «не-Я», божественного и человеческого, бесконечного и конечного — с другой. Эта же объяснительная схема принимается Фихте и в отношении индивидуального «я», ограничение и разделение в котором порождает различные психические состояния, главнейшие психические функции и душевные способности. Выдающаяся роль в диалектике полагания и снятия ограниченности принадлежит рефлексии. Так, рефлексия об ощущении (ограничении) есть деятельность, влекущая за собой противоположение «я», поскольку в самой рефлексии «я» не видит себя, не видит, как оно действует, и, следовательно, действует бессознательно. Поэтому продукт его деятельности («не-я») предстает перед ним не как его продукт, а как объект вне его, существующий без всякого содействия «я». В свою очередь, осознание ощущения как продукта деятельности связано с новым ограничением, преодолевая которое «я» полагает новое и т. д. Диалектика Фихте не знает завершающего тождества противоположностей, и именно этот момент его философии вызвал критику Шеллинга и Гегеля.

Фридрих Шеллинг (1775—1854) прямо исходит из принципа тождества духа и природы, понимаемых всего лишь как разные проявления единой деятельной сущности — *Абсолюта*, или Бога. В его философии оживают пантеистические системы Дж. Бруно и Спинозы, переосмысленные в свете возможностей, рожденных идеей трансцендентализма Канта и ее развитием в философии Фихте. Абсолютное тождество Шеллинга есть первоначальная, а не производная сущность. Сила, изливающаяся в природе, по существу тождественна с той силою, которая обнаруживается в духовном мире, с той лишь разницей, что в первом случае она должна бороться с перевесом реального, а во втором случае —

с переносом идеального. Но и эта противоположность (реально-го и идеального) является только тому, кто уже сам отделился от целостности и обособился от нее как производное существо. Творческая деятельность Абсолютного развертывает панораму жизни мира, метаморфозу его форм от низших до высшей, венчаемой человеческим самосознанием. То же самое творчество, как тождество теоретической и практической деятельности, нужно найти также в субъективном интеллекте. Здесь, согласно Шеллингу, таким характером обладает эстетическая или художественная деятельность, способная с наибольшей полнотой выразить природу творческого начала. Идеальный мир искусства и реальный мир объектов являются продуктами одной и той же деятельности, которая, творя бессознательно, создает действительный мир природы, а творя сознательно, эстетический мир искусства. Весь мир есть живое произведение искусства. По словам Шеллинга, объективный мир есть лишь первоначальная бессознательная поэзия духа. Поэтому искусству Шеллинг отводит исключительно высокое место в своей философии. Именно в искусстве раскрывается тайна мира, тождество идеального и реального: в искусстве мы видим, как воплощается идея, как интеллект творит природу. Философия искусства поэтому — общий орган философии, завершение ее свода.

Шеллингом развито учение об *интеллектуальной интуиции* как об «искусстве трансцендентального созерцания». Интеллектуальная интуиция относится к необходимо творящему интеллекту, к творению самого мира так, как конгениальное воспроизведение — к художественному произведению. Не всякому дано эстетическое чувство, тем не менее оно — единственный орган для понимания искусства. Интеллектуальная интуиция как орган трансцендентального мышления есть духовное эстетическое чувство, трансцендентальное искусство в отношении к необходимым творческим актам интеллекта.

Как бы то ни было, но в философии Шеллинга оказались чрезвычайно сближенными сфера природы и сфера искусства, натурфилософия и философия искусства. В глазах ряда его современников это выглядело не чем иным, как смешением задач поэзии и науки. Существенно иным способом стремится реализовать принцип тождества идеального и реального *Гегель*.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770—1831) остался глубоко неудовлетворенным попыткой Шеллинга реализовать принцип тождества реального и идеального, ориентируясь на искусство как модель творчества Абсолюта. В этом качестве он предпочитает видеть науку, а само творчество истолковывает как логический процесс. Подобная постановка позволила Гегелю построить всеобъемлющую систему философии, охватившую собой все области человеческого знания. Разделяя классическую веру в определении предмета философии как Абсолюта, Гегель усматри-

вает в мысли адекватную ему «стихию». А это означает, что сущее в основе своей есть мысль, что все действительное разумно, а все разумное действительно. Идея есть истина, и все истинное есть идея. Систематическое развитие идеи, производящее мир, должно быть доказано, необходимо развернуто. Не религия и не искусство есть высшее откровение Божественной идеи, а ее познание и самопознание в элементе чистого мышления, т. е. философия. «До этого пункта дошел мировой дух; каждая ступень имеет свою особую форму в истинной системе философии: ничто не потеряно, все принципы сохранены, так, последняя философия есть совокупность всех форм. Эта конкретная идея как результат усилий духа сделаться объектом для самого себя, познать самого я путем самого серьезного труда, продолжавшегося почти две с половиной тысячи лет: столько труда было разуму познать самого себя». В этой гегелевской характеристике собственной философии отчетливо выступают как аргументирование сущего метода ее построения, так и общие контуры системы в целом.

Тождество мысли и бытия изначально взято Гегелем в процессе развития. Разумное развитие мира — основная тема гегелевской философии. Понимание любого объекта нашего внимания дается исключительно в аспекте его происхождения и развития. Это относится и к самой мысли. Процесс мышления есть необходимое движение мысли, подчиненное законам собственной логики. Гегель обосновал грандиозный проект особой, диалектической логики, воплотив в себе квинтэссенцию его философии, его *диалектический метод*.

Итак, все мировое развитие в основе своей обусловлено развитием абсолютной идеи. Первая фаза этого развития — чисто логический процесс становления абсолютной идеи — есть систематически представленная картина всех категорий в их генетической связи, в их движении от самых простых и бедных содержанием к наиболее конкретным и богатым смыслом (тема и задача «Логики» Гегеля). Это движение, по замыслу автора, лишено всякого субъективного произвола и является торжеством безличной логики диалектического процесса. Философ принимает на себя роль наблюдателя, но не организатора этого движения. В чем же существо этого загадочного диалектического процесса?

Каждое понятие (категория), обладая вполне определенным содержанием, имеет (всем своим содержательным существом предполагает) наличие собственной противоположности. Уже поэтому, вникая в данный ей смысл, мы неизбежно вступаем в ситуацию живого противоречия. В отличие от Канта отношение к противоречию у Гегеля совсем другое. Оно свидетельствует не о поражении нашего мышления, но о подлинной его почве и стихии. Мышление способно выявляемые противоречия разрешить, и это разрешение есть не что иное, как переход к новому понятию (категории). Противоречие в этом смысле — движущая

движения и развития. Как легко заметить, процесс развития принимает у Гегеля форму трехтактного движения, хорошо освоенного уже Фихте. Первой ступенью здесь является *тезис*, затем его противоположность — *антитезис*, и наконец третья ступень — *синтез*. В конечном пункте противоположные моменты сохраняются в своем единстве как внутренние моменты синтетического целого. Господство данной трехчастной схемы позволит легко обозреть гегелевскую философскую систему в целом.

Первый ее раздел образует уже упомянутая «Логика», в которой прослежен весь путь развития абсолютной идеи, начиная с самых простейших ее логических форм («бытие вообще» и «ничто»), в самой «Логике» мы также имеем три части («Бытие», «Сущность», «Понятие»), которые, в свою очередь, распадаются на три части. Второй раздел гегелевской системы — «Натурфилософия». Здесь Гегель представил уже известный нам по «Логике» ряд категорий в формах природных процессов и образований. Последние выступают в качестве материализации, «овнешвления» чисто логического содержания. Все сущностное содержание абсолютной идеи как бы развернулось в пространстве под чуждой ему оболочкой телесного и материального. Переход от логического к природному образует собой предпосылку для будущего синтеза, реализующегося в Абсолютном духе и составляющего последний раздел системы — «Философию духа». В нем Гегель дает свое учение о субъективном, объективном и абсолютном духе. Предмет первой части философии духа — феноменология, антропология и психология человека, второй — право, мораль и нравственность, и наконец, третьей — искусство, религия и философия. В каждой из этих частей Гегель стремится дать полную, с учетом знания своего времени, картину целого, выявляя его философское существо. По общему смыслу и пафосу гегелевской философии она явилась как бы завершением всего предшествующего развития не только в сфере собственно философской, но и в историческом смысле, так как Дух осознал самого себя как единственно сущее, как начало и конец всего. Темы истории и развития были введены гегелевской философией в духовную культуру Европы начала XIX в. с исключительной силой. Вместе с тем сама она оказалась последним грандиозным воплощением классического типа философии, основанной на концепции самосознания, противопоставлении субъекта объекту и т. п. Критика гегелевской философии открывает собой новый, *неклассический*, период в развитии европейской философии.

ПОСТКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX в.

Какой оказалась историческая судьба учения Гегеля и гегельянства?

После смерти Гегеля его духовное наследство «поделили» между собой два направления его единомышленников — правые гегельянцы (Габлер, Гинрихс, Гешель и др.), которые преимущественно развивали гегелевское учение о праве и государстве и пытались сохранить в целостности гегелевскую систему; и левые, или младогегельянцы (Штраус, Бауэр, Штирнер, Фейербах), стремившиеся сделать из философии Гегеля атеистические и даже революционные выводы. Поскольку, согласно Гегелю, философия образует высшую форму самосознания абсолютного духа по сравнению с религией, то младогегельянцы смело выступили с критикой религии, видя в ней тормоз развития общества. Постепенно критика религии привела их и к критике самого Гегеля, его философии как рационализированной, спекулятивной теологии. Особенно здесь преуспел *Людвиг Фейербах* (1804—1872). В своих фундаментальных работах «Сущность христианства», «Происхождение религии» он попытался показать, что человек — начало и конец всякой религии. Сущностью религии является человеческое сердце, от рассудка оно отличается тем, что стремится верить и любить. Бог — это совершенный и могущественный человек. Религия — всего лишь сон человеческого духа. Подобный антропологический атеизм лег в основу философии Фейербаха — учения о конкретном чувствующем, страдающем, мыслящем человеке, из которого можно вывести все основные законы и категории философии, не прибегая к понятиям абсолютного духа, субстанции, Бога и т. д.

К младогегельянцам поначалу относился и Карл Маркс, но потом, под влиянием философии Фейербаха, он перешел на позиции материализма и в конце концов создал самостоятельное философское учение — *диалектический материализм*. Маркс был одним из тех мыслителей XIX в., чье учение оказало огромное влияние на судьбы людей, особенно в XX в., когда впервые в человеческой истории люди стали воевать друг с другом за идеологические доктрины.

Обычно говорят о существовании «двух» Марксов — один был философом-гуманистом, тонким аналитиком сознания, крупным теоретиком в области философии; другой — революционером-практиком, разработавшим учение о свержении существующего капиталистического строя и о путях построения бесклассового коммунистического общества всеобщего благоденствия и счастья. Все это удивительным образом совмещалось в одном че-

ловеке. В своих ранних работах, например в «Экономико-философских рукописях 1844 г.», Маркс развил гегелевское учение об отчуждении и попытался дать свою оригинальную трактовку этой проблемы. Совершенно справедливо он писал о том, что отчуждение при капитализме носит массовый и всеохватывающий характер. Так, рабочий отчужден от средств и продуктов собственного труда, от самого себя, как человек он отчужден от природы и культуры, и чем больше и плодотворнее он работает, тем более могуществен отчужденный от него и подавляющий его социальный порядок. Отсюда Маркс делает странный, на сегодняшний взгляд, и совершенно романтический вывод о том, что преодолеть отчуждение можно, только уничтожив частную собственность. В работе «Немецкая идеология» (написанной совместно с Ф. Энгельсом) и в эпохальном труде XIX в. «Капитал» Маркс как философ дал глубокий анализ феномена идеологии, показал, что идеологические схемы и конструкции, какими бы утопическими, антинаучными или просто бессмысленными они ни были, обладают мощной самостоятельной силой и не поддаются идейной критике, не рассеиваются как туман заблуждений, а наоборот, довлеют над человеком в его практической деятельности, определяют его жизнь и понимание мира. Маркс показал, что человеческое сознание — сложнейшая иерархическая система, живущая по своим собственным законам и определяющаяся работой внутренних механизмов, показал, что сознание бытийствует и не является механическим отражением мира. Эти идеи Маркса в очень сильной мере повлияли на философскую мысль XX в. — на социологию знания, экзистенциализм, феноменологию и т. п.

Еще одно важнейшее положение марксизма — учение о повторяемости в истории, о наличии в истории объективных, не зависящих от человека законов, которые можно выявить, можно использовать это знание, направляя, ускоряя или замедляя развитие общества. Отсюда выросли революционные, утопические идеи Маркса о неизбежной победе коммунизма во всем мире, о переходном периоде на пути к этой победе — государстве диктатуры пролетариата. Эти идеи Маркса были подхвачены в нашей стране В. И. Лениным и после прихода коммунистов к власти положили начало целой цепи социальных экспериментов, последствия которых до сих пор сотрясают нашу страну, ее экономику, ее культуру.

***Почему именно с именами Шопенгауэра
и Кьеркегора связано представление
о начале нового, «постклассического» этапа
развития европейской философской мысли?***

Еще во времена Гегеля появились философы, не принадлежавшие к его лагерю, резко выступавшие против его философии,

смело бросавшие вызов необыкновенной популярности его доктрины. К таким мыслителям относятся прежде всего *Артур Шопенгауэр* (1788—1860) и *Серен Кьеркегор* (1813—1855). В отношении их философии можно говорить о резком изменении философской проблематики, о появлении так называемой постклассической философии, которая пыталась радикально, по сравнению с немецким классическим идеализмом, пересмотреть проблемы смысла человеческого бытия, места человека в мире, его отношения к Богу, к смерти и бессмертию, его конечного предназначения.

Шопенгауэр после окончания университета пришел устраиваться на работу к самому Гегелю и, будучи принятым, назначил свои лекции на то же время, когда перед студентами выступал Гегель — ректор университета, философ в зените своей славы. Шопенгауэр, конечно, провалился и, кое-как доработав семестр, больше никогда преподавательской деятельностью не занимался, чем, правда, не был особенно опечален. Показателен, однако, факт непосредственного столкновения двух людей, представляющих две совершенно разные эпохи в философии.

В 1818 г. Шопенгауэр закончил главный труд своей жизни, книгу «Мир как воля и представление», которая намного опередила свое время, не была замечена, понята, и почти весь тираж книги автор вынужден был забрать из издательства и десятилетия хранить у себя дома.

С точки зрения Шопенгауэра, мир может обнаруживаться нами и как *воля*, и как *представление* — это как бы две ипостаси мира по отношению к человеку. Воля — это кантовская «вещь в себе», абсолютное начало всего бытия, некая космическая, в определенном смысле биологическая по своей природе сила, создающая и мир, и человека. Когда появляется человек, возникает мир как представление, т. е. воспринятая и осмысленная человеком картина. Появляются субъект и объект, пространство и время, множественность отдельных вещей и причинная связь между ними. Все это существует постольку, поскольку так устроено человеческое сознание с его априорными формами чувственности и рассудка. Человек в этом мире является рабом воли, она создала его интеллект, чтобы он познавал законы мира, лучше выживал и приспособлялся к этому миру, человек всегда и во всем служит не себе, не своим интересам, а воле. Воля заставляет его жить, каким бы бессмысленным и жалким ни было человеческое существование. Для огромного большинства людей жизнь не стоит того, чтобы ее проживать, мы везде, согласно Шопенгауэру, видим общую нужду, непрерывные усилия, постоянные столкновения. Многие миллионы людей, соединяясь в отдельные народы, стремятся к общему благу (каждый индивид, конечно, ради личного блага). Но многие тысячи падают жертвой в борьбе за это благо. То бессмысленное безумие, то умствующая политика разжигают между народами войны — и тогда

лыются пот и кровь массы людей, чтобы осуществились проекты отдельных личностей. И в мирное время индустрия и торговля проглатывают тысячи жизней. Но посмотрите на невероятный страх человека, которому грозит смертельная опасность, и на серьезное участие в нем каждого зрителя. Можно подумать, что здесь речь идет о чем-нибудь другом, а вовсе не о сокращении на несколько лет пустой, печальной и истерзанной муками всякого рода и всегда непрочной жизни. Индивид имеет для природы косвенное значение, поскольку он служит ей не целью, а средством ее сохранения. Вне этого она равнодушна к его существованию и даже торопит его к гибели, как только он перестает быть пригодным для ее целей. Но для чего существует сама природа? При виде этого бесконечного влечения, этого необузданного порыва к жизни напрасно стараются указать его цель и смысл.

Шопенгауэр первым в XIX в. создал философское обоснование пессимизма, и, конечно, все его рассуждения о бессмысленности человеческого существования звучали диссонансом в первой половине века, когда общество шло вперед в экономике, культуре, образовании, когда идеал прогресса еще не был потрясен будущими катаклизмами. Вся жизнь, согласно Шопенгауэру, — сплошные разочарования и страдания. Человек под влиянием воли все время чего-то желает: комфорта, здоровья, продления жизни, которые каждый день нужно завоевывать неустанным трудом, постоянной борьбой с нуждой. Но желания никогда не удовлетворяются, а если удовлетворяются, то приносят с собой равнодушие и скуку. Да и жизнь мы пытаемся сохранить, постоянно имея в перспективе смерть. Жизнь есть нечто такое, что надо «отстрадать».

Есть лишь одна разновидность людей, которые перестали быть рабами воли, победили в себе желания и стремления, стали безвольными субъектами — это гении в искусстве и святые в земной жизни. Когда человек, поднятый силой духа, перестает рассматривать мир как представление, связанное законами причинности, в пространстве и во времени, когда он всей мощью этого духа отдается созерцанию, наполняя свое сознание спокойным видением окружающего мира, его вещей и предметов, тогда он теряется в них, забывая свою индивидуальность, свою волю, и остается только в качестве чистого зеркала мира, вещей, объектов, ландшафта и т. д. Погруженная в такое созерцание личность — это уже не индивид, а чистый, безвольный, безболезненный, вневременный субъект познания.

Сущность гения состоит в способности к такому созерцанию, а так как последнее требует полного забвения своей личности, то гениальность, по Шопенгауэру, есть не что иное, как полнейшая объективность. «Гениальность — это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем, избавляя познание от слу-

жения воле, оставаясь чистым познающим субъектом, ясным оком мира, и не мгновения, а постоянно». Но обыкновенный человек совершенно не способен к сколько-нибудь продолжительному созерцанию такого рода, он замечает вещи лишь постольку, поскольку они имеют отношение к его воле, и ему остается довольствоваться или неудовлетворенными желаниями, или, в случае их удовлетворения, скукой. Правда, у каждого человека есть три высшие блага жизни — здоровье, молодость и свобода. Пока они у нас есть, мы их не осознаем и не проникаемся их ценностью, а осознаем только тогда, когда уже их утратили, ибо они, по Шопенгауэру, только отрицательные величины.

Основные идеи философии Шопенгауэра становятся все более популярными уже в самом конце его жизни, к нему приходит известность, появляются ученики, выходят другие книги. Мир менялся, и люди начали замечать, что имеют дело не с чудаковатым философом, а с мудрецом и пророком. Такого же рода судьба — непонимание и почти полное неприятие со стороны современников — постигла великого датского философа *Серена Кьеркегора*.

Он родился последним ребенком, когда матери было 46 лет. Все детство он находился под полным влиянием отца, о матери почти никогда не упоминал — такие дети, по мнению психологов, всегда несчастны в личной жизни (в сходной обстановке прошло детство Шопенгауэра). Окончил теологический факультет, потом учился в Германии, слушал лекции Шеллинга. За четыре года (с 1843 по 1846 г.) написал основные произведения: «Или-или», «Страх и трепет», «Философские крохи» и многое другое. Всего за 13 лет им написано 28 томов сочинений, из них 14 — его дневники. В молодости Кьеркегор отказался от своей невесты и всю оставшуюся жизнь жил одиноко и замкнуто. Умер он, упав на улице от истощения. Как и Шопенгауэр, он считается одним из философов, наиболее заметно повлиявших на философскую мысль XX в., предтечей такого направления современной философии, как экзистенциализм.

В своих работах «Или-или» («Наслаждение и долг») и «Болезнь к смерти» он говорит о трех стадиях развития личности — эстетической, этической и религиозной. Эстетическая жизнь — это жизнь непосредственная, когда человек живет минутой, не задумываясь о смысле своего существования, о последствиях, живет прежде всего чувственными удовольствиями. Ложная беззаботность, ложное довольство жизнью — все это больше похоже на состояние животного, в крайнем случае ребенка. Большая часть людей, считает Кьеркегор, за всю свою жизнь не выходит из состояния детства или юности, т. е. из непосредственной жизни, подкрашенной малой толикой рефлексии о себе самом. Сколько людей наполнены детскими иллюзиями, подобно юнцам — иллюзиями надежды, или иллюзиями воспоминаний — у стариков.

Непосредственный человек никогда не приходит к сознанию того, что он есть дух, никогда не замечает и не ощущает в глубине существования Бога. Люди непосредственной жизни больше ценят не духовную, а свою физическую природу. Отсюда — взгляд на здоровье как на величайшее благо в жизни. Более утонченный, но похожий взгляд: выше всего на свете красота. Люди живут исключительно ради исполнения своих желаний, правда, очень мало есть людей, желания которых по-настоящему исполняются. Зато людей, подразниваемых малыми подачками, сколько угодно, они только и твердят, что виноваты внешние условия жизни, иначе они бы размахнулись. Непонимание своей собственной природы губит человека. «Сколько из-за этого непонимания погубленных существований! Сколькие развлекаются или же развлекают толпы чем угодно, кроме того, что действительно важно! Скольких увлекают расточать свои силы на подмостках жизни... Их гонят стадами... и обманывают всех скопом, вместо того чтобы рассеять эти толпы, отделить каждого индивида, чтобы он занялся наконец достижением высшей цели, единственной, ради которой стоит жить, которой можно питать всю вечную жизнь».

Однако человек, живущий внешней непосредственной жизнью, постоянно испытывает чувство тревоги, дисгармонии, страха перед чем-то неизвестным. Это его человеческая природа выдвигает перед ним требование — быть духовным. Человек должен выбрать: оставаться ему в своем поверхностном бездумном существовании, по мере возможности получая эстетическое наслаждение от жизни, или выбрать свою собственную природу, стать человеком нравственным. Путь к этому второму уровню существования идет через отчаяние. Отчаяние — это не средство утешения или состояние, но подготовительный душевный акт, требующий серьезного напряжения всех сил души. Именно он дает победу над миром. Ни один не вкусивший горечи отчаяния, не в состоянии схватить истинной сущности жизни. Предайся отчаянию, говорит Кьеркегор, и ты не будешь более обманывать окружающий тебя мир, не будешь более бесполезным обитателем мира.

Человек отчаивается в самом себе как в эмпирическом существе и выбирает себя через отчаяние как существо абсолютное. Отчаяние — это раскрытие внутренней духовной природы человека. «Предайся отчаянию, и легкомыслие уже не сможет довести тебя до того, чтобы ты стал бродить как не находящий себе покоя дух среди развалин потерянного для него мира; предайся отчаянию, и мир приобретет в твоих глазах новую прелесть и красоту, твой дух не будет более изнывать в оковах меланхолии и воспарит в мир вечной свободы».

Однако этическое существование, к которому человек приходит через отчаяние, не является высшим уровнем развития человека. Этический человек считает, что в мире господствуют необ-

ходимость, долг, которому надо повиноваться. Человек должен вступить в борьбу против бессмысленной и отвратительной необходимости, например необходимости смерти. Но можно ли идти с голыми руками против предвечных законов природы? Может ли человек жить в мире, в котором господствует необходимость? На чем держится ее власть? Кьеркегор приводит в пример библейского Иова, у которого судьба отняла все и который все равно не желает подчиняться ей, отрицает власть, которая отняла у него честь и гордость, да еще таким бессмысленным образом. Человек должен довести борьбу с необходимостью — в том числе и с необходимостью нравственного закона — до тех пределов, где начинается вера. Если нравственный закон общезначим, то это, по Кьеркегору, доказательство его безнравственности. Если говорят, что смысл в неуклонном выполнении человеком долга, то это псевдоэтическое мировоззрение, потому что его проповедники становятся к долгу во внешнее отношение. Но нет долга вообще, есть только долг по отношению к самому себе, у каждого свой. Долг быть самим собой, обрести себя.

Когда человек прорывается к вере, то здесь, на религиозном уровне, отчаяние уже грех и противоположностью отчаяния является не добродетель, а вера. Вера в то, что для Бога все возможно. Бог может даже бывшее сделать небывшим. Вообще, вся философия Кьеркегора — это отчаянная борьба за возможность. Если есть Бог, то возможно возникновение такого мира, где бы Сократ не выпил чашу с ядом, где бы Христа не распяли на кресте, где любой человек смог бы выполнить свое человеческое предназначение. В традиционном христианстве вера примиряет индивида с самим собой, вносит покой в его душу. У Кьеркегора вера выступает как высшее напряжение, как состояние крайней разорванности, как высшая страсть, как наслаждение и мучение. Вера в то, что для Бога все возможно, — это парадокс, это особое измерение мышления, которое «нормальному» рассудку представляется безумием. Эта вера открывается человеку, дошедшему до края, когда для него не остается никакой другой человеческой возможности. Только тот, чье существо так глубоко потрясено, что он становится духом и понимает, что все возможно, только тот подходит к Богу. Отсутствие возможности означает, что либо все стало необходимым и тогда нет смысла вообще говорить о человеческой свободе, о спасении, либо что все стало обыденным. Обыденность господствует везде, где человек полагается только на свои силы, на свой разум.

Как проблема смысла человеческого существования решается в философии Ницше?

Еще одним мыслителем, составившим эпоху в постклассической философии, был *Фридрих Ницше* (1844—1900).

С начала XX в. в Европе и Америке нет ни одного более цитируемого философа, чем Ницше, а его влияние на наш век, причем не только в философии, но и в культуре, искусстве, политике, сравнимо с влиянием таких фигур, как Маркс и Фрейд. Еще с юности он обнаружил задатки гениального дарования. Будучи 24-летним студентом Лейпцигского университета, он был приглашен Базельским университетом на место профессора классической филологии, а еще через год Лейпцигский университет присвоил ему звание доктора наук по совокупности работ, без защиты диссертации. Основные работы Ницше: «Рождение трагедии из духа музыки», «Веселая наука», «Так говорил Заратустра», «По ту сторону добра и зла», «К генеалогии морали» и др.

В своей первой крупной работе «Рождение трагедии» Ницше анализирует культуру Древней Греции и утверждает, что она определялась борьбой между культурами двух богов — Аполлона и Диониса. Культ Аполлона — это светлый культ разума, науки, соразмерности и гармонии, самоограничения, свободы от диких порывов; он — покровитель изящных искусств; культ Диониса — темный, это культ земли и плодородия, Дионис — бог вина и опьянения, бог половой любви, бог самой жизни в ее биологическом и физиологическом смысле.

Культ Диониса пришел в Грецию с Востока, и под его влиянием были учреждены так называемые дионисийские празднества — элевсинские мистерии, напоминающие оргии большого числа людей, которые сливались в совместном экстазе ритуальных песнопений и шествий, каждый человек в этих ритуалах был уже не индивидом, а частью большого, единого целого. Под влиянием наркотического напитка, писал Ницше, о котором говорят в своих гимнах все первобытные люди и народы, либо при могучем, радостно проникающем всю природу приближении весны просыпаются те дионисийские чувствования, в подъеме которых субъективное исчезает до полного самозабвения. «Под чарами Диониса не только смыкается союз человека с человеком, сама отчужденная, враждебная или поработенная природа снова празднует праздник примирения со своим блудным сыном — человеком. Добровольно предлагает земля свои дары, и мирно приближаются хищные звери скал и пустыни... Превратите ликующую песню «К радости» Бетховена в картину, и если у вас достанет силы воображения, чтобы увидеть миллионы, трепетно склоняющиеся во прахе, то вы можете подойти к Дионису».

Из дионисийских мистерий возникли театрализованные представления и первые греческие трагедии, которые являли собой синтез аполлонических мифов и дионисийской музыки.

В дальнейшем Ницше везде и всюду ищет это дионисийское начало в человеке, которое характеризует его мощь, силу, способность к выживанию. Всякая культура, по его мнению, есть синтез аполлонического и дионисийского начал. Как только на-

чинает преобладать аполлоническое начало (наука, рациональность), культура формализуется, становится все менее жизненной; если же преобладает дионисийское — культуру может захлестнуть поток ничем не сдерживаемых страстей и необузданного варварства. Тем не менее симпатии Ницше на стороне Диониса. Современная культура, по его мнению, находится в глубоком кризисе именно в силу явного преобладания рационального начала над жизнью, над инстинктами и в конечном счете над свободой человека.

В дальнейших своих работах Ницше проводит следующую основную идею: человек в полной мере еще не возник, еще не вырвался из животного состояния, об этом свидетельствует соперничество людей друг с другом, их бесконечные войны, их конкуренция между собой, их бестолковые и бессмысленные устремления. Только в отдельных индивидах природа достигла подлинно человеческого состояния: это философы, художники и святые.

Однако они встречаются чрезвычайно редко, зато всюду и везде господствует масса, масса людишек серых, обезличенных, неспособных ни на какой поступок, никогда не рисковавших ничем и прежде всего собственной жизнью и, следовательно, ничего в этой жизни не добившихся. У этого стада одно основополагающее чувство — чувство злобной *зависти* ко всему яркому, талантливому, удачливому. Большинство людей, писал Ницше, очевидно, случайно живут на свете: в них не видно никакой необходимости высшего рода. Они занимаются и тем, и другим, их дарования посредственны. Род их жизни показывает, что они сами не придают себе никакой цены, они тратят себя, унижаясь до пустяков (будь это ничтожные страсти или мелочи профессии). В так называемом жизненном призвании проявляется трогательная скромность этих людей, они говорят, что призваны приносить пользу и служить себе подобным. Так как каждый служит другому, ни у кого нет призвания жить ради себя самого. Если цель всякого в другом, то общее существование не имеет цели, это «существование друг для друга» — самая комичная из комедий. Человек должен, по Ницше, заниматься своим делом — воспитывать в себе философа, художника или святого, и если каждый будет заниматься своим делом, тогда будет общий прогресс.

Люди массы придумали себе и массовые религии — религии обиженных и угнетенных, религии сострадания — христианство и социализм. Самая нелепая проповедь: помоги ближнему как самому себе. Помогать — по Ницше — надо не ближнему, а дальнему, тому, кто сумеет стать человеком, вырваться из животного состояния. И любить в этом смысле надо дальнего, а не ближнего, ибо ближний, ничего еще не сделавший для своего освобождения, — это просто животное. Нельзя любить человека просто

за то, что он человек, как утверждает христианство и как полагает социалистическая идеология. «В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, избыток, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть и творец, ваятель, твердость молота, божественный зритель и седьмой день — понимаете ли вы это противоречие? И понимаете ли вы, что ваше сострадание относится к твари в человеке, к тому, что должно быть сформовано, сломано, выковано, разорвано, обожжено, закалено, очищено, — к тому, что страдает по необходимости и должно страдать?»

Злобная зависть маленьких серых людей и есть главный источник зла в мире. Когда-нибудь, пророчествовал Ницше, предсказывая мировые войны, фашизм и прочие социальные катаклизмы, эта злобная энергия вырвется наружу и принесет немало бед и страданий людям. В будущем веке, писал он, войны будут вестись из-за философских и идеологических доктрин. В наступлении такого будущего есть определенная неизбежность, потому что наша эпоха, согласно Ницше, страдает ослаблением личности — никто не хочет жить, проявляя свою волю и решимость, никто не хочет жить сам так, как учит других, жить так, как жил, например, Сократ — мужественно и достойно.

И мораль христианская, и мораль социалистическая только ослабляют, с точки зрения Ницше, личностное начало в человеке, это слишком человеческая мораль. А все, что относится к человеку, должно быть преодолено — человек есть только путь к человеку, к тому человеку, что стоит высоко над нами, кто действительно уже не животное, не часть стада, а воин, *сверхчеловек*. Когда стремишься к чему-либо недостижимому, то достигается нормальный уровень. Стремясь к сверхчеловеку — такому существу, который обладает мощным дионисийским началом, сильноразвитыми инстинктами, силой жизни, смелостью и настойчивостью, можешь стать человеком в подлинном смысле этого слова.

Для сверхчеловека нужна и особая мораль — аристократическая, которая не убаюкивает человека будущим благоденствием и счастьем. Человек вообще не обязан быть счастливым. К счастью, писал Ницше, стремятся только коровы, женщины, дети, англичане и социал-демократы. Свободный человек — воин. Для Ницше, как в свое время для Пушкина, на свете счастья нет, а есть покой и воля.

Ницше первым в XIX в. говорил о наступлении нигилизма, который темной ночью уже накрывает эпоху и вызывает радикальную переоценку всех ценностей. Самой исчерпывающей характеристикой эпохи нигилизма является «смерть Бога». Бог европейской истории, а именно христианский Бог, утратил свою значимость для человеческой воли, а вместе с ним пали и его исторические производные — идеалы, принципы, нормы, цели и

ценности. Люди еще держатся разнообразных оазисов смысла, хранят веру в осколки прежнего образа мира, но единой хранящей опоры у них уже нет. Прежний сверхчувственный мир идеалов, целей и мер уже мертв, христианская вера еще существует, но правящая в этом мире любовь уже перестала быть действенным принципом всего совершающегося теперь. Однако для Ницше нигилизм — это не явление упадка. Если мертв Бог и мертвы боги, тогда господство над сущим переходит к человеку, тогда и может осуществиться сверхчеловеческий идеал. Человек, отрезвленный нигилизмом, который разоблачил и отверг все виды и формы иллюзий относительно будущего счастья, гарантированности смысла человеческого бытия, победы добра и высшей справедливости, прогресса, должен взять на себя ответственность за бессмысленность мира, научиться жить с ней, найти мужество восторжествовать над обломками иллюзий, жить, постоянно увеличивая свою силу и власть над миром.

Философия XIX в. от Маркса до Ницше — это прежде всего философия поисков смысла человеческого существования, философия, которая не удовлетворялась больше классической, просветительской трактовкой природы человека и пыталась найти, раскрыть некую истинную человеческую сущность, и весьма преуспела на этом пути, выдвинув множество интересных гипотез относительно возможных моделей человеческого существования.

Можно ли причислить Бергсона к «неклассическим философам»?

Уже в начале XX в. большую популярность приобрело учение французского мыслителя *Анри Бергсона* (1859—1941) — представителя интуитивизма и философии жизни, единомышленника и, до известной степени, последователя таких философов, как Шопенгауэр и Ницше. Его воззрения можно определить как генеральное возражение против материалистически-механистического и позитивистского направления философской мысли. Наиболее важно его учение об интенсивности ощущений, о времени, о свободе воли, о памяти в ее соотношении со временем, о творческой эволюции и роли интуиции в постижении сущего. Значимо в его концепции стремление построить картину мира, которая по-новому объясняла бы эволюцию природы и развитие человека в их единстве. Критикуя механицизм и догматический рационализм, А. Бергсон утверждал в качестве субстанции жизнь как некую целостность, отличную от материи и духа: жизнь устремлена «вверх», а материя — «вниз». Материя, отождествляемая с прерывностью, пространством и миром «твердых тел», оказывает сопротивление жизни и становлению. Сущность жизни, по Бергсону, постижима лишь с помощью интуиции, которая ин-

терпретировалась как своеобразная симпатия и которой доступно непосредственное проникновение в сущность предмета путем как бы слияния с его уникальной природой. Говоря иными словами, интуиция понималась как самопостижение жизни, т. е. познание ею самой же себя. Поэтому Бергсон не противопоставлял объект субъекту.

Бергсон призывал обратиться к жизни нашего сознания: ведь она дана нам непосредственно в нашем самосознании, а оно показывает, что тончайшая ткань психической жизни есть длительность, т. е. непрерывная изменчивость состояний. Идея длительности — излюбленная центральная категория в философии Бергсона. Длительность — атрибут времени, трактуемый как «живое» время, обладающее особой энергией спонтанного порыва. Из создаваемого человеком образа времени как времени мировых событий нельзя «вычесть» влияние длительности как «целостного потока», включенного в необратимую человеческую жизнь. Идеи Бергсона о времени созвучны теории относительности: длительность событий и состояний — это фундаментальная характеристика времени. Бергсон одним из первых в философии XX в. проанализировал не просто специфику времени, а именно переживаемого человеком времени.

В своих гносеологических рассуждениях Бергсон противопоставляет интеллект интуиции, полагая, что интеллект — это орудие оперирования с материальными, пространственными объектами, тогда как интуиция дает человеку возможность схватывать суть «живой целостности» вещей, явлений. В своих метафизических воззрениях (при рассмотрении эволюции органического) Бергсон трактовал жизнь как некий метафизически-космический процесс, как «жизненный порыв», как могучий поток творческого формирования, при этом по мере ослабления напряжения этого порыва жизнь увядает и распадается, превращаясь в материю, которую он рассматривал как неодушевленную массу — вещество. Человек же являет собой творческое существо, и через него проходит путь «жизненного порыва». Великий дар творчества, по Бергсону (который в этом следовал А. Шопенгауэру), органически связан с иррациональной интуицией, а она есть божественный дар и дается лишь избранным.

Он был склонен связывать интеллект с разумным и рассудочным познанием, достигающим своих высших форм в физико-математических науках. По его мнению, интеллект разлагает целостность мира на тела, а тела — на элементы и т. д., а затем конструирует из них искусственные единства, в результате чего происходит утрата уникального.

Философские позиции Бергсона, изящно выраженные в многочисленных трудах и оказавшие большое влияние на развитие философской культуры, уязвимы: он резко противопоставил интеллект и интуицию, что делает невозможным познание, нужда-

ющеся в единстве того и другого, в их взаимодополнении. И в самом деле, созерцаемое в чистой интуиции без всякого понятийного различия и логического осмысления по существу оказывается просто даже невыразимым. Кроме того, Бергсон, абсолютизируя принцип изменчивости сущего, вступает в явное противоречие с достижениями науки и философии, исходящими из неоспоримого принципа единства изменчивости и устойчивости.

Ученые и философы высоко ценили динамизм картины мира у Бергсона, критику им «атомистического» истолкования духовного мира человека (души) и развитие идеи целостности сознания. Идеи Бергсона роднят его с символистами. Он оказал большое влияние на ряд направлений в философии, в том числе на прагматизм с У. Джемсом во главе. Отметим, что Бергсона постоянно интересовали такие проблемы, как душа и тело, идея духовной энергии, сновидения и т. п. Они имели для него особое значение, во-первых, потому, что он желал «освободить» дух от тела и тем самым доказать возможность бессмертия души, а во-вторых, с ними был связан его интерес к спиритизму и телепатии; он усматривал в этом путь к опытному подтверждению возможности непосредственного общения сознания без обращения к языку и телесным движениям. Само литературное творчество Бергсона отличалось увлекающим за собой порывом, борьбой, полемикой, все новым продолжением вперед во времени, все новым самовоспламенением. Его произведения приветствовали даже как революционную философию.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ**Какую проблему принято считать центральной в русской философской мысли?**

В трудах, посвященных истории отечественной философии, проблема присущего ей историзма традиционно занимает существенное место. *В. Зеньковский* писал о том, что русская мысль «сплошь историософична». С точки зрения *С. Франка*, самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относится к области философии истории и социальной философии, *Н. Лосский*, определяя характерные черты русской философии, отмечал постоянный интерес к вопросу о сущности исторического процесса, к проблеме «метаистории». Согласно *Н. Бердяеву*, русская самобытная мысль пробудилась на почве историософии.

Эти и другие русские религиозные мыслители XX в., по-разному и нередко весьма критически оценивая историософский опыт своих предшественников, в самой историософской направленности отечественной философии видели ее сильную сторону. *Г. Флоровский*, суровый критик пути, пройденного русской религиозно-философской мыслью, высказал немало критических замечаний по поводу историософии русских мыслителей XIX в. (*Чаадаева*, *славянофилов*, *Вл. Соловьева*). В то же время он отнюдь не был склонен отрицать ценность и значение этого историософского опыта. «Нечувствие истории приводит всегда к сектантской сухости или школьному доктринерству... — писал *Г. Флоровский*. — Историческая чуткость русской мысли и пройденный ею искус исторических размышлений и переживаний — это лучший залог ожидаемого богословского обновления». Можно сказать, что виднейшими представителями отечественной религиозной философии XX в. «историческая чуткость» русской мысли рассматривалась как важная особенность предшествующей философской традиции, диалог с которой всегда оставался существенным стимулом их собственного философского творчества.

Каковы истоки русской религиозной историософии?

Уже в самых ранних памятниках древнерусской мысли мы находим идеи и концепции историософского характера. В XI в. киевский митрополит *Иларион* в своем сочинении «Слово о законе и благодати» развивает учение о двух эпохах мировой истории: ветхозаветной эпохе закона и сменяющей ее с появлением хрис-

тианства эпохе благодати. Новый этап истории знаменуется несравненно более высокой степенью духовной свободы человека, но в то же время, утверждал митрополит, принимая благодать как духовный дар свыше, личность принимает и нравственную ответственность, которой не знал древний мир. Христианские ценности требуют немалых усилий для их утверждения не только в личной, но также в общественной и государственной жизни. Необходимо, чтобы «благочестие сопряжено было с властью», — писал Иларион, считая, что подобный тип власти складывается на Руси при князе Владимире. В сочинениях митрополита Илариона и других религиозных мыслителей Киевской Руси мы можем видеть уже ясно выраженный идеал Святой Руси, имевший огромное значение для русского религиозного сознания.

В период формирования и укрепления Московского царства государственная идея начинает играть все более доминирующую роль в религиозной историософии. В русском церковном сознании крепнет представление о том, что историческая роль «православного царства» отныне принадлежит русскому государству. Исторически вполне естественно, что в период кризиса Византийской империи, а затем и ее падения на Руси возникает взгляд на Московское православное царство как наследующее историческую миссию Византии. В конце XV в. и начале XVI в. подобная установка уже достаточно широко представлена в древнерусской литературе. Но более последовательно идея «Москвы — третьего Рима» была сформулирована старцем Псковского Елеазарова монастыря Филофеем в его посланиях (прежде всего в послании к Василию III). Русское царство, по Филофею, уже до конца веков, до второго пришествия Христа должно быть оплотом подлинно вселенного христианства. Необходимо учитывать, что эсхатологические настроения, всегда игравшие существенную роль в русском религиозном сознании, в этот исторический период были особенно сильны: наступление «последних времен» и перспектива скорого конца света переживались исключительно остро. Обращаясь к великому князю, старец писал, что «два Рима были, третий есть, а четвертому не бывать».

В этой знаменитой формуле Филофея можно видеть еще одно историческое выражение древнерусского идеала Святой Руси, теперь уже непосредственно связанного с верой в историческую реальность подлинно православной государственности. Русский книжник мечтал не о «тысячелетней империи». В его историософской концепции Русь должна была стать оплотом христианства на финальном, итоговом этапе мировой истории. В дальнейшем идеал православного царства постоянно присутствует в русской мысли. Несоответствие же этого идеала реальной практике социально-государственной жизни станет источником многих драматических противоречий в религиозном сознании и в XVII в. найдет отражение в трагедии русского раскола.

Русский романтизм: начало самостоятельной философской мысли?

Для других мыслителей, живших уже в преобразованной Петром России, тема истории также была неразрывно связана с вопросом о смысле русской идеи, об исторических судьбах Отечества. На этом этапе своего развития русская мысль, обращаясь к историософским проблемам, в значительной мере опиралась на опыт западноевропейской философской традиции. В 1823 г. в Москве возникает первый в России философский кружок — «Общество любомудров». Одним из руководителей этого кружка был князь *Одоевский*.

В. Ф. Одоевский (1803—1869) — замечательный писатель, крупнейший представитель русского романа. Он был знатоком европейской философии, испытал глубокое влияние философских идей Шеллинга, изучал патристику. Итогом многолетних размышлений о судьбах культуры и истории, о прошлом и будущем России и Запада стало его главное сочинение «Русские ночи» (1844). Содержавшаяся в «Русских ночах» критика западной цивилизации во многих отношениях близка позиции ведущих представителей европейского романтизма.

То, что русский мыслитель-романтик прежде всего не приемлет в характере развития современной ему цивилизации, — односторонность. «Односторонность есть яд нынешних обществ и тайная причина всех жалоб, смут и недоумений», — утверждает он. При этом Одоевский никогда не был противником научного и технического прогресса. Уже на склоне лет он писал: «То, что называют судьбами мира, зависит в эту минуту от того рычажка, который изобретается каким-то голодным оборвышем на каком-то чердаке в Европе или в Америке и которым решается вопрос об управлении аэростатом». Бесспорным фактом для него было и то, что «с каждым открытием науки одним из страданий человеческих делается меньше». И тем не менее то направление развития цивилизации, которое он наблюдал в Европе и в США, казалось ему едва ли не тупиковым, потому что было связано с утратой целостности и в душе отдельного человека, и в духовной жизни общества. Происходит, по его убеждению, и «раздробление наук». «Чем более я уважаю труды ученых, — писал Одоевский, — тем более... скорблю об этой... напрасной трате раздробленных сил». В целом же, несмотря на постоянный рост цивилизационных благ и мощь технического прогресса, западная цивилизация из-за «одностороннего погружения в материальную природу» может предоставить человеку лишь иллюзию полноты жизни. Но человек не может жить постоянно в «мире грез», а пробуждение вызывает у него «невыносимую тоску и раздражительность». Оценивая таким образом итоги и дальнейшие перспективы развития цивилизации, Одоевский с надеждой думал

о будущем России. Надеялся он прежде всего на то, что она сможет избежать односторонности развития и будет способствовать сохранению в истории столь необходимого человечеству начала «всеобъемлющей многосторонности духа».

Одоевский не может быть безоговорочно отнесен ни к одному из двух важнейших направлений русской общественно-философской мысли первой половины XIX в. — ни к славянофильству, ни к западничеству. Poleмика славянофилов и западников прошлого века — не только идейное противоборство: Этот спор-диалог многое определил в характере русской философии и национальной культурной традиции в целом. И центральное место в нем занимали проблемы историософского характера.

Какую роль в становлении русской философии сыграла полемика славянофилов и западников?

В своем споре с русскими западниками и в критике современного им Запада ведущие славянофилы: А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, братья К. С. и И. С. Аксаковы, Ю. Ф. Самарин опирались как на собственное знание западной духовной традиции, так и на накопленный в ее же русле опыт критического осмысления путей и целей развития европейской цивилизации. «Славянофильская критика Запада, — пишет С. Аверинцев, — законный момент общеевропейской романтической мысли, связанной с Шеллингом..., во многом предвосхищающий “культур-критику” XX века, вплоть до Хайдеггера». Из этого, однако, не следует, что славянофилы были эпигонами романтизма или российскими гегельянцами-шеллингианцами. Русские мыслители чувствовали себя достаточно независимо в стране святых чудес, как писал о европейской культуре в стихотворении «Мечта» признанный идейный лидер славянофильства А. С. Хомяков, достаточно, чтобы не испытывать ни назойливого зуда подражательства, ни обскурантско-нигилистического комплекса, толкающего к отрицанию любых «чужих» ценностей и достижений. В лице славянофилов послепетровская русская культура активно включилась в общеевропейский диалог о смысле истории, подлинном и мнимом прогрессе, национальном и общечеловеческом в культуре.

Славянофильская историософия представлена прежде всего в «Записках о всемирной истории» («Семирамиде») А. С. Хомякова — многолетнем, но так и не завершенном труде духовного лидера славянофилов (издан уже после его смерти).

Хомяков Алексей Степанович (1804—1860) — философ, поэт, драматург, публицист, один из основателей славянофильства. Родился в Москве в знатной дворянской семье, получил прекрасное образование и уже в детстве знал основные европейские языки, а в дальнейшем изучил древние — греческий и санскрит. Рано начал писать стихи. Перевод сочинения Тацита, сделанный

семнадцатилетним Хомяковым, был опубликован. Воспитанный в строго православном духе, он навсегда сохранил глубокую религиозность. В 1821 г. Хомяков выдерживает экзамены в Московском университете и становится кандидатом математических наук. В 1822—1825 гг. находился на военной службе. Затем последовала отставка, но в 1828 г., когда началась Русско-турецкая война, вновь вернулся в армию. За проявленное мужество был награжден тремя орденами. Выйдя окончательно в отставку, занимался хозяйственными преобразованиями в своих имениях, подготовил проект реформы об отмене крепостного права. История славянофильства как идейного течения берет свое начало с рукописного сочинения Хомякова «О старом и новом» (1839). Антирационализм пронизывает все творчество Хомякова. В этом смысле, несмотря на незавершенность и фрагментарность многих его трудов, он был на редкость последовательным мыслителем. Не случайно современники подчеркивали цельность и постоянство его мировоззрения. И в своем стремлении выйти за пределы рационалистической философии европейского образца Хомяков последовательно апеллировал к духовному опыту православной церкви.

«Семирамида» представляет собой попытку целостного изложения всемирной истории, определения ее смысла и направления. Достаточно критически оценивая итоги истолкования исторического развития в немецком рационализме (прежде всего у Гегеля), Хомяков тем не менее полагал бессмысленным возвращение к «партикуляризму», как он писал, традиционной нефилософской историософии. Альтернативой гегелевской модели исторического развития и связанной с ней европоцентристской историографической схеме в «Семирамиде» становится образ исторической жизни, принципиально лишенной постоянного культурного, географического или этнического центра. Историческая связь удерживается в «истории» Хомякова напряженной борьбой двух полярных начал: «иранского» и «кушитского», действующих отчасти в реальных культурно-этнических ареалах. Самые различные этносы становятся участниками всемирной истории, развивая свои культуры под знаком либо «иранства» как символа свободы духа, либо «кушитства», которое символизирует «преобладание вещественной необходимости, т. е. не отрицание духа, но отрицание его свободы в проявлении». Фактически, по Хомякову, «это два основных типа человеческого мировосприятия, можно даже сказать, его всеобщие архетипы, так как идея изначального единства человеческого рода — краеугольная в «Семирамиде». Отвергалась им и абсолютизация каких-либо национально-религиозных форм исторической жизни: «История уже не знает чистых племен. История не знает также чистых религий». Сталкивая в «Семирамиде» «свободу духа» (иранство) и вещественный, фетишистский взгляд, обозначен-

ный символическим именем «кушизма», Хомяков на почве древней истории и мифологии продолжал ключевой для славянофилов спор с рационализмом, лишившим, по их убеждению, современный западный христианский мир внутреннего духовно-нравственного содержания и поставившим на его место внешний юридический формализм общественных и религиозных отношений. Ответственность за это он (как и все славянофилы) возлагал на западное христианство, считая, что именно характер религиозной веры определяет в конечном счете тип социальной и культурной жизни.

Но, постоянно критикуя Запад (безусловно признавая при этом его огромные культурные достижения), А. С. Хомяков весьма критически относился и к современной ему российской действительности. Он высоко оценивал многое в отечественной истории, но никаких «золотых веков» в прошлом не постулировал. Как и большинство славянофилов, он был сторонником постепенных реформ («осторожных действий»), открывающих путь к органическому, эволюционному развитию русского общества. Именно на этом пути, по Хомякову, возможно осуществление «внутренней задачи русской земли»: «проявление общества христианского, православного, скрепленного в своей вершине законом живого единства». Такая Россия, верная фундаментальным основам своего религиозно-нравственного бытия, сможет, верил русский мыслитель, открыть перед человечеством новые возможности подлинного, а не мнимого прогресса.

Российское западничество XIX в. никогда не было единым и однородным идейным течением. Среди общественных и культурных деятелей, считавших, что единый приемлемый и возможный для России путь развития — это путь западноевропейской цивилизации, были люди самых разных убеждений: либералы, радикалы, консерваторы. На протяжении жизни взгляды многих из них менялись. Так, например, ведущие славянофилы И. В. Киреевский и К. С. Аксаков в молодые годы в определенной мере разделяли западнические идеалы. (К. Аксаков был участником «западнического» кружка Н. Станкевича, куда входили также будущий радикал М. Бакунин, либералы К. Кавелин и Т. Грановский, консерватор М. Катков и др.)

Сложной была и духовная эволюция *П. Я. Чаадаева*, безусловно, одного из наиболее ярких русских мыслителей-западников.

Чаадаев Петр Яковлевич (1794—1856) — философ и публицист. Родился в Москве, получил домашнее образование. В 1809 г. поступил на словесное отделение Московского университета. Участвовал в Отечественной войне 1812 г. и в составе лейбгвардии участвовал в заграничном походе русской армии. Уйдя в 1821 г. в отставку, он занимался самообразованием, обратился к религии и философии. Живя за границей (1823—1826), Чаадаев познакомился с Шеллингом, с которым в дальнейшем переписывался.

вался. После возвращения на родину, в Москву, он в течение нескольких лет вел затворнический образ жизни, занимаясь выработкой собственной системы философских взглядов. Итогом этой работы стали «Философические письма». В 1836 г. одно из писем увидело свет в журнале «Телескоп». Резкая критика Чаадаевым российского прошлого и настоящего вызвала в обществе шоковый эффект. Суровой была реакция властей: журнал закрыли, автора объявили сумасшедшим. Более года он находился под полицейским и врачебным присмотром. Затем наблюдение было снято, и Чаадаев вернулся к интеллектуальной жизни московского общества. Он поддерживал отношения с людьми самых разных взглядов и убеждений: Хомяковым, Киреевским, Герценом, Грановским, Одоевским и др. А. С. Хомяков писал о Чаадаеве: «Может быть, никому не был он так дорог, как тем, кто считался его противником. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце... привлекали к нему всех. В то время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что он и сам бодрствовал, и других пробуждал».

Из знаменитых «Философических писем» Чаадаева и других его произведений явствует, что он хорошо знал древнюю и современную философию. В разное время на него оказали влияние идеи различных европейских мыслителей. Отметим прежде всего философский провиденциализм Ж. де Местра, «Гений христианства» Шатобриана и, конечно, творчество Шеллинга. Чаадаев, несомненно, осознавал себя христианским мыслителем и стремился к созданию именно христианской философии. Столь характерная для русской мысли обращенность к теме истории обретает в его творчестве новые черты. Чаадаев, как, может быть, никто до него, утверждал в своих сочинениях культурно-историческую роль христианства. Он писал, что историческая сторона христианства заключает в себе всю «философию христианства». В «историческом христианстве» находит, по Чаадаеву, выражение сама суть религии, которая является не только «нравственной системой», но действующей универсально «божественной силой».

Можно сказать, что для Чаадаева культурно-исторический процесс имел сакральный характер. Значение разворачивающейся в веках исторической мистерии универсально и абсолютно, потому что в ходе ее, несмотря на все трагические противоречия, происходит созидание «совершенного строя на земле — Царства Божия». Русский мыслитель был убежден, что в истории имеет место подлинный религиозно-нравственный прогресс, и эта глубокая вера во многом определяла пафос его творчества. Остро чувствуя и переживая священный смысл истории, Чаадаев основывал свою историософию на концепции провиденциализма. Для него несомненно существование «божественной воли, ведущей человечество к его конечным целям».

Оценивая провиденциалистский характер историософии Чаадаева, необходимо учитывать, что в своих работах он постоянно подчеркивал мистический характер действия этой «божественной воли», писал о «Тайне Промысла», о «таинственном единстве» христианства и истории и т. д. Чаадаевский провиденциализм зиждется отнюдь не на рационалистических предпосылках. Для него далеко не все действительно разумно. Скорее, напротив: самое главное и решающее — действие Провидения — принципиально недоступно разуму. Критически относился русский мыслитель и к «суеверной идее повседневногo вмешательства Бога». И тем не менее нельзя не видеть, что рационалистический элемент присутствует в его мировоззрении и играет достаточно существенную роль. Апология исторической Церкви и Промысла Божия оказывается средством, открывающим путь к признанию исключительной, едва ли не абсолютной ценности культурно-исторического опыта человечества. А точнее — западноевропейских народов.

В своем европоцентризме Чаадаев не был оригинален. Европоцентризм в той или иной степени достаточно характерен для европейской философской и исторической мысли его времени. Нет ничего специфического и в признании им огромного духовного значения европейской традиции. Ведь и для славянофила Хомякова европейская культура была «страной святых чудес». Но если для славянофилов высочайшая ценность культурного творчества народов Запада отнюдь не означала, что у прочего человечества не было и нет ничего равноценного и что будущий прогресс возможен лишь при движении по единой исторической магистрали, уже избранной европейцами, то для автора «Философических писем» дело в значительной мере обстояло именно так. Причем говорить в данном случае о каком-то наивном, поверхностном или тем более идеологизированно-несамостоятельном западничестве не приходится. У Чаадаева не было стремления к идеализации всей западноевропейской истории и, тем паче, европейской современности. Но, как и всех остальных сколько-нибудь глубоких российских западников, его прежде всего вдохновляла действительно величественная историческая картина многовековой эпохи культурного творчества. «Разумеется, в странах Европы не все исполнено ума, добродетели, религии — совсем нет, — писал Чаадаев. — Но все там таинственно подчинено силе, безраздельно царившей в ряде веков».

Таким образом, западный путь, при всем его несовершенстве, есть исполнение сакрального смысла истории, именно западная часть европейского континента была избрана волей Провидения для осуществления своих целей. Таким отношением к истории определяется, в сущности, и симпатия Чаадаева к католицизму. «Католицизм наполняет Чаадаева воодушевлением, энтузиазмом, — писал В. Зеньковский, — но вовсе не в своей мистиче-

ской и догматической стороне, а в его действии на исторический процесс на Западе. Вероятно, подобное (не мистическое и не догматическое) восприятие католицизма сыграло свою роль в том, что Чаадаев, несмотря на все свои увлечения, веру так и не переменил.

Историософские воззрения автора «Философических писем» самым непосредственным образом связаны с его критикой России. «Провидение исключило нас из своего благодетельного действия на человеческий разум... всецело предоставив самим себе», — утверждает в первом «философическом письме». Основания для такового поистине глобального вывода — оторванность России от того исторического пути, которым шел христианский Запад.

Чаадаев до конца жизни оставался убежденным западником. Но в его понимании русской истории, несомненно, происходили изменения. Уже в 1835 г. он высказывал мысль, что «Россия призвана к необъятному умственному делу», может стать в будущем «умственным средоточием Европы». В «Апологии сумасшедшего» (1837) Чаадаев вновь писал о своей вере в особую историческую миссию России: «Мы призваны решить большую часть проблем социального порядка..., ответить на важнейшие вопросы, какие занимали человечество». Подобным образом он и в дальнейшем высказывался неоднократно. Общее понимание им истории как последовательного осуществления провиденциального замысла действием высшей силы по сути не изменилось. Теперь, однако, и Россия была включена в этот провиденциальный план: ей еще предстояло сыграть всемирно-историческую роль в будущем.

Существует глубокая связь между историософией Чаадаева и его антропологией. Будучи в своей метафизике решительным противником всякого индивидуализма и субъективизма, он соответствующим образом подходил и к проблеме человеческой свободы. «Все силы ума, все средства познания покоятся на покорности человека»; «все благо, какое мы совершаем, есть прямое следствие присущей нам способности подчиняться неведомой силе», «если бы человек смог полностью упразднить свою свободу, то в нем бы проснулось чувство мировой воли, глубокое сознание своей действительной причастности ко всему мирозданию», — подобные утверждения достаточно определенно характеризуют позицию мыслителя.

Надо заметить, что такой последовательный антиперсонализм — для русской мысли явление необычное. Так, чаадаевское «чувство мировой воли» имеет немного общего с идеей соборности А. Хомякова. Свобода и в историософии, и в антропологии Хомякова играет роль весьма существенную. Чаадаев, так же, как славянофилы, остро чувствовал опасность самодовольного эгоистического индивидуализма и предупреждал, что, «то и дело вов-

лекаясь в произвольные действия, мы всякий раз потрясаем все мироздание». Но, отвергая индивидуализм, он отрицал и свободу, ее метафизическую оправданность, считая, в отличие от славянофилов, отстаивавших идею соборности, что иной путь метафизического понимания культурно-исторического бытия человека (помимо субъективизма и провиденциализма) в принципе невозможен.

Зеньковский писал об «отзвуке трансцендентализма» в философии Чаадаева, имея в виду в первую очередь влияние идей Шеллинга и Гегеля. Но в еще большей степени ее своеобразие связано с традицией европейского мистицизма. Отсюда берет начало постоянный для его творчества мотив высшего метафизического единства всего сущего, учение о «духовной сущности вселенной» и «высшем сознании», «зародыш» которого составляет сущность человеческой природы. Соответственно, в слиянии «нашего существа с существом всемирным» он видел историческую и метафизическую задачу человечества, «последнюю грань усилий» разумного существа. Таким образом, своеобразный мистический пантеизм в мировоззрении Чаадаева непосредственно связан с провиденциализмом его историофилософии. Если романтическая мысль, обращаясь к проблеме культурно-исторического бытия, исходила из определенных метафизических предпосылок, то в творчестве Чаадаева мы имеем дело с уже вполне последовательной метафизикой истории и культуры.

***Проблема единства
культурно-исторического развития
и его перспективы: ключ к единству
русской философской мысли?***

В русском романтизме, в историософии Чаадаева и славянофилов на вопрос о единстве культурно-исторического процесса был дан положительный ответ. И западник Чаадаев, и славянофил Хомяков, при всех различиях в оценках западной и российской истории и, что особенно важно, исходя из принципиально отличных метафизических позиций, не ставили под сомнение универсальность исторического развития, преемственность и взаимосвязь культурных традиций. Русскими мыслителями очень остро и глубоко рассматривалась проблема критериев прогресса, возможность мнимого прогресса и даже реальность «тупиковой» исторической ситуации. Критика идеологии универсально-линейного, механически осуществляющегося прогресса широко представлена в русской мысли. «Западник» Герцен с тревогой наблюдал за процессом «замены лиц массами», видя в такой массификации общественной жизни реальную угрозу для личности и культуры. «Почвенник» А. Григорьев, не принимая идею «отвлеченного человечества» и концепцию «автоматического» про-

гресса, противопоставлял этому понимание исторической реальности как совокупности своеобразных «органических типов» общественной жизни. Тема подлинного и мнимого прогресса была одной из центральных и в творчестве Достоевского. В наиболее радикальной форме эта российская традиция историософской критики представлена в учениях двух русских консервативных мыслителей: *Н. Данилевского* и *К. Леонтьева*. У них мы находим не только критику определенных тенденций и конкретных типов социально-исторического развития, но и последовательное неприятие самой идеи циклического универсализма, опыт обоснования дискретной модели исторического процесса.

В книге «Россия и Европа» (1869) Данилевский продолжил начатую славянофилами критику европоцентризма, особое внимание уделяя критическому анализу его методологических оснований. Так, например, он считал традиционное деление мировой истории на периоды древней, средней и новой истории крайне абстрактным и совершенно неоправданно выполняющим роль регулятивного принципа, «привязывающего» к этапам европейской истории явления совсем иного рода. Он видел причину этого в отсутствии необходимого учета исторической дистанции и соответственно в «ошибке перспективы». Одним из следствий такого взгляда на историю оказалось, по Данилевскому, пренебрежение, или, во всяком случае, недостаточное внимание к своеобразию неевропейских культурных традиций. Сам принцип рассмотрения истории с точки зрения «степени развития» различных форм социальной и культурной жизни он считал вполне правомерным. Но лишь тогда, когда этот принцип не препятствует решению главной задачи культурно-исторического исследования: определению и изучению исторического многообразия «типов развития» (понятие «культурно-исторический тип» — центральное в его концепции).

Существенно то, что Данилевский не был склонен к фатализму, причем как в его детерминистско-материалистической, так и в религиозной версии. Он хотел строить философию истории только как таковую, не ставя под сомнение роль провидения в историческом процессе, но и не пытаясь связать ее непосредственно с конкретными формами культурно-исторической жизнедеятельности различных этносов. Он настаивал на том, что «государство и народ суть явления преходящие и существуют только во времени, а следовательно, только на требовании этого их временного существования могут основываться законы их деятельности». Такая позиция, совершенно естественно, не могла не вызывать протеста со стороны тех, кто ставил себе целью создание именно религиозной метафизики истории. Так, радикальной критике подверг учение Данилевского *Соловьев*.

Обосновывая преходящий, «временный» характер культурно-исторических типов, Данилевский делал акцент не на констата-

ции биологического циклизма их развития (рост, цветение, умирание), а на понимании полифоничности исторического развития, принципиально не сводимого ни к какой единой, общеобязательной для всех стран и народов исторической «магистральной». При этом мыслитель не отказывался от использования понятия исторического прогресса как фиксирующего момент определенного единства истории, но настаивал на том, что смысл прогресса состоит как раз в принципиальной многосторонности, многоплановости развития человеческой культуры. Отрицал он именно идею общечеловеческого, универсального прогресса, практически исключая возможность непосредственной преемственности в культурно-историческом развитии: «...Начала цивилизации, — писал Данилевский, — не передаются от одного культурно-исторического типа другому». Речь шла именно о «началах», составляющих основу культурного своеобразия определенной традиции и остающихся всегда чуждыми иному типу культуры. Различные же формы воздействия одного культурно-исторического типа на другой, с его точки зрения, не только возможны, но и фактически неизбежны. «Уединенность» культурно-исторического типа — это, согласно Данилевскому, скорее исключение из общего правила (в качестве примера такой «уединенной» культуры он рассматривал, в частности, Китай).

Уже в ближайшем будущем, считал Данилевский, огромную роль в истории предстоит играть новой культурно-исторической общности народов — России и славянскому миру. Выделяя четыре основных направления исторической жизнедеятельности народов: религиозное, культурное, политическое и социально-экономическое, он надеялся, что культурная односторонность может быть в будущем преодолена именно Россией и славянством, и возникнет «четырёхосновный» культурно-исторический тип. Необходимо подчеркнуть — автор «России и Европы» отнюдь не утверждал, что историческая миссия России должна осуществиться с какой-то фатальной необходимостью. Напротив, русско-славянский культурно-исторический тип может, с его точки зрения, как развиваться и достичь необычайно высоких результатов, так, в равной мере, и не реализовать себя, превратившись в простой «этнографический материал». Его культурологическая концепция легла в основу определенных политических и геополитических оценок.

В истории русской мысли антизападная позиция Данилевского, безусловно, выделяется своей последовательностью и радикализмом. Европа и Россия, утверждал Данилевский, принадлежат к совершенно различным культурно-историческим типам, и уже поэтому любые надежды на возможность подлинной гармонии в отношениях с Западом — не более, чем утопия. И хотя он предостерегал против изоляционизма и писал о бесперспективности и вредности попыток отгородиться от Европы «китайской

стенной», общий вывод был категоричен: общего культурно-исторического пути у России и Запада не существует. Не случайно уже в XX в. русские мыслители-евразийцы, рассматривая Россию как самостоятельный и уникальный культурно-исторический мир, видели в авторе «России и Европы» одного из своих идейных предшественников. Данилевский, восприняв традиционную для русской мысли идею универсальности национального характера и национальной культуры («четырёхосновный культурно-исторический тип»), отказался видеть в этом основание для веры в то, что русская «всечеловечность» в состоянии изменить сам характер исторического процесса, отменить действующие в нем закономерности, неизбежно, по его убеждению, приводящие к «разрывам» в истории, к отчуждению во взаимоотношениях различных культурных традиций. Намеченная Данилевским циклическая модель исторического процесса предвосхитила последующие весьма разнообразные опыты подобного рода как на Западе (О. Шпенглер, А. Тойнби), так и на Востоке.

В настоящее время уже в значительной степени преодолено отношение к культурологическим и историческим теориям, акцентирующим специфику и своеобразие отдельных культурных и этнических форм жизни, как к чему-то исключительному или даже экстравагантному. Так, в современной ориенталистике отказ от европоцентризма рассматривается в качестве практически общепринятой методологической предпосылки, обеспечивающей подлинную объективность научного исследования. Это не значит, конечно, что модели, утверждающие дискретность исторического процесса, приобрели статус некоего образца или нормы. Напротив, новая ситуация стала возможной прежде всего благодаря конкретным достижениям в изучении культур неевропейских народов, а не в результате принятия таких достаточно спекулятивных, умозрительно, концепций, как, например, теория О. Шпенглера. Современный уровень науки сделал необязательным сам выбор между схемами изолированных исторических циклов и схемой, как бы воспроизводящей урбанистический тип отношений «столица-провинция», когда роль столицы отводится Европе (западная цивилизация), а весь остальной мир рассматривается как периферия. Сейчас очевидно, что связь уникального с общим в культурно-историческом процессе не может быть установлена путем априорного схематизирования, а требует конкретного изучения и понимания. Н. Данилевский был одним из первых, кто обратил внимание на сложность данной задачи и необходимость ее решения.

Леонтьев Константин Николаевич (1831—1891) — писатель, мыслитель. С 1850 по 1854 г. учился на медицинском факультете Московского университета. Во время Крымской войны, прервав обучение, принял в ней участие в качестве военного врача. Уже в молодости Леонтьев приобрел известность как писатель, его

повести и романы печатались в журналах. В течение 10 лет (1863—1873) он находился на дипломатической службе в Турции. Восточной теме посвящен ряд его литературных произведений. В 1871 г. Леонтьев переживает духовный кризис: в момент тяжелой болезни он кается в прежней жизни и хочет постричься в монахи. Леонтьев отказывается от дипломатической карьеры, много времени проводит на Афоне, в Оптиной пустыне. За несколько месяцев до смерти он принял тайный постриг. Основные историософские идеи К. Леонтьева были изложены им в двухтомнике «Восток, Россия и славянство» (1885—1886).

Существенное влияние оказали на Леонтьева идеи его старшего современника Данилевского. В целом принимая предложенную Данилевским циклическую модель исторического процесса, Леонтьев гораздо в большей степени, чем автор «России и Европы», был склонен подчеркивать естественно-органический характер исторического развития. Он писал о «триедином универсальном процессе», имеющем место и в природе, и в обществе. Все этнические, государственные и культурные образования проходят в своем развитии три стадии «первоначальной простоты», «цветущей сложности» зрелого возраста и, наконец, «вторичной простоты», характеризующейся всеобщим упрощением и уравниванием и завершающейся неизбежной смертью исторического организма («космический закон разложения»).

С XVIII в. Европа, по Леонтьеву, как раз и вступает в эту последнюю стадию. В эпоху Просвещения и Великой Французской революции на Западе утверждается идеология равенства и начинается «эгалитарный процесс, который везде разрушителен». Процесс этот также может захватить те народы и культуры, которые еще далеко не исчерпали запасы своих жизненных сил. К. Леонтьев с тревогой думал о будущем России, считая, что после Крымской войны и реформ 1861 г. эгалитарная буржуазность начала утверждаться и в российском обществе. К. Леонтьев сам себя называл идейным консерватором. К тем ценностям, в которые он верил и считал, что они нуждаются в консервативной защите, следует отнести прежде всего строго церковное и монашеское византийско-православное христианство, прочную монархическую государственность и «цветущую сложность» культурной жизни в ее самобытных национальных формах. В отличие от Данилевского Леонтьев с большим сомнением относился к идее объединения славянства, опасаясь, что более тесный союз с западными славянами, уже зараженными духом эгалитаризма, может принести России больше вреда, чем пользы.

Характернейшей чертой новоевропейской культуры, по Леонтьеву, является *антрополатрия* — «новая вера в земного человека и в земное человечество», связанная с индивидуализмом, с тем «обожанием прав и достоинств человека, которое воцарилось в Европе с конца XVIII века». В целом в своей критике ра-

ционалистического антропоцентризма западного образца он следовал славянофильской традиции. «Европейская мысль теперь поклоняется человеку потому только, что он человек», «развитие рационализма приводит лишь к возбуждению разрушительных страстей», «свободный индивидуализм (атомизм) губит современное общество», — все эти и им подобные утверждения Леонтьева практически повторяют известные аргументы лидеров славянофильства. Столь ненавистному ему тотальному мещанскому царству западной демократии он противопоставлял, однако, отнюдь не славянофильские идеи «соборности» и «цельного знания», и не идеал Святой Руси. К. Леонтьев был глубочайшим образом убежден в «неисправимости земной жизни», где к тому же последовательно и неуклонно торжествует пошлость: «Приемы эгалитарного прогресса сложны; цель груба и проста по мысли. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов таких же средних буржуа». Но и во времена несравненно более романтические «непоправимый трагизм» требует, по Леонтьеву, «сурового и печального пессимизма, мужественного смирения». Именно такой тип мировоззрения, считал мыслитель, соответствует принципам христианской сотериологии. Эта позиция Леонтьева дала основание В. Зеньковскому (в отличие от многих других исследователей русской мысли) подчеркивать «глубину его религиозного сознания». Соглашаясь в определенной мере с такой оценкой сотериологической темы у Леонтьева, нельзя в то же время не признать весомость аргументов критиков леонтьевского «трансцендентного эгоизма» (среди них: В. Соловьев, Г. Флоровский, Н. Лосский). Г. Флоровский имел основания утверждать, что «Леонтьев не видел религиозного смысла истории» и именно в этом расходился не только с преобладающей традицией русской религиозно-философской мысли, но и со «святоотеческой традицией». Протестуя против разнообразных утопических иллюзий и пророчески предупреждая о перспективе тотального утверждения «массового общества» и его порождения — «одномерного человека», К. Леонтьев в качестве фактически единственной метафизической альтернативы этим тенденциям признавал путь индивидуально-личного спасения.

История в трактовке русского мыслителя — процесс органический во всех своих проявлениях и формах, в том числе и культурных, и этой органичностью ее смысл и содержание исчерпываются. Так же как у Данилевского, в историософии Леонтьева просто нет места для проблемы метафизического смысла истории. «Вечное» присутствует в истории, находя выражение в традиции Церкви и религиозном опыте личности, но это присутствие ничего не меняет: история, подобно «равнодушной природе», развертывается естественно-органическим образом, подчиняясь лишь собственным, внутренним (имманентным) закономерностям.

Исключительно высокая оценка Данилевским и Леонтьевым культурно-исторического творчества отнюдь не предполагала придания метафизического значения самому культурно-историческому бытию. Г. Флоровский писал о К. Леонтьеве как о «разочарованном романтике».

В мировоззрении Леонтьева действительно присутствовали романтические черты. Само его неприятие буржуазности носило изначально глубоко эстетический характер. «Из человека с широко и разносторонне развитым воображением, — утверждал он, — только поэзия религии может вытравить поэзию изящной безнравственности». Уже сами эти слова позднего Леонтьева свидетельствуют, что в душе он остался романтиком, хотя и пережившим глубокое разочарование в «изящной безнравственности» романтического эстетизма. Восприняв сердцем «поэзию религии», он всегда чутко реагировал на любые проявления пошлости и фальши в обществе и культуре, удивительным образом соединил в своем мировоззрении суровый ригоризм приверженца строго монашеско-аскетического благочестия с почти натуралистическим преклонением перед растущей сложностью природных и исторических сил. Пессимизм Леонтьева в оценках перспектив истории был непосредственным образом связан с его романтической «разочарованностью» (Данилевский никогда не был романтиком, соответственно, нет и драматизма в его восприятии истории). Исторический оптимизм романтика Одоевского питался эстетически окрашенной верой в сущностное, метафизическое единство истории, в возможность и реальность гармонического синтеза, преодолевающей существующую в обществе и культуре «односторонность». Славянофилы в своей метафизике истории исходили из универсального, абсолютного значения принципов христианства. С этим в первую очередь была связана их вера в возможность подлинного религиозно-нравственного прогресса. Для К. Леонтьева культурно-историческое бытие человечества непоправимо трагично, и никакая эстетика жизни, как бы он ее высоко ни ценил и ни переживал, не в состоянии метафизически исправить подобное положение вещей.

Каким предстает исторический процесс во взглядах «второго поколения» русских мыслителей-западников?

К западникам «второго поколения» относятся выдающиеся русские мыслители и общественные деятели — *В. Г. Белинский* (1811 — 1848), *Н. Г. Чернышевский* (1828—1889), *Н. А. Добролюбов* (1836—1864), *Д. И. Писарев* (1840—1868), *А. И. Герцен* (1812—1870). Это талантливые литературные критики, философствующие публицисты, общественные деятели. Западники прошли поучи-

тельную школу немецкой классической философии и французского Просвещения. После глубокого увлечения гегельянством русские философы, не без влияния Л. Фейербаха, вернулись к материализму, стремясь, однако, сохранить диалектический метод Г. Гегеля. Они полагали, что сознание есть свойство не всей, а лишь высокоорганизованной материи — мозга (выдающаяся роль в исследовании функций мозга принадлежит русскому физиологу И. М. Сеченову, на труды которого опирался, в частности, Н. Г. Чернышевский.) Среди западников в философском отношении особо выделяются *Герцен и Чернышевский*.

Николай Гаврилович Чернышевский, испытавший сильное влияние воззрений Л. Фейербаха, уделял большое внимание антропологической философии, дополняя ее социальными, этическими и, что очень важно, экономическими аспектами: для человека очень существенны реальные условия его бытия. В области этики Чернышевский проповедовал знаменитую идею «разумного эгоизма», и поныне рождающую споры. В области эстетики (о чем он написал свой труд «Об эстетическом отношении к действительности») Чернышевский рассматривал художественное творчество и категории прекрасного. Согласно Чернышевскому, «прекрасное — это жизнь». Поэтизация самого факта жизни во всем ее разнообразии — существенный аспект в философских воззрениях мыслителя. Чернышевский жестоко пострадал на каторге за свои политические убеждения и выступления.

Считая Фейербаха «отцом новой философии», Чернышевский высоко ставил философию Гегеля за раскрытие им тех «общих форм, по которым двигался процесс развития». Необходимость сочетания диалектики Гегеля и материализма Фейербаха была, таким образом, осознана в русской философии еще до всякого влияния на нее со стороны марксизма.

Александр Иванович Герцен в своем мировоззрении прошел сложный и внутренне противоречивый путь. Его идейное развитие — это духовная драма, процесс очарований и глубоких разочарований вплоть до пессимизма. Он был не согласен с идеологией славянофилов, увлекался западноевропейскими философскими концепциями. В своих изданиях — альманахе «Полярная звезда» и газете «Колокол» — он выступал против крепостничества и царизма, выдвигая общедемократические требования — освобождение крестьян с землей, общинное землевладение и уничтожение цензуры. Провозглашая идеалом не какой-либо абстрактно-логический момент в жизни абсолютной идеи, но справедливо устроенную жизнь, Герцен, например, отмечал, что природа и человеческая история вечно и непрерывно изменяются, что они — «течение, перелив, движение», причем движение происходит посредством борьбы двух противоположных тенденций (или стремлений) — возникновения и разрушения. Касаясь проблемы личности, Герцен утверждал, что она теперь становит-

ся центральной: личность — вершина исторического мира, к ней все примыкает, ею все живет.

Общефилософские проблемы, занимавшие интересы Герцена, — это единство бытия и мышления, жизни и идеала, поиски метода, в котором гармонично сочетались бы эмпирический и рациональные приемы человеческого ума. Он стремился обосновать закономерность движения человечества по пути к свободно-му от антагонизмов обществу. По Герцену, грядущий мир есть царство разума, он как бы подытожит и воплотит разумные начала всей предшествующей истории: реалистическое преклонение перед природой и принципы суверенности личности, свободы духа, развитые в первоначальном христианстве. Он ратовал за снятие крайностей материализма и идеализма. В молодости он был глубоко верующим, впоследствии разделял идеи атеизма, говоря точнее, находился в поисках и колебаниях в этом вопросе. Герцен уделял особое внимание взаимоотношению личности и общества; он критиковал как буржуазный индивидуализм, так и уравнилельные коммунистические утопии. Размышляя над проблемой свободы и необходимости, он стремился избежать крайностей и фатализма, и волюнтаризма, пытался осмыслить историю как «свободное и необходимое дело», развивал идею единства среды и личности, исторических обстоятельств и человеческой воли.

Герцен с глубоким интересом воспринимал идеи социализма, например высоко ценил труды *К. А. Сен-Симона*, *П. Ж. Прудона* и др. Он исходил из того, что пути к социализму многообразны и зависят от исторически сложившихся форм общественной жизни и культуры. Относительно России он считал, что для нее наиболее приемлем крестьянский социализм, так как русская деревенская община содержит его зачатки. Хотя Герцен верил в идеи социализма, но не рассматривал его как окончательную и совершенную форму общественного устройства, при этом от методов революционного преобразования он склонялся все же к реформистским путям совершенствования общества. В своем произведении «С того берега» он поставил резонный и мудрый вопрос: «Где лежит необходимость, чтобы будущее разыгрывало нами придуманную программу?» Другими словами, какие существуют объективного характера ручательства в том, что идеалы социализма осуществимы?

В области философии истории в фокусе его внимания была проблема сущности социальных законов, которые осмысливались как переплетение стихийного хода истории, т. е. бессознательного начала в историческом потоке, и сознательной деятельности индивидов и общества в целом в виде развития научного знания. Герцен боролся за просвещение масс, подготавливающее их к социальному перевороту. Но после поражения революции 1848 г. он существенно пересмотрел некоторые основные положения своих социально-философских воззрений, в частно-

сти отказался от идеи разумности хода истории, подверг резкой критике различного рода социальные утопии и романтические иллюзии. В своей критике западноевропейской цивилизации Герцен дошел до скептицизма, ставя под сомнение способность человеческого разума понять и предвидеть направление исторического развития. Он пришел к выводу о возможности для России иного, отличного от западноевропейского пути развития, рассматривая общину как основу для такого развития, видя в мирской сходке эмбрион, из которого должна произойти самая широкая общественность. Он возвел фундамент для позднейшего русского народничества. Но чем дальше, тем все больше он чувствовал, что Россия заражается «буржуазной оспой».

Последним словом социально-философских воззрений Герцена явились письма к М. А. Бакунину, направленные против крайностей его революционной теории: призывов к уничтожению государства, немедленному социальному перевороту, требований не «учить народ», а «бунтовать его». Герцен говорит теперь уже так: нельзя звать массы к такому социальному перевороту, потому что насилием и террором можно только расчищать место для будущего, но не создавать новое. Для социального созидания необходимы «идеи строящие», нужна сила, нужно народное сознание. «Нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри».

По мнению С. Н. Булгакова, все сознаваемые страдания Герцена имели источником позитивизм и атеизм. Но при всех своих позитивно-атеистических воззрениях Герцен был постоянно занят вопросами религиозного сознания — о смысле жизни, истории и т. д. — «карамазовскими» вопросами. Но, как и Карамазову, Герцену суждено было испытать не радость положительного разрешения этих великих и страшных вопросов, а горечь сознания их неразрешимости. Он искал и не нашел; однако истинная религиозность состоит именно в искании. Со всепобеждающей силой внутреннего переживания значение религии на русской почве было показано Ф. М. Достоевским, а позднее Вл. Соловьевым с помощью логической аргументации, опирающейся на философию идеализма. Поэтому можно сказать, что Герцен, хотя и кружным путем, более отрицательным, чем положительным, ведет к... Достоевскому и Соловьеву. В нем дорог нам не только народный трибун, герой освободительной борьбы, но и один из провозвестников грядущего религиозного возрождения. Отношение к христианству у Герцена было противоречиво-поисковым. Заслуживает упоминания, что к Евангелию он всегда сохранял необычайно теплое чувство.

Влияние его личности на движение русской интеллигенции сказывалось десятки лет.

Какое место занимала религия в философских исканиях Толстого и Достоевского?

Самобытным русским мыслителем был гениальный писатель *Лев Николаевич Толстой* (1828—1910). Подвергая критике общественно-политическое устройство современной ему России, Толстой уповал на нравственно-религиозный прогресс в сознании человечества. Идею исторического прогресса он связывал с решением вопроса о назначении человека и смысле его жизни, ответ на который призвана была дать созданная им «истинная религия». В ней Толстой признавал лишь этическую сторону, отрицая богословские аспекты церковных учений и в связи с этим роль церкви в общественной жизни. Этику религиозного самосовершенствования человека он связывал с отказом от какой-либо борьбы, с принципом непротивления злу насилием, с проповедью всеобщей любви. По Толстому, «царство божие внутри нас», и потому онтологически-космологическое и метафизико-богословское понимание Бога неприемлемо для него. Считая всякую власть злом, Толстой пришел к идее отрицания государства. Поскольку в общественной жизни он отвергал насильственные методы борьбы, постольку считал, что упразднение государства должно произойти путем отказа каждого от выполнения общественных и государственных обязанностей. Если религиозно-нравственное самосовершенствование человека должно было дать ему определенный душевный и социальный порядок, то очевидно, что полное отрицание всякой государственности такого порядка гарантировать не могло. В этом проявилась противоречивость исходных принципов и сделанных из них выводов в утопической философии Толстого.

Сущность познания Толстой усматривал в уяснении смысла жизни — основного вопроса всякой религии. Именно она призвана дать ответ на коренной вопрос нашего бытия: зачем мы живем и каково отношение человека к окружающему бесконечному миру. «Самое короткое выражение смысла жизни такое: мир движется, совершенствуется; задача человека — участвовать в этом движении, подчиняясь и содействуя ему». Согласно Толстому, Бог есть любовь. В своих художественных творениях Толстой апеллировал к народу как носителю истинной веры и нравственности, считая его основой всего общественного здания.

На мировоззрение Толстого оказали огромное влияние Ж. Ж. Руссо, И. Кант и А. Шопенгауэр. Философические искания Толстого оказались созвучными определенной части русского и зарубежного общества (так называемое толстовство). Причем среди его последователей оказались не только члены различных религиозно-утопических сект, но и сторонники специфических «ненасильственных» методов борьбы за социализм. К их числу относится, например, выдающийся деятель национально-осво-

бодительного движения Индии М. Ганди, называвший Толстого своим учителем.

Огромное место в истории русской и мировой философской мысли занимает великий писатель-гуманист, гениальный мыслитель *Федор Михайлович Достоевский* (1821—1881). В своих общественно-политических исканиях Достоевский пережил несколько периодов. После увлечения идеями утопического социализма (участие в кружке петрашевцев) произошел перелом, связанный с усвоением им религиозно-нравственных идей. Начиная с 60-х гг. он исповедовал идеи почвенничества, для которого была характерна религиозная ориентированность философского осмысления судеб русской истории. С этой точки зрения вся история человечества представляла как история борьбы за торжество христианства. Самобытный путь России в этом движении заключался в том, что на долю русского народа выпала мессианская роль носителя высшей духовной истины. Он призван спасти человечество через «новые формы жизни, искусства» благодаря широте его «нравственного захвата». Характеризуя этот существенный срез в мировоззрении Достоевского, Вл. Соловьев пишет, что положительный общественный взгляд еще не был вполне ясен уму Достоевского по возвращении из Сибири. Но три истины в этом деле «были для него совершенно ясны: он понял прежде всего, что отдельные лица, хотя бы и лучшие люди, не имеют права насиловать общество во имя своего личного превосходства; он понял также, что общественная правда не выдумывается отдельными умами, а коренится во всенародном чувстве, и, наконец, он понял, что эта правда имеет значение религиозное и необходимо связана с верой Христовой, с идеалом Христа». У Достоевского, как отмечают его исследователи, было «исступленное чувство личности». Он и через Ф. Шиллера, и непосредственно остро чувствовал нечто глубинное у И. Канта: в осмыслении христианской этики они во многом совпадали. Достоевского, как и Канта, тревожило «лжеслужение Богу» католической церковью. Эти мыслители сходились в том, что религия Христа является воплощением высшего нравственного идеала личности. Все называют шедевром легенду Достоевского «О Великом Инквизиторе», сюжет которой восходит к жестоким временам инквизиции (Иван Карамазов фантазирует, что было бы, если бы Христос сошел на Землю, — его распяли бы и сожгли бы сотни еретиков).

Достоевский — один из самых типичных выразителей тех начал, которые призваны стать основанием нашей своеобразной национальной нравственной философии. Он был искателем искры Божией во всех людях, даже дурных и преступных. Миролюбие и кротость, любовь к идеальному и открытие образа Божия даже под покровом временной мерзости и позора — вот идеал этого великого мыслителя, который был тончайшим психоло-

гом-художником. Достоевский делал упор на «русское решение» социальных проблем, связанное с отрицанием революционных методов общественной борьбы, с разработкой темы об особом историческом призвании России, способной объединить народы на основе христианского братства.

Философские взгляды Достоевского имеют небывалую нравственно-эстетическую глубину. Для Достоевского «истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме. И полное ее воплощение уже во всем есть конец и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорил, что красота спасет мир». В понимании человека Достоевский выступал как мыслитель экзистенциально-религиозного плана, пытающийся через призму индивидуальной человеческой жизни решить «последние вопросы» бытия. Он развивал специфическую диалектику идеи и живой жизни, при этом идея для него обладает бытийно-энергичной силой, и в конце концов живая жизнь человека есть не что иное, как воплощение, реализация идеи («идееносные герои» романов Достоевского). Сильные религиозные мотивы в философском творчестве Достоевского противоречивым образом иногда сочетались с отчасти даже богоборческими мотивами и религиозными сомнениями. В области философии Достоевский был скорее великим прозорливцем, нежели строго логичным и последовательным мыслителем. Он оказал сильное влияние на религиозно-экзистенциальное направление в русской философии начала XX в., а также стимулировал развитие экзистенциальной и персоналистской философии на Западе.

Как историософичность русской мысли преломляется в метафизике всеединства Вл. Соловьева?

Исключительно важное место занимала историческая тема в творчестве крупнейшего русского религиозного философа XIX в. *В. С. Соловьева*.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900) — философ, поэт, публицист. Сын крупнейшего русского историка С. М. Соловьева. Окончил историко-филологический факультет Московского университета. Защитил в 1874 г. магистерскую диссертацию «Кризис западной философии. Против позитивистов», в 1880 г. — докторскую диссертацию «Критика отвлеченных начал». Академическая карьера Вл. Соловьева прервалась в 1881 г. после его публичного призыва к царю сохранить жизнь народовольцам, организаторам убийства Александра II. В 80-е гг., мечтая о восстановлении единства христианского мира, выступал за воссоединение церквей. В последние годы жизни философ развивает систему религиозной этики («Оправдание добра», 1897), разра-

батывает проблемы теории познания («Теоретическая философия», 1899) и истории философии («Жизненная драма Платона», 1898 и др.), переводит сочинения Платона, подводит итог собственных историософских исканий («Три разговора», 1899—1900). Вл. Соловьев — основоположник российской *метафизики всеединства*, и влияние его идей на последующую русскую религиозно-философскую мысль было исключительно глубоким.

На различных этапах духовной эволюции им были пережиты и усвоены идеи многих мыслителей: Платона, Оригена, Б. Спинозы, А. Шопенгауэра, Я. Беме, Г. В. Ф. Гегеля, Э. Гартмана. И этот перечень, безусловно, далеко не полный. Но, как писал А. Ф. Лосев, для Вл. Соловьева всегда были характерны «самостоятельность и тончайший критицизм, подведение изученных им философов к своему собственному мировоззрению».

Вл. Соловьев часто и достаточно резко высказывался в адрес западноевропейской рационалистической традиции. Итог ее — систему Гегеля — он характеризовал как «систему пустых отвлеченных понятий». В то же время он придавал исключительное значение «великому логическому закону развития, в его отвлеченности, сформулированному Гегелем», и настаивал на необходимости осмысления исторического процесса на основе принципов диалектического метода: «Положительная диалектика», к созданию которой стремился религиозный мыслитель, должна была стать результатом синтеза традиционного для христианства понимания истории с философским и научным опытом изучения ее закономерностей. Подчеркивая исключительное значение историзма как для философского, так и для религиозного сознания, Вл. Соловьев писал, отмечая недостатки «статического пантеизма» Спинозы: «Бог не может быть только Богом геометрии и физики. Ему необходимо быть также Богом истории». Философ настаивал на совместимости философской идеи развития с библейской картиной мира: «Если мы станем рассматривать данный мир в его настоящем состоянии и в особенности в его геологической и палеонтологической истории... мы откроем в нем характерную картину процесса тяжелой работы... Тут нет ни малейшего сходства с безусловно совершенным созданием — непосредственным делом одного божественного художника... Творение есть постепенный и упорный процесс, это библейская и философская истина, так же как и факт естественной науки».

Эволюция, по Соловьеву, имеет всеобщий характер и состоит из трех основных этапов: *космогонического, теогонического и исторического*. Первый из них представляет собой развитие физической природы и завершается возникновением человека. Теогонический процесс Соловьев определяет как период, связанный с формированием древних мифологических систем, имеющий результатом «самосознание человеческой души как начала духовного, свободного от власти природных богов... Это осво-

бождение человеческого самосознания и постепенное одухотворение человека через внутреннее усвоение и развитие божественного начала образует собственно исторический процесс человечества». Хотя он, определяя космогонический этап, ссылается на энные естественных наук, в целом его трактовка эволюции не является неким религиозным вариантом натурфилософии. Соловьев не стремился (как в XX в. это пытался сделать Тейяр де Шарден) связать картину мира христианской религии с имеющимися в естествознании конкретными принципами оценки эволюционного процесса. Для него идея развития важна как общий философский принцип, факт использования которого в науке есть лишь аргумент, подтверждающий значение этого принципа.

С центральным для христианского сознания историческим событием — пришествием Христа — русский философ связывал начало качественно нового этапа мировой истории. В письме к Л. Н. Толстому, написанному уже в последние годы жизни, Соловьев так определял свою позицию: «Если борьба с хаосом и смертью есть сущность мирового процесса, причем светлая, духовная сторона хоть медленно и постепенно, но все-таки одолевает, то воскресение, т. е. действительная и окончательная победа живого существа над смертью, есть необходимый момент этого процесса, который в принципе этим и оканчивается, весь дальнейший прогресс, строго говоря, имеет лишь экстенсивный характер, состоит в универсальном усвоении этой индивидуальной победы или в распространении ее следствий на все человечество или на весь мир». В данном случае философ еще раз подтверждает свое убеждение, выраженное уже в «Чтениях о богочеловечестве»: «Воплощение Божества не есть что-либо чудесное в собственном смысле, т. е. не есть нечто чуждое общему порядку бытия, а, напротив, существенно связано со всей историей мира и человечества... к человеку стремилась и тяготела вся природа, и Богочеловечеству направлялась вся история человечества».

Вера в торжество «дела Христова в истории», в реальность превращения исторического процесса в процесс подлинно Богочеловеческий воодушевляла Вл. Соловьева на протяжении многих лет. При этом он никогда не был склонен к идеализации исторической современности и безусловно не рассчитывал на какой бы то ни было автоматизм в осуществлении столь желаемого им религиозно-нравственного прогресса. Пафос его учения о Богочеловечестве — в утверждении исключительного, можно сказать, онтологического значения исторического творчества человека и человечества. «Человеческое я безусловно в возможности и ничтожно в действительности», — писал Вл. Соловьев, будучи убежден, что радикально изменить такую ситуацию может только человечество как «субъект истории», но усилий это потребует колоссальных.

На молодого Вл. Соловьева существенное влияние оказали идеи первых славянофилов. Выступая в 1877 г. в Обществе любителей российской словесности («Три силы»), он фактически подтверждает диагноз состояния западного общества, поставленный в свое время славянофилами: «Отдельный личный интерес, случайный факт, мелкая подробность — атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве — вот последнее слово западной цивилизации. Она выработала частные формы и внешний материал жизни, но внутреннего содержания самой жизни не дала человечеству; обособив отдельные элементы, она довела их до крайней степени развития..., но без внутреннего органического единства они лишены живого духа, и все это богатство является мертвым капиталом». Эту оценку Вл. Соловьев почти дословно воспроизводит в «Философских началах цельного знания», написанных практически в то же время, а несколько позже высказывает сходные мысли и в «Чтениях о Богочеловечестве». В дальнейшем, однако, мы видим, что тема «кризиса» как необходимого результата именно западного развития постепенно сходит в его творчестве на нет. Еще в «Философских началах цельного знания» он формулирует идею человечества как единого организма. Но в зрелые годы реальным и едва ли не полным воплощением этого единства философ считал Запад. Вл. Соловьев не стал «западником» в том смысле, что и теперь продолжал смотреть на очень многое в результатах западного развития без всякого энтузиазма. Но для него это развитие — единственно реальный исторический путь человечества. И когда в 90-е гг. он с тревогой писал о «мнимом прогрессе, получившем значение в Европе», то речь шла уже не столько о кризисе Запада, сколько о кризисной тенденции самой человеческой истории. В этом отождествлении западного с общечеловеческим — существенное, а возможно, и важнейшее отличие философии истории Вл. Соловьева от взглядов славянофилов. Для последних судьба европейской цивилизации была хотя и имеющим колоссальное значение, но все же только этапом мировой истории.

Три силы, о которых писал Соловьев в своих ранних работах, олицетворяли для него (в современном человечестве) «три исторических мира», «три культуры»: «мусульманский Восток, западная цивилизация и мир Славянский». И хотя эти культуры, по его словам, «резко между собою различаются», это не сменяющие друг друга исторические этапы или циклы развития (Вл. Соловьев резко критиковал теорию культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского). «Мы находим в истории, — писал он, — всегда совместное действие... сил, и различие между теми и другими историческими эпохами и культурами заключается только в преобладании той или другой силы...» Первая из этих «трех сил» проявляется, как утверждал философ, в стремлении «подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни

одному верховному началу... Один господин и мертвая масса рабов — вот последнее осуществление этой силы». Но вместе с ней, по Соловьеву, в истории действует иная, противоположная сила: «она стремится разбить твердыню мертвого единства, под ее влиянием отдельные элементы человечества становятся исходными точками жизни, действуют исключительно из себя и для себя... Всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи — вот крайнее выражение этой силы». Но история есть положительный созидательный духовный процесс, считал русский философ, который не может быть сведен к «дурной бесконечности» непрерывного противоборства этих двух тенденций исторического бытия человека и общества. В истории постоянно действует третья сила, «которая дает положительное содержание двум первым, освобождает их от исключительности, примиряет единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов, созидает, таким образом, целость общечеловеческого организма и дает ему внутреннюю тихую жизнь». Именно эта «внутренняя тихая жизнь» и составляет духовный смысл исторического развития. И в современном мире, надеялся и верил Вл. Соловьев, роль третьей силы, примиряющей крайности и помогающей человечеству обрести внутреннюю цельность, может выполнить Россия.

В ранних работах философа противостоящие друг другу западная цивилизация и мир ислама рассматриваются как уже проявившие свои возможности в истории, достигшие крайней точки развития и переживающие кризис. Будущий прогресс человечества зависит от того, смогут или нет Россия и славянство стать «третьей силой», примирить эти противоположности и тем самым восстановить положительное единство исторического развития. В дальнейшем, однако, сама идея объединения славянства, достаточно популярная в кругах позднего славянофильства, начинает казаться Вл. Соловьеву все менее привлекательной. В 90-е гг. он подвергает эти планы резкой критике. Но очевидно, что и с самого начала Соловьев не был склонен сводить историческое призвание России ни к каким политическим проектам, в том числе и к созданию еще одного исторического лагеря, теперь уже славянского. Россия как «третья сила», по его убеждению, призвана к решению задачи гораздо более универсальной, к тому, чтобы реально покончить с дроблением человечества на противостоящие друг другу духовные и политические центры.

Намеченный в ранних работах Вл. Соловьева образ истории как результат действия «трех сил» претерпел в дальнейшем существенные изменения. Останется в прошлом отрицание возможностей прогресса европейского общества. В современном ему Западе зрелый философ уже не видел лишь исключительное выражение «второй силы», ведущей человечество ко всеобщему отчуждению, эгоизму и анархии. Начала «третьей, положитель-

ной силы», противостоящей этим разрушительным тенденциям цивилизации, он на протяжении многих лет будет искать не только в России, но и в духовной жизни самого западного общества, в его культурной и религиозной традиции (прежде всего в католицизме). Отношение к нехристианскому Востоку как олицетворению «первой силы», отрицающей во имя единства свободу личности, останется в целом критическим. Но на смену первоначальному, достаточно отвлеченному образу Востока придет, в его поздних работах, гораздо более реалистическая и глубокая картина духовной жизни как мусульманского Востока, так и народов Дальневосточного региона (Китая и Японии).

Надежды философа на возможность реального и полного воплощения христианского идеала в истории привели его в 80-е гг. к построению своеобразной теократической утопии. «Свободная вселенская теократия» мыслилась Вл. Соловьевым как идеальная форма организации общественной и государственной жизни человечества и должна была представлять собой гармоническое единство власти *церковной* (первосвященник), основанной на «вере и благочестии», *государственной* (монарх), хранящей «закон и справедливость», и *пророческой*, гарантирующей неоскудевшие духовных сил общества, его верность началам «свободы и любви». Нельзя не отметить, что программа Соловьева существенно отличалась практически-полным отсутствием сколь угодно детального проекта «идеального» будущего от традиционных литературно-идеологических утопий (Платона, Т. Мора, утопистов-социалистов и др.), жизнь и устройство которых были тщательно и детально регламентированы. Соловьевская «свободная теократия» — достаточно условный и отвлеченный образ «христианского государства, высшее благо и истинная цель которого заключается в совершенной взаимности богочеловеческого соединения — не в полноте власти, а в полноте любви». Однако путь к осуществлению своего общественно-государственного идеала философ искал на вполне конкретных исторических дорогах, и поставленная им задача соединения власти православной русской монархии с авторитетом римско-католической церкви в реальной политической ситуации последней четверти прошлого века оказалась совершенно фантастической. Впрочем, Соловьев сам, хотя это и далось ему отнюдь не легко и стало и поводом многих неудач и разочарований, отказался от проекта теократического государства. Окончательно эти идеи были отброшены философом в его последнем большом произведении «Три разговора» (1899—1900).

В «Трех разговорах» перспективы мировой истории выглядят, по меньшей мере, не радужными. Философ уже явно не видел иного, кроме эсхатологического, выхода из круга исторических блужданий человечества. Радикальнейшей критике были подвергнуты им различные варианты утопической идеологии. Вряд

ли, однако, было бы оправданно абсолютизировать пессимизм позднего Соловьева. Вера религиозного мыслителя в то, что неудача «дела Христова в истории» невозможна, осталась непоколебленной. Сколь бы трагическим ни был исторический путь человечества, он не напрасен, ибо даже если мечта о «земном рае», внешне-историческом осуществлении христианского идеала — не более чем обманчивый мираж (в том, что это именно так, философ в то время был уже твердо убежден), впереди, за историческим горизонтом, человечество ждет не пустота дурной бесконечности развития или фатальной вселенской катастрофы, а, как писал Вл. Соловьев в своем последнем произведении, подлинно светлое будущее: «новая земля и новое небо, и прийти к нему необходимо не с пустыми руками, а делая все для успеха общего дела «совершенствования целого человека — внутреннего и внешнего, лица и общества, народа и человечества...».

Рассмотренные концепции исторического процесса занимают важное место в истории русской мысли, и прежде всего в истории русской религиозной метафизики. Однако они, безусловно, далеко не исчерпывают многообразия содержащихся в отечественной философии XIX в. точек зрения и подходов. Обращенность к истории, как уже говорилось, — характернейшая черта русской философии. В XIX в. о проблемах историософского характера писали представители самых различных направлений российской общественной и философской мысли: либералы (К. Д. Кавелин и Т. Н. Грановский), радикалы (А. И. Герцен, М. А. Бакунин и др.), представители российского кантианства и гегельянства, позитивисты и последователи Маркса. Оригинальные идеи формулировали видные русские историки, писатели-мыслители (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой). И в XX в. к исторической теме в той или иной степени обращались едва ли не все крупнейшие русские философы. Центральную роль она играла в творчестве *Н. А. Бердяева* и *Г. П. Федотова* — ярких представителей традиции религиозно-философской мысли.

Как историческая ориентированность русской философии проявляется в «экзистенциальной диалектике» Бердяева?

Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — религиозный философ, публицист. Родился в Киеве в дворянской семье. Учился в Киевском кадетском корпусе, а затем на юридическом факультете Киевского университета. Был исключен из университета за участие в революционной деятельности. В молодости пережил увлечение марксистскими идеями, примыкал к «легальному марксизму». На путь религиозной метафизики Бердяев становится в значительной степени под влиянием философских идей Вл. Соловьева, Ф. Достоевского, немецких мистиков (преж-

де всего Я. Беме). Участвовал в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). В 1922 г. был выслан из России. В 40-х гг. издавал в Париже религиозно-философский журнал «Путь». В эмиграции Бердяев поддерживал отношения с ведущими европейскими интеллектуалами Ж. Маритеном, Э. Мунье, К. Бартом, Г. Марселем, А. Моруа, А. Мальро, Р. Ролланом и др. Христианский персонализм русского мыслителя оказывал влияние на философскую и социальную мысль Запада.

В одной из последних работ Н. Бердяев так определяет историософскую направленность собственной философии: «Философия, которую я хотел бы выразить, есть драматическая философия судьбы, существования во времени, переходящего в вечность, времени, устремленного к концу, который есть не смерть, воображение». Поэтому все должно рассматриваться с точки зрения философии истории. Увидев в позднем Вл. Соловьеве «пророка нового, апокалипсического сознания», Н. Бердяев объявил исходным моментом своей философии истории «эсхатологическое откровение». Декларации относительно эсхатологического или, что в контексте его философского учения означает то же самое, профетического (пророческого) характера собственной философии неизменно присутствуют во всех значительных произведениях мыслителя. Для него всегда было характерно стремление к подведению итогов исторического процесса, определению окончательного смысла событий мировой истории. Один из наиболее глобальных выводов Н. Бердяева был связан с оценкой им культуры как реального, общезначимого результата исторического развития: «Культура по глубочайшей своей сущности и по религиозному своему смыслу есть великая неудача». Эта оценка стала одной из основ философского мироощущения мыслителя на протяжении всей его жизни. Можно сказать, что с годами она становится еще более драматичной, чему несомненно способствовали трагические события русской и мировой истории нашего столетия, свидетелем и участником которых ему довелось быть.

Тезис о «неудаче» культурно-исторического развития отнюдь не означал для Н. Бердяева признания отсутствия смысла в историческом опыте человечества. Он всегда был последовательным критиком разнообразных форм исторического и культурного нигилизма, понимая, что питать такого рода идеологию могут и настроения апокалиптические. «Апокалиптическое сознание — опасное сознание», писал философ в одной из первых своих работ эмигрантского периода. Для него, даже если культурное творчество человечества в истории в конечном счете оканчивается поражением, неудачей, оно не становится от этого бессмысленным — это именно «великая неудача». Исторический опыт должен быть понят со всеми его трагическими противоречиями. Только таким образом, считал религиозный мыслитель, может

быть решена основная задача христианской философии истории: «должен быть оправдан смысл истории между двумя явлениями Христа». Если для Вл. Соловьева подобное оправдание религиозного смысла истории означало в первую очередь оправдание добра в истории, то Н. Бердяев исходил из признания огромной роли зла в исторической действительности (отчасти опираясь и на идеи, высказанные Вл. Соловьевым уже в конце жизни). Он считал, что недостаток большинства традиций как раз и состоял в признании зла простым недостатком и в утверждении ложного исторического оптимизма. Такая традиция в христианской философии истории, по Бердяеву, идет от Августина, чью концепцию «двух градов» русский философ рассматривал как слишком «благополучную», слишком отвечающую идее земного, исторического прогресса. Иное, близкое ему самому понимание зла и его исторической роли Н. Бердяев находил у М. Экхарта, Я. Беме, позднего Шеллинга. Своеобразие же собственной исторической теодицеи он связывал прежде всего с развиваемой им концепцией *творчества*.

Творчество в его философии получает онтологический статус — это именно творчество реальности, реальности подлинной, имеющей непреходящее значение. Разнообразным проявлениям зла в мировой истории противостоит прежде всего творческая активность человека. Эсхатологически настроенный мыслитель был убежден, что близость исторического финала не обесценивает значения исторического творчества: «Наступают времена в жизни человечества, — писал он, — когда оно должно помочь само себе, осознав, что отсутствие трансцендентной помощи не есть беспомощность, ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим объектом все силы Бога и мира». Для Бердяева даже «богооставленность» мира свидетельствовала отнюдь не о том, что история утратила свой сакральный смысл. Напротив, в драматической разорванности «богочеловеческих» отношений в истории он видел указание на исключительное значение исторического творчества человека, в котором нуждается не только он сам, но и Бог: «Религиозный феномен двойствен, он есть раскрытие Бога в человеке и человека в Боге, в нем обнаруживается тоска человека по Богу и тоска Бога по человеку». Образ «тоскующего Бога» у Н. Бердяева несомненно имел своим истоком далеко не в последнюю очередь историософские идеи Шеллинга, высказанные в работе «Философские исследования о сущности человеческой свободы», которую русский мыслитель оценивал исключительно высоко. «Без понятия страдающего человеческим страданием Бога, — писал Шеллинг, — вся история становится непонятной». Н. Бердяев также стремился сделать «понятной» историю, обращаясь к идее «богочеловечества» («богочеловечности»). На страницах его книг постоянно встречаются определения человека

как «сотрудника» Бога, утверждения о метафизической ответственности человека буквально перед всей реальностью, к творческому преобразению которой он должен стремиться.

Критикуя философские концепции, ориентированные на определение общих закономерностей исторического развития (в частности, учения Гегеля и Маркса), за «абстрактность», Н. Бердяев утверждал, что «в истории нет ничего абстрактного, отвлеченного», что «все абстрактное по существу противоположно историческому». Для русского экзистенциалиста понимание истории предполагает глубоко личностное к ней отношение. «Настоящий путь философии истории, — писал он, — есть путь к установлению тождества между человеком и историей, между судьбой человека и метафизикой истории». Таким образом, история оказывается олицетворением человеческой судьбы во времени; трагизм и противоречивость исторического процесса есть отражение трагичности существования индивидуального человека. Этот трагизм человеческого бытия в истории не может быть преодолен. Сколь бы значительными ни были результаты культурно-исторического творчества человека, по мысли Бердяева, они остаются «великой неудачей». Над культурным творчеством тяготеет проклятие «объективации», следствие разобщенности бытия на субъект и объект. И тем не менее даже объективация не может обесценивать значение творческих усилий человека. Объективация есть искажение духовности, и вместе с тем объективация необходима в осуществлении судеб человеческих и мира в движении к царству Духа.

Оценка истории Н. Бердяевым вообще имеет принципиально двойственный характер. «Апокалиптическое» сознание может рассматривать «всемирную историю только как комедию», но этой, можно сказать, фарсовой стороной смысл истории отнюдь не исчерпывается. Культура есть «великая неудача», но она имеет и непреходящую ценность. «Объективация... противоположна движению к Богу», но нельзя считать «процесс объективации лишь отрицательным». Только такой подход, по Бердяеву, позволяет увидеть тот внутренний, эзотерический смысл исторических событий, который может быть назван *экзистенциальной диалектикой божественного и человеческого в истории*. Результат этой диалектики — «экзистенциальный опыт творчества», сохраняющий свое значение даже перед грядущей вечностью: «Времени больше не будет. Это не конец во времени, а конец времени. Но время экзистенциальное, укорененное в вечности, остается, и в нем-то и приходит конец вещей. Будет вхождение в новый эон».

Николая Бердяева нельзя упрекнуть в отсутствии интереса к исторической конкретике. Многие его оценки и интерпретации исторических событий были глубоки и реалистичны. Но задачу историософии он видел отнюдь не в постижении характера и логики изменений конкретных форм исторической жизни. Ис-

тория, утверждал Бердяев, вообще «не есть объективная эмпирическая данность, история есть миф. Миф же никоим образом не вымысел, а реальность более высокого порядка, чем так называемая эмпирическая данность». И собственное учение о богочеловечестве Н. Бердяев, призывая «не ограничиваться понятиями и оперировать мифами», по существу характеризовал как опыт мифотворчества: «Основной миф есть миф о богочеловеческом и богочеловечестве». Историософия русского мыслителя представляет собой своеобразную мифологизацию истории. Точнее ее смысла, поскольку, именно определяя религиозно-метафизический смысл истории, Н. Бердяев апеллировал к мифу о трагической судьбе человека, постоянно терпящего неудачу в своем историческом творчестве, но, несмотря ни на что, продолжающего свои усилия.

Историософия Г. Федотова: опыт метафизического оправдания культуры?

Федотов Георгий Петрович (1886—1951) — религиозный мыслитель, ученый-историк, публицист. Родился в Саратове. В 1908 г. окончил историко-филологический факультет Петербургского университета. Был учеником известного медиевиста М. Гревса. В молодости Федотов участвовал в революционном движении, был связан с социал-демократами. Однако в дальнейшем он теряет интерес к политике и отдает все силы научной работе. В 1916 г. Федотов становится приват-доцентом Петербургского университета. После Октябрьской революции он преподавал историю в Саратовском университете, стал переводчиком, участвовал в деятельности религиозно-философского кружка. С 1925 г. в эмиграции. Берлин, затем Париж. В 1931—1939 гг. редактировал журнал «Новый Град». В 1940 г. эмигрировал в США, до конца жизни преподавал в Свято-Владимирской православной семинарии в Нью-Йорке. Проблемам русского религиозного сознания и специфике национальной духовной традиции посвящены работы Г. Федотова: «Святые Древней Руси», 1931; «Стихи духовные», 1935; «Русская религиозность», 1946.

Г. П. Федотов — историк культуры, ученый-медиевист, испытал (как он сам признавал) определенное влияние философских идей Н. Бердяева, с которым многие годы поддерживал близкие отношения. В то же время в его работах мы имеем дело в значительной степени с иным подходом к истории, хотя и базирующимся также на религиозно-философских предпосылках.

В статье, посвященной памяти Н. Бердяева, Г. Федотов утверждал: «Основная жизненная интуиция Бердяева — острое ощущение царящего в мире зла... Не смиренное или эстетическое принятие мира как Божественного всеединства, но борьба с миром в образе падшей природы, общества и человека, составляет жиз-

ненный нерв его творчества». Об этих особенностях мировоззрения Бердяева Федотов писал в целом сочувственно, так же как и о наполняющем книги философа пафосе творческой активности личности, ее свободы. Не оспаривал он, по существу, и постоянный для Бердяева мотив трагедии культуры, ее неизбежной итоговой «неудачи», невозможности достичь в условиях «падшего» мира «законченного совершенства». Ведь и для самого Г. Федотова признание, по его же словам, «глубокого распада в мировой жизни, внесенного в нее грехопадением», означало принципиальную недостижимость полноты воплощения зла в истории и культуре и, соответственно, тщетность и иллюзорность любых как социальных, так и религиозных утопий «земного рая». Эту антиутопическую установку он никогда не ставил под сомнение. Но в персонализме Бердяева Г. Федотов видел уже нечто далеко выходящее за ее пределы. По его убеждению, радикальное противопоставление Бердяевым творческого акта и его конечного результата как, в сущности, всегда несостоятельного, не было оправданным. В эсхатологических образах Г. Федотов отказывался видеть лишь указание на неизбежность конца, отрицающего традицию земного, «общего дела» многих поколений в строительстве мира культуры. «Теперь уже ясно, какие две концепции эсхатологии и культуры отвергаются христианским опытом откровения и истории, — писал он. — Первая концепция — бесконечного, никогда не завершенного прогресса, которой жила секуляризованная Европа двух последних столетий. Вторая концепция — насильственной, внечеловеческой и внекультурной эсхатологии». Подобная «внекультурная эсхатология» для Федотова совершенно неприемлема, в том числе и с религиозной точки зрения: «Ничто не пропадет. Культура воскреснет, подобно истлевшему телу, во славе».

Формулируя свое понимание истории, Г. Федотов категорически отвергал философские и идеологические варианты исторического детерминизма: рационалистически-пантеистический (гегельянство), материалистическую абсолютизацию, по его определению, «значения косных, материальных сил» в истории и религиозный фатализм, как иначе представляющий исторический процесс как результат «давления Божественной воли». Детерминизму Федотов противопоставлял христианский образ истории как трагической мистерии, где единственным главным героем является человек — свободный, но не оставленный Богом и искушаемый злом, человек, каждое действие и каждый выбор которого историчны. При таком взгляде на историю она никак не может быть сведена к череде пусть даже и безусловно эпохальных исторических событий. Самая значительная для христианского сознания историческая драма, происшедшая две тысячи лет назад в Палестине, — периферийная по отношению к «большой» истории своего времени. Тем более неспособны исчерпать

смысл происходящего с человеком в его тысячелетнем социальном и культурном опыте любые, хотя бы и самые убедительные, обоснования логики исторического развития. Для Федотова идея детерминированного прогресса (всеобщими законами или — в религиозной версии — волей Провидения), так же как и для многих его предшественников в русской мысли (от славянофилов до Ф. Достоевского и Вл. Соловьева), была неприемлема прежде всего на основании критериев нравственных, как игнорирующая или даже исключая историческое значение свободы нравственного выбора личности. А. С. Хомяков, называя «Феноменологию» Гегеля «гениальной», писал по поводу его философии истории: «Личности, обращенные в куклы, повинуются... слепо высшему закону, и история знать не хочет про логику их внутреннего развития, между тем как она одна только и имеет истинное значение». Вл. Соловьев, как мы помним, говорил о «внутренней, тихой жизни», в которой, несмотря на все противоречия, проявляется единство «общечеловеческого организма» в истории. И можно сказать, что Г. Федотов как историк и как философ видел именно в этой «внутренней, тихой жизни», складывающейся из трудовых, творческих и нравственных усилий многих поколений и отдельных личностей, главное содержание исторического процесса.

Традиции, сохраняющей единство истории, постоянно угрожают социальные катастрофы, и прежде всего войны и революции. Г. Федотов не разделял взгляд Ж. де Местра и Н. Бердяева на революцию как на «суд Божий над народами». Еще в меньшей степени был он склонен видеть в революционных потрясениях неизбежно необходимое условие социального прогресса. Для него революция — всегда лишь кризис, а отнюдь не выход из него, разрыв традиции, результатом чего становятся неисчислимы человеческие жертвы и опасность социальной и культурной деградации. «Великих революций не так много в новой истории, — писал Федотов. — В сущности, русская революция стоит третьей в ряду — после Англии и Франции... Всякая „великая“, т. е. отличающаяся жестокостью классово-борьбы, революция заканчивается личной тиранией». За революционное «величие» приходится платить и тяжким трудом последующих поколений, вынужденных продолжать дело культурного строительства на революционном пепелище. В идеализации революции, в создании революционного мифа Г. Федотов видел один из самых опасных идеологических соблазнов. Не отрицая нравственного смысла лозунгов Французской революции, в которой, по его словам, действовали «и силы добра, и сатанинские силы», он был убежден, что последние в ней явно возобладали, результатом чего стал невероятный террор, столетие смут, сломленный дух нации, упадок моральной и культурной жизни. В своей критике революционного мифотворчества Г. Федотов не делал исключения и для

более мирного опыта Английской революции, упрекая русских либералов в крайне поверхностной его оценке: «Русский либерализм видел свой идеал в английской конституции и считал возможным пересадку ее в Россию, забывая о веках революций, о казни Карла I, о страшном опыте почти тысячелетней истории...» Но самым важным и мучительным для него всегда оставался вопрос о причинах и судьбах Русской революции. Об этом он думал и писал постоянно.

Г. Федотов всегда считал, что революционная трагедия 1917 г. не была следствием простого сочетания случайных обстоятельств, а имела свои корни в русской истории. Среди таких причин он в первую очередь выделял отсутствие глубоких демократических традиций. Федотов исключительно высоко оценивал роль европейского либерализма, но весьма критически относился к российскому западникам-либералам: «В условиях русской жизни... либерализм превращался в силу разрушительную и невольно работал для дела революции... Все, что было связано с государственной мощью России, с ее героическим преданием, с ее мировыми или имперскими задачами, было взято под подозрение, разлагалось ядом скептицизма. За правительством и монархией объектом ненависти становилась уже сама Россия: русское государство, русская нация». Критическим было отношение мыслителя и к самодержавной власти, оказавшейся, по его убеждению, неспособной в решающий исторический момент довести до конца процесс преобразований, начатый в 1861 г. Однако, признавая наличие многих внутренних противоречий, приведших страну к революционному кризису, Г. Федотов совершенно не разделял позиции тех, кто склонен был видеть в революции неизбежный, фатальный итог российской истории. Прежде всего потому, что, как уже говорилось, он в принципе отвергал идею исторического детерминизма: «Не разделяя доктрины исторического детерминизма, мы допускаем возможность выбора между различными вариантами исторического пути народов». В истории «царит свобода» — это живой, непрерывный процесс исторического творчества, в котором нет места механическому автоматизму, фатальной предопределенности событий. И отвечая на вопрос, была ли революция неизбежной, Г. Федотов утверждал: «Не все в русской политической жизни было гнило и обречено. Силы возрождения боролись все время с болезнетворным ядом. Судьба России до самого конца висела на острие — как судьба всякой живой личности». История России всегда оставалась для мыслителя великой историей, трагической, но не знающей провалов и пустоты, на каждом этапе которой продолжался процесс культурного созидания, были свои взлеты духа и своя правда. И последнее, предреволюционное десятилетие в жизни монархической России Г. Федотов менее всего был склонен рассматривать лишь как пролог к революционной тра-

гедии. В своих трудах разных лет он постоянно обращается к этому периоду, говоря о нем как о «самом блестящем мгновении в жизни старой России», «великом и смутном времени», «национальном Ренессансе». Ни поражение в войне с Японией, ни первая русская революция не стали, по убеждению Федотова, фатальными для судьбы России. Напротив, «точно оправившаяся от тяжелой болезни страна торопилась жить, чувствуя, как скупо сочтены ей оставшиеся годы. Промышленность переживала расцвет... В деревне совершалась большая работа, обещающая подъем хозяйства, предлагавшая новый выход крестьянской энергии. Богатейшая Россия развивала огромную духовную энергию. В эти годы университеты Москвы и Петербурга не уступали лучшим из европейских... Пробуждался и рос горячий интерес к России, ее прошлому, ее искусству». Ввергнутая в пучину мирового военного конфликта, резко обострившего внутренние противоречия, Россия пережила в конечном счете крушение всей системы социальной, политической и культурной жизни. Для Г. Федотова всякая революция была прежде всего тягчайшим потрясением, жестоким и чреватым огромной опасностью для будущего, разрывом культурных связей. В русской революции, считал Г. Федотов, это проявилось с исключительной силой и имело свои особенности. «В России жестокость революционного обвала связана к тому же с сознательным истреблением старого культурного класса и заменой его новой, из низов поднявшейся интеллигенцией», — писал он в 1932 г. «Второй источник катастрофы... заключается в чрезвычайно быстром процессе приобщения масс к цивилизации, в ее интернациональных и очень поверхностных слоях: марксизм, дарвинизм, техника».

Фактически, по его убеждению, в 1917 г. Россия переживает потрясение, во многом схожее с тем, что она испытывала в эпоху Петровских реформ, только в еще более глобальных масштабах и в формах, несравненно более жестоких. И самым важным для него вопросом был вопрос о том, сможет ли Россия и в этот раз, как она уже сделала однажды, не только восстать после революционной ломки всего общественного и культурного уклада, но и сохранить, пусть в новых формах, свое историческое своеобразие, преемственность культурной традиции.

Как и другие деятели русской культуры, представители «первой эмиграции», Г. Федотов с тревогой и надеждой всматривался в черты послереволюционной России. Безусловно и последовательно не приемля политический режим как ленинского, так и сталинского образца, он избегал любой, в том числе и продиктованной национальным чувством, идеализации происходившего на родине в те годы. Но в многочисленных статьях Г. Федотова 30—40-х гг. о Советской России мы не найдем также и чувства ненависти к стране и народу. Режим и вожди приходят и уходят. Народ и его тысячелетняя культура должны остаться в истории.

Свои надежды на возрождение России Г. Федотов связывал прежде всего с силой и жизнестойкостью культурной традиции, считая, «что, как ни резки бывают исторические разрывы революционных эпох, они не в силах уничтожить непрерывности».

Образ истории в русской философии не может быть сведен к схеме, неизбежно упрощающей реальное разнообразие позиций русских мыслителей различных эпох, не учитывающей специфику их понимания исторической жизни. В то же время при всех различиях и противоречиях, философских спорах и идейном противоборстве нельзя не видеть в русской историософии и те отличительные черты, которые в немалой степени отразили своеобразие национальной культурной традиции. В самых различных направлениях русской мысли мы находим опыт обособления органичности исторического развития, решающего значения культурной традиции, поиск критериев общественно-исторического прогресса (прежде всего нравственных); проблему общественного идеала, его социально-исторической роли, постоянный интерес к судьбе личности в истории; тесную связь исторических идей с проблемами онтологическими (традиционно отмечаемый многими исследователями отечественной философии «онтологизм» русской мысли). Было бы странно, конечно, отстаивать какой-то приоритет русской философии в решении всех этих вопросов. Это все темы вечные и в подлинном смысле — общечеловеческие. Но в отечественной философии они были развиты с исключительной силой и последовательностью. Нельзя не отметить и сложную диалектику утопических и антиутопических идей в русской мысли. Разнообразные варианты утопического творчества представлены в ней достаточно широко. Но в отечественной традиции мы находим и глубокую философскую критику утопической идеологии, поистине пророческие предупреждения об опасности мнимых ценностей и идеалов. В XIX в. Достоевский сказал едва ли не всю правду и о настоящем, и о будущем такого рода идеологии, о том, что она несет человечеству. В XX в. об этом писали многие крупнейшие русские мыслители: П. И. Новгородцев, Г. В. Флоровский, С. Л. Франк, Г. П. Федотов, И. А. Ильин и др. и, подводя итог, можно сказать, что историософские идеи и концепции русских философов, будучи несомненно важным элементом отечественной духовной традиции, могут многое сказать современному человеку не только о прошлом истории, но и о смысле его собственного исторического бытия и тех процессов, которые определяют жизнь человечества на рубеже XX и XXI вв.

Как развивалась русская философская мысль в XX в.?

Н. О. Лосский (1870—1965) — один из самых плодовитых русских философов. В своей системе и ее исходных идеях он весьма

многогранен и сложен. Сам он называл свою систему «интуитивизм», либо «идеал-реализм», либо «органическое мировоззрение». Эти разные аспекты его построений, хотя и не имеющие внутренней связи, внешне искусно связаны благодаря мастерству слова. Его главная работа «Обоснование интуитивизма» посвящена вопросам гносеологии, которой он особенно много занимался. Лосскому присуща тенденция к «всеобъемлющему» синтезу. Для его трудов характерны четкость и ясность изложения.

П. А. Флоренский (1882—1937) — религиозный философ, ученый-энциклопедист. Обладал блестящими дарованиями и изумительной ученостью в самых различных областях. Закончив математическое отделение Московского университета, поступил в Московскую духовную академию, читал лекции по философии. Его диссертация «Столп и утверждение истины (Опыт православной традиции в 12 письмах)» обратила на себя всеобщее внимание. Здесь он изложил свои идеи не от своего имени, а как выражение церковной незыблемой истины. Хотя Флоренский блестяще знал западную философию, он искал для себя опору в православном сознании и развивал свои философские взгляды в пределах религиозного сознания. Космология у Флоренского разворачивается в систему философии и облекается богословскими данными. Решая проблему всеединства, Флоренский с большой силой подчеркнул живое единство Космоса как тайну природного бытия.

В. В. Зеньковский, анализируя мировоззрение Флоренского, подчеркивает мысль о том, что Флоренский очень верно вскрывает основную предпосылку современной науки о природе, а тем самым и существо космологии: для современной науки действительно существенно восприятие неисчерпаемой мощи природы, ее бесспорной творческой силы, динамизма присущих ей «начал». (Здесь уместно вспомнить идею *В. И. Вернадского* о том, что в основе современной науки о природе лежит «аксиома реальности».) Для Флоренского, продолжает Зеньковский, природа — не феномен, не система «явлений», а подлинное реальное бытие с бесконечной мощью сил, действующих в ней же, а не извне. Лишь в христианстве (как особо подчеркивает Флоренский, всякое мировоззрение вне христианства акосмично) природа является не мнимым, не феноменальным бытием, не «тенью» какого-то иного бытия, а живой реальностью.

С. Н. Булгаков (1871—1944) был философом-богословом. В молодости испытал влияние марксизма, но впоследствии резко его отверг (сб. «От марксизма к идеализму»). Духовный кризис, обративший его к религии, не позволил ему ограничиться «чистой философией». Это свидетельствует о его зорком уме, ибо философия всегда занята проблемами Абсолюта, т. е. всегда соприкасается с богословием, и поэтому «чистой философии» быть не может. Углубив темы космологии, философское творчество

Булгакова повлияло на развитие русской философии. В «Свете Невечернем» он связал проблемы космологии с религиозной тематикой. Восприняв от Вл. Соловьева идею философии всеединства, Булгаков развивает учение о Софии — Премудрости Божией — как предвечно сущей в божественном замысле мировой душе, женственной по своему существу, вместившей Божественную любовь и излучающей ее в мир. По Булгакову, София имеет действенный характер — одновременно небесный, божественный, и тварно-человеческий. Человек, сотворенный по образу и подобию Божьему, как муж и жена в любви, восстанавливает единство мира и полноту образа Божьего.

И. П. Ильин (1882—1954) — философ, теоретик религии и культуры, политический мыслитель. Первоначально приобрел известность как исследователь и последователь философии Г. Гегеля («Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»). Эта работа о философии Гегеля, на мой взгляд, — самый глубокий, не имеющий себе равных в мировой философской литературе анализ мировоззрения великого мыслителя). Затем разработал собственную оригинальную онтологическую и теоретико-познавательную концепцию. Ильин рассматривал познание в контексте культуры, считая, что основной порок современной ему культуры и современного человека обусловлен противопоставлением ума и сердца, разума и чувства. Разработанные Ильиным проблемы социальной философии охватывают такие темы, как национализм и партийность, соотношение республики и монархии и др.

Л. И. Шестов (1866—1938) — философ, литератор. Главной задачей философии Шестов считал выявление основ человеческой жизни. Пытаясь осмыслить трагическое положение человека в мире, он разрабатывал «философию трагедии», обращаясь к Священному Писанию. Считая, что разум и наука равнодушны к страданиям человека и поэтому не представляют подлинной ценности для личности, он обратился к религии, видя в откровении путь к личному спасению, к подлинной истине и свободе.

А. Ф. Лосев (1893—1988) — философ, филолог, автор ряда фундаментальных работ по античной эстетике, логике, языковедению, переводчик философской и художественной литературы с древних языков. В философии Лосева развивается платоновско-гегелевская линия диалектического мировоззрения, традиция православия и русской философии, используется феноменологический метод Э. Гуссерля. Его работы по античной философии несравнимы по своей обширности, глубине и научности анализа, совмещающего в себе одновременно философские, филологические и искусствоведческие аспекты.

ПРАГМАТИЗМ**Каковы основные черты философии прагматизма?**

Основные идеи прагматизма впервые высказал *Чарлз Сандерс Пирс* (1839—1914) — американский философ, логик, математик и естествоиспытатель. Статьи Пирса «Как сделать наши идеи ясными», «Определение веры» послужили первоисточником американского прагматизма. Философские воззрения Пирса сочетают две противоположные тенденции: позитивистскую (эмпирическую) и объективно-идеалистическую, идущую от Платона и Ф. Шеллинга. Он отрицал врожденные идеи и интуитивное познание. Вслед за И. Кантом он утверждал, что исходным пунктом познания выступает «видимость». По Пирсу, понятие об объекте можно достигнуть лишь путем рассмотрения всех практических следствий, вытекающих из действий с этим объектом. Наше знание об объекте всегда является незавершенным и опровержимым, гипотетичным. Это относится не только к обыденному знанию и знанию естественно-научному, но и к математическим и логическим суждениям, всеобщность которых может быть опровергнута контрпримерами. Он опровергал механистический детерминизм и отводил большую роль «творчеству случайного» в движении и развитии сущего. Дух не только рационализирует мир, но также вносит в него любовь и гармонию, неотделимую от творческой свободы. Истина в трактовке Пирса — ясное, отчетливое, непротиворечивое на данной стадии развития знания. Истинность знания является надежным условием результативной практики. Полезность определяет значение истины, ее надежность. Практический интерес — причина нашей заинтересованности в поисках истины.

Высшее воплощение духа — Бог, к которому человек обращен всеми своими духовными силами — чувством совершенства, любовью и верой. Рациональные доказательства бытия Бога бесполезны, в поведении человека всегда есть рационально необъяснимый, непознаваемый «остаток», направляемый верой.

Пирс — один из основоположников математической логики и семиотики.

Прагматизм и мистицизм: возможно ли их сочетание?

Сочетание прагматизма и мистицизма определяет философский облик *Уильяма Джемса* (1862—1910) — американского философа и психолога, одного из основоположников прагматизма.

Согласно Джемсу, философ ищет такой мир, который подходил бы к его темпераменту, и поэтому верит в любую соответствующую картину мира. В значительной мере история философии есть история своеобразного столкновения человеческих темпераментов. Темперамент влияет на ход мыслей философа несравненно сильнее, чем любая из его безукоризненно объективных предпосылок. Мы встречаем в философии два интеллектуальных типа. Один из них — «мягкий»: рационалист, оперирующий «принципами», интеллектуал, идеалист, оптимист, верующий, индетерминист, монист, догматик; другой — «жесткий»: эмпирист, оперирующий «фактами», сенсуалист, материалист, пессимист, неверующий, детерминист, плюралист, скептик. Но мы хотим посредствующей системы: рационализм дает религию без фактов, эмпиризм дает факты без религии, мы же хотим соединить честное научное обращение с фактами со старой верой в человеческие ценности. Такой посредствующей системой является прагматизм, который способен оставаться религиозным, подобно рационализму, и в то же время сохранить интимнейшую близость с фактами.

Воззрения Джемса являют собой своеобразное сочетание эмпиризма с идеалистическими и даже мистическими тенденциями. Признавая невозможность объяснения явлений сознания из материальных факторов, он в то же время придавал этим факторам весьма существенное значение. Джемс отрицал существование бессознательного начала в нашей душевной жизни и вслед за А. Бергсоном отстаивал идею единства душевной жизни, борясь против атомистического, внутри-себя-расчлененного ее понимания, столь ярко выраженного, например, в английской ассоцианистской психологии. Огромной заслугой Джемса является стремление устранить механистические представления из учения о душе. Он приписывал сознанию такие основные признаки: всякое состояние сознания является состоянием определенной личности (это всегда сугубо личное сознание и самосознание), в сознании происходит постоянная смена его состояний («поток сознания») и он непрерывен; сознание есть активное начало, выбирающее из различных состояний какое-либо определенное, как это четко проявляется в акте внимания и волевого усилия. Ни одно состояние сознания не бывает тождественным с любым иным.

В теории познания Джемс исходит из признания исключительной значимости опыта. В своих исследованиях он обращается к конкретному — к фактам, прежде всего к действиям, к поведенческим актам, отвергая значимость абстрактных, абсолютных начал. Противопоставляя эмпирический метод методу рационалистическому, он создал учение, которое назвал радикальным эмпиризмом. По Джемсу, истинность знания определяется его полезностью для успеха наших поведенческих актов,

поступков. Джемс абсолютизировал успех, превращая его не только в единственный критерий истинности идей, но и в само содержание понятия истины: у него истина открывает смысл нравственной добродетели, а не полноту смысловой информации об объекте познания. Прагматисты, в том числе Джемс, обвиняли всю прежнюю философию в отрыве от жизни, в абстрактности и созерцательности. Философия, по Джемсу, должна способствовать не осмыслению первых начал бытия, а созданию общего метода решения тех проблем, которые встают перед людьми в различных жизненных ситуациях, в потоке постоянно меняющихся событий. Согласно Джемсу, мы реально имеем дело с тем, что переживается в нашем опыте, что и составляет «поток сознания»: опыт никогда не дан нам изначально как нечто определенное. Все объекты познания формируются нашими познавательными усилиями в ходе решения жизненных задач. Цель мышления состоит в выборе средств, необходимых для достижения успеха. По словам Джемса, ось мира проходит через эгоистические центры человека; быть может, мы находимся в мире, как собаки и кошки в наших библиотеках: они видят книги и слышат разговор, но не чувят во всем этом никакого смысла.

Джемс унаследовал глубокую веру в Бога от своей семьи. Его религиозные убеждения были демократичны, полны тепла и человеческой доброты. Идея Бога, по Джемсу, истинна. Она служит удовлетворительно в самом широком смысле слова, и мы вполне можем веровать на основании факта религиозного опыта, говорящего, что «существуют высшие силы, занятые тем, чтобы спасти мир в смысле наших собственных идеалов»: в религии заключена истина, ее содержание проникнуто духом разума, нравственности и любви к ближнему. Речь, следовательно, идет об истине, от коей зависит счастье человечества и каждого индивидуума в отдельности. Джемс считал, что люди могут быть счастливы, исходя из того, что вера в Бога помогает им быть счастливыми. Джемс защищал принцип свободы воли и идею бессмертия души.

Можно ли рассматривать инструментализм как кульминацию прагматизма?

Джон Дьюи (1859—1952) — американский философ, один из виднейших представителей прагматизма. Фундаментальным понятием философии этого мыслителя был опыт, под которым имелись в виду все формы проявления человеческой жизни. По мысли Дьюи, философия возникла не из удивления, как полагали еще в древности, а из социальных напряжений и стрессов. Поэтому задача философии заключается в такой организации жизненного опыта, прежде всего уклада социального бытия, который способствовал бы улучшению образа жизни людей, их бы-

тия в мире. Средством для этого должен стать метод науки и разума, который служил бы орудием, инструментом, соответствующим нашим прагматическим устремлениям. Такой метод состоит в установлении испытываемого затруднения или проблемы, которые возникают во всевозможных жизненных ситуациях и ставят человека перед задачей поиска средств для целесообразного их решения. При этом идеи, теории призваны выступать в роли жизненно необходимых интеллектуальных инструментов. Отсюда и стержневая идея мыслителя, определяющая суть его философии, — *инструментализм*. По Дьюи, истинны те идеи, концепции и теории, которые являются результативно-выгодными, успешно работают в жизненно важных обстоятельствах, ведут к достижению прагматических целей. При этом средства, которые избираются для решения соответствующих проблем, должны быть не субъективными и произвольными; они должны отвечать характеру проблемы и поставленной цели, ибо неадекватные средства могут извратить самые лучшие намерения и цели.

Итак, по Дьюи, познание есть инструмент приспособления человека к окружающей среде, как природной, так и социальной. А мерило истинности теории — ее практическая работоспособность в данной жизненной ситуации. Практическая целесообразность — критерий не только истинности, но и моральности. Под этим углом зрения Дьюи рассматривал, в частности, и проблемы религии.

Дьюи полагал, что предложенный им метод инструментализма пригоден для эффективного решения любых проблем в демократическом обществе. Защиту и обоснование именно такого общества он считал своей главной как социальной, так и моральной целью, а также смыслом своего философствования. Кстати, заметим, что Дьюи был замечательным политическим мыслителем. Кроме того, он внес существенный вклад в разработку идей педагогики и теорию культуры.

В заключение можно сказать, что прагматист не склонен рассуждать о постижимости или непостижимости внутреннего смысла бытия. Он предпочитает думать о том, что ведет к успеху в жизни, а отсюда следует, что задача человека заключается в том, чтобы наилучшим образом устроиться в жизни, в мире, а задача философии — помочь ему в этом.

Давно уже замечено, что принципы прагматизма оказали существенное влияние на общий стиль американского мышления и практики, в том числе и политики. Тут, видимо, имеет место взаимодействие индивидуально-социального образа жизни и образа мышления, что нашло свое адекватное выражение и в типе философствования, по крайней мере указанных философов-прагматистов.

ПОЗИТИВИЗМ И НЕОПОЗИТИВИЗМ

Какое место в истории отводит позитивизму Конт?

Позитивизм — философское направление, утверждающее, что источником подлинного, «положительного» (позитивного) знания могут быть лишь отдельные конкретные (эмпирические) науки и их синтетические объединения, а философия как особая наука не может претендовать на самостоятельное исследование реальности. Основателем этого направления является *Огюст Конт* (1798—1857), еще в 30-х гг. XIX в. он ввел этот термин. Положительная философия, согласно О. Конту, может стать единственной твердой основой для социальной организации, благодаря которой прекратится кризис, так долго испытываемый наиболее цивилизованными нациями. Не нужно доказывать, продолжает он, что миром управляют и двигают идеи или, другими словами, что весь социальный механизм основывается окончательно на мнениях. Именно умственное безначалие является основанием великого политического и нравственного кризиса современных обществ. Действительно, величайшее зло состоит в глубоком несогласии, существующем в настоящее время между умами относительно всех основных начал, твердость и определенность которых есть первое условие истинного общественного порядка. До тех пор, пока отдельные умы не примут единогласно известного числа идей, способных образовать общую социальную доктрину, народы, несмотря на всевозможные политические паллиативы, необходимо останутся в революционном состоянии, допуская только временные учреждения. Столь же очевидно, что когда соединение умов в едином общении принципов будет достигнуто, из него проистекнут все потребные учреждения без всяких важных потрясений, так как величайший беспорядок уже уничтожится одним единым фактом. Таким образом, получается, что произвести «соединение умов в едином общении принципов» и через это доставить «твердую основу для социальной реорганизации и для действительно нормального порядка вещей» и составляет назначение позитивизма.

По утверждению Конта, взгляд на общее умственное развитие человечества, результатом которого является позитивизм, свидетельствует о том, что существует основной исторический закон (составляющий открытие Конта, по мнению его самого и всех его последователей). Согласно этому закону, каждое из наших главных понятий, каждая отрасль наших познаний проходит последовательно через три различных теоретических состояния: состояние теологическое, или состояние вымысла; состояние

метафизическое, или абстрактное; состояние научное, или положительное. Другими словами, человеческий ум по своей природе употребляет последовательно в каждом из своих изысканий три метода, характер которых существенно различен и даже радикально противоположен: сначала метод теологический, потом метафизический и, наконец, положительный. Отсюда три рода философии, или общих систем, обнимающих явления в их целом и взаимно исключаящихся: первая система есть необходимая точка отправления человеческого ума; третья — твердое и окончательное состояние, а вторая служит лишь переходом. При этом для позитивизма в соответствии с его же принципом не существует других настоящих наук, кроме естествознания, изучающего явления внешнего мира.

Если вдуматься в суть позитивизма во всех его разновидностях, то следует сказать: это реальность развития философской мысли. В какой-то степени это форма выражения определенной неудовлетворенности традиционными классическими философскими системами, зауженное видение лишь отвлеченности от реального процесса научного знания, прежде всего точного, математизированного естествознания. Позитивистские устремления выражают попытку усилить опору на достижения науки, доходя до их отождествления. Словом, эта тенденция усиления связи философии и конкретных наук каждый раз и у всех позитивистов постоянно абсолютизируется, начиная с позитивизма О. Конта. Слабая сторона позитивизма во всех его формах связана с подменой собственно-философского предмета и метода конкретно-научными предметом и методом. Это направление хотя и называется по самому смыслу слова положительным, но содержит в себе немало отрицательных моментов. Позитивизм, начиная уже с Конта, отрицает почти все предшествующее развитие философии и по существу настаивает (у кого в большей, у кого в меньшей степени) на тождестве философии и науки, а это непродуктивно. Философия по самой своей сути (и предмету, и методу) является самостоятельной областью знания, опирающейся на весь массив культуры, в том числе и на естествознание, и на общественные науки, и на искусство, и на житейский опыт человечества.

Аналитическая философия — разновидность неопозитивизма?

Грандиозные успехи науки, особенно логики, лингвистики (языковедения), математики и физики, не могли не изменить содержание философствования. Более того, эти изменения оказались впечатляющими, к их рассмотрению мы как раз и переходим. Но прежде необходимо определиться с тем, что понимается под аналитической философией.

Аналитическая философия — это философствование посредством детального анализа используемой логики и языка. Логика и язык выдвигаются на самый передний план, но почему, в силу каких оснований? Таких оснований много, укажем два главных.

Во-первых, это трудности, с которыми имели дело математики в начале XX в. (равно как и в его конце). В науке образцом строгости всегда считалась математика. Но довольно неожиданно математики стали все чаще встречаться с различного рода парадоксами, противоречиями. Простыми средствами с этими затруднениями не удавалось справиться. В силу этого крепло убеждение, что корни затруднений скрыты в основаниях математики. Но что входит в основания математики? Логика и некоторый искусственный язык, а также философия. Глубокие специалисты в области математики и логики, такие как немец Готтлоб Фреге и англичанин Бертран Рассел, пришли к выводу (особенно резко высказывался на этот счет Рассел), что прежняя философия устарела, в ней не меньше путаницы, чем в математике.

Во-вторых, аналитизм возник как реакция на засилье идеализма в английских университетах начала XX в. Для английских философов, вспомните Локка, всегда были характерны эмпиризм и сенсуализм, конкретность, антисхоластичность. Лишь временно, в конце XIX в., в Англии возобладал идеализм. Реакция не заставила себя долго ждать. Было признано, что идеализм несостоятелен, он затуманивает ясное положение дел. В философии надо брать за основу не абстрактные впечатления, а слова, которые необходимы для отображения всего этого. Итак, в очередной раз мы встречаемся со стремлением к ясной философии. Ясность философии связывалась прежде всего с языком, а не с тем, что творится в голове, что сугубо индивидуально и непроверяемо. В отличие от мыслей и чувств в истинности языковых описаний внешних для человека фактов может убедиться каждый. А это означает, что ясная философия должна сводиться к высказываниям о внешних для человека фактах. Джон Мур и Людвиг Витгенштейн были теми, кто поставил в центр философского анализа не искусственные языки математики и логики, а естественный язык. Итак, аналитизм (как неопозитивизм) в философии возник не случайно, а в силу вполне определенных оснований.

Укажем на основные идеи основателей аналитического движения в философии.

1. Фреге и Рассел считали, что здравая философия является логикой, ибо она начинается с объяснения предложений, того, что может быть истинным или ложным, а это — задача логики.

2. Логика занимается высказываниями, предложениями, состоящими из слов, т. е. она имеет языковой характер. Первые философские вопросы: что есть слово? что есть предложение?

3. По Фреге, собственное имя обладает значением и смыслом. Два выражения могут иметь одно и то же значение, но разный смысл.

4. Редукция, сведение к предельным элементам реальности, позволяет избежать, считает Рассел, ложных представлений. Предметное содержание следует сводить к изначальным сущностям, неопределимым в терминах еще чего-либо.

На какие положения опирается логический позитивизм?

Если местом становления аналитического направления в философии по праву можно считать Англию (Кембридж), где работали Мур, Рассел и Витгенштейн, то позднее центр движения переместился в Вену и Берлин (М. Шлик, Ф. Франк, О. Нейрат, Р. Карнап, К. Гедель, Г. Рейхенбах, К. Гемпель). Всех упомянутых философов объединял интерес к научному постижению мира, прежде всего на основе данных математики, логики и физики. Много внимания уделялось «Логико-философскому трактату» Витгенштейна. Вторая мировая война вынудила абсолютное большинство философов эмигрировать в США, где они продолжали работать весьма продуктивно. Эмиграция способствовала тому, что аналитическая философия стала популярной в США, а в Англии она доминировала и до упомянутой эмиграции. Аналитическая философия стала философией англоязычных стран. Потребовались годы для возвращения ее на европейский континент.

Рассмотрим основные идеи логического позитивизма.

1. Отрицание философии как учения о первых принципах. По мнению Карнапа, истинность философских предложений невозможно обосновать. От философии следует отказаться в пользу науки, лишь она представляет собой обоснованное знание. Логический позитивизм провозгласил основной своей задачей борьбу с метафизикой, традиционно понимая под ней философию в целом, стремясь поставить себя над борьбой материализма и идеализма. Теоретическим источником его послужило реальное развитие физики, логики, математики, языкознания и эмпирической социологии, что напрямую подвело к вопросу о теоретической деятельности как деятельности, связанной только с логическим языком науки: наука сводится к фиксации, а затем упорядочению фактов в рамках условно принятой системы языка. В таком случае задача науки ограничивается описанием ее языка.

2. Аналитические и синтетические предложения. Это различие имело важное значение в неопозитивистском понимании предложения, истинность которого определяется его собственным содержанием, чего нет в случае синтетического предложе-

ния. Примеры аналитических предложений: «В квадрате все углы прямые», «Тела протяженны». По определению в квадрате все углы прямые, а тела представляют собой нечто протяженное. Примеры синтетических предложений: «На столе лежит книга», «Студенты смеются чаще, чем их преподаватели». По определению стол не является чем-то таким, на чем непременно лежит книга. Истинность синтетических предложений устанавливается эмпирическим путем.

Неопозитивисты считали, что все предложения науки являются либо аналитическими, либо синтетическими. Аналитические предложения логически необходимы (если я утверждаю, что существуют тела, то я должен также утверждать, что эти тела обладают протяженностью), синтетические предложения эмпиричны, они отражают экспериментальные данные. В соответствии с этим можно разделить все науки на экспериментальные (физика, химия, психология, история, социология) и неэкспериментальные (логика и математика). А предложения философии не аналитичны и не синтетичны, они бессмысленны. Это ясно уже из того, что философия толкует о реальных явлениях, но не имеет собственной экспериментальной базы.

Пройдут годы, прежде чем рассматриваемое воззрение будет подвергнуто аргументированной критике. Современный американский философ Уильям Куайн обвинит неопозитивистов в том, что они слишком жестко отделили друг от друга аналитические и синтетические предложения. Следует учитывать их взаимосвязь. А это означает, что в эксперименте проявляется теория в целом, в том числе и правомерность аналитических, равно как и философских, предложений. Философские предложения не являются бессмысленными, они тоже научны.

3. Верификация (проверяемость). Согласно принципу верификации, достоверность синтетических предложений выявляется в эксперименте. Проще говоря: не доверяй, а проверяй; проверяй каждое суждение. С этой целью сложный текст надо разложить на элементарные предложения (их также называли протокольными предложениями, или предложениями наблюдения). Элементарное предложение проверяется фактами.

4. Физикализм. Физикализм — это убеждение, что в эмпирических науках все предложения должны в конечном счете сводиться к предложениям физики. В основе физикализма лежит все то же стремление к ясности. Что такое биологическое, жизнь, социальное, политическое? В конечном счете физическое, утверждали неопозитивисты.

На первый взгляд физикализм вполне состоятелен. Но последовательно проводить этот принцип за пределами физики, например в биологии или политологии, еще никому не удавалось. Почему? Потому что физическое — это не само биологическое и социальное, а лишь его фундамент. Известно, например, что де-

мократия — это вполне реальное политическое состояние общества. Но в свойствах элементарных частиц политическую демократию не разглядеть. Либо потому, что само развитие материи включает необъяснимые переходы (например, от неживого к живому), либо в силу недостаточно высокого уровня современной науки. Пока у нас нет достаточных данных для выбора между двумя этими «либо».

Добро — это эмоциональная реакция, его нельзя обосновать фактами, считали неопозитивисты, особенно четко защищал эту позицию англичанин А. Айер. Моральные предложения, считал он, не могут быть истинными или ложными, они являются выражениями эмоций. Этика, как и все гуманитарные дисциплины, чужда идеалам науки.

5. Исходными предпосылками всякого познания в логическом позитивизме считались *события и факты*, т. е. «чувственные данные», находящиеся в сфере сознания субъекта. Одной из особенностей данного течения является то, что он принципиально отождествил объект с теорией объекта. Это сразу же снимало вопрос о существовании объективного мира как предмета философского познания и приводило к замыканию философии лишь на познавательной проблематике логики и логического языка, тем более что логико-математический язык традиционно считался образцом достоверного знания.

Принципиальной особенностью логического позитивизма было отождествление (а точнее, замена) понятий «объективный факт» и «научный факт». Последний понимался как «запротоколированный» в науке с помощью знаковых средств, т. е. как «протокольное предложение». Язык науки в логическом позитивизме строится так: из первичных атомарных высказываний по правилам логики выводятся сложные высказывания. При этом предложения науки могут быть либо истинными, либо ложными, либо бессмысленными. Бессмысленные предложения, согласно Р. Карнапу, не являются предложениями в собственном смысле слова, но лишь напоминают их по форме. Примером такого предложения может быть следующее: «луна умножает четырехугольно». Все философские предложения, считал Карнап, также являются бессмысленными высказываниями, так как, будучи общими положениями, они не могут быть верифицированы, проверены путем сведения к атомарным высказываниям, фиксирующим тот или иной «факт». Поскольку на этой основе невозможно верифицировать (проверить эмпирическим способом) и моральные высказывания, содержащие общие понятия «добра» и «зла», постольку логические позитивисты выводили, например, этику за пределы науки. Недостатком принципа верификации в системе логического позитивизма является то, что он не вытекает из опыта и не может быть получен аналитически. Безусловно, анализ языка важен и нужен для науки. Но он целе-

сообразен лишь тогда, когда в правилах употребления научных терминов, в правилах сочетания слов в предложениях и правилах выведения из одних предложений других раскрываются связи и отношения объективной реальности. Неопозитивисты же рассматривают все эти правила сами по себе, в отрыве от объективного мира. Обратившись к семиотическим проблемам, они выделили три области отношений: прагматика (отношение языка к тому, кто его употребляет); семантика (отношение между языком и тем, что им обозначается); синтаксис (отношение между языковыми выражениями). Все это получило название семиотики. Предметом анализа стали значения слов и знаков вообще, логические, лингвистические и психологические проблемы, имеющие важное научное и практическое значение (скажем, для создания вычислительной техники, разработки машинных языков и т. п.). В своем развитии неопозитивизм пришел к описанию многообразных способов употребления слов и выражений как различных «языковых игр», что вело к пересмотру статуса познания: философские и научные системы оказались не более чем языковыми образованиями, имеющими характер игры. Причем игра эта имеет конвенциональный (условный) характер.

В чем разница между «первым» и «вторым» Витгенштейном?

Людвиг Витгенштейн (1889—1951) — австрийский философ, логик и математик — развивал идеи лингвистической философии, разрабатывал проблемы математической логики, анализировал язык математики как наиболее совершенный язык научного знания. Он полагал возможным и желательным сведение всего научного знания к логике и математике, тем самым абсолютизируя значимость формальных высказываний, якобы могущих выразить содержательные утверждения о мире. Витгенштейн выражал уверенность в безграничных возможностях новой логики, в особенности логического синтаксиса, а философия, по его мнению, должна описывать практику использования логических знаков. Витгенштейн первоначально исходил из возможности сведения всего знания к совокупности элементарных предложений, а философию рассматривал лишь как критику языка. Эти идеи позднее сменились у Витгенштейна культом многообразия форм обыденного языка и их эмпирического описания и оказали существенное влияние на развитие так называемой лингвистической философии. Одной из ее задач является детальный анализ фактического использования естественного разговорного языка, с тем чтобы устранять недоразумения, возникающие вследствие его неправильного употребления.

В «Логико-философском трактате» Витгенштейна получил свое завершение ранний этап развития аналитической философии

фии. Основные положения этой первой хрестоматии аналитической философии следующие.

1. Язык есть граница мышления (язык и мышление совпадают; лучше вообще говорить не о мышлении, а просто о языке, мышление «за» языком — это химера).

2. Есть только один мир — мир фактов, событий (существование фактов), которые описываются совокупностью естественных наук.

3. Предложение — картина мира, оно имеет с последним одну и ту же логическую форму (если бы мир был нелогичным, то его нельзя было бы представить в форме предложений).

4. Смысл предложения выражает событие.

5. Сложные предложения состоят из элементарных предложений, которые соотносятся непосредственно с фактами.

6. Высшее невыразимо. Имеется в виду, что предложения этики, эстетики, религии нельзя обосновать фактами. «В мире, — пишет Витгенштейн, — все есть, как оно есть, а все происходит, как оно происходит; в нем нет ценности...». Высшее себя показывает, оно мистично, о нем нельзя говорить языком истины.

7. «То, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно». Обо всем остальном, например мистическом, лучше молчать.

8. Философия не может состоять из научных предложений, ибо философские предложения нельзя проверить на истинность и ложность, они бессмысленны.

9. Цель философии — не особые философские предложения, а логическое прояснение языка. Потому философия — это не особое учение, а деятельность по прояснению языка.

В течение первого периода своего творчества Витгенштейн был настроен весьма позитивистски: все должно быть ясным, четким, понятным. Ему казалось, что он решил эту задачу применительно к естественному языку. Вскоре, однако, позиция Витгенштейна изменилась радикально. Теперь он недоволен своими прежними изысканиями и ищет новые подходы к пониманию языка.

Значение слова есть его употребление. Напомним, что ранний Витгенштейн считал, что слова и предложения обладают значением, этими значениями являются либо отдельные предметы («этот стол» обозначает стол, на который обращается внимание), либо их расположение, со-бытие («на столе лежит карандаш» обозначает, что взаиморасположение стола и карандаша именно такое, как сказано: карандаш лежит «на столе», а не где-то в другом месте). Витгенштейн пишет: «Когда мы говорим: „Каждое слово в языке что-то означает“, — то этим еще совсем ничего не сказано...» Витгенштейн имеет в виду, что в прежних его работах слово и значение слова увязывались уж очень формально, по формуле «слово есть метка предмета». А между тем язык — это сама наша жизнь, в ней одно и то же слово может об-

ладать многими сотнями значений. Слово не имеет раз и навсегда данного значения. Значение слова есть его употребление в языке и действии. Язык есть деятельность, форма жизненной игры. Как во всякой игре, здесь есть много возможностей.

Язык состоит из многих слов, а у слов много значений, но это не означает, что язык — это сплошной хаос. При характеристике спорных, равно как и неспорных, вопросов имеет смысл использовать слова, обладающие «семейным сходством», похожие друг на друга. Одним словом суть дела не исчерпать. Значение слова во многом становится понятным в рамках группы слов.

Ранний Витгенштейн видел в языке границу мышления. Поздний Витгенштейн переносит ударение на действия человека, его практическую жизнь. Язык позволяет выразить все богатство нашей жизни. Но оно содержится в языке в форме высказываний, а не как таковое. Язык — это богатейший символ нашей жизни, а не сама жизнь как таковая во всем ее многообразии. Философия — это способ избавления человечества от характерных для него недугов посредством анализа языка и содержащейся в ней логики. Витгенштейн выразил это образно: цель философии — показать способ, «каким муха вылетает из мухоловки». Без философии человек остается в западне своих кажущихся неразрешимыми проблем.

В чем проявляется отход от принципов неопозитивизма в философии постпозитивизма?

Часть философов сохранили свою приверженность неопозитивизму по настоящее время. Тем не менее начиная с середины XX в. все большее число философских экспертов стали отдавать предпочтение постпозитивизму. Виднейшие из постпозитивистов: англичане Поппер и Лакатос (приехал в Англию из Венгрии), американцы Фейерабенд и Кун.

Постпозитивисты согласны со своими предшественниками-неопозитивистами прежде всего в стремлении четко уяснить себе и другим содержание научного знания. При этом нео- и постпозитивисты критически относятся к феноменологическим и герменевтическим установкам. Вместе с тем постпозитивисты достаточно резко отличаются от неопозитивистов.

Неопозитивисты считали, что человек способен на ясное, истинное на века знание. Постпозитивисты же придают принципиальное значение тому факту, что человек существо ошибающееся. Это означает, что ясное, вечное знание не может быть достигнуто: одна теория неминуемо сменяет другую. Надо обеспечить рост научного знания.

Неопозитивисты полагали, что достижение знания имеет определенный конечный пункт («все ясно, дальше идти неку-

да»). Постпозитивисты настаивают на развитии знания, причем посредством коренных преобразований, научных революций.

Неопозитивисты упорствовали в непризнании философии наукой, постпозитивисты ставят проблему по-другому: между наукой и философией нет жесткой границы, но философствовать надо научно.

Критический рационализм анализирует проблемы развития научного знания. Его представители считают, что истинным методом философии является так называемая рациональная критика. Это по сути означает непризнание мировоззренческой функции философии. Следует отметить, что критические рационалисты признают существование реального мира и возможность его научного описания.

Одним из представителей этого направления был *Карл Поппер* (1902—1994) — английский философ и социолог. Он развивал идеи критического рационализма — теорию роста научного знания. В противоположность как скептицизму, так и догматизму Поппер выдвинул принцип *фаллибилизма* — признания принципиальной гипотетичности любого научного знания. Процесс научного познания он рассматривал как непрерывный критический диалог между различными типами научных теорий. Таким образом, отрицая принцип объективной истины, теория критического рационализма в сущности приходит к признанию плюрализма (множественности) истин, субъективного характера знания.

В отличие от логических позитивистов, стремившихся сформулировать критерии познавательного значения научных утверждений на основе принципа *верификации* (т. е. методологического принципа установления истинности научного утверждения в результате его эмпирической проверки), Поппер выдвинул принцип, согласно которому одной из основных задач философии является *демаркация* — отделение научного знания от ненаучного. Он выступил как крайний антииндуктивист, считая, что индуктивным методам нет места ни в обыденной жизни, ни в науке. Для решения этой задачи Поппер предложил принцип фальсификации. Суть его состоит в признании принципиальной опровержимости любого научного утверждения. Толкователи этого принципа утверждают: в науке научно то, что опровержимо. Согласно Попперу, любое научное знание носит лишь гипотетический характер. С этим тоже нельзя согласиться. Верно лишь то, что всякое знание подвержено ошибкам. Рост научного знания выражается в выдвижении все новых и новых смелых предположений, гипотез и их опровержении. В результате этого и решаются научные проблемы.

Теорию нельзя проверить на окончательную истинность, но ее можно опровергнуть, фальсифицировать, доказывал Карл Поппер. В этом состоит защищаемый им принцип фальсифика-

ции. По Попперу, мы не можем сказать, что теория верна, ибо, как свидетельствует история, признававшиеся истинными теории рано или поздно проявляли свою недостаточность. Почти триста лет механику Ньютона считали истинной во всех отношениях, а потом на смену ей пришли новые теории. Так обстоит дело с любой теорией, она появляется, достигает стадии расцвета, а затем опровергается. Поппер считал, что в мире теорий идет «борьба за существование», схожая с известными представлениями Дарвина о естественном отборе среди живых особей. Отсюда главные выводы Поппера:

1) в основании теории находятся гипотезы (т. е. предположения); научные гипотезы навсегда остаются гипотезами, ибо, как уже отмечалось, их истинность нельзя доказать;

2) из гипотез по законам дедукции выводят предложения, которые можно сопоставить с фактами;

3) сопоставление с фактами дает два результата: либо предложения не противоречат фактам, в таком случае теория продолжает жить, она признается работоспособной и правдоподобной, либо предложения теории опровергаются, фальсифицируются фактами, в таком случае теория считается ложной, она отвергается, и интенсифицируется поиск новой теории.

Итак, по Попперу, теория имеет гипотетико-дедуктивную структуру. Гипотезы выступают попытками разрешить проблемы, дедукция позволяет провести очную ставку содержания гипотез с экспериментальными фактами. Факты экзаменуют теорию на прочность (годится — не годится).

Рост знания, считал Поппер, достигается в процессе рациональной дискуссии, которая неизменно выступает критикой (спокойной, обстоятельной, научно оправданной, уважительной) существующего знания. В этой связи Поппер критиковал врагов открытого, демократического общества, которых он увидел в сторонниках марксизма, прежде всего в самом Марксе. Поппер считал, что Маркс справедливо критиковал капитализм, справедливо считал, что то или иное воззрение определяется историческими условиями, но напрасно абсолютизировал пролетарские науку и мораль. Он должен был их активнее критиковать, не устанавливая перспективы на вечные времена, больше творить. Только в этом случае можно избежать тоталитаризма. Ни одно учение, считает Поппер, нельзя признать всемогущим и верным, тем более на необозримое будущее.

Научно-исследовательская программа имеет свое «твердое ядро». *Имре Лакатос* обратил внимание на то, что обычно ученый имеет дело не с одной, а с целым семейством теорий, образующих научно-исследовательскую программу. У теорий данной программы есть «твердое ядро» и «защитный пояс». Теории сопоставляют друг с другом. Рост научного знания совершается так: сначала разрушается защитный слой твердого ядра, а затем

наступает черед и самого твердого ядра. Только тогда, когда будет разрушено твердое ядро программы, необходимым окажется переход от старой научно-исследовательской программы к новой.

Твердым ядром научно-исследовательской программы Ньютона являются три закона механики и закон тяготения. На этой базе было развито множество теорий, относящихся к астрономии, учению о свете, сопромату, технике. Все они имели свои особенности, противоречия, недостатки, часть из которых не удавалось устранить, а раз так, защитный слой начинал трещать. Понадобились годы и десятилетия, прежде чем разрушению подверглось твердое ядро. К тому же ньютоновская научная программа жива, и по настоящее время ее изучают, ею пользуются.

В каждой науке есть свои научно-исследовательские программы: программа дарвинизма или генетики в биологии, марксизма и неоклассики в экономике, позитивизма в философии и т. д.

Научный образец (парадигму) создает и преобразует, особенно на стадии научных революций, научное сообщество. Так считает *Томас Кун*. Парадигма — это совокупность убеждений, ценностей, технических средств, принятых научным сообществом и обеспечивающих научную традицию. У Куна наука понимается столь широко, что впору утверждать о выходе за пределы всякого позитивизма. Позитивизм, по определению, борется за чистоту науки. Кун же фактически имеет в виду всю совокупность ценностей и убеждений научного сообщества.

Такова общая картина развития философской мысли рассматриваемого периода — в эпоху бурного развития науки и культуры в целом, невиданного прогресса технической мысли, успехов исторического исследования жизни народов мира. Мы видим явный акцент на рассмотрение человеческого фактора, что особенно явственно проявилось в философии экзистенциализма, в возникновении такого специального направления, как философская антропология, в появлении герменевтики. Бурное развитие естествознания, характерное для этого периода, оказало существенное влияние и на характер философского мышления, что сказалось на таких направлениях, как позитивизм и неопозитивизм. Неопозитивизм эволюционировал в направлении от анализа языка науки к анализу обыденного языка и от отрицания философии к использованию аналитического метода для более или менее содержательного анализа собственно философских проблем — к разработке, например, методов моделирования, системно-структурного анализа и др. Это философское течение и поныне продолжает удерживать свои позиции, хотя и в сильно преобразованном виде.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ И ГЕРМЕНЕВТИКА

Какую проблему пытается решить феноменология?

«Феномен» в переводе с греческого — явление, «то, что является». В нашем случае речь идет о том, что явилось в сознание человека в его чувственном опыте и далее в процессе его осмысления. Феномен — это и ощущение, и восприятие, и представление, и мысль. Феноменология — это учение о сознании, о феноменах и их смысле. Основателем феноменологии в том виде, в котором она культивируется в конце XX в., считается *Эдмунд Гуссерль*. Странников феноменологии можно обнаружить в любой стране. Из российских философов прекрасными феноменологами были Г. Г. Шпет и А. Ф. Лосев.

По Э. Гуссерлю, феноменология — это «строго научная философия» о феноменах сознания как о чистых «сущностях, образующих мир идеального бытия», о «самоочевидных логических принципах», дающих возможность очистить сознание от эмпирического содержания, во всей его частной конкретике, что осуществляется с помощью многоступенчатого метода «феноменологической редукции». В результате из рассмотрения исключаются (или «закрываются в скобки») весь окружающий мир, все существующие взгляды, научные теории и сам вопрос о существовании того, что является предметом исследования. И лишь этим путем мы как бы возвращаемся «к самим вещам» в виде сферы сознания, свободной от отношения к реальности, но сохраняющей все богатство своего содержания. Такая редукция является собой прием обоснования, идеализации. Следовательно, феноменология по своей сути является наукой факта — предельно обобщенного и идеализированного. Сам Гуссерль называет ее дескриптивной, т. е. описательной, наукой.

Гуссерль выступал с резкой критикой скептицизма и релятивизма, обвиняя их в психологизме, когда всякий познавательный акт определяется по своему содержанию структурой эмпирического сознания. Если так, то ни о какой истине, которая бы не зависела от нашей субъективности, нечего и говорить: она невозможна. В первом томе своих «Логических исследований» Гуссерль атакует психологизм своей эпохи, критикует попытку обосновать логику психологией, говоря, что логические законы не психологичны по своей природе. По Гуссерлю, науки о природе и обществе непременно нуждаются в определенном философском обосновании. В «Логических исследованиях» Гуссерль так определил объект, цели и метод философии: Ее основной объект — это научное знание и познание, Ее цель —

построить науку о науке, т. е. «наукоучение». Решающая проблема теории познания — проблема объективности познания. Философу, говорит Гуссерль, недостаточно того, что мы ориентируемся в мире, что мы имеем законы как формулы, по которым мы можем предсказывать будущее течение вещей и восстанавливать прошедшее. Он хочет привести в ясность, что такое по существу «вещи», «события», «законы природы» и т. п. И если наука строит теории для систематического осуществления своих проблем, то философ спрашивает, в чем сущность теории, что вообще делает возможным теорию и т. п. Лишь философское исследование дополняет научные работы естествоиспытателя и математика и завершает чисто и подлинное теоретическое познание. Гуссерль, повторяем, рассматривал философию как строгую науку — науку о феноменах сознания. Вслед за рационалистом Р. Декартом Гуссерль стремился отыскать последние самоочевидные, собственно логические принципы, чтобы очистить сознание от эмпирического содержания, что осуществимо лишь с помощью редукции, т. е. сведения высшего к низшему, простому. Для этого философия призвана освободиться от всех догматических принципов, которые вырастают на почве обычной «естественной установки» сознания в своем отношении к миру. С его точки зрения, философия призвана стать борцом и за необходимое человечеству самосознание: как раз это и было основанием всего логического здания его системы. Гуссерль призывал к свершению «эпохэ» — воздержанию от какого-либо утверждения. В результате редукции остается последнее неразложимое единство сознания — интенциональность, т. е. направленность сознания на предмет (заметим, что со времен древних мыслителей так и понимали отношение сознания к объекту). Гуссерль под интенциональностью понимал такую направленность сознания на предмет как обобщенно-чистую структуру сознания, свободную от индивидуально-психологических, социальных и иных факторов. Таким своеобразным способом Гуссерль стремился решить гносеологический вопрос о связи субъекта и объекта. Феноменология призвана служить своего рода связующим звеном между ними, быть одновременно представителем духовного мира и трансцендентного мира сущего. В этом мыслитель видел метод постижения сущности событий. Правда, сами сущности у Гуссерля выступают как «значения», не обладающие собственным, самостоятельным статусом существования. В последний период жизни он обратился к идее «жизненного мира», что вело его к философии жизни. Он выступал против господства сциентизма и натуралистически-позитивистского мировоззрения вообще. Идеи Гуссерля послужили одним из источников экзистенциализма и герменевтики.

В чем суть феноменологического метода?

Феноменология озабочена тем, что богатый жизненный мир человека, наполненный красками, запахами, разнообразными впечатлениями, пройдя через сознание и достигнув стадии науки, мыслей, понятий, идеализаций, оказывается чрезвычайно обедненным, сухим, абстрактным, обезжизненным. Почему это происходит? Потому, утверждают феноменологи, что мы плохо понимаем само сознание. Забвение жизненного мира — это результат плохого философствования. Феноменология как раз и стремится восполнить этот недостаток. Феноменологи считают, что их коллеги, представители других философских направлений, не обращают должного внимания на работу сознания. А между тем современный мир, всемерно культивируя идеалы обезжизненного знания, не только не избегает кризисных явлений, а наоборот, плодит их (бесконечные войны, конфликты, экологические катастрофы, обезличивание жизни человека).

Итак, феноменологи стремятся помочь людям избегать забвения жизненного мира. С этой целью вырабатывается особый феноменологический метод. Гуссерль недоволен жестким (как, например, у Канта) противопоставлением субъекта объекту. При таком противопоставлении преувеличивают либо значение субъекта (что приводит к *психологизму*), либо объекта (что приводит к *натурализму*). Психологизм полагает, что содержание науки берется исключительно из сознания. Натурализм понимает сознание как пассивное отражение реальности, а между тем оно активно. Правильная точка зрения состоит в том, что в явлениях сознания субъект и объект даны в их соотносительности.

Внешний для человека предмет дается ему в ощущениях, восприятиях, созерцаниях. Но этим познание не закончено, а только начинается. Теперь наступает черед специальной работы сознания. Не навсегда, а на время надо внешний мир «заключить в скобки», воздержаться от поспешных суждений о нем. Это и есть метод феноменологов — «эпохэ», феноменологическая редукция, интенция. На время анализа внешний мир «замкнут», сведен (редуцирован) к явлениям сознания. При этом нельзя забывать, что в стратегическом смысле сознание всегда ориентировано, направлено на предмет. Это и означает, что сознание интенционально, т. е. направлено на предмет.

Рассмотрим феноменологический метод на конкретном примере. Как воспринять и осмыслить, что такое яблоно? Человек рассматривает конкретную яблоню и синтезирует получаемые от нее восприятия. Человек имеет дело с восприятиями от одной и той же яблони, поэтому синтезирование выступает как идентификация, т. е. «схватывание» одинакового. Так субъект формирует представление «об этой яблоне». Но как составить себе идею (по Гуссерлю, эйдос) о яблоне вообще? Кстати, Гуссерль не слу-

чайно использует слово эйдос. Эйдос — это идея, не потерявшая своей конкретности, образности. На пути к эйдосу «яблоня» субъект воображает (фантазирует), представляет себе различные яблони, в том числе и такие ее свойства, которые присущи всякой яблоне. В результате достигается эйдетическое описание. Оно формируется в сознании, без какого-либо вмешательства предмета.

Акту переживания соответствует высказывание. Динамике переживаний соответствует динамика высказываний. Все дело в том, чтобы высказывание обладало подлинным значением. Есть слова и выражения, которые всего лишь указывают на нечто, это бедные знаки. И есть высказывания подлинные, полноценные знаки, в которых человек выражает свое отношение к происходящему, делает себя ответственным за происходящее.

Феноменолог стремится сохранить и приумножить полноту бытия, которая реализуется в динамике созерцаний, переживаний, их смыслов (эйдосов), высказываний. Но благодаря чему удается совершить переход от созерцания отдельных предметов к их смыслу? Благодаря интуиции.

Существенное обстоятельство состоит в следующем: едва ли не во всяком высказывании содержится больше того, на что указывает содержание. Допустим, я, указывая пальцем на книгу, утверждаю: «На этом столе лежит книга». Я вижу два предмета — стол и книгу. Я никогда не увижу в словах «на», «этом», «лежит» тот смысл, который вкладываю в слово «книга». Человек образует смысл не на пустом месте, а благодаря исходным созерцаниям. Но в смыслах заключено больше, чем в созерцаниях.

Итак, феноменолог берет предмет созерцания «в скобки», затем он обогащает созерцание смыслами, и только после этого полученный эйдос возвращается предмету, что и означает сохранить полноту жизненного мира. В этом смысле очень показательно, что Алексей Лосев, высоко оценивая гегелевскую диалектику идей, настаивал на замене идей эйдосами. Эйдосы по сравнению с идеями более конкретны, более жизненны, более смыслоемки.

Каково происхождение термина «герменевтика»?

По древнегреческому преданию бог Гермес — вестник Зевса, владыки богов и людей. Гермес должен был разъяснять людям послания Зевса, обеспечивать их понимание. Христианское «евангелие» в переводе с греческого — «благая весть». Вначале было слово, но его смысл надо разъяснить (в этом состоит первоочередная задача посланников Бога, апостолов). Христианские проповеди, методика которых была разработана весьма детально еще в Средние века, есть уяснение смысла божественного слова, но не столько рациональными, сколько иррациональными средствами.

Исходя из изложенного, герменевтику часто определяют как способ философствования, центром которого является интерпретация, понимание текстов. Это соответствует тому обстоятельству, что в герменевтике языку уделяется огромное внимание. Тем не менее содержание герменевтики много шире приведенного определения. В связи с последним утверждением обратимся к истории становления герменевтики как философского направления.

В собственно теоретико-познавательном смысле под герменевтикой имеется в виду истолкование, понимание текстов. Этот термин стал употребляться в философском смысле в раннем немецком романтизме. Герменевтика с самого начала была связана с идеями интерпретации и понимания. Представители современной философской герменевтики (Э. Бетти, Х. Г. Гадамер, М. Ландман) видят в ней не только метод гуманитарных наук, но и способ толкования определенной культурно-исторической ситуации и человеческого бытия вообще. Усматривая основную проблему философии в проблеме языка, они отвергают объективное научное познание, безгранично доверяя косвенным свидетельствам сознания, воплощенным в речи, прежде всего письменной. Знаменитый деятель эпохи немецкого романтизма Ф. Шлейермахер (1768—1834) осмыслил герменевтику прежде всего как искусство понимания чужой индивидуальности — «другого». Предметом герменевтики выступает аспект выражения, ибо именно оно есть воплощение индивидуальности в ее проявлении.

Как метод собственно исторической интерпретации герменевтика разрабатывалась крупным мыслителем *Вильгельмом Дильтейем* (1833—1911). В. Дильтей — немецкий историк культуры и философ, представитель философии жизни, основоположник понимающей психологии и школы истории духа (истории идеи) в немецкой истории культуры. Центральным для Дильтея является понятие «жизнь», культурно-исторические реалии. Человек, по Дильтею, не имеет истории, он сам — история. Она-то и раскрывает, что он такое. От человеческого мира истории мыслитель резко отделял мир природы. Задача философии (как науки о духе) состоит в том, чтобы понять «жизнь» исходя из нее самой. В этой связи Дильтей выдвинул метод «понимания» как непосредственного постижения некоторой духовной целостности — в смысле целостного переживания. Понимание, родственное интуитивному проникновению в жизнь, он противопоставляет методу объяснения, применимому в науках о природе, где мы прибегаем к рассудочному доказательству. Понимание собственного внутреннего мира достигается путем интроспекции, т. е. самонаблюдения, рефлексии. Понимание же «чужого мира» осуществляется путем «вживания», «сопереживания», «вчувствования». По отношению к культуре прошлого понимание высту-

пает как метод интерпретации, названный Дильтеем герменевтикой. Основой герменевтики он считал понимающую психологию: ее особенность состоит в непосредственном постижении целостности душевно-духовной жизни личности. Основная проблема герменевтики состоит, по Дильтею, в раскрытии того, как индивидуальность может стать предметом общезначимого объективного познания в чувственно данном проявлении чужой уникальной жизни. Именно этим путем пошел Э. Гуссерль. Ведь при любом исследовании далекой от нас, тем более чужой, культуры важно прежде всего реконструировать «жизненный мир» этой культуры, вжиться в него, только в этом свете можно понять смысл ее памятников. Дальнейшую разработку этой проблемы осуществлял немецкий философ Х. Г. Гадамер, ученик М. Хайдеггера, который понимал герменевтику широко — как учение о бытии, как онтологию, пожалуй, скорее как теорию познания. Многие заимствуя у Дильтея и Хайдеггера, Гадамер придал герменевтике универсальный смысл, превратив проблему понимания в саму суть философии. Предметом философского знания с точки зрения герменевтики является мир человека, трактуемый как область человеческого общения. Именно в этой области протекает повседневная жизнь людей, создаются культурные и научные ценности.

Каков основной вопрос герменевтики?

Выше при определении герменевтики мы использовали центральный для нее термин «понимание». Что такое понимание? Как понимает человек, бытийствующий в мире? Когда человек может с полным основанием утверждать, что он понимает? Если человек задает вопросы, то это свидетельствует о том, что он недополняет. Вопросание запускает процесс понимания. Но как в нем добиться успеха? Как достичь истины — вот вопрос вопросов.

В науке понимание часто интерпретируют как подведение под понятие. Так делают, когда решают задачи по математике, физике, другим учебным дисциплинам. Герменевтик считает, что здесь нет подлинного понимания, а присутствует всего лишь объяснение. Понимание должно быть по-настоящему жизненным, оно должно иметь дело с сущим, а наука от многого просто-напросто абстрагируется. В критике «бескровных» идеалов науки герменевтик согласен с феноменологом. Однако по принципиальным вопросам они расходятся.

Феноменолог в основном ориентируется на созерцание, он стремится к миру посредством конструкции сознания. Но почему же не вступить в прямой контакт с внешним миром? Надо, считает убежденный герменевтик, твердо держаться вещи, не убегать от нее в сознание, не довольствоваться всего лишь созерцанием и его обработкой в сознании.

Человек изначально находится в мире сущего, испытывает интерес к нему (на латинском «среди сущего» — *inter esse*, иначе говоря, быть среди сущего значит интересоваться им). Однако вещи закрыты от человека, у них есть свои границы. С другой стороны, свои границы есть и у каждого человека. Понимание будет достигнуто и истина откроется, если удастся добиться слияния границ вещи и человека.

Вот пример, который приводит Мартин Хайдеггер: «Картина Ван Гога есть раскрытие того, чем вещь, пара крестьянских ботинок, является в истине. Это сущее выступает в непотаенность своего бытия... В произведении искусства действительно произведена истина сущего». Перед картиной Ван Гога остановится тот, для которого изображение двух истоптанных башмаков есть подлинный зов сущего. Ему-то и открывается истина. Истина есть, по Хайдеггеру, открывшаяся потаенность вещи. Не случайно мы говорим «истинный друг», «истинная любовь» и т. п.

Согласно Хайдеггеру, человек заброшен в мир, он изначально находится среди сущего, он заинтересован им и вместе с тем озабочен, испытывает чувство неопределенности, страха перед неведомым, и прежде всего в силу своей конечности, смертности. Понимание предполагает практическое действие, но оно с той же необходимостью есть выражение субъекта, его выкладка, интерпретация. Однако всякая интерпретация имеет языковую, текстуальную форму. В силу чего герменевтика и есть интерпретация текста.

Понять текст — это значит найти в нем ответы на ряд вопросов, определяемых границами вопрошаемого, его образованием, вкусом (эстетическим, например), талантом, традиционностью. Согласно немецкому философу *Г. Г. Гадамеру*, которого считают основателем современной герменевтики, тщетны попытки видеть смысл текста в сознании его творца (ибо создатель текста сам есть часть мира, к тому же мы хотим познать непосредственно данное, точнее: заданное для нахождения ответа), у текста нет собственного смысла вне его интерпретации, а в рамках этой интерпретации неуместен субъективный произвол, ибо сам текст не произволен. Итак, понимание достигается в обеспечении слияния горизонтов текста и человека. При этом надо иметь в виду так называемый герменевтический круг. Человек должен понять то, внутри чего он с самого начала находится, круговая зависимость связывает целое и его часть. Мы можем понять текст только как часть целого, о котором у нас есть некоторое пред-понимание до начала интерпретации текста. Наконец, следует учесть, что понимание исторично, преходяще, временно, а это означает изменчивость самих горизонтов понимания. Каждое новое поколение интерпретирует по-своему. Для герменевтика самое главное — это познать суть дела.

Основные положения герменевтики таковы:

- 1) бытие человека в мире — заброшенность человека в мир, его забота, страх, временность;
- 2) соотносительность человека и мира (вещей);
- 3) потаенность вещи, ее сокрытость;
- 4) философия как вопрошание;
- 5) преодоление потаенности вещи и ее самораскрытие как истинность;
- 6) понимание как слияние границ человека и вещи;
- 7) герменевтический круг — понимание как интерпретация на основе образования, вкуса, таланта, причастности интерпретатора традиции;
- 8) историчность интерпретации;
- 9) сближение герменевтики с поэтикой.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Каковы истоки и смысл экзистенциальной проблематики?

Экзистенциализм (от позднелат. *existentia* — существование) — «философия существования», одно из самых модных философских течений в середине XX в., явившее собой самое непосредственное выражение современности, ее затерянности, безысходности. Экзистенциальная философия выражает общее чувство времени: чувство упадка, бессмысленности и безысходности всего происходящего. Это философия радикальной конечности всего сущего. Согласно экзистенциализму, задача философии — заниматься не столько науками в их классическом рационалистическом выражении, сколько вопросами сугубо индивидуально-человеческого бытия. Человек помимо своей воли заброшен в этот мир, в свою судьбу и живет в чужом для себя мире. Его бытие окружено со всех сторон какими-то таинственными знаками, символами. Для чего живет человек? В чем смысл его жизни? Каково место человека в мире? Каков выбор им своего жизненного пути? Это действительно очень важные вопросы, которые не могут не волновать людей. Экзистенциалисты исходят из единичного человеческого существования, которое характеризуется комплексом отрицательных эмоций — озабоченностью, страхом, сознанием приближающегося конца своего бытия. При рассмотрении всех этих и других проблем представители экзистенциализма высказали немало глубоких и тонких наблюдений и соображений. Свой метод эта философия в значительной мере заимствовала у феноменологии Э. Гуссерля. Наиболее значительные представители экзистенциализма — *М. Хайдеггер*, *К. Ясперс*, *Ж. П. Сартр*.

Как решает проблему смысла человеческого бытия Хайдеггер?

Мартин Хайдеггер (1880—1976) — немецкий философ-экзистенциалист. В своем труде «Бытие и время» М. Хайдеггер поставил во главу угла вопрос о смысле бытия, который, по его мнению, оказался «забытым» традиционной философией. Хайдеггер стремился раскрыть этот смысл путем анализа проблемы бытия человека в мире. Собственно лишь человеку свойственно осмысление бытия, именно ему «открыто бытие», именно такое бытие — экзистенция — и есть тот фундамент, на котором должна строиться онтология: нельзя, пытаясь осмыслить мир, забывать

о самом осмысливаемом — человеке. Хайдеггер перенес акцент на бытие: для вопрошающего человека бытие раскрывается и высвечивается через все, что люди познают и делают. Человек не может смотреть на мир иначе, чем сквозь призму своего бытия, разума, чувств, воли, вместе с тем вопрошая о бытии как таковом. Для человека мыслящего характерно стремление повсюду быть дома в совокупном целом, во всем мироздании. Это целое и есть наш мир — он наш дом. Поскольку конечную основу человеческого бытия составляет его временность, преходящность, конечность, постольку прежде всего время должно быть рассмотрено как наисущественнейшая характеристика бытия. Обычно же бытие человеком анализировалось специально и обстоятельно в контексте времени и лишь в рамках настоящего времени как «вечного присутствия». По Хайдеггеру, личность остро переживает временность бытия, но ориентация на будущее дает личности подлинное существование, а «вечное ограничение настоящим» приводит к тому, что мир вещей в их повседневности заслоняет от личности ее конечность. Такие идеи, как «забота», «страх», «вина» и т. п., выражают духовный опыт личности, чувствующей свою уникальность, а вместе с тем однократность, смертность. Он сосредоточивается на индивидуальном начале в бытии человека — на личностном выборе, ответственности, поисках собственного Я, ставя при этом экзистенцию в связь с миром в целом.

В дальнейшем по мере своего философского развития Хайдеггер перешел к анализу идей, выражающих не столько личностно-нравственную, сколько безлично-космическую суть бытия: «бытие и ничто», «скрытое и открытое бытие», «земное и небесное», «человеческое и божественное». Вместе с тем ему свойственно стремление осмыслить природу самого человека, исходя из «истины бытия», т. е. исходя уже из более широкого, даже предельно широкого осмысления самой категории бытия.

Исследуя истоки метафизического способа мышления и мировоззрения в целом, Хайдеггер стремится показать, как метафизика, являясь основой всей европейской духовной жизни, постепенно мировоззренчески подготавливает новую науку и технику, которые ставят своей целью подчинение всего сущего человеку и порождают стиль жизни современного общества, в частности его урбанизацию и «омассовление» культуры. Истоки метафизики, по Хайдеггеру, восходят к Платону и даже к Пармениду, положившим начало рационалистического осмысления сущего и истолкованию мышления как созерцания вечных реалий, т. е. чего-то самотождественного и пребывающего. В противоположность этой традиции Хайдеггер для характеристики истинного мышления употребляет термин «вслушивание»: бытие нельзя просто созерцать — ему можно и нужно только внимать. Преодоление метафизического мышления требует, по Хайдегге-

ру, возвращения к изначальным, но нереализованным возможностям европейской культуры, к той «досократической» Греции, которая еще жила «в истине бытия». Такое воззрение возможно потому, что (хоть и «забытое») бытие все же еще живет в самом интимном лоне культуры — в языке: «Язык — это дом бытия». Однако при современном отношении к языку как к орудию он технизируется, становится лишь средством передачи информации и поэтому умирает как подлинная «речь», как «речение», «сказание», поэтому теряется та последняя нить, которая связывает человека и его культуру с бытием, а сам язык становится мертвым. Вот почему задача «вслушивания» характеризуется Хайдеггером как всемирно-историческая. Выходит так, что не люди говорят языком, а язык «говорит» людям и «людьми». Язык, открывающий «истину» бытия, продолжает жить прежде всего в произведениях поэтов (не случайно Хайдеггер обратился к исследованию творчества Ф. Гельдерлина, Р. Рильке и др.). Он был близок духу немецкого романтизма, выражая романтическое отношение к искусству как хранилищу бытия, дающему человеку «защищенность» и «надежность». В последние годы жизни в поисках бытия Хайдеггер все чаще обращал свой взор на Восток, в частности к дзэн-буддизму, с которым его роднили тоска по «невыразимому» и «неизреченному», склонность к мистическому созерцанию и метафорическому выражению. Если в своих ранних работах Хайдеггер стремился выстроить философскую систему, то впоследствии он провозгласил невозможность рационального постижения бытия. В более поздних работах Хайдеггер, пытаясь преодолеть субъективизм и психологизм своей позиции, выдвинул на первый план бытие как таковое. И в самом деле, вне учета объективного бытия выяснения его свойств и отношений, словом, без постижения сути вещей человек просто не мог бы выжить. Ведь бытие в мире раскрывается через неотъемлемое от человека не только осмысление мира, но и «делание», которое предполагает «заботу».

В чем смысл «философской веры» Ясперса?

Карл Ясперс (1883—1969) — выдающийся немецкий философ, психолог и психиатр, один из основателей экзистенциализма. Для него идею «философской совестливости» символизировал Кант, а идею удивительной широты кругозора — И. В. Гете, хотя в самом начале своего философского пути он испытывал интеллектуальное переживание выброшенности из кантовско-гетевского «культурного рая». Ясперс решительно отмежевался от рационалистической традиции в философии, связанной с Р. Декартом, И. Кантом и Г. Гегелем, отрицал возможность развития философии как науки. Настоящая философия, по Ясперсу, — это прежде всего сам процесс философствования. Таким обра-

зом, он делает акцент на принципиальной незавершенности и тем самым на открытости процесса философского размышления, в котором вопросы преобладают над ответами: истинное философствование как раз и состоит в поисках. В этом отношении Ясперс близок таким мыслителям, как С. Кьеркегор и Ф. Ницше: они не занимались систематической философией, т. е. не стремились привести свои философские воззрения в систему. Для Ясперса идея философствования означает и меньше, и больше, чем философия как система целостного мировоззрения. Меньше в том смысле, что она связана с определенным «творческим ослаблением»: в наше бурное время уже нет той духовной мощи, которая позволяла, например, Платону, Аристотелю, Спинозе, Гегелю и др. возводить стройные мировоззренческие системы из абсолютизированной «изначальности» (эйдосы, абсолютный дух), поэтому нам должно довольствоваться лишь фрагментарными прозрениями. А больше потому, что философствованию свойственна жизненность «экзистенциального высветления» проблем бегущего времени: только философствование дает нам шанс как-то осмыслить наполненное «бедственностью» и «неизбывной заботой» наше существование. Дело в том, что под существованием имеется в виду прежде всего духовное бытие личности, ее сознание. «Существование есть сознание, — писал Ясперс, — и я существую как сознание... Анализировать существование значит анализировать сознание». Ясперс полагал, что философию нельзя ограничить, как науку, строгими рамками определенного предмета и метода. История философии, в отличие от истории науки, — это не процесс приращения знаний, поскольку каждое крупное философское учение, подобно произведению искусства, уникально. (Правда, в истории философии происходит приращение категорий и методов, а сходство с историей религии заключается в последовательном выражении разных позиций веры.) Философия призвана дать лишь некоторые ориентиры для поведения человека в мире, «осветить» экзистенцию и приблизить человека к трансценденции, помочь совершить скачок к «безусловному бытию», которое непостижимо для научного познания, но имманентно присуще сознанию.

Философствование, по Ясперсу, предполагает тройственное членение, что соответствует такому же членению бытия. Первый уровень членения бытия — предметное бытие («бытие-в-мире»), или «существование». Это внешний уровень бытия. Перед его лицом философствование достигает лишь «ориентации-в-мире», по существу это и есть экзистенция; она составляет бытийное ядро личности. Экзистенция с особой силой открывается человеку в пограничных ситуациях: в состоянии тяжкого страдания, смертельной болезни, острого ощущения вины и т. п. В эти моменты человек остро испытывает чувство тревоги, осознание хрупкости и конечности своего существования. Именно тогда

человек может открыть для себя трансцендентный мир; его существование, таинственным образом связанное со своим собственным, освещает новым смыслом и человеческую экзистенцию. Второй уровень членения бытия — это озарение, прояснение экзистенции, осознание души. И наконец, третий уровень — чтение шифров трансценденции являет собой глубинную задачу философствования, связанную с осознанием Бога. По Ясперсу, для философствования основную ценность представляют понятия метафизики, именно они выражают поиски смысла бытия философской мыслью. Итогом философствования выступает философская вера, и если религиозная вера основана на откровении, то философская является результатом размышления.

Ясперс стремился доказать, что духовный прогресс человечества, в том числе и связанный с демифологизацией, не ведет к утрате смысла нашего бытия, но только при условии существования особого бытия, трансцендентного мысли. При этом даже скептицизм, высвечивая границы знания, указывает вместе с тем не на ничто, а на нечто сущее, но непостижимое; оно выступает как предмет незнания и, стало быть, веры, которая отличается от религиозной, в частности христианской, тем, что должна быть значима для всех людей, поскольку основывается не на откровении, а на опыте, доступном любому человеку. По Ясперсу, вера не противостоит разуму, а существует в единстве с ним, и ее нельзя рассматривать как нечто иррациональное. Допущение полярности рационального и иррационального лишь запутывает проблему экзистенции. Основой веры не может быть то, что в своей сущности только иррационально. Для веры мыслящего человека, человека философствующего, характерно то, что она существует только в союзе со знанием: она хочет знать то, что познаваемо, и понять самое себя. Таким образом, незнание выступает не просто как своего рода субъективный свидетель наличия таинственного вида бытия, именуемого трансценденцией. Философская вера потому и вера, что трансцендентное не может быть доказано рациональными доводами, но она потому и философия, что все же предполагает именно какое-то знание о трансцендентном, которое косвенно подтверждается хотя бы отрицательными аргументами. Следовательно, скептическое незнание вместе с тем есть своего рода знание о существовании особого рода бытия. Трансценденция — это таинственный предмет, по отношению к которому вера и знание оказываются сляянными. Философская вера находится как бы на границе между религиозной верой и научным знанием. Она может рассматриваться как своего рода «прафеномен и религии, и науки».

Однако философствование о вере не может быть знанием, ибо она необъективируема, а представляет собой только выявление экзистенции, а это есть именно мышление, а не просто эмоционально-психологический феномен. Но такое мышление по са-

мой своей сути неадекватно: оно принуждено осуществлять себя в словах, направляя свою интуицию на то, что «за ними». Ясперс различает два вида мышления: философское, которое устремлено «за явления» и может рассчитывать лишь на «удовлетворенность», и рациональное (научное) мышление, устремленное на сами явления и вырабатывающее знания. Настаивая на принципиальном различии между ними, Ясперс никоим образом не отрицает ценности знания: оно необходимо и для помощи «высветляющему мышлению».

Экзистенция релятивирует и в смысловом отношении ограничивает вечно «бытие-в-мире». Но и сама экзистенция существенным образом ограничена, причем эта ее ограниченность (в отличие от эмпирической ограниченности человеческих знаний, сил и возможностей) не только не негативна, но и содержательно-позитивна и потому не может быть от нее, так сказать, «отмыслена» в акте интеллектуального абстрагирования, а принадлежит самому ее бытию: она есть лишь постольку, поскольку соотносит себя с другой экзистенцией и с трансценденцией. Соотнесенность экзистенции с другой экзистенцией осуществляется в акте коммуникации, а соотнесенность ее с трансценденцией — в акте веры. Коммуникация, по Ясперсу, — это универсальное условие человеческого бытия. Она буквально составляет его всеохватывающую сущность. Все, что есть человек и что есть для человека, обретается прежде всего в коммуникации. Вне коммуникации немыслима и человеческая свобода со всеми ее степенями. Недаром в лексиконе Ясперса термин «коммуникация» означает глубоко истинное, личностное общение «в истине». Коммуникация есть центральное понятие не только этики и аксиологии, но и гносеологии и вообще всего миропонимания Ясперса, она возводится им в ранг критерия философской истины и отождествляется с разумом. Согласно Ясперсу, мысль философски истинна в той мере, в какой «промысливание этой мысли» помогает коммуникации. Разум тождествен неограниченной воле к коммуникации. Поскольку разум в своей всеоткрытости устремлен на Единое во всем сущем, он противодействует прерыванию коммуникации, но именно она «дарит» человеку его подлинную сущность. Ясперс афористично и очень тонко замечает: «Я один не есть самость для себя, но становлюсь таковой во взаимодействии с другой самостью». Этим подчеркивается социальная сущность человека. Социальное, интеллектуальное и моральное зло есть, по Ясперсу, прежде всего глухота к «окликанию» со стороны чужой экзистенции, неспособность к дискуссии, принимающая облик противоразумного фанатизма, но также и поверхностного, обезличенного массового общения, безнадежно отравленного ядом демагогии.

Второй предел, на который наталкивается и благодаря которому приходит к себе экзистенция, — это, как уже говорилось,

трансценденция. Она выступает как абсолютный предел («абсолютно-объемлющее») всякого бытия и мышления: трансценденция «столь же неумолимо существует, сколь и не может быть увидена, пребывая непознанной». Если «бытие-в-мире» есть «Все», а экзистенция противостоит «Всему» на правах «Единственного», то трансценденция бытийствует во «Всем» и в «Единственном» как их объемлющее «Единое». Перед лицом трансценденции мышление принимает свой третий облик — облик метафизики. Но мыслить трансценденцию можно лишь весьма неадекватным образом, «вмысливая» ее в предметное. Вера не есть знание, которым я обладаю, но «уверенность, которая меня ведет». Идеал философской веры у Ясперса подчас представляется модернизированным вариантом кантовского идеала религии в пределах одного только разума. Однако Ясперс острее, чем Кант, ощущает границу, грозящую философской вере опасностью переродиться из высокой надпредметности в пустую беспредметность и тем самым утратить характер субстанции. Это вынуждает философскую веру «просить помощи» у своей, казалось бы, преодоленной сестры — у религиозной веры. По Ясперсу, религия, чтобы остаться правдивой, нуждается в «совестливости философии», а философия, чтобы остаться наполненной, нуждается в субстанции религии.

Ясперс придерживается принципа историзма, который приобрел у него аксиологический характер: для всемирной истории постулируются универсальный смысл и смысловая связь времен. Вера Ясперса в возможность общечеловеческой коммуникации в пространстве и во времени поверх всех культурных барьеров связана с его исключительно интимным и прочувствованным ощущением философской традиции как братства мыслителей всех времен. По Ясперсу, пока человек философствует, он ощущает свою связь с сокровенно-открытой цепью свободно ищущих людей. Наличие этой связи времен гарантируется особым «осевым временем», выявившим универсальный смысл истории. Чтобы спасти человеческую сущность, находящуюся в XX в. на грани гибели, мы должны обновлять свою связь с «осевым временем» и возвращаться к его изначальности, подыскивая новые средства для неизменно утрачиваемой и вновь обретаемой истины. Трудам Ясперса свойственны идеи глубокого гуманизма и озабоченность: как спасти человечество от тоталитаризма — этой главной опасности XX в., ввергающей людей в кровавые революции и истребительные войны.

Как свобода человека определяется в экзистенциальной философии Сартра?

Жан Поль Сартр (1905—1980) — французский философ и писатель, представитель экзистенциализма. Характерной чертой

философских воззрений Сартра является то, что по большей части они воплощались в образы художественных произведений, хотя у него были и собственно философские труды. Основные проблемы его философских размышлений — суверенность сознания, смысл бытия и онтологический статус личности, специфичность человеческого существования как «принципиальной неполноты» и самосознательности, случайности нашего бытия в мире, проблема открытости и «событийности истории» и мира. Особое внимание Сартр уделит проблеме свободы воли, в трактовке которой он проявил явный максимализм, считая, что каждый человек, обладая свободой воли, несет ответственность за все, что творится в мире. Тут ответственность не увязывается с «мерой причастности» к событиям. В своих философских суждениях Сартр отталкивался от идей Р. Декарта, С. Кьеркегора, З. Фрейда, Э. Гуссерля и М. Хайдеггера.

В работах «Воображение» (1936), «Воображаемое» (1940) Сартр рассматривает феномен воображения как средство отрыва сознания от мира и полагание несуществующего. После анализа проблемы выдающимися умами прошлого, в частности И. Кантом, рассуждения Сартра по этому вопросу выглядят, мягко говоря, не очень профессиональными. То же можно сказать и об описании им самосознания, которое он трактует как некую «прозрачность» для субъекта сознания. Это явное упрощение: мы не так уж прозрачны для самих себя. Сартр говорит о «пустом сознании» — это противоречит научной и философской традиции и самой сути дела, а кроме того, и утверждению самого Сартра: фактичность сознания должна быть постоянным уделом личности. Нельзя согласиться и с идеей Сартра о том, что человек, выбирая свою эпоху, выбирает и себя в ней. Все это значительно сложнее. Человек не выбирает эпоху. Сартр впадает в преувеличение возможностей человека, исходя из того, будто бы человек постоянно строит сам себя вплоть до мельчайших деталей и что человеку будто бы ничего не дано, и он сам должен постоянно встраивать свою фактичность в свой универсум. Сартр тонко подметил, что человек всегда «натывается» на свою ответственность и что у него нет «алиби» (но ведь в каких-то случаях оно есть). Верно, что человек постоянно осуществляет «суверенный выбор» в своих поступках и вообще в поведенческих актах. Для политических воззрений Сартра характерно смешение несмешиваемого: позиций гуманизма, демократизма и левого экстремизма.

Сартр соединил экзистенциализм в его общих чертах с литературой — в той мере, в какой можно говорить о единстве французского экзистенциализма в основном вопросе: есть ли еще сверх существования трансцендентность, воздействующая на область экзистенциального и дающая ей смысл? Сартр отвечает на этот вопрос отрицательно. Для него, как для Кьеркегора и Хайдеггера, человеческому существованию принадлежит страх, неуверенность в будущем, всеобщая бессмысленность жизни. Во

все новых вариантах он показывает отрицательные стороны жизни. Человек брошен в мутную бессмысленность существования: и все же лишь в этом мире отрицательного, бессмысленного он может добиться свободы, не зависеть ни от кого и ни от чего. «Бытию-в-себе-вещей» противостоит «для-себя-бытие-человека» — их разделяет ничто, небытие. Тело человека, поскольку оно стало объектом, связывает его с бытием в себе. Но в своем личном существовании он есть чистое «для себя», бытие же само себя отрицает; посредством акта отрицающего обоснования человеческое существо отрывается от лона бытия — оно получает свободу, которая путем свободного выбора делает бытие определенным бытием. Так неожиданно возвращается шопенгауэровская противоположность между объектом и субъектом — правда, сниженная с высоты критики познания до уровня, не отягощенного критически-познавательным осознанием бытия. Неисписанный лист бумаги — таков человек в начале своей жизни. Ему встречаются все новые, все изменяющиеся ситуации, и его сущность образуется в зависимости от того, как он их преодолевает. Его сущность — это то, что он умеет делать из своего существования во встречающихся ему ситуациях. Его «для-себя-бытие» заключается в постоянном проектировании своей самости. «Человек есть лишь то, что он делает», — так написано в драме «При закрытых дверях», и это буквально повторяется в маленькой брошюре о гуманизме. Он обременен безграничной свободой, но также и безграничной ответственностью. Человек, как говорит Сартр в своем главном сочинении, «осужден на свободу».

Что такое свобода? У Декарта она состоит в свободе разума от всех внешних оков, у Сартра она находится в сфере человеческого существования, это «творческая активность», и ничего более. Над существованием нет какого-либо закона, императива, детерминизма. Все, в чем раньше видели свободу, предопределение, нечто навязанное извне, человек принимает по свободному выбору — он существует, лишь поскольку он выбирает. Разумеется, он все вновь впадает в экзистенциальный страх, являющийся его жизненной стихией. Любовь, половая страсть, мазохизм, садизм, ненависть, равнодушие — все это отчаянные попытки скрыться от безжалостной свободы, сочетать браком «для-себя-бытие» (в отвратительной слизи) с «бытием-в-себе». Однако свобода должна быть принимаема в одиноком героизме, без переключки с другими, без помощи, без метания по сторонам в поисках средств спасения, освобождающих оправданий. У Сартра перед глазами позиция древних стоиков, сопротивляющихся своим непоколебимым равнодушием нападкам враждебного мира и сохраняющих даже в несчастье сознание своего превосходства. Все вновь из нашего наличного бытия возникает наше человеческое бытие, и именно это имеется в виду, когда экзистенциализм атеиста Сартра требует, чтобы за ним признали достоинства и долг гуманизма.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**Что находится в центре внимания философской антропологии?**

С тех пор как возникла сама философия, человек в той или иной мере всегда был объектом философских размышлений, но не всегда стоял в центре внимания философов, хотя, например, у Сократа человек действительно был основным объектом философских размышлений и споров. И в известном смысле можно сказать, что Сократ — первый представитель философской антропологии, кроме того, и экзистенциализма, имеющего своим предметом бытие человека в мире. Впоследствии этой проблематике большое внимание уделил Блаженный Августин. Огромной значимости поворот к человеку осуществили мыслители Возрождения. Проблема человека находит все большее место в работах И. Канта, А. Шопенгауэра, С. Кьеркегора, Ф. Ницше, Г. Марселя, П. Тейяра де Шардена, М. Бубера и др. Экзистенциальные и философско-антропологические идеи получили глубокое освещение в русской философии, прежде всего у гениального психолога-писателя Ф. М. Достоевского, Л. И. Шестова, Н. А. Бердяева и др. Эти направления охватили Германию, Францию, Испанию — в трудах К. Ясперса, М. Хайдеггера, Ж. П. Сартра, А. Камю, Г. Марселя, М. де Унамуно, Х. Ортега-и-Гассета.

Философская антропология — это достаточно влиятельное течение современной философской мысли, в центре внимания которого — проблема человека, а главная идея — создание интегральной концепции человека; его основные представители — М. Шелер, А. Гелен, Г. Плесснер, Э. Ротхаккер. Это течение, объявив себя основополагающей философской дисциплиной, пытается на основе тех или иных особенностей человека найти способы постановки и решения по существу всех философских проблем. В противовес рационалистическим учениям философская антропология вовлекает в сферу исследования душевно-духовную жизнь человека — эмоции, инстинкты, влечения, что зачастую приводит к иррационализму: представители данного направления абсолютизируют эту сторону внутреннего мира человека, умаляя разумное начало. При всех различиях внутри этого течения его основная линия — поиски антропобиологических оснований человеческой жизнедеятельности, культуры, нравственности, права, социальных институтов. Общественная жизнь сводится к межличностным отношениям, основанным на естественных симпатиях людей, — «инстинкте взаимности». Все богатство социальной жизни ограничивается актами признания

«другого», встречи Я и Ты, их взаимоприобщения, достигаемого благодаря сопереживанию и общности языка с его психосемантическими индивидуальными нюансами. В противоположность прежним концепциям человека, стремящимся выявить некую устойчивую структуру личности, представители философской антропологии вообще отказываются рассматривать сущность человека; для них человек, его существование — всегда нечто незавершенное, а потому не поддающееся строгому определению.

Каковы основные положения философской антропологии Шелера?

Макс Шелер (1874—1928) — немецкий философ, один из основоположников философской антропологии как самостоятельной дисциплины, социологии и аксиологии — учения о ценностях. Шелер испытал значительное влияние философии жизни и феноменологии Э. Гуссерля, позже обратился к религиозной философии, в дальнейшем эволюционировал к метафизике персоналистского типа. Он остро ощущал кризис европейской культуры, источник которого он усматривал в культе выгоды и расчета. По Шелеру, формирование преимущественно экономических форм контроля в современном обществе ведет к господству научно-технических форм познания, враждебных реализации иерархически более высоких ценностей. Он решительно отрицал идеологию и практику социализма, возлагая надежды на «третий путь» — пробуждение чувства нравственной ценности в сознании людей. Пытаясь построить иерархию объективных ценностей, он ввел различие между абсолютными ценностями и «эмпирическими переменными»: относительны не ценности как таковые, а их исторические формы. Опираясь на Августина и Б. Паскаля, Шелер противопоставил логике интеллекта логику чувства; последнее он истолковывал как интенциональный акт, с помощью которого осуществляется познание ценности. Любовь, по Шелеру, — это акт восхождения, который сопровождается мгновенным прозрением высшей ценности объекта. Специфика любви состоит в том, что она может быть направлена лишь на личность как носителя ценности, но не на ценность как таковую (об этом говорится в его труде «Сущность и формы симпатии»). Подлинная симпатия есть встреча и соучастие в жизни другого, не нарушающая его истинной экзистенции, что отличает его от неподлинных форм симпатии, таких, как вчувствование, эмоциональное заражение, идентификация с другим объектом.

Феноменологическая редукция у Шелера означает не путь к чистому трансцендентальному сознанию Э. Гуссерля, но скорее акт сопричастности бытию, который ближе к импульсу, или жизненному порыву. Шелер рассматривал феноменологический подход не как способ превращения философии в «строгую на-

уку», а как экзистенциальную возможность «прорыва к реальности», поэтому его с полным правом можно назвать предшественником фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

В работах по социологии познания (например, «Формы знания и общество») Шелером проанализировано разнообразие исторических условий, препятствующих или способствующих осуществлению различных «жизненных», духовных религиозных ценностей. По Шелеру, три основные формы познания — научная, философская и религиозная — не являются стадиями культурно-исторического развития, как полагал, например, О. Конт, но пребывают в различных состояниях во всех формах культуры. Характерный для него дуализм мира ценностей как идеальных заданий и наличного реального бытия достигает особой остроты в работе по философской антропологии «Место человека в Космосе», где могущественный, но слепой жизненный порыв и всепостигающий, но бессильный дух выступают как основные принципы человеческого бытия. Философские воззрения Шелера стали связующим звеном между такими направлениями, как философия жизни и экзистенциализм. В заключение предоставим слово самому Шелеру: «В известном смысле все центральные проблемы философии можно свести к вопросу: что есть человек и каково его метафизическое местоположение в общей целостности бытия, мира и Бога».

Является ли человек воплощением космического процесса?

Пьер Тейяр де Шарден (1881—1955) — французский ученый, философ и теолог. Его книга «Феномен человека» внесла существенный вклад в разработку философской антропологии. В этой книге он выразил свои мысли, которые оказались несовместимыми с общепринятыми идеями томизма как основополагающего учения католической церкви, за что автор был лишен права преподавания и публикации философско-теологических работ.

Тейяр де Шарден предпринял попытку синтеза научного и религиозного опыта с целью раскрытия эволюции Вселенной, приведшей к появлению человека с присущими ему разумом и чувствами. Он полагал, что этот результат эволюции является заранее запланированным свыше итогом космического процесса как единой-цельной системы. Стремление уяснить диалектику «всеединства», охватывающего явления сущего, сопряжено у него с пантеистической установкой, со стремлением найти Бога, как бы растворенного в мире и проникающего во все «поры» сущего мощью своего абсолютного смысла: духовное начало, пронизывая мир, направляет его развитие. Для своего анализа Тейяр де Шарден использовал термин «энергия», которую мыслил как

неотъемлемое свойство материи, задающее импульс эволюции Космоса. Психоэнергетический феномен лежит в обосновании автором божественного источника космической эволюции. Высшим ее выражением является разумный человек. Мыслитель считал эту энергию естественной формой божественной благодати. Точка «Омега» — это финальная цель, символизирующая собой Христа, сопричастного мирозданию. Человек, концентрирующий в себе психическую энергию, творит ноосферу.

Воззрения Тейяра де Шардена исполнены гуманистически-христианской направленностью. Он призывал к единению всех народов, единению науки и религии, а также мистики в качестве защиты от всех бедствий в современном мире.

ПОСТМОДЕРНИЗМ

Что означает термин «постмодернизм»?

Наш обзор современной философии был бы весьма неполным, если бы мы прошли мимо постмодернизма. Постмодернизм считается многими экстравагантной философией. Но число его сторонников неуклонно возрастает. Крупнейшими постмодернистами являются французские философы Жак Деррида, Жан Лиотар, много сторонников постмодернизма также в США.

Слово «постмодерн» означает после модерна. Французское слово «модерн» означает современный. Постмодерн — это прежде всего философия, которая направлена против философии Нового времени. Постмодернисты считают, что феноменология, герменевтика, аналитическая философия по сути своей не отказались от идеалов нововременной философии. Постмодернисты готовы к самым резким выводам. Они стремятся расшатать все то, что сжимает человека в «объятиях тоталитаризма»: жесткие логические схематики, окончательные выводы, всяческий поиск устойчивого, преклонение перед авторитетами, властные структуры, в том числе науку и технику, поиск единообразия, насаждение необоснованных ценностей, стремление к непременному согласию между людьми, умаление эмоционального и чувственного, культивирование устаревших эстетических и моральных идеалов.

Призыв постмодернистов таков: больше хаоса, дискретности, плюрализма, чувственности, кризиса авторитетов, интуитивизма, поиска нестабильности, несогласия, нигилизма, отсутствия единообразия, иронии по отношению к признанным ценностям, калейдоскопичности, символичности, неустойчивости.

Как метод деконструкции позволяет достичь декларируемых постмодернизмом целей?

Как реализовать призыв постмодернистов? Этого можно достичь, считают постмодернисты, в определенном варианте лингвистической философии. Снова в центр философствования ставится язык, но не столько речь, сколько письмо, письменный текст. Имеется в виду, что в речи человек уже определил свою позицию, от него теперь труднее дожидаться желаемого плюрализма. Письмо же открыто для самых различных его интерпретаций. С этой целью Жак Деррида (1930—2004), виднейший представитель постмодернизма, разрабатывает теорию деконструкции.

Речь идет о том, чтобы разобрать, разложить на части структуры — философские, политические, культурные. Для каждого слова надо искать его заменители (с этим мы отчасти уже знакомы по семейному сходству слов). Нужно показать, что именно ты усмотрел в данном слове или высказывании, при этом широко используются метафоры, символы, описания слов в словарных статьях.

Суть философствования Деррида состоит в высказывании той же самой вещи, но и другой, в переписывании ее. Переписывать следует «в слове, которое оказалось бы и более красивым. Когда я говорю об этом написании другого, которое окажется более красивым, я, очевидно, понимаю перевод как риск и шанс поэмы». Другими словами, рискуй в поисках красоты. К этой точке зрения близок другой французский философ, Ролан Барт, который понимал текст как «никакой власти, немного знания, толика мудрости и как можно больше ароматной сочности». Короче, текст должен доставлять удовлетворение, наслаждение.

В чем смысл «эстетики возвышенного» Лиотара?

Новейшие постмодернисты сближают этику с эстетикой. Их философия ориентирована эстетически. *Жан-Франсуа Лиотар*, один из идейных лидеров постмодернизма, развивает в этой связи своеобразно понятую эстетику возвышенного. Возвышенное понимается как единство удовольствия и боли, сотворение непредставимого. Эстетика возвышенного состоит, по Лиотару, в том, чтобы «зримыми представлениями намекнуть на непредставимое». Увидеть можно красивое и прекрасное, но не возвышенное. Квадрат Малевича не является иллюстрацией к геометрии, он намекает на то неуловимое, которое как раз и вызывает чувство возвышенного.

Постмодернизм давно завоевал себе право на существование, особенно в мире искусства. Постепенно он проникает и в мир науки и техники, прежде всего туда, где имеют дело с многозначностью (в этой связи мы предлагаем компьютерфэнам поразмыслить над тем, что представляет собой гипертекст, гиперсреда, гиперпространство и так называемая виртуальная реальность: все больше нелинейных связей, все больше мнимого).

Основные положения постмодернизма следующие:

- 1) язык — главная среда человеческого существования;
- 2) слова, текст надо деконструировать (Деррида), рассеивать (Фуко);
- 3) назначение текста — доставлять удовольствие (Барт), чувство возвышенного (Лиотар);
- 4) меньше единообразия, власти, тоталитаризма, лицемерного согласия, больше чувственности, иронии, нестабильности.

Оглавление

Глава 1. Предмет философии	3
Что такое философия?	3
Что является предметом философии?	4
Какова природа философских проблем?	6
Чем характеризуется специфика философского познания и знания?	9
Что объединяет и что разделяет философию и науку?	10
Есть ли у философии метод?	12
Каковы причины возникновения философии?	13
Как исторически определялась дисциплинарная структура философского знания?	14
Какие структурно-дисциплинарные разделы философского знания можно выделить на сегодняшний день?	16
Каковы функции философии в культуре?	21
Глава 2. Философия Востока	24
На каких принципах основывается периодизация китайской философии?	24
Какие школы и течения можно выделить в древнекитайской философии?	24
Какой культурный архетип является общим для всей китайской философии?	25
Какую функцию выполняет философ-мудрец в китайской философской традиции?	27
В чем философская специфика «Книги Перемен»?	29
Каковы основные черты философии даосизма?	30
Что характеризует философию древнего конфуцианства?	32
В чем состоит своеобразие философской культуры Древней Индии?	33
Как происходило становление философского сознания в эпический период развития индийской культуры?	37
Какие школы и направления отмечают классический период развития индийской философии?	39
Как основные тенденции развития индийской философии проявляются в буддизме и ведантизме?	42
Глава 3. Античная философия	49
В чем своеобразие античной культуры и ее значение для нас?	49
Как в античном сознании происходил переход от религиозных представлений к философским?	51
Кого принято считать первым античным философом?	53

Какие периоды принято выделять в истории античной философии?	53
Какими направлениями представлена досократическая философская мысль?	54
Каковы основные проблемы ранней греческой философии?	60
В чем состоит специфика софистики как самостоятельного направления философской мысли?	66
Какое значение имеет фигура Сократа для развития философской мысли?	67
Что делает философию Платона уникальным событием западной мысли?	70
Какие принципы характеризуют философию Аристотеля?	75
Что делает возможным существование отдельной вещи, определяет ее своеобразие?	76
Какие школы и направления определяют философский облик поздней античности?	81
Стремление к какому жизненному идеалу характеризует киников и скептиков?	82
К каким наслаждениям стремились эпикурейцы?	84
Что выделяет стоицизм из философских направлений поздней античности?	87
Элементы каких философских учений античности синтезировал неоплатонизм?	89
Глава 4. Средневековая философия	92
Что определяет сущность средневековой философии?	92
Какие периоды можно выделить в истории средневековой философии?	92
Какие проблемы находились в центре внимания средневековой философии?	94
Что представляет из себя структура философского знания в Средние века?	97
Каковы основные этапы развития теологической мысли?	97
Что составляет особенности морального философствования в Средние века?	102
На каких принципах базировалась средневековая логика?	108
В чем своеобразие философской разработки проблем языка и коммуникации в Средние века?	111
С какими проблемами средневековая философия сталкивается в третий период своего развития?	112
Глава 5. Философия эпохи Возрождения	117
В чем заключается уникальность эпохи Возрождения?	117
Каковы основные идеи возрожденческой философии?	118

В чем состоит специфика психологизма Монтеня?	119
Как происходит сближение христианства и неоплатонизма в философии Мирандолы?	120
Николай Кузанский: теолог или ученый?	120
Якоб Бёме: как возможно религиозное философствование в эпоху Возрождения?	121
В чем диалектичность пантеизма Джордано Бруно?	122
Глава 6. Философия Нового времени	124
На каких принципах, общих для всей нововременной мысли, базируется философия Гоббса?	124
Какие цели и задачи ставит перед философией Нового времени Фрэнсис Бэкон?	126
Основателем какой философской традиции Нового времени считается Рене Декарт?	129
Что выделяет Паскаля из всех философов Нового времени?	133
Как развиваются эмпиризм и рационализм после Бэкона и Декарта?	134
Каковы характерные черты философии Просвещения?	140
В чем состоит значение Канта для формирования нового облика европейской философии?	146
Какие положения философии Канта развивает немецкий классический идеализм?	152
Глава 7. Постклассическая философия XIX в.	157
Какой оказалась историческая судьба учения Гегеля и гегельянства?	157
Почему именно с именами Шопенгауэра и Кьеркегора связано представление о начале нового, «постклассического» этапа развития европейской философской мысли?	158
Как проблема смысла человеческого существования решается в философии Ницше?	163
Можно ли причислить Бергсона к «неклассическим философам»?	167
Глава 8. Русская философия	170
Какую проблему принято считать центральной в русской философской мысли?	170
Каковы истоки русской религиозной историософии?	170
Русский романтизм: начало самостоятельной философской мысли?	172
Какую роль в становлении русской философии сыграла полемика славянофилов и западников?	173

Проблема единства культурно-исторического развития и его перспективы: ключ к единству русской философской мысли?	179
Каким предстает исторический процесс во взглядах «второго поколения» русских мыслителей-западников?	185
Какое место занимала религия в философских исканиях Толстого и Достоевского?	189
Как историософичность русской мысли преломляется в метафизике всеединства Вл. Соловьева?	191
Как историческая ориентированность русской философии проявляется в «экзистенциальной диалектике» Бердяева?	197
Историософия Г. Федотова: опыт метафизического оправдания культуры?	201
Как развивалась русская философская мысль в XX в.?	206
Глава 9. Прагматизм	209
Каковы основные черты философии прагматизма?	209
Прагматизм и мистицизм: возможно ли их сочетание?	209
Можно ли рассматривать инструментализм как кульминацию прагматизма?	211
Глава 10. Позитивизм и неопозитивизм	213
Какое место в истории отводит позитивизму Конт?	213
Аналитическая философия — разновидность неопозитивизма?	214
На какие положения опирается логический позитивизм?	216
В чем разница между «первым» и «вторым» Витгенштейном?	219
В чем проявляется отход от принципов неопозитивизма в философии постпозитивизма?	221
Глава 11. Феноменология и герменевтика	225
Какую проблему пытается решить феноменология?	225
В чем суть феноменологического метода?	227
Каково происхождение термина «герменевтика»?	228
Каков основной вопрос герменевтики?	230
Глава 12. Экзистенциализм	233
Каковы истоки и смысл экзистенциальной проблематики?	233
Как решает проблему смысла человеческого бытия Хайдеггер?	233
В чем смысл «философской веры» Ясперса?	235
Как свобода человека определяется в экзистенциальной философии Сартра?	239

Глава 13. Философская антропология	242
Что находится в центре внимания философской антропологии?	242
Каковы основные положения философской антропологии Шелера?	243
Является ли человек воплощением космического процесса? ...	244
Глава 14. Постмодернизм	246
Что означает термин «постмодернизм»?	246
Как метод деконструкции позволяет достичь декларируемых постмодернизмом целей?	246
В чем смысл «эстетики возвышенного» Лиотара?	247

02-83588

05-62256

85



Музыка
КНОРУС

