

# **Очерки по истории философии**

## **Учебное пособие для студентов технических вузов**

Кафедра философии ИТМО (ТУ)

Авторы: д.ф.н. Н.М. Аль Ани, к.ф.н. В.Е. Быданов, к.ф.н. Т.А. Новолодская, к.ф.н. В.Н. Садовников, к.ф.н. В.Е. Смоленков.

Санкт-Петербург 2000

## Оглавление

Введение .....	2
Философия и ее возникновение .....	3
Античная философия .....	9
Средневековая философия .....	41
Философия эпохи Возрождения .....	45
Реформация (Феномен реформации и новая европейская ментальность) .....	50
Философия Нового времени .....	53
Немецкая классическая философия .....	68
Философия К. Маркса .....	88
Иррационализм А. Шопенгауэра .....	97
Философия жизни Ф. Ницше .....	102
Позитивизм и философия науки .....	107
Феноменология Э. Гуссерля .....	122
Экзистенциализм .....	125
Русская религиозно-идеалистическая философия .....	136
Русская идея .....	141

## Введение

Данное учебное пособие является результатом опыта преподавания курса философии студентам технического вуза. Оно и адресовано, прежде всего, этой аудитории читателей. Содержание пособия определяется целью дать учащимся материал, с помощью которого формируется знание и понимание специфики философского осмысления мира.

Авторы исходят в изложении материала из следующих установок. Знакомство с философией предполагает включение процесса философского творчества в определенный социально-культурный контекст, а постижение содержания конкретной культуры – обращение к философской аналитике ее фундаментальных пластов и составляющих. Иначе эта часть курса будет выглядеть как абстрактная история идей, конструктов, но не людей, которые в данных условиях и в данное время могли предложить именно эти мысли, эти теории и эти методы исследования. Идеалы, ценности и установки, мировоззренческие и методологические формируются на основе потребностей и возможностей своего времени и в конкретных социально-культурных нишах. Содержание философских понятий и обозначающих их терминов меняется в зависимости от накопленного наукой и обществом опыта. Анализ нового опыта приводит к переосмыслению концептуального и методологического аппарата философского знания, его аксиологических характеристик. В любую историческую эпоху люди обладают специфическим мировоззрением и ведут себя не только и даже не столько в соответствии с внешними обстоятельствами, сколько с этой картиной мира, которая устоялась в их сознании. Поэтому обращение к опыту прошлых эпох будет продуктивным, если использовать философскую аналитику его социальных и культурных координат.

Изложенные выше целевые установки определяли содержание и характер настоящего пособия. Авторы, ни в коей мере, не претендовали на полноту изложения, как по персоналиям, так и по проблемам, имевшим место в историко-философском контексте. Столь краткое время, которое отводится на философию в технических вузах, требует особой тщательности в подборе и подаче материала, чтобы увлечь слушателей и помочь им приобрести навыки философской культуры.

Авторы надеются, что данная работа, выполняющая роль пролегоменов к будущему самостоятельному углубленному изучению истории философии, будет полезна студентам технических вузов.

## Философия и ее возникновение.

Приступая к изучению истории философии, необходимо определиться с понятием "философия", т.е. четко представлять себе, что есть философия. Попробуем ответить на вопрос – что такое философия? – мы сталкиваемся с большим количеством определений, которые давались различными философами в различные эпохи, причем эти определения могут быть и прямо противоположными, т.е. отрицать друг друга. Одни философы будут, например, утверждать, что философия – это наука, а другие, что она не может быть наукой. Одни будут сводить философию к гносеологии (теории познания), а другие к этике и т.п.

Само слово "философия" в переводе на русский с древнегреческого означает "любовь к мудрости". Но что такое мудрость? Мудрость, например, определяли, как умение в великом видеть малое или в многообразии единство и наоборот. Демокрит понимал под мудростью умение хорошо мыслить, хорошо говорить и хорошо поступать. Платон связывал с мудростью знание вещей умопостигаемых и существенно существующих, т.е. такое знание, которое свойственно богу и душе, а философия, как раз, и вселяет стремление к божественной мудрости. Вместе с тем здесь интересно и такое положение: "Мудрый не многознающ, а многознающий не мудр" и "Тому, кто знает меру, не придется стыдиться, кто умеет остановиться, не устанет. Он может прожить долго". Таким образом, мудрость – это некоторое специфическое знание и умение пользоваться этим знанием для того, чтобы жить долго и счастливо.

Теперь обратимся к тому, как понимали философию различные философы. Р.Декарт (1596-1650). "Прежде всего, я хотел бы выяснить, что такое философия, сделав начин с наиболее обычного, с того, например, что слово "философия" обозначает занятие мудростью и что под мудростью понимается не только благоразумие в делах, но также и совершенное знание всего того, что может познать человек; это же знание, которое направляет самую жизнь, служит сохранению здоровья, а также открывается во всех науках. А чтобы философия стала такой, она необходимо должна быть выведена из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть ею (что и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых началами". "Философия (поскольку она распространяется на все доступное для человеческого познания) одна только отличает нас от дикарей и варваров..."<sup>1</sup>

Г.В.Ф.Гегель (1770-1831). "Философию можно предварительно определить вообще как мыслящее рассмотрение предметов...однако, философия есть особый способ мышления, благодаря которому оно становится познанием, и при этом познанием в понятиях, то философское мышление отличается, далее, от того мышления, которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность, будучи в то же время тождественно с ним, так как в себе существует только одно мышление".<sup>2</sup>

В.Вундт (1832-1920). Философия, по мнению Вундта, отвечает двум целям и эти цели таковы: "теоретическая, чисто интеллектуальная, коренящаяся в стремлении нашего разума к единству и связанности знания, и практическая, принадлежащая к чувственной стороне нашей душевной жизни и стремящаяся к миросозерцанию, идущему навстречу нашим субъективным желаниям". "Таким образом, с одной стороны, в непрерывном развитии философских миросозерцаний, а, с другой стороны, в вечной борьбе их из-за всеобщих вопросов, касающихся значения и ценности жизни, выражается двойное отношение философии к совокупности духовных интересов: ее отношение к науке и ее отношение к жизни. Обычно на первый план выдвигается то- то, то другое отношение, что большей частью опять-таки зависит от условий времени". "Двойное отношение философии к духовным интересам человека находит свое выражение также в двух весьма различных наименованиях философии: наукословие и учение о благах. В качестве наукословия или всеобщей науки философия принимает существенное участие в развитии научного знания... В качестве

<sup>1</sup> Антология мировой философии в четырех томах, т.2, М.,1970, с.232-233.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1, М.,1974, с.85.

учения о благах философия принимает главнейшее участие в развитии взглядов на нравственную жизнь..."<sup>3</sup>

Б. Рассел (1872-1970). "Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии, она стоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостижимым; но, подобно науке, она вызывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь то авторитет традиции или откровения. Все точное знание, по моему мнению, принадлежит к науке; все догмы, поскольку они превышают точное знание, принадлежат к теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон; эта ничья земля и есть философия. Почти все вопросы, которые больше всего интересуют спекулятивные умы таковы, что наука на них не может ответить, а самоуверенные ответы теологов более не кажутся столь же убедительными, как в предшествующие столетия".<sup>4</sup>

Н.А. Бердяев (1874-1948). "Истинное решение проблемы реальности, проблемы свободы, проблемы личности – вот настоящее испытание для всякой философии. Бессилие решить проблемы реальности, свободы, личности или ложное решение этих проблем – верный показатель плохих качеств философии, ее внутренней импотенции, ложности избранного пути". "Философия ни в коем смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной... философия самостоятельная область культуры, а не самостоятельная область науки". "Прежде всего, и уж во всяком случае, философия есть общая ориентировка в совокупности бытия, а не частная ориентировка в частных состояниях бытия". "Философия есть познавательное освобождение от подавленности".<sup>5</sup>

С.Н. Трубецкой (1862-1905). "Философия, как бы мы ее ни определяли, стремится к универсальному, целостному миропониманию; умозрение ищет конечной системы знания, объяснения начала и конечной причины нашего бытия", "... в каждом философском учении мы находим лишь определенное человеческое миропонимание, носящее на себе отпечатки своего века, той среды, в которой оно возникло, того индивидуального гения, который его выработал..." и "... философия, будучи идеальной образующей силой, является вместе с тем величайшей освобождающей силой человечества, снимающей с него оковы духовного рабства, указывающей ему путь истинной свободы".<sup>6</sup>

Булгаков С.Н. (1871-1944). "Для человека как разумного существа бесконечно важнее любой специальной научной теории представляется решение вопросов о том, что же представляет собою наш мир в целом, какова его субстанция, имеет ли он какой-либо смысл и разумную цель, имеет ли какую-либо цену наша жизнь и наши деяния, какова природа добра и зла и т.д., и т.д. Словом, человек спрашивает и не может не спрашивать не только как, но что, почему и зачем. На эти вопросы нет ответа у положительной науки, точнее, она их и не ставит и не может разрешить. Разрешение их лежит в области метафизического мышления... Компетенция метафизики больше, чем положительной науки, как потому, что метафизика решает вопросы, более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответы на вопросы, которые не под силу опытной науке".<sup>7</sup>

Итак, философия – это знание, которое направляет самую жизнь, это особый способ мышления, это целостное миропонимание, в рамках которого переплетаются такие проблемы как бытие-сознание, свобода-необходимость, человек-природа, индивид-общество и т.п. Философия – это не наука, т.к. проблемы, которыми она занимается вне сферы науки и наукой неразрешимы. Таким образом, философия "представляет собой теоретический синтез наиболее общих взглядов на природу, общество, человека, познание, синтез, включаю-

<sup>3</sup> Вундт В. Введение в философию. Спб., 1903, с.8-9.

<sup>4</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 1959, с.7.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989, с.21, 264, 267, 268.

<sup>6</sup> Трубецкой С.Н. Чему учит история философии. В кн.: Проблемы идеализма. М., 1902, с.217-218, 226.

<sup>7</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах. Т.2. М., 1993, с.48.

ций в себя оценку всего того, что составляет содержание этих общих взглядов, оценку не только гносеологическую, но также этическую, социальную и т.д.". "Философия как особого рода мировоззрение в равной мере есть концепция мира и концепция человека, знание о том и другом и особый способ обобщения этого знания, имеющий значение социальной, моральной, теоретической ориентации в мире вне нас и в нашем собственном мире, выражение осмысленного отношения к действительности и теоретического обоснования этого отношения, что проявляется в человеческих решениях, поведении, духовном самоопределении".<sup>8</sup>

Характеризуя философию далее, мы должны отметить, что для нее в целом характерно стремление открыть в вещах, явлениях общее, существенное, стремление открыть их основу и связь. Для философии характерно наличие обобщения, но это обобщение не просто некоторый лишь "количественный" процесс. Обобщение в философии выступает как познание глубинных связей, где мышление осуществляет переход к иному уровню, нежели чем простая констатация тех или иных связей и отношений и построение их в определенную систему, хотя и это необходимо. Для философии характерна и оценка результатов обобщения, и, тем самым, создание единой мировоззренческой целостности.

Разрабатывая отношение "мир-человек", философы разных эпох и разных направлений уделяли внимание то одному, то другому элементу этого отношения, то различным аспектам их взаимодействия. Были и попытки построения всеобъемлющих философских систем. Однако философия порой уходила в разработку столь узкоспециальных проблем (онтологических, гносеологических, эстетических и т.п.), что утрачивалось понимание того, чем же занимаются философы и для чего нужна вся эта игра в понятия. К началу 20-го века философы, особенно в России, вдруг обнаружили, что философия за все этой массой узкоспециальных и, в общем-то, необходимых исследований утратила человека. Человек, любящий и страдающий, боящийся и ненавидящий, надеющийся и умирающий, вдруг исчез из поля зрения философии. Исследуя мир, т.е. один из элементов отношения "человек-мир", исследуя способы и возможности познания этого мира, философия утратила того, кому все это нужно, утратила то, для чего все это нужно. А в связи с этим она начинала утрачивать и себя, стремясь уподобиться частным наукам, стремясь представить себя в качестве науки. Философия остается собой, лишь разрабатывая концепцию мира и человека, выявляя место человека в мире, помогая человеку в его духовном самоопределении, создавая ту самую мировоззренческую целостность, которая являлась бы именно способом духовно-практической ориентации, способом вхождения человека в этот мир, помогая человеку овладеть этим миром.

Но только ли философия формирует тот или иной взгляд на мир и на человека, задает человеку некоторые ориентиры и ценности? Только ли философия выступает такой специфической организацией сознания, которая обеспечивает духовно-практическое устройство миропорядка? Очевидно, что нет. В качестве исторически первой такой организации сознания выступает миф, мифическое сознание, второй – религия – религиозное сознание и уж затем философия, философское сознание. Когда мы говорим о мифическом, религиозном или философском сознании, то это не значит, что мы совершенно исключаем представления о мире, которые основываются на непосредственном трудовом и социальном опыте людей. Можно с уверенностью говорить, что именно эти представления изначально определяли в основном практическую деятельность людей и их активность. Но все это справедливо лишь до известных пределов. Во многих жизненных ситуациях поступки человека, его деятельность предопределяются иными представлениями, т.е. мифическими, религиозными или философскими. Само возникновение этих представлений обусловлено тем, что мысль постоянно стремилась заглянуть за порог "хорошо" известного ей мира в поисках ответов на целый ряд вопросов, не получавших ответов на основе представлений, проистекающих из непосредственного трудового и социального опыта людей. Когда мы говорим о представлениях, возникающих на основе непосредственного практического опыта повседневной деятельности, то имеем в виду обыденное сознание или так называемый "здравый

---

<sup>8</sup> Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982, с.142, 143.

смысл". Что же это за вопросы такие? Ну, например, "Что такое смерть?" и "Что происходит с человеком после смерти? И хотя эти вопросы возникают из повседневного опыта, в повседневном опыте, в обыденном сознании ответов на эти вопросы не найти. Перед человеком возникают вопросы и по поводу тех или иных природных явлений и их причин (засуха, наводнение, мор и т.п.). Скрытая суть, причины явлений и процессов остаются для обыденного сознания, "здорового смысла" тайной. Еще большую тайну для обыденного сознания представляет история развития общества и человека. Сложившиеся нормы и правила взаимоотношений между людьми также требуют объяснения.

Для выявления человеком своего отношения к миру и отношения мира к человеку явно недостаточно знаний, проистекающих из повседневного практического опыта, знаний возможностей различных почв и приемов их обработки, знаний повадок птиц и зверей, различных свойств камней и растений. Для выявления такого отношения необходимо целостное видение, понимание мира, которое в обыденном сознании отсутствует. Эта целостность и будет формироваться мифическими, религиозными или философскими представлениями, а порой причудливым сочетанием тех и других. Недостаток знаний о мире и человеке, об их отношении, имеющийся в обыденном сознании, будет с необходимостью восполняться мифом, религией или философией. Именно в этих формах сознания (миф, религия, философия) даются и обосновываются, но в каждой по-своему, ответы на основные жизненно важные вопросы, которые могут быть сформулированы следующим образом: каковы цели, ценности и идеал человека? Каков долг человека и каковы его возможности? На что может надеяться человек? Но чтобы получить ответы на эти вопросы, необходимо предварительно ответить на два вопроса: "Что есть мир?" и "Что есть человек?".

Исторически первой формой понимания человеком мира, своего места в мире, своего отношения к миру, себя и своих задач был миф. Именно с мифа начинается история мирозерцания. На начальной стадии развития человечества миф является единственной формой представления человека об окружающей его действительности и о самом себе. В мифическом сознании переплетаются и существуют в нерасчлененном единстве взгляды на явления природы и жизни человека, первоначальные религиозные и нравственные представления. Мифическое сознание синкретично. Мифическое сознание – это и способ вхождения человека в окружающую его действительность, способ овладения ею, и в известной мере непосредственная форма познавательного процесса.

Если мы попытаемся вычленить некоторые существенные особенности мифического сознания, то самое первое, что мы должны отметить – это единство субъективного образа, создаваемого мифическим сознанием и объективного явления, т.е. мир, создаваемый в мифе, в мифическом сознании тождественен с объективным внешним миром, т.е. тождественны образ и явление, образ и вещь. Благодаря отождествлению образа и явления, в мифическом сознании все реально, все действительно и все возможно, т.е. все, что возможно в сознании, возможно и для мира. Мифическое сознание все оживляет и одушевляет. Для мифического сознания нет различия между явлениями природы и живыми существами (животным и человеком). Для мифического сознания нет ничего невозможного, нереального. Миф объективирует переживания и представления человека.

Второе. Миф – это своеобразное эмоционально-чувственное представление, скорее мироощущение, чем миропонимание. В мифе чувства преобладают над интеллектом, эмоции над мыслью.

Третье. В мифе коллективные представления, чувства и переживания преобладают над индивидуальными, господствуют над ними. Таким образом, господство мифа означает безличность, растворение индивида в первобытном коллективе, родовой общине. Каждая этническая группа посредством мифа очерчивает границы своего "микрокосмоса", выделяя его из первоначального хаоса и тем самым определяет свое место в этом освоенном ими мире. Миф, по сути, выполняет здесь социально-практическую функцию, обеспечивая единство и целостность коллектива и эта функция мифа является первичной и определяющей по отношению к познавательной функции.

Качественно иным видением мира и человека, а, следовательно, и иным отношением человека к миру является религия (религиозное сознание). Если в мифе (мифическом со-

знании) происходит слияние реального с вымышленным, с фантастическим, не проводится различие между чувственным и сверхчувственным, то религиозное сознание творит уже два мира: мир естественный и сверхъестественный. Таким образом, возникает принципиально иное самосознание и самочувствование человека, возникает проблема взаимосвязи этих двух миров, проблема взаимодействия чувственного и сверхчувственного. Главное и необходимое условие существования религии – это вера в реальность сверхъестественного. Если нет веры в реальность сверхъестественного, то нет и религии. Религиозная вера характеризуется слепым, бездоказательным (чаще всего) отношением к сверхъестественному; т.е. эмоционально-чувственным отношением к сверхъестественному, т.е. человек переживает отношение сверхъестественного к нему и свое отношение к сверхъестественному. Человек верит, что посредством определенных действий (культ) можно воздействовать на сверхъестественное и вызвать его доброжелательность.

Религия с момента своего возникновения стремилась к охвату всех сторон жизнедеятельности индивида и общества, стремилась истолковать и регламентировать их. На определенной стадии развития общества религия является тотальной формой общественного сознания. Факт охвата религией политики, права, морали и истолкования их придает ей нормативно-оценочный характер. Религия всегда выражала и выражает вполне определенное отношение к тем или иным явлениям действительности, как природным, так и социальным, дает им позитивную или негативную оценку, предписывая или отвергая тот или иной вид деятельности. Религиозное сознание включает в себя комплекс чувств, привычек, норм, ценностных установок которые служили и служат исходными принципами понимания человеком себя, мира и его отношения к нему.

С развитием и усложнением деятельности людей и их социальной организации, с увеличением и расширением знаний человека об окружающем его мире возникает отличный от мифа и религии способ понимания и обоснования человеком мира, себя и своего отношения к миру, своего места в мире. Возникает новый способ вхождения человека в действительность и тем самым овладения ею, возникает новый тип сознания – философское сознание, философия. Философия отличается от мифа и религии (философское сознание от мифического и религиозного сознаний) прежде всего тем, что стремится рационально-теоретически обосновать свои принципы. Миф, как мы уже отмечали, основывается на чувственном образе, на эмоционально-чувственном отношении человека к миру, религия – на чувственном образе и вере, а философия – на понятии, на мышлении.

Рационально- теоретическое в философии выступает не только формой и способом исследования, но и составляет само содержание ее. Работая с понятием, теоретически осмысливая и обобщая разнообразные знания, исторический опыт, философия разрабатывает на этой основе принципы познания и оценки действительности и человека, его деятельности и поведения, создавая целостную мировоззренческую систему

Объяснить однозначно, как и почему, на каком основании возникает философия, достаточно сложно. Гегель и Шеллинг, например, полагали, что философия возникает из религии и мифа, причем Гегель отождествлял религию и миф. Гегель считал, что философия возникает из мифа (религии) путем преодоления образной формы, присущей мифу и переходом к понятию. По мнению Шеллинга, миф есть мир первообразов, первое общее созерцание универсума, что, по сути, и определяет направленность философии и объясняет ее происхождение. На этой же точке зрения стоит и А.Ф. Лосев, утверждая, что именно миф определяет все содержание античной философии. Данный подход к пониманию причин возникновения философии называется мифогенным.

В противоположность мифогенному подходу гносеологический подход утверждает, что философия возникает на базе положительных знаний, вступивших в конфликт с верой. Этой точки зрения придерживается А.С. Богомолов.

Имеет место и гносеомифогенная концепция, которая стремится рассмотреть несколько источников возникновения философии, включая и обыденное сознание. Этой точки зрения придерживается А.Н. Чанышев.

На основании сказанного выше становится ясно, что ответить на такие обычные вопросы: почему, из чего и как возникает философия, не так то уж и просто и ответы не одно-

значны. Но оставим это для специалистов в области истории философии. Отметим лишь некоторые существенные моменты, связанные с переходом от религиозно-мифологического способа вхождения в действительность к философскому. Во-первых, происходит замена произвольного (вымышленного, фантастического) рационально-логическими положениями, обоснованной аргументацией. И этим уже утверждается человеческий разум как единственное средство постижения и познания, как единственный авторитет в решении всех проблем. Во-вторых, начинается осуществление поиска причин и оснований для всего существующего и происходящего в этом мире в самом мире, а не вне его. В-третьих, возникновение философии – это переход от отождествления образа и вещи, объективного и субъективного, что имело место в мифе, к установлению их различия. В-четвертых, осуществляется переход от чувственного образа к понятию, что способствовало радикальной перестройке мышления и формированию нового языка (философского) и тем самым формированию нового типа мышления.



## Античная философия.

С момента своего возникновения античная философия стремится выявить единую основу этого мира, т.е. увидеть в многообразии существования единичных вещей некоторое единство, единую основу их существования. Причем, определяющей установкой для такого поиска является положение, сформулированное Гераклитом: "этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из людей, но он всегда был, есть и будет..."<sup>9</sup> Занимаясь количественной и качественной определенностью бытия, выявляя первооснову всего сущего, философы древности не могли не поставить вопрос и об истинности или достоверности их знания, об источнике и средствах получения такого знания.

Первые философы и первая философская школа в истории европейской философии происходят из города Милета, где с конца 7 и 6 в. до н.э. жили и учили Фалес (ок. 625-547 гг. до н.э.), Анаксимандр (ок. 610-546 гг. до н.э.) и Анаксимен (ок. 588-525 гг. до н.э.). Для этих философов характерно то, что в качестве первоначала, первоосновы для всего они берут одну из стихий природы, из которой все образуется и, в которую все возвращается. Фалес в качестве такой первоосновы берет воду, Анаксимен – воздух, а Анаксимандр берет в качестве первоосновы уже не какое-то конкретное вещество, но говорит о некотором первовеществе, которое несводимо к какому-либо конкретному качеству и в этом смысле неопределенное и беспредельное, называя его апейрон. Рассматриваемые ими стихии не порождают богов и не порождаются богами, но сами являются причиной для себя и для других стихий. И хотя авторы этих учений еще не доказывают своих утверждений, они их декларируют и это явное указание на мифологичность их построений – это уже не мифотворчество. Единое первоначало можно было искать только интеллектуально, т.е. единую первооснову мира можно было найти как бы по ту сторону ощущений, вне сферы чувственного опыта, чувственно воспринимаемого мира и тем самым это уже не миф и не мифотворчество. Данный факт с необходимостью формирует представление о том, что человек обладает двумя возможностями познания (или средствами): чувственное восприятие и разум, умозрение, причем, знание (истина) возможно только посредством разума, посредством умозрения. И уже на самой ранней стадии развития греческой философии производится различие между знанием и мнением. Мнение (докса) – это то, к чему приводит чувственное восприятие, направленное на этот многообразный меняющийся мир, а знание (эпистема) – это то, к чему приводит разум, обращенный к первооснове, к первопричинам, к единству бытия.

Одним из первых философов, указавших на различие чувственного и рационального познания, был Гераклит (ок. 540-480 гг. до н.э.). Но Гераклит более всего примечателен тем, что высказал ряд идей, предвосхитивших диалектику Гегеля. Гегель писал: "Необходимый шаг вперед, сделанный Гераклитом, заключается в том, что он перешел от бытия, как первой непосредственной мысли, к становлению, как второй мысли; это – первое конкретное, абсолютное как единство противоположностей в нем самом", и продолжает далее, "нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою "Логiku".<sup>10</sup> Широко известны высказывания Гераклита о том, что все течет и все изменяется. Он подчеркивал относительную устойчивость вещей и утверждал, что сами вещи содержат в себе противоположности, что все в этом мире происходит через борьбу. Борьба есть причина всякого возникновения и уничтожения, исчезновения. Но эту борьбу он рассматривает как гармонию и мудрость-то и будет заключаться в том, чтобы знать все как одно. Однако мнение, т.е. знание на основе чувственного опыта к знанию всего как одного не ведет и многие "не понимают, как враждебное находится в согласии с собой", "что война общепринята, что вражда – обычный порядок вещей, и что все возникает через вражду и заимообразно".<sup>11</sup> Эта "вражда" и "согласие" есть не что иное, как единство и борьба противоположностей. Таким

<sup>9</sup> **Фрагменты греческих философов. Часть 1. М., 1989, с.217.**

<sup>10</sup> **Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. Спб., 1993, с.287.**

<sup>11</sup> **Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. М., 1989, с.199, 201.**

образом, Гераклит рассматривает бытие как становление, как процесс развития, как процесс уничтожения и возникновения в одно и то же время. Это приводит к мысли, что бытие и небытие суть одно, едино, ибо противоположности существуют в одном и том же, бытие переходит в небытие, а небытие в бытие. Для бытия, понимаемого как процесс, первосущностью, первоэлементом может выступать только то, что само может быть видимо, воспринимается в этом мире как процесс и ясно, что вода или воздух для этой роли не очень подходят. И для Гераклита таковой первосущностью, первопричиной является огонь. Да и сам космос, по мнению Гераклита, всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерно разгорающимся и мерно угасающим.

Однако и Гераклит еще весьма мифологичен и, по сути, вещает, а не рассуждает и доказывает. Собственно философией (и первым философом) можно было бы назвать учение Парменида, ибо Парменид стремится уже к рассуждению и доказательности своих философских положений.

Парменид (род. ок. 540 г. до н.э.) жил и учил в городе Элея и являлся одним из ведущих философов элейской школы. Как и его предшественники, он ставит вопрос о едином бытии и множестве существующих вещей, но превосходит их всех в том, что ставит уже вопрос о соотношении бытия и мышления, причем, единственно достоверным источником познания истины у него однозначно выступает разум. Парменид производит резкое разграничение и противопоставление знания разумного знанию чувственному. Но и разум, по мнению Парменида, не застрахован от ошибок и рискует, идя неверным путем, не достигнуть истины. Одна из первых ошибок, как полагает Парменид, - это допущение вслед за Гераклитом наличия в самих вещах противоположностей и тем самым допущение существования небытия. Парменид однозначно утверждает, что небытие не существует. В своей поэме "О природе" он пишет:

" Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,  
Что за пути изыскания единственно мыслить возможно.  
Первый гласит, что "есть" и " не быть никак невозможно":  
Это – путь Убеждения (которое Истине спутник).  
Путь второй – что "не есть" и "не быть должно неизбежно":  
Эта тропа, говорю я тебе, совершенно неизвестна,  
Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),  
Ни изъяснить...

Ибо мыслить – то же, что быть...

Можно лишь то говорить и мыслить, что есть; быть ведь  
Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать.

.....

Но отвори свою мысль от сего пути изыскания,  
Да не побудит тебя на него многоопытный навык  
Оком бесцельным глазеть, и слушать ухом шумящим,  
И языком ощущать. Рассуди многоспорящий довод  
Разумом, мной приведенный. Один только путь остается,  
"Есть" гласящий;...

.....

Так что иль быть всегда, иль не быть никогда ему должно.

..... Решение – вот в чем:

Есть иль не есть? Так вот, решено, как и необходимо,  
Путь второй отвести как немыслимый и безымянный  
(Ложен сей путь), а первый признать за сущий и верный".<sup>12</sup>

Здесь мы сталкиваемся с чисто умозрительным разрешением проблемы "истинного бытия". Суть в том, что мыслить можно только сущее, т.е. бытие, а о не-сущем (небытии) нельзя ни мыслить, ни говорить. Парменид, таким образом, признает существующим толь-

---

<sup>12</sup> Там же, с. 295-296.

ко то, что мыслимо и выразимо в словах. А это означает, что мышление (разум) начинает выступать критерием существования и более того, тождественно с ним. "То же самое – мысль и то, о чем мысль возникает", – заявляет Парменид.<sup>13</sup>

Указав на несовпадение чувственного и рационального, Парменид явно отдает предпочтение свидетельствам разума и выявляется тот факт, что разум достигает истины вопреки чувствам, противореча им. Чувственные восприятия сущего неустойчивы и смутны, текучи и изменчивы, и отличаются от мыслимого сущего, противостоя ему. Отсюда уже только один шаг к выводу о том, что если физический мир, воспринимаемый чувствами, противоречив, то он не может быть истинным. Истинным может быть только сверхчувственное умопостигаемое непротиворечивое бытие.

Законы формальной логики запрещают противоречие в мышлении, если мы хотим получить истинное высказывание, истинное суждение. Мышление, отождествленное с бытием, переносит этот запрет противоречия и на само бытие. Отсюда и получается, что умопостигаемое бытие Парменида, которое только и может быть истинным, оказывается однородным, всегда себе равным, неподвижным и совершенным, в отличие от бытия как процесса, как постоянного становления, возникновения и уничтожения у Гераклита.

Вершиной натурфилософских изысканий античной философии является атомистическая концепция, разработанная Левкиппом (ок.500-440 гг. до н.э.) и Демокритом (ок. 460-370 гг. до н.э.). О жизни и сочинениях Левкиппа мало что известно и различить, что принадлежит в учениях об атомах ему, а что Демокриту весьма сложно. Но оставим эти трудности для специалистов. Чаще всего атомистическая концепция излагается в связи с именем Демокрита. Попробуем разобраться, в чем же суть атомизма.

В качестве первоначал Демокрит утверждает атомы и пустоту, где атомы – это мельчайшие не воспринимаемые чувственно частицы вещества, которые далее уже не делимы и внутри себя не имеют никаких частей. Атомы вечны, неизменны и тождественны сами себе. Атомов существует, как утверждает Демокрит, бесконечное (бесчисленное) множество и различаются они между собой формой, поворотом и положением. Исходя из этого, вполне возможно объяснить бесконечное разнообразие вещей и явлений, существующих в этом мире и утверждать бесконечное множество иных миров. Суть возникновения и уничтожения вещей усматривается в соединении и разъединении атомов, которое возможно благодаря наличию пустоты и движения. Движение – это одна из самых важнейших характеристик, одно из важнейших свойств атомов и тем самым всего этого реального мира, причем, движение – это вечное свойство вечных атомов, присущее атомам как их собственное свойство. Движение атомов вечно как вечны, неделимы и неразрушимы сами атомы. Искать же причину и начало вечности, Демокрит полагает занятием бессмысленным.

Утверждая отсутствие причины для существования атомов, пустоты и движения, Демокрит заявляет, что ни одна вещь не возникает без причины и необходимости, т.е. для всего в этом мире есть причина и необходимость. По сути атомисты отождествили причину и необходимость, отрицая тем самым наличие случайности. Случайным, по мнению Демокрита, люди склонны называть то, причину чего они не знают, т.е. за случайностью скрывается простое незнание необходимости и причин. Итак, внутри мироздания все происходит по необходимости (имеет причину). А раз так, то возникает возможность фатализма в понимании человеческой деятельности. А это в свою очередь ведет, по сути, к отказу от свободы, ибо все, что делает человек и то, что с ним происходит, происходит с необходимостью, по необходимости. Отсюда, наверное, не случайно и требование Демокрита познавать, прежде всего, причины. Познание причины – это и познание необходимости, что, вероятно, и должно было помочь человеку, по мнению Демокрита, в избавлении от различных иллюзий и страхов. Это знание должно было быть и руководством к действию человека. Знать и соответствующим образом поступать и действовать – такова установка, таков первый вариант непонимания для человека, стремящегося к счастью, формируемый ан-

---

<sup>13</sup> Там же, с.297.

тичностью. Полагаться возможно и необходимо только на свою собственную сознательную деятельность, которая опирается, прежде всего, на знание. Счастье же человека понимается как безмятежное состояние души, пребывающей в равновесии и не волнуемой никакими страхами и суевериями или какими-либо иными переживаниями.

В 5 веке до н.э. во многих городах Греции на смену политической власти аристократии приходит власть рабовладельческой демократии. Начинают формироваться выборные органы самоуправления, как-то народное собрание, суд и т.п. Это в свою очередь требовало специальной подготовки граждан в области политического и судебного красноречия, умеющих спорить, убеждать и доказывать, свободно ориентироваться в различных проблемах общественной жизни. Подготовка к государственной деятельности требовала образования, и такое образование стали давать софисты (софист – мудрец, софия – мудрость). Причем, речь идет не о подготовке чиновников, а именно о подготовке государственных деятелей. Софисты начинают обучать риторике (искусство красноречия), эристике (искусство ведения спора) и логике. Обучая, софисты не могли обойтись без философии, ибо те или иные свои выводы они обязательно обосновывали теми или иными философскими положениями. По сути дела софисты и сами являлись оригинальными философами.

Возникновение философии софистов было подготовлено всем предшествующим развитием философии. К обозначенному периоду в области натурфилософии, т.е. во взглядах на мир, его происхождение и причины, на возможность постижения истины сложилось достаточно много различных концепций. Мы уже упоминали такие имена как Фалес, Анаксимен, Анаксимандр, Демокрит, Гераклит, Парменид, но существовали и другие философы, которые создавали свои системы. Среди этих систем были очень схожие в чем-то, а были и прямо противоположные. Одни отдавали приоритет чувственному, другие – мышлению в деле постижения истины. Следовательно, с необходимостью вставал вопрос, – а возможно ли истинное знание? Софисты подмечают, что об одном и том же предмете возможно как минимум два противоположных высказывания, утверждения. Отсюда очень простой вывод, и софисты его делают – истина относительна. Она зависит от места, времени, условий, обстоятельств, а самое главное от человека, т.е. по сути, истина у каждого своя. Кому что и как кажется, представляется, то так оно и есть. Именно из этих позиций исходил Протагор (483-413 гг. до н.э.). Но только ли от человека здесь все зависит? Мы уже отметили, что Гераклит учил о постоянной изменчивости и взаимопереходах всех вещей, о наличии противоположных свойств, сторон, присущих самим вещам. Отсюда Протагор и делает вывод, что все истинно, ибо самой вещи присущи противоположные стороны и свойства, т.е. два противоположных высказывания об одной вещи будут истинными. Что же может быть критерием в такой ситуации? Ведь человеку всегда необходимо ориентироваться в мироздании. Всегда необходимо сделать выбор. И Протагор делает вывод: "Человек – мера всех вещей, существующих, что они существуют, не существующих, что они не существуют". Именно с этого положения начинается поворот от натурфилософии к человеку и начинается становление греческого антропоцентризма. Но из положения, что у каждого своя истина и что кому как кажется, то так оно и есть, следует одно очень неприятное обстоятельство – утрачивается, вернее, его просто и нет, объективный критерий различения добра и зла. И получается: что кому выгодно, удобно, то и хорошо, то и благо.

В отличие от Протагора, который развивал учение об относительности истины и всякого знания на примере, прежде всего, чувственной ступени познания, второй знаменитый софист Горгий (485-378 гг. до н.э.) основывал свое учение на тех трудностях, в которые попадает разум, пытаясь построить непротиворечивое мировоззрение на уровне философских категорий (единое и многое, бытие и небытие, бытие и мышление). И если Протагор учил, что все истинно, то Горгий утверждает, что все ложно. Основное содержание взглядов Горгия было изложено в сочинении "О не-сущем, или о природе". В первом разделе своего сочинения он доказывает, что ничего не существует; во втором, – что если нечто даже и существует, то оно непостижимо; в третьем – что если оно и постижимо, то невыразимо и необъяснимо для других. Можно сказать, что и здесь речь идет, прежде всего, о том, что вне человека ничего безусловного не существует.

Первый тезис – ничего не существует – Горгий доказывает, исходя из учений о единстве бытия элеатов и множественности атомистов. Элеаты доказали, что не может существовать небытие. Горгий же доказывает, что, и бытие не может существовать, будучи множественным и единым в одно и то же время. Понятие бытия противоречиво и, следовательно, оно несостоятельно.

Говоря о непознаваемости сущего, Горгий исходит из отрицания тождества бытия и мышления. Сущее и мышление не совпадают, следовательно, мысль не содержит в себе сущее, и знать, таким образом, сущее невозможно. На этом же основании утверждается и невозможность выразить, передать знание, ибо оно передается словами. Слова, как и мысль не совпадают с сущим, т.е. слова не содержат в себе вещей, о которых мы сообщаем посредством слов. Словом, сущее не совпадает ни с мыслью, ни со словом и его невозможно ни познать, ни выразить – все ложно. Нигилизм Горгия проистекает из одностороннего подхода к гибкости и пластичности понятий, их внутренней противоречивости, отражающей текучесть, изменчивость, противоречивость самого этого мира.

В целом софисты получили дурную славу (во многом благодаря Сократу и Платону) ибо могли весьма доказательно опровергать и отвергать нечто, воспринимаемое другими как истинное (прекрасное, доброе, справедливое и т.п.) и, наоборот, утверждать как истинное опять же весьма доказательно и убедительно посредством смещения оснований нечто, воспринимаемое всеми как ложное (безобразное, дурное и несправедливое и т.п.). Однако мы отметим, что при всех недостатках релятивизм софистов имеет весьма положительную черту – он антидогматичен. Там, где появлялись софисты, а они странствовали по всей Греции, начинал разрушаться догматизм обычая, традиции и авторитета. Софисты требовали доказательств, доказывая тезис и антитезис. Уже одно это пробуждало мысль от догматической спячки, ибо с необходимостью возникал вопрос, – а где же истина?

Софисты практически не занимались физикой, т.е. учением о природе и если говорят о ней, то всегда применительно к человеку. Главное в учении софистов, хотя оно и неоднородно – это то, что они поставили в центре всех своих изысканий человека. Цель же их философских изысканий, цель их обучения – это успех, польза, выгода человека. Именно в этот период, как мы уже отметили, рождается греческий антропоцентризм, который четко и однозначно выражен в тезисе Протагора "Человек – мера всех вещей".

Не менее важно и значимо для всей последующей философии и то, что софисты разделили законы природы и законы общественные, то есть, развели то, что существует по природе и что существует по установлению, по мнению. Многое здесь сделал Антифонт. Он полагал, что источник многих бед человека коренится в антагонизме общественных и природных законов. Законы общества заставляют человека очень часто поступать вопреки природе. В силу этого возникает раздвоенность, "двуличность" человека, что отнюдь не способствует его душевному равновесию. Отсюда возникает требование жить соответственно с природой, по природе, ибо законы природы отменены и упразднены быть не могут. Относительно же законов общества, которые существуют по мнению, т.е. установлены людьми, утверждается, что людьми же они могут быть отменены или изменены.

Особое место в греческой философии занимает афинский философ Сократ (469-399 гг. до н.э.), оказавший огромное влияние не только на античную философию, но и на всю последующую. Как отмечал Вл. Соловьев, Сократ "был величайшим софистом и величайшим противником софистов. Он был софист, потому что, как софисты, решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете: ни в богах народной религии, ни в природе материального мира, ни в гражданских порядках своего отечества. Но он был вместе с тем величайшим противником софистов, потому что не признавал за свободной личностью права господства во имя своей личной воли и энергии и решительно утверждал, что свободная и внешняя личность имеет цену и достоинство лишь, поскольку она эту внешность заменит

внутренним содержанием, поскольку она будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого".<sup>14</sup>

Сведения о Сократе мы черпаем из сочинений его учеников Платона и Ксенофонта. Сам Сократ ничего не писал, предпочитая учить посредством живой беседы, диалога, спора. Еще при жизни Сократа дельфийский оракул изрек, что мудрее Сократа нет никого в Элладе. В чем же заключалась мудрость Сократа? По собственному признанию Сократа, эта мудрость заключалась в том, что в отличие от многих, считавших себя мудрыми, считавших, что они обладают знанием, он признал: "Я знаю, что ничего не знаю".

Сократа совершенно не интересует исследование внешнего мира, природы. В центре его исканий человек и исходной посылкой его философии можно обозначить призыв "Познай самого себя". Но это познание для Сократа имело вполне определенный смысл. Познавать себя следовало, прежде всего, как существо нравственное и главное содержание философии Сократа – это этические вопросы. Сократ стремится установить определения этических категорий, выявляя тем самым их сущность. Сократ полагал, что знанием обладает только тот, кто может определить понятие, и если нет понятия, то нет и знания. Усмотрение общего в различающемся, единого во многом, сущности в ее проявлениях – вот цель всех бесед Сократа.

В качестве необходимого условия рассуждения и мышления выдвигается запрет внутреннего противоречия в рассуждении и требование строго однозначного понимания терминов, ибо неоднозначность терминов, по мнению Сократа, лишает рассуждение доказательной силы и не дает правильного понимания сущности исследуемого. В ходе беседы выдвигалось то или иное допущение или определение искомого, и на основе различных примеров из жизни рассматривалось: не ведет ли принятое определение к противоречию. В ходе всех этих бесед выяснилось, что общее несводимо к отдельным его проявлениям, несводимо к единичному.

Главной целью всех поисков Сократа было определение блага, т.е. нравственного. Без знания того, что есть благо человек, по мнению Сократа, обладая весьма разнообразными и обширными знаниями, большей частью будет сам себе причинять вред; ибо многознание само по себе есть зло. Только правильное понимание добра и зла обеспечивает благополучие человека. "Поэтому нужно,- говорит Сократ,- чтобы государство и душа, желающие правильно жить, держались этого знания – совершенно так, как должен держаться врач больной или человек, желающий совершить безопасное плавание, - кормчего. Ведь без этого знания, чем яростнее человек стремится к удаче в наживе, в приобретении телесной силы или в каких других подобных вещах, тем более резким, видимо, бывает в силу необходимости промах. Тот же, кто приобрел так называемое многознание и многоумение, но лишен главного знания, действует всякий раз, руководствуясь одним из указанных многочисленных знаний, но при этом поистине не пользуется попутным ветром судьбы, ибо он, думая я, плывет в открытом море без кормчего, и такое жизненное плавание длится недолго".<sup>15</sup>

Беседуя, Сократ постоянно подчеркивает, что, спрашивая собеседника, он только стремится исследовать предмет сообща, потому что и сам еще не знает его. Свой метод исследования он уподобил искусству своей матери – повивальной бабки, которая помогала рождаться на свет ребенку, называя его майевтикой, помогая родиться истине в душе собеседника. Цель майевтики – после всестороннего обсуждения какого-либо вопроса – дать определение понятия. Не всегда и не все беседы Сократа заканчивались ясным и однозначным определением понятия. Но Сократ полагал, что истина для всех должна быть одной и вновь, и вновь в беседах отправляется на поиски такой истины. Это стремление к истине указывает на то, что для Сократа различие между добром и злом не относительно, как у софистов, а абсолютно, и что есть объективные моральные нормы. Сократ был глубоко убежден в том, что творить добро можно только зная, что такое добро, в чем оно. Только

---

<sup>14</sup> Соловьев В.С. Лекции по истории философии. – "Вопросы философии", 1989, № 6, с.107.

<sup>15</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 томах. Т.1. М., 1990, с.136.

знание того, что такое добро делает людей добродетельными. По существу добродетель превращается Сократом в знание – в знание того, что есть благо. Следовательно, добродетель есть знание, а знание есть добродетель. И здесь опять в полной мере реализуется установка: "Знать и сообразно со знанием действовать".

В качестве безусловной цели для человека, для его жизни утверждается благо и это благо должно быть содержанием человеческого сознания, причем, усваиваться каждым человеком оно должно свободно. Этому усвоению идеи блага и помощи другим в ее усвоении была посвящена вся жизнь и деятельность Сократа.

Несводимость общего к единичному и невозможность выведения его из единичного приводит к выводу, что общее находится в уме и может быть выведено только из ума, т.е. оно только умопостигаемо. Этот наметившийся разрыв между единичным и общим ведет к противопоставлению общего единичным вещам, к пренебрежению единичным и к пониманию его как вторичного и производного от ума, от общего. Это противопоставление было завершено учеником Сократа Платоном, создавшим учение объективного идеализма и противопоставившего уже сущность и явление.

После смерти Сократа некоторые из его слушателей организовали свои собственные школы в различных городах Греции. Одной из таких школ, возникшей в Афинах, была школа киников. Все эти школы получили название сократовских или сократических и каждая из них по-своему решала поставленные Сократом вопросы о высшем благе, о познании, об общих понятиях, о целях практической деятельности человека.

Философия киников представляет собой не только философское учение, но это и особого рода мировоззрение, отношение к жизни, отрицавшее все традиционные ценности благородного свободнорожденного грека, полноправного гражданина полиса. Однако киники не просто отрицают, но всем своим поведением, образом жизни стремятся утвердить новое отношение к жизни: как учат, – так и живут.

Основные идеи, которые утверждались киниками – это идеи естественного равенства всех людей, индивидуализма, свободы, опрощения и бедности, равноправия женщин, космополитизма и др. Наиболее значимым средством распространения своих идей они полагали, прежде всего, действие, поступок, ибо "добродетель проявляется в поступках и не нуждается ни в обилии слов, ни в обилии знаний".<sup>16</sup>

Главное в учении киников – это этика. Этика киников субъективная и волюнтаристская. Она базируется, прежде всего, на свободе воли, на силе духа и незаурядной способности к независимому существованию, на самоограничении. Этика киников ориентирует человека на достижение независимости от общества, которое, как полагали они, налагает на человека чуждые и враждебные ему обязанности. Можно предположить, что в этике киников начинают формироваться первые идеи теории разумного эгоизма.

Киники обосновывают приоритет природы, естественных природных потребностей, где главную роль в определении нормы играет разум, здравый смысл, причем разум ориентирует именно на минимальный уровень потребностей. Киник усматривает норму в своей природе, в человеке, а не в Боге или божественном. Ориентируя человека на достижение счастья, этика киников подчеркивает, что добродетельный и разумный человек презирает роскошь и удовольствия и предпочтет бедность и умеренность. Природа для киников – это единственный учитель и критерий жизни, следовательно, основным условием достижения свободной и счастливой жизни они полагают ограничение потребностей, сведение их до минимума естественных потребностей.

Свое название киникос (собачий) эта философская школа получила от названия гимназия, где располагалась школа, который именовался "Зоркий пес" или, что вероятнее, из-за образа жизни, который вели философы данной школы. Основатель школы Антисфен (ок. 444 г. до н.э.) первоначально был учеником Горгия, а затем Сократа. Вслед за Сократом он полагал, что счастье заключается в добродетели, а для достижения добродетели достаточно

---

<sup>16</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 218.

одного лишь желания, силы воли. Добродетель едина для всех, и именно она дает нам счастье, учит он. Однако добродетельные поступки присущи лишь мудрецу, ибо только мудрец и его жизнь выступают критерием добродетели и примером счастья, а таким мудрецом, естественно, может быть только киник. Законы государства и законы добродетели не одно и то же и очень часто противоречат друг другу, следовательно, гражданские и государственные добродетели, по сути, добродетелями не являются. Может ли быть добродетельным государство, которое актом голосования ставит людей невежественных во главе государства и армий? Государство часто не может отличить хороших людей от дурных.

Добродетельная и счастливая жизнь – это, прежде всего и в основном жизнь свободная. Но быть свободным, полагает Антисфен, не значит только не быть рабом. Большинство, считающихся свободными, являются рабами своих потребностей, своих вожделений, своих страстей, претензий на материальное или иное благополучие. Единственный способ стать действительно свободным – это отказ от большинства своих потребностей, сведение их до самого ничтожного уровня, т.е. почти до уровня животного. А что оставалось не гражданам Афин, лишенных благородных предков и состояния? Активная политическая деятельность на государственном поприще для них закрыта, а труд презирается как дело рабов. Остается только философское обоснование добровольной нищеты и утверждение ее в качестве высшей нравственной ценности. Таким образом, киниками производится переоценка всех ценностей.

Но не Антисфен, а его ученик Диоген Синопский (умер ок. 320 г. до н.э) дал своей жизнью образец кинического мудреца. Своим поведением или выходками, выходящими иногда за рамки всяких приличий, он стремился показать превосходство мудреца над обыкновенными людьми, которые, в общем, и целом, заслуживают лишь презрения.

Диоген Лаэртский рассказывает, что однажды Диоген Синопский закричал: "Эй, люди! – но, когда сбегался народ, напустился на него с палкой, приговаривая: "Я звал людей, а не мерзавцев". Говорят, что даже Александр сказал: "Если бы я не был Александром, я хотел бы быть Диогеном". На вопрос, почему люди подают милостыню нищим и не подают философам, он сказал: " Потому что они знают: хромыми и слепыми они, быть может и станут, а вот мудрецами никогда".<sup>17</sup>

Выше всех форм культуры Диоген ставил философию, но философствовал и убеждал, прежде всего, своим образом жизни. Тем, кому нет дела до философии, и жить незачем, полагал он, ибо они, отвергая философию, не заботятся о том, чтобы хорошо жить. Ему же самому философия, по мнению Диогена Лаэртского, давала готовность ко всякому повороту судьбы.

Образ мыслей и действий киников базируется на трех основных понятиях или принципах их философии: аскесиз, апайдеусия и аутаркейя. Аскесиз или аскезис – это образ жизни, образ мысли. Но аскезис киников весьма далек от христианского аскетизма (истязание и умерщвление плоти). Аскезис киников – это максимальное опрощение, максимальное ограничение потребностей, это отказ от всяких искусственных, надуманных потребностей. Киники презирают богатство, ибо богатство, по их мнению, аморально, а бедность добродетельна. Богатство, утверждают они, есть источник тирании. В рамках проводимой ими переоценки всех ценностей благородными людьми теперь объявляются те, кто почитает бедность, безвестность и труд. Бедность почитается ими еще и потому, что именно бедность, по их мнению, пролагает путь к философии, ибо то, в чем пытаются убедить философия на словах, бедность вынуждает осуществлять на деле.

Апайдеусия – это некоторое состояние необразованности, невоспитанности, которое сопутствует бедности. Однако этого не следует стыдиться, как и бедности. Неграмотность, по их мнению, скорее достоинство, ибо при неграмотности знание живет в сознании, а не на книжной полке. Письменность отчуждает человека от знания, так как знание перестает быть чем-то внутренним и души становятся пустыми. Да и знание само по себе не делает людей лучше. Разве знания учат отличать правду ото лжи? Киники весьма высоко ставят разум, но разум практический, а не теоретический. И здесь их разум смыкается с обыден-

---

<sup>17</sup> Там же, с.224, 231.



ным сознанием, с житейской мудростью, со здравым смыслом. Задача философии, соотносясь с этим, учить, как надо жить.

Аутаркея (автаркия) – это независимость, самодостаточность и как следствие из нее – свобода. Свобода и есть цель, к которой стремится киник. Автаркия предполагает полную независимость киника от семьи, государства, общества, а отсюда и космополитизм (кинник – гражданин мира). Киники сознательно проповедуют идиотизм, т.е. жизнь частного человека, не участвующего в общественных делах, отказ от всяких общественных должностей и т.п. По сути дела киник не хочет того, что ему не дано и недоступно, а кинику, не являющемуся полноправным гражданином города, многое недоступно. Однако подлинный киник и не будет ни к чему стремиться (богатство, образование, должность и т.п.), даже если для него и откроется такая возможность. Истинный философ всегда довольствуется тем, что есть.

Автаркия формирует и определенное отношение к богам. Богов киники не отрицали, но полагали, что достаточно просто знать, что они существуют и не более того. Просить у богов чего бы то ни было – значит нарушать принцип автаркии, разрушать свою самодостаточность и независимость.

Одним из самых выдающихся учеников Сократа был Платон (427-347 гг. до н.э.), основавший в 387 г. до н.э. в Афинах свою собственную школу, получившую название Академии, так как она располагалась в роще, носившей имя героя Академа. Кроме философии в Академии изучали и другие науки, в особенности математику и риторику. После смерти Платона в 347 г. до н.э. Академия просуществовала почти девять веков.

Свои идеи Платон излагает в форме диалогов, основным персонажем которых выступает его учитель Сократ. Сам Сократ, как известно, ничего не писал по принципиальным соображениям, предпочитая философским трактатам живые устные беседы. Философия Платона и ее изложение в диалогах не являются строго последовательными и систематическими. Диалоги – это одновременно и философские трактаты, и художественные произведения, построенные по законам литературного жанра. Кроме того, наряду с рациональной, дискурсивной формой изложения, свойственной философии в целом и этическому рационализму Сократу в частности, Платон широко использует мифы и аллегории. Это привлечение мифологии носит, по-видимому, носит принципиальный и осознанный характер. Мифологические сюжеты у Платона не являются популярными иллюстрациями философских конструкций. Миф здесь призван восполнить недостаточность рационального объяснения мироздания, невозможность сведения его к логическим схемам. Само происхождение мифа, по Платону, двойственно – миф может быть простым воспроизведением воззрений древних, а может возникать и в процессе умозрительного созерцания философом сверхчувственного мира. Однако философия Платона остается рационалистической по преимуществу.

Стержнем философии Платона является теория идей. Уже Парменид различал в своем учении вечный и неизменный, умопостигаемый мир истины и текущий, становящийся, “мнящийся” мир вещей. Эти два мира соответствуют двум сферам – знания и мнения (неистинного, в лучшем случае вероятностного знания), и двум познавательным способностям человека – разуму и чувственности соответственно. Более обстоятельно данную точку зрения развил Платон в своем учении об идеях.

Персонажи диалога “Теэтет”, пытаясь выяснить, что такое знание, выдвигают различные определения знания, а Сократ, как и во всех остальных диалогах, последовательно опровергает их точки зрения, демонстрируя неполноту и ограниченность этих определений. Он требует определения данного понятия “как такового”, а не конкретных примеров. Так, применительно к главной теме диалога “Теэтет”, любое частное знание, согласно Сократу, предполагает “знание вообще”, “знание как таковое”.

В процессе беседы выясняется, что знание не является чисто чувственным восприятием. Ощущение изменчиво, не дифференцируемо и единично. Знание же всегда есть знание общего и основано на сравнении, ибо оно фиксирует нечто устойчивое в изменении. Чувственное восприятие субъективно – оно для каждого свое. Так больному человеку сладкое может казаться горьким. Основывая знание на чувственности, мы оказываемся в

тисках релятивизма. Знание не может быть также и “правильным мнением” и “правильным мнением с определением” поскольку они основаны на чувствах. В принципе, находясь на ступени мнения, “угадать” истину возможно, однако мы не сможем, согласно Платону, найти для нее твердого основания в рамках изменчивого, текучего чувственного мира. Говоря языком эпохи Нового времени, – опыт не дает всеобщности и необходимости. То, что какой-нибудь закон подтверждался на опыте миллион раз, не гарантирует его миллион первое подтверждение. Не общие понятия возникают из опыта, а само опытное познание возможно благодаря понятиям. Так будут говорить в 18 веке, а в античности науки только зарождались, да и сама парадигма опытного познания в науке возникла только в эпоху Возрождения. Платон же выдвигает положение о том, что любое понятие не возникает в уме в результате абстрагирующей деятельности мышления, в результате сравнения и обобщения признаков, чувственно воспринимаемых вещей, но существует объективно, независимо от человеческого сознания и делает возможным само мышление, в частности самую абстрагирующую деятельность. Так в диалоге “Федон” Платон утверждает: “Мы непременно должны знать равное само по себе еще до того, как впервые увидим равные предметы”.<sup>18</sup> Таким образом, чувственно воспринимаемый мир неистинен, он изменчив, бесформен, само чувственное восприятие субъективно и единично. Существующее по истине, являющееся подлинным бытием должно, по Платону, быть неизменным, обладать формой и всеобщностью – это мир идей. “Истинное бытие – это некие умопостигаемые и бестелесные идеи”.<sup>19</sup> Этот мир и обладает подлинной реальностью и полнотой бытия. Любая вещь в чувственно воспринимаемом мире существует лишь потому, что в мире идей ей соответствует идея этой вещи. Вещи “причастны” своим идеям, являются их копиями, правда, копиями несовершенными, искаженными. “Ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она не возникла. ... Я настаиваю лишь на том, что все прекрасные вещи становятся прекрасными через прекрасное (само по себе)”.<sup>20</sup>

Идеи, прежде всего, это общие понятия, но, как уже говорилось ранее, они существуют объективно, а не являются продуктом деятельности мышления человека. Подобная точка зрения позволяет квалифицировать учение Платона как объективный идеализм.

Идеи – это вечные и неизменные образцы, эталоны вещей и в то же время недостижимые для вещей цели, к которым они стремятся. Чем более соответствует вещь идее, тем она совершеннее и обладает большей полнотой бытия. Однако, таким образом, складывается парадоксальная с формально-логической точки зрения ситуация. Идеи это общие понятия и как понятия они абстрактны, пусты и являются лишь чистыми логическими формами. Но Платон настаивает, что как образцы и цели они “содержательны” и воплощают в себе все разнообразие конкретных чувственно воспринимаемых вещей. То есть получается, что это вещи являются абстракциями идей, а идеи полны жизни. Все же объекты чувственно воспринимаемого мира это не просто художеские копии, но бледные тени, готовые исчезнуть в любой миг. В этом смысле характерен “миф о пещере” из диалога Платона “Государство”. В этом мифе Платон уподобляет людей, считающих единственной реальностью чувственно воспринимаемый мир, узникам пещеры. В мифе описаны люди, прикованные к стенам пещеры так, что они не могут увидеть Солнце и огонь, разведенные позади них, но наблюдают лишь игру теней на стенах. Эти тени узники и считают подлинной реальностью. Прозрением для них было бы увидеть мир вне пещеры и Солнце (высшую идею – идею Блага), освещающее все вещи, и осознать всю ситуацию.

Поскольку идеи объективны, то возникает вопрос как человеческий ум приходит к ним. Мир идей умопостигаем, он умозрачен, идею можно созерцать лишь умом. В определенном смысле разум и есть эта способность созерцания идей. Сами греческие термины “идея” и “эйдос”, которые использует Платон, означают не только “понятие”, но и “образ, форму, вид”. Слово “вид”, впрочем, и в русском языке означает и логический термин, и

<sup>18</sup> Платон. Собрание сочинений в 4 т. Т.1, М.,1993, с.29.

<sup>19</sup> Там же, с.314.

<sup>20</sup> Там же, с.59.

“облик”. Философ и призван осуществлять это созерцание. Термин “теория” (греч. – рассмотрение) обозначает высший род мышления, заключающийся в непосредственном созерцании мира идей (форм). Философ, по Платону, это, прежде всего, теоретик – созерцатель мира идей. Древние греки полагали, что познание не должно иметь практической заинтересованности – философа влечет к нему лишь любовь к истине. Однако, в принципе, душа любого человека, а не только философа, уже с момента рождения содержит в себе знание всех идей. Содержит, но не осознает этого знания и ей нужно помочь вспомнить его. Платон полагает, что до своего вселения в земное тело души пребывали на небесах, где могли беспрепятственно, не будучи загрязненными ничем чувственным и телесным, созерцать идеи. “Допущенные к видениям непорочным, простым, непоколебимым и счастливым, мы созерцали их в свете чистом, чистые и не отмеченные, словно надгробием, той оболочкой, которую мы теперь называем телом и которую не можем сбросить, как улитка свой домик”.<sup>21</sup> Платон, по сути, утверждает, что “знание есть припоминание”. Существует и метод такого припоминания (анамнезиса) – это диалектика.

В греческом языке слово диалектика означало искусство вести беседу, искусство спора. Как философский термин это слово впервые использовал Сократ, понимавший под ним искусство ведения беседы, в процессе которой умелая постановка вопросов позволяет собеседникам “породить” истину. У Платона есть диалог “Менон”, в котором мальчик-раб, не знающий геометрии доказывает математическую теорему, отвечая на поставленные Сократом вопросы. Понятно, что вопросы эти носят направленный, наводящий характер.

Платон понимал под диалектикой философский метод познания, не пользующийся “ничем чувственным, но лишь самими идеями в их взаимных отношениях”,<sup>22</sup> а диалектик – это “человек, которому доступно доказательство сущности каждой вещи”.<sup>23</sup> Технически этот метод выражается в последовательном восхождении от видовых понятий к родовым, где пределом является высшая идея – идея Блага и в обратной операции, т.е. подразделении родовых понятий на видовые, “пока не дойдешь до неделимого”. Таким образом, диалектический процесс позволяет перейти от отдельных, ограниченных определений к высшему единству, а затем философ возвращается к исследуемой проблеме, но уже на уровне идей, то есть знания, а не мнения.

В ранних сократических диалогах Платон считал идеи вечными и неизменными, но в поздних диалогах стал рассматривать взаимный переход идей друг в друга – их взаимную диалектику (в новоевропейском понимании этого термина). В диалоге “Софист” излагается диалектика бытия и небытия. В диалоге “Парменид” рассмотрено как Единое переходит во многое, “порождает” многое, а затем “возвращается к самому себе”, т.е. многое приходит обратно к единству. Собеседники в диалоге, предположив существование Единого, путем логического рассмотрения различных гипотез приходят к выводу о необходимости существования множественности и наоборот, ибо предположение множественности требует существования единства, так как оказывается, что предположение множественности без единства и единства без множественности является внутренне противоречивым. Таким образом, Платон опровергает тезис элеатов о невозможности множественности.

В диалогах Платона “Парменид”, “Филеб”, “Софист” собеседники Сократа выдвигают аргументы, критикующие теорию идей. Отсюда видно, что сам Платон осознавал недостаточную разработанность своей концепции. Более подробно в ряду критических возражений рассмотрен вопрос о “причастности” вещей к идеям. В ранних диалогах Платон утверждал, что каждой вещи соответствует идея этой вещи. Однако само “подобие” вещи своей идее тоже представляет собой идею, и этот процесс образования идей можно продолжать до бесконечности. Для того чтобы мы могли помыслить идею, она должна, согласно Платону, существовать объективно, онтологически. И, таким образом, число идей возрастает до бесконечности, а ведь идеи это, как полагал Платон, не просто наши субъективные понятия, но подлинная реальность, божественные образцы вещей. Аристотель, кри-

---

<sup>21</sup> Там же, с.159.

<sup>22</sup> Там же, т.3, М.,1994, с.293.

<sup>23</sup> Там же, с.318.

тикуя учение Платона, назовет этот аргумент – “третьим человеком”: кроме человека и идеи человека должна существовать идея их подобия. Другая сложность в концепции “причастности” вещей идеям состоит в том, что любая вещь причастна не одной идее, но множеству других идей.

При обсуждении проблемы взаимосвязи вещей и идей возникает прямо-таки курьезная ситуация. Каждая из идей, как нам уже известно, являет собой совершенный образец, а мир идей увенчивается идеей Блага, которая одновременно есть и высшая идея прекрасно-го. Но как же тогда обстоит дело с идеями “грязи, сора и тому подобных вещей”? Устами Сократа в диалоге “Парменид” Платон отрицает существование идей такого рода. Безобразная вещь, по его мнению, не имеет образа, т.е. формы, эйдоса. Однако это несколько не умаляет значимости теории идей для истории философии.

Как уже говорилось, подлинной реальностью является мир идей, ибо в нем содержится высшая полнота бытия. Идеи вечны, неизменны и полны совершенства. Поскольку идеи все же, суть общие понятия, то они должны соотноситься по родовому признаку. Детально разработанной иерархии идей у Платона нет, но его диалектический метод предполагает такую иерархию. В диалоге “Государство” излагается метод восхождения от менее общих идей к более общим, то есть факт упорядоченности признается. Такое восхождение завершается идеей Блага или Единым, которое является первопричиной всех остальных идей и, таким образом, первоосновой всего мира. Благо есть высшее единство – Единое и благодаря ему возможно истинное познание, ибо оно есть Истина, оно совершенно и прекрасно, и является благом в этическом смысле. Платон называет эту идею Солнцем умопостигаемого мира.

Опираясь на пифагорейское учение, Платон выводит из Единого следующий принцип – Диада (двойственность). Единое и Диада порождают множественность – так возникают остальные идеи. Существует определенная эволюция воззрений Платона на роль чисел. У пифагорейцев числа, как известно, являются первоначалом, прообразом всего в мире (“все есть число”). В учении Платона об идеях прообразом всех вещей, всего в чувственно воспринимаемом мире, являются идеи. Если первоначально Платон рассматривал числа как некий опосредующий принцип (они посредники между миром идей и миром вещей), то в поздних диалогах он стал считать числа идеями.

Миру идей у Платона противостоит материя (по-гречески – “хора”), которая характеризуется такими понятиями, как изменчивость, хаос, неопределенность. Мир идей умопостигаем, а в материи и постигать нечего, ибо она лишена любой определенности – это “род пространства”. Только идеи способны организовать, придать форму и структурировать хаос. Для того чтобы объяснить, как это происходит Платон прибегает к помощи мифа.

В диалоге “Тимей” Платон развивает свою космологию и космогонию. Наряду с миром идей и материей существует Бог, которого Платон отождествил с Умом. Бог является Творцом – Демиургом (греч. – мастер, ремесленник). Ум-Демиург, взирая на идеи, как божественные образцы, создает Мировую Душу, а затем чувственно воспринимаемый мир – “тело космоса”. “Бог сотворил душу первенствующей и старейшей по своему рождению и совершенству, как госпожу и повелительницу тела”.<sup>24</sup> Мировая Душа – посредница между миром идей и материей, это принцип одушевленности, жизненности. Если мир идей статичен и вечен, точнее находится вне времени, то с сотворением Мировой Души появляется время. Душа содержит в себе числа и математические отношения. В “Тимее” Платон формулирует: “Время есть возрастающий в числе образ вечности”.<sup>25</sup> Время это своего рода форма существования Мировой Души, а в чувственном восприятии это кругообращение небес. Рассматривая идеи как эталоны, Демиург создает из материи тело космоса – чувственно воспринимаемый мир. Затем происходит соединение Мировой Души и мирового тела – возникает Космос. Космос целесообразен – телеологичен (по-гречески: телос – цель). Бог “построил Вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее и по приро-

---

<sup>24</sup> Там же, с.437.

<sup>25</sup> Там же, с.440.

де своей наилучшее. Итак, согласно правдоподобному рассуждению, следует признать, что наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он с помощью божественного провидения”.<sup>26</sup>

Творение, таким образом, не следует трактовать в христианском смысле, как творение “из ничего”, ведь мир идей и материал предзаданы Творцу. К тому же Богом как первоосновой и высшим принципом является Единое, а оно есть безличное начало. Продолжая творение, Демиург создает других богов, а уж те – людей.

Хотя по форме изложения все выше сказанное представляется плодом мифопоэтической фантазии, миф здесь не является принципом, определяющим структуру бытия, в том виде как ее представлял себе Платон. В дальнейшем, в 3 веке н.э., так называемые неоплатоники и, прежде всего Плотин, перейдут от мифологической формы изложения этой структуры к философской, категориальной.

Сообразно с этими представлениями человек состоит из тела и бессмертной души, причем, в пользу бессмертия души Платон в диалоге “Федон” выдвигает следующие аргументы:

1. Все во Вселенной проходит циклы рождения и смерти – противоположности сменяют друг друга, поэтому после смерти человека душа должна родиться вновь (очевидно в другом теле).

2. Теория “анамнезиса” – знание есть воспоминание душой вечных идей, которые она созерцала на небесах. Поэтому факт познания как припоминания свидетельствует о том, что душа существовала до рождения человека и будет существовать после его смерти.

3. Душа обладает способностью созерцать вечные идеи только благодаря тому, что она подобна им, то есть бессмертна.

4. Душа “одушевляет” тело, дает ему жизнь, поэтому следует сделать вывод, что она причастна идее жизни, а не смерти.

Во многом учение Платона о душе основывается на концепции метемпсихоза – посмертного переселения душ. В античности этого учения придерживались, в частности, пифагорейцы. Когда-то души пребывали на небесах в вечном мире, где их поддерживало созерцание высших идей – добра, справедливости, красоты. Но склонность человеческих душ к злу приводит к стремлению в чувственный мир и к “падению” – душа оказывается в теле. После смерти тела душа попадает в загробный мир, где после суда решается ее участь. Добродетельные люди оказываются среди богов, остальные обречены на новые скитания – сначала в Аиде (загробный мир), а потом в новых телах.

Тесно связано со всем изложенным выше и с тем, как понимает Платон структуру души этическое учение. Учитель Платона – Сократ считал нравственные вопросы для философии основополагающими и утверждал, что добродетель есть знание. Платон продолжает и развивает идеи этического рационализма. Наиболее наглядным в этом смысле представляется следующее рассуждение. Нравственный, добродетельный человек – это человек “причастный” к идее добродетели, человек, чей ум созерцает эту идею. Поэтому воспитание души осуществляется в процессе познания. Познание и есть восхождение к Единому – идее Блага, которая является благом и в этическом смысле. В каждом человеке изначально присутствует стремление к счастью, и созерцание идеи Блага делает человека счастливым. По сути, это отождествление знания и добродетели в духе Сократа.

Ранний Платон достаточно ригористичен. Истинное познание есть, как мы уже знаем, возвышение над сферой чувственности, а потому философ, стремящийся к мудрости, должен очистить душу от страстей, от всего чувственного. “А очищение – не в том ли оно состоит ... чтобы как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, - и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков”.<sup>27</sup> Безусловно, самым радикальным способом такого освобождения является смерть, поэтому философия есть “приготовление к смерти”. Однако для “неочищенной”, невоспитанной в духе добродете-

<sup>26</sup> Там же, с.434.

<sup>27</sup> Там же, т.2, М., 1993, с.18-19.

ли души, смерть лишь усугубит ситуацию – после скитаний в загробном мире можно просто оказаться в теле животного. Поэтому о воспитании души лучше позаботиться в этой жизни.

У более позднего Платона мы видим уже более сложное учение о добродетелях, опирающееся на его понимание души. Душа по своей структуре трехчастна и состоит из разумной части, аффективной, т.е. страстной части или воли и вожделеющей или желающей части. Каждой из этих частей соответствует своя добродетель: разумной – мудрость, аффективной (страстной) – мужество и вожделеющей – умеренность. Есть, однако, и четвертая добродетель – справедливость, придающая единство трем перечисленным и именно благодаря ей возможно их существование. Справедливость – это гармония души: разум созерцает идеи и как мудрое начало направляет волю, а воля упорядочивает вожделения. Душа человека, таким образом, не раздирается противоположными устремлениями, он целостен, добродетелен и счастлив.

Этика Платона, в свою очередь, определяет его политическое учение, которое изложено им в диалогах “Государство”, “Законы” и “Политик”.

Диалог “Государство” начинается с рассмотрения понятия справедливости. Сократ анализирует различные определения справедливости, выдвигаемые его собеседниками применительно к самым разнообразным действиям людей. Показав ограниченность этих определений, он предлагает сначала выяснить, что такое справедливое государство, а уж затем перейти к справедливости в ее отношении к человеку. Такое развитие диалога весьма примечательно. Платон в соответствии с духом своего времени представлял человека, прежде всего, органической частью единого целого – полиса (города-государства). В традиционном обществе человек рассматривается в контексте семьи, общины, рода, религиозной, национальной и государственной общности. В эпоху античности человек еще не противопоставил себя обществу, а общество, соответственно, не противопоставлялось государству как политическому институту. Идеологии, основанные на таком противопоставлении, возникнут только в Новое время. Для Платона было несомненным, что человек может быть свободным только в полисе и только в полисе, в государстве может реализовывать все свои задатки и возможности. Добродетельным и справедливым человек может стать только в совершенном государстве.

Рассмотрение того, что такое справедливое государство, требует выяснения природы этого политического института. Платон выдвигает своего рода экономическую теорию происхождения государства, связанную, прежде всего, с разделением труда. “Каждый человек, - заявляет Платон, - привлекает то одного, то другого для удовлетворения той или иной потребности. Испытывая нужду во многом, многие люди собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства ...”<sup>28</sup> Каким же образом, возникшая общность людей – государство, способно удовлетворить все потребности людей? – продолжает рассуждать Сократ. Человек нуждается в еде, одежде, жилье и, таким образом, должно существовать сословие крестьян, ремесленников и посредников между ними – торговцев. Человек нуждается в защите, следовательно, необходимо сословие воинов. И, наконец, для государства необходимо управление, законы, суды и эти функции исполняет сословие правителей.

В соответствии со строением души (разум, аффекты и вожделение), все люди, согласно Платону, также различны. У кого-то больше разума, кто-то движим аффектами, а другие ориентированы на удовлетворение вожделения, т.е. у людей изначально различные склонности и задатки. В совершенном государстве каждый человек сможет реализовать свои задатки и занимать место в государстве в соответствии со своими возможностями. И, по сути, трем частям человеческой души соответствует наличие в государстве трех сословий, вернее, таковым должно быть, считает Платон, совершенное государство. Это сословие правителей-философов, сословие воинов (стражей) и сословие крестьян, ремесленников и торговцев. Понятно, что в этом государстве будут и рабы, но они не входят ни в одно из сословий, так как они лишь говорящие орудия и, следовательно, лишены всех прав. В

---

<sup>28</sup> Там же, т.3, М.,1994, с.130.

исторически реальном, “несовершенном” греческом полисе в активной политической жизни принимали участие лишь граждане полиса мужчины. Женщины, дети, переселенцы (метеки) не обладали политическими правами. В платоновском же идеальном государстве женщины полностью уравнены в правах с мужчинами. Таким образом, совершенное государство должно состоять из трех сословий, которые не должны иметь кастово-замкнутого характера, коль скоро все рождаются разными. Такое государство будет справедливым и добродетельным, ибо в каждом из сословий воплощены отдельные добродетели, соответствующие различным частям человеческой души. Мудрость – это добродетель правящего сословия философов-правителей. Философы-правители способны к созерцанию мира идей и целью их правления будет всеобщее благо. Мужество – это добродетель воинов-стражей, а умеренность и подчинение – это добродетель крестьян, ремесленников и торговцев, т.е. вожделеющего начала. В соответствии с этическим учением Платона, как было уже отмечено, справедливость есть единство трех упомянутых добродетелей и гармония трех составляющих человеческой души. Совершенство такого государства и проявляется в том, что все в нем действуют максимально эффективно в полном согласии со своей внутренней природой, где каждый занят только своим делом, четко знает свое место и доволен им.

Основной целью здесь выступает гармоническое функционирование целого. “Сейчас мы лепим в нашем воображении государство, как мы полагаем, - пишет Платон, - счастливое, но не в отдельно взятой его части, не так, чтобы кое-кто в нем был счастлив, но так, чтобы оно было счастливо все в целом; ... Это вроде того, как если бы мы писали картину, а кто-нибудь подошел и стал порицать нас за то, что для передачи самых красивых частей живого существа мы не пользуемся самыми красивыми красками ... - ты смотри, выходит ли у нас красивым все в целом, когда мы каждую часть передаем подобающим образом”.<sup>29</sup> Любые попытки граждан действовать исключительно в собственных интересах, так сказать, частным образом в таком государстве должны решительно пресекаться. Невозможен и самостоятельный выбор сословия на основании субъективного осознания своих склонностей и способностей. Принадлежность к сословию определяется правителями, наблюдающими за детьми в процессе их воспитания и выявляющими их задатки.

Один из основных источников смут и раздоров в государстве Платон усматривает в наличии частной собственности и предлагает ее устранить, дабы устранить противоположности, порождающие смуту, т.е. бедных и богатых. По его мнению, прежде всего, правители и стражи должны быть лишены частной собственности. Однако и семья приводит к преобладанию частного интереса над общественным, и Платон предлагает для совершенного государства общность жен и детей при совместном, скажем так, общественном быте. Более того, половые отношения также должны контролироваться государством с целью выведения наиболее здорового и способного потомства.

Основная цель государства – сделать своих граждан добродетельными и потому Платон придает исключительную важность воспитанию и обучению, принципы которого жестко регламентированы и строго контролируются. Религиозный культ, искусство – все должно нести воспитательные функции и служить государству. При таком положении дел, безусловно, не обойтись без цензуры. “В наше государство поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям”.<sup>30</sup> Роль воспитания, по Платону, настолько велика, что любое государство можно сделать совершенным, если “всех, кому в городе больше десяти лет, они (правители) отошлют в деревню, а остальных детей, оградив их от воздействия современных нравов, свойственных родителям, воспитают на свой лад, в тех законах, которые мы разобрали раньше”.<sup>31</sup>

Таково совершенное государство в максимальной степени соответствующее своей идее. В реальной же жизни встречаются лишь в разной степени искаженные подобию этой идеи. Анализируя существующие формы государственного устройства или формы правления, Платон выделяет правильные и неправильные. Правильные формы – это те формы

---

<sup>29</sup> Там же, с.189.

<sup>30</sup> Там же, с.404.

<sup>31</sup> Там же, с.326.

государственного правления, которые ориентированы на всеобщее благо, неправильные же направлены на благо власть имущих. К правильным он относит монархию и аристократию, а к неправильным – тимократию, олигархию, демократию или охлократию и тиранию. Тимократия – это власть честолюбцев, одержимых самой идеей власти. Но со временем начинают преобладать материальные, корыстные интересы и тимократия сменяется олигархией – властью, основанной на богатстве и служащей только одной цели – обогащению олигархов. Здесь происходит расслоение общества и в государстве возникают “два государства – бедных и богатых”. Затем народ свержает олигархов и устанавливается демократия – власть народа, при которой каждый, как полагает Платон, имеет волю делать, что хочет. Платон не любит демократию и именует ее охлократией, т.е. властью толпы, черни, где главный закон своеволие. Это и понятно, ибо Платон является аристократом по происхождению и аристократом духа, будучи философом. Более того, толпа, чернь (демократия) осудила и приговорила к смерти его учителя – Сократа. И Платон, смешивая демократию с охлократией, дает ей весьма отрицательные характеристики, что, впрочем, весьма верно относительно охлократии. Рисуя портрет демократического (охлократического, по сути) человека, Платон заявляет, что этот человек нагл, разнуздан, распутен и бесстыден, причем, “наглость они будут называть просвещенностью, разнузданность – свободой, распутство – великолепием, бесстыдство – мужеством”.<sup>32</sup> В демократическом государстве высочайшим благом почитается свобода, продолжает рассуждать Платон, ибо там “только и слышишь, как свобода прекрасна и что лишь в таком государстве стоит жить тому, кто свободен по своей природе”.<sup>33</sup> Опыление свободой в неразбавленном виде ведет к тому, что в таком государстве законопослушных граждан “смешивают с грязью как ничего не стоящих добровольных рабов”, отцы начинают бояться своих детей, учителя – учеников, старшие – младших. И в качестве закономерного результата, проистекающего из такого положения, Платон утверждает возникновение тирании, ибо “тирания возникает, конечно, не из какого иного строя, как из демократии; иначе говоря, из крайней свободы возникает величайшее и жесточайшее рабство”.<sup>34</sup> И последней, и наихудшей формой правления Платон признает тиранию, где тирания – это власть одного над всеми, причем тиран всегда является ставленником народа. Всем этим формам Платон и противопоставляет свой проект наилучшего, совершенного, идеального государства, которое должно, по его мнению, устранить все противоречия реально существующих государств. И, по сути, Платон является творцом идеи тоталитарного государства, контролирующего и регулирующего все сферы общественного бытия.

Вторым крупнейшим представителем античной философии и оказавшим огромное влияние на все последующее развитие философии был Аристотель (384-322 гг. до н.э.). Приехав в Афины в 367 г. до н.э. он становится учеником Платона и членом платоновской Академии. После смерти Платона в 347 г. до н.э. он покидает Академию и Афины и поселяется при дворе македонского царя Филиппа, где вскоре становится воспитателем его сына Александра (Македонского). В 335 г. до н.э. Аристотель вновь переезжает в Афины и основывает свою философскую школу, названную Ликеем (отсюда и слово – “лицей”), поскольку она располагалась вблизи храма Аполлона Ликейского.

Ученический период Аристотеля заканчивается критикой теории идей и Платона, после чего и начинается построение собственной оригинальной системы. Платон утверждал, что подлинным, истинным бытием обладает лишь мир идей вечных и неизменных. Мир же вещей, чувственно воспринимаемый мир изменчив, текуч, преходящий и в силу этого неистинен. Идеи, по Платону, являются образцами, сущностями и причинами (целями) для вещей. Сообразно с этим истинное познание возможно лишь как интеллектуальное созерцание мира идей. Аристотель отвергает противопоставление мира идей миру вещей, полагая, что идеи не могут существовать в отрыве от вещей и, следовательно, не могут обладать самостоятельным бытием. По мнению Аристотеля, чувственно воспринимаемые, отдельно

---

<sup>32</sup> Там же, с.348.

<sup>33</sup> Там же, с.350.

<sup>34</sup> Там же, с.352.



существующие конкретные вещи обладают подлинным бытием и истинное познание возможно лишь в этом чувственно воспринимаемом мире.

В 13 книге “Метафизики” Аристотель рассматривает истоки платоновской концепции. “К учению об эйдосах пришли те, кто был убежден в истинности взглядов Гераклита, согласно которым все чувственно воспринимаемое постоянно течет; так что если есть знание и разумение чего-то, то помимо чувственно воспринимаемого должны существовать другие сущности, постоянно пребывающие, ибо о текучем знания не бывает”.<sup>35</sup> Эти воззрения были наиболее четко выражены элеатами. Аристотель же полагает, что “следует, по видимому, считать невозможным, чтобы отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть; как могут поэтому идеи, если они сущности вещей, существовать отдельно от них”.<sup>36</sup> Согласно Аристотелю, платонизм лишь удваивает мир, не упростив, а только усложнив процесс познания. Достаточно проблематичным оказывается и понятие “причастности” вещей идеям. Аристотель воспроизводит здесь аргументы из платоновского диалога “Парменид”. Соответствие вещи идее этой вещи подразумевает существование третьей идеи, идеи их соответствия и так до бесконечности. Это уже упоминавшийся аргумент “третьего человека”. Если понятие “причастности” ничего не объясняет, то таким образом, заключает Аристотель, платоновский мир идей никак не влияет на мир вещей и, следовательно, нельзя отрывать идеи от вещей.

Наделение Аристотелем лишь отдельно существующих вещей бытием отнюдь не означает, что Аристотель материалист. Это становится понятным из рассмотрения его метафизики. Сам термин “метафизика” означает “то, что идет после физики” и так были названы работы Аристотеля, посвященные разбору философских проблем. В дальнейшем термин “мета” приобрел значение “сверх”, “находящееся над чем-либо”, а в последующей историко-философской традиции под метафизикой понимали учение о сверхчувственном, учение о предельных основах бытия.

Собственно философию Аристотель называл “первой философией”, “мудростью” и “теологией” (теология – учение о Боге). “Первая философия” именуется таковой поскольку она изучает высшие начала бытия, “первые начала и причины”. “Если нет какой-либо другой сущности кроме созданных природой, - пишет Аристотель, - то первым учением было бы учение о природе. Но если есть некоторая неподвижная сущность, то она первее и учение о ней составляет первую философию, притом оно общее (знание) в том смысле, что оно первое. Именно первой философии надлежит исследовать сущее, как сущее – что оно такое и каково все присущее ему как сущему”.<sup>37</sup> “Неподвижная сущность” это, по Аристотелю, Бог и поскольку он является предметом “первой философии”, то Аристотель и называет ее “теологией”. Другое же определение предмета метафизики, как мы видим, это изучение “сущего как сущего”, т.е. “бытия как бытия”, “бытия как такового”. Изучением же чувственно воспринимаемого мира, того, что мы называем природой, занимается физика, которую Аристотель называет “второй философией”.

Метафизика, по Аристотелю, в отличие от других сфер знания самоценна и самоцельна. Она является чистым знанием, познанием ради познания и не имеет никакого прикладного характера.

Если, как мы уже отмечали, для Платона первыми сущностями являются идеи, то для Аристотеля в качестве таковых выступают отдельные вещи. Однако в трактате “Метафизика” он называет первыми сущностями идеи, понимая под ними общие понятия. Эта непоследовательность вызвана тем, что для Аристотеля не существует отдельного мира идей (эйдосов, форм) вне конкретных вещей. Идея (форма) вещи в онтологическом плане неразрывна с самой вещью. Это единство более подробно раскрывается Аристотелем при сопоставлении материи (субстрата) и формы (сути, сущности) вещи. Латинское слово “форма” соответствует греческим словам “эйдос, идея”, обозначающим “вид, зримый облик”, но

<sup>35</sup> Аристотель. Соч. в 4-х т. Т.1, М., 1976, с.327.

<sup>36</sup> Там же, с.330.

<sup>37</sup> Там же, с.182.

наряду с этим “идея” означает и “общее понятие”. Так, например, субстратом, материей горшка является глина, материей статуи – медь или мрамор. Форма – это внешний облик, очертания, структура соответственно горшка и статуи. Эти понятия (материя и форма) относительны, так как глина является материей для кирпича, а кирпич, в свою очередь, материей для дома. Поэтому возникает иерархия и чередование понятий материи и формы.

К принятию материи и формы в качестве начала или причин всех вещей Аристотель приводит и произведенный им анализ учений его предшественников. Ядро философии Аристотеля и составляет учение об этих причинах. Эти причины следующие: материальная (из чего все?); формальная (сущность; что это есть?); движущая причина (откуда начало движения?); и целевая причина (ради чего?). По сути, после ряда рассуждений Аристотель приходит к выводу, что можно говорить о двух причинах – материальной и формальной, т.к. движущая и целевая причина могут быть сведены к формальной. Таким образом, остаются только материя и форма. Материя в представлении Аристотеля вечна и переходит из одного состояния в другое под воздействием формы, которая является движущим или действующим началом. Материя, по мнению Аристотеля, это то, что само по себе не обозначается ни как определенное по существу, ни как определенное по количеству, ни как обладающее каким-либо другим свойством, которым бывает определено сущее, ибо материя сама по себе пассивна и бесформенна, а есть лишь материал для оформления. И материя, таким образом, это всегда возможность, поскольку она всегда может стать чем-то. Форма же при таком подходе обретает статус действительности или действительного как такового. Другими словами, материя сама по себе есть лишь потенциальная возможность вещи, а форма придает внешний облик, структурирует, упорядочивает, “оформляет” материю, придавая вещи действительность, актуализируя, осуществляя ее. “Нахождение в состоянии полной осуществленности” Аристотель обозначает термином “энтелехия”. Энтелехия – это цель, конечная стадия любого процесса превращения возможности в действительность. Для человеческого тела, например, энтелехией и формой является душа. Здесь же мы отметим и тот факт, что учение о возможности и действительности имело важное значение, как для самого Аристотеля, так и в истории философии. Во-первых, если теперь нечто и возникает, то возникает оно как осуществление возможности, а не из ничего. Во-вторых, начинает формироваться представление об источнике движения, находящемся в самом этом мире, а не вне его, т.е. источник движения, движение – это лишь особый аспект мира. Таким образом, остается только допустить наличие вечного движения, вечной причинности, вечного двигателя, он же перводвигатель. Такой вечный двигатель, перводвигатель мира и есть Бог. Онтология и космология Аристотеля сливаются с теологией. Именно эту сторону учения Аристотеля впоследствии и подхватили христиане и мусульмане для философского обоснования религиозных догматов.

Перводвигатель Аристотеля неподвижен, т.к. он должен быть источником непрерывных и равномерных движений, а самодвижущиеся предметы или движимые другими не могут быть источниками такого движения. Из неподвижности перводвигателя вытекает и следующее необходимое его свойство – бестелесность. Ведь всякая телесность, материальность – это всегда возможность иного, перехода в иное. Следовательно, перводвигатель, Бог с необходимостью должен оставаться бестелесным. Бестелесное же, неподвижное, чуждое возможности и являющееся действительностью – это форма и только форма. Наивысшая же бестелесная действительность – это ум. Бог, таким образом, есть чистый ум, созерцающий самое себя, ибо ничего другого он созерцать не может, т.к. если бы его созерцание было направлено вовне, то он не был бы самодостаточным основанием. “Ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении” и, таким образом, “постигаемое мыслью и Ум не отличны друг от друга у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью”.<sup>38</sup> И вполне понятно, что достаточно просто того, чтобы высшая форма существовала сама по себе, а материя в силу того, что она есть постоянная возможность будет стремиться к оформлению, к действительности, к реализации формы. Поэтому форма форм, Бог

---

<sup>38</sup> Там же, с.316.

есть цель мира и движущая причина. Он есть высшая форма, чистая форма, чистая действительность.

Материя у Аристотеля – это уже не живое, изменяющееся начало, самодвижущаяся природа, как это имело место у первых философов, но неподвижная, пассивная, неоформленная масса, требующая отличного от нее источника движения. Это представление начинает господствовать в философии вплоть до 18 века нашей эры, пока не было восстановлено учение Демокрита о необходимой связи движения и материи. Не менее важна для последующего развития философии и трактовка первопринципа как мышления о мышлении, которая станет основой диалектических учений, основанных на тождестве субъекта и объекта.

В своей гносеологии Аристотель восстанавливает в правах эмпирическое познание. “Очевидно также, - пишет Аристотель, - что если нет чувственного восприятия, то необходимо отсутствует и какое-нибудь знание, которое невозможно приобрести, если мы не научаемся либо через наведение, либо через доказательство. Доказательство же исходит из общего, наведение – из частного; однако созерцать общее нельзя без посредства наведения, ибо и так называемое отвлеченное познается через наведение.... Но умозаключать посредством наведения невозможно тем, кто лишен чувственного восприятия, ибо чувственное восприятие направлено на единичное, иначе ведь получить знание о нем невозможно. В самом деле, как знание (единичного) невозможно без наведения, так и знание его через наведение невозможно без чувственного восприятия”.<sup>39</sup> Таким образом, мы видим, что всякое познание, согласно Аристотелю, начинается с чувственного восприятия и оно составляет исходную основу нашего знания об индивидуальных вещах. Именно на основе чувственного восприятия возникает опыт, как некоторый ряд воспоминаний об одном и том же предмете, что и дает основание говорить, что чувственное восприятие, чувственный опыт – это знание индивидуального. Но это только первая ступень познания.

Следующая ступень познания, согласно Аристотелю, это ступень искусства (технэ). Но здесь речь идет не о каком-то изящном искусстве, а о ступени познания, имеющей свою основу в практике. На этой ступени познания возникает знание общего и причин, но, однако, не первопричин и сущего. Такое знание появляется лишь на следующей ступени.

Следующая ступень познания – это ступень наук и философии, высшей из всех наук, которая собственно и занимается исследованием первопричин и сущего.

Складывается такое впечатление, что знание общего возникает из обобщения знания единичного посредством абстрагирующей деятельности мышления. Однако Аристотель полагает, что знание общего не появляется из знания единичного, но лишь может быть выявлено на основе такого знания, благодаря такому знанию. Знание общего как бы заложено в разумной душе потенциально, а разумная душа – это мышление, ум и, по сути, местонахождение форм. Таким образом, знание общего уже присутствует в душе как возможность, которая может быть актуализирована, как посредством чувственных восприятий, так и активностью самого разума.

В отличие от теоретических наук – “первой философии” (метафизики) и “второй философии” (физики), по классификации Аристотеля, этика и политика являются науками практическими. На эти науки Аристотель распространяет телеологический подход, что не удивительно, поскольку человеческая деятельность в основном носит целесообразный характер. Целью человеческой деятельности, в широком смысле, целью человеческой жизни является “благо”. Цель эта имманентна (внутренне присуща) человеку. Высшее благо для человека – это счастье (по-гречески: эвдемония) и этические учения такого типа называются эвдемонистическими. Достижение счастья, по мнению большинства античных философов и Аристотель здесь не исключение, возможно лишь благодаря деятельности, основанной на добродетели. “Человеческое благо, - пишет Аристотель, - представляет собой деятельность души сообразно добродетели, а если добродетелей несколько – то сообразно наилучшей и наиболее полной (и совершенной). Добавим к этому: за полную (человеческую) жизнь. Ведь одна ласточка не делает весны и один (теплый) день тоже; точно так же

---

<sup>39</sup> Там же, т.2, с.289.

ни за один день, ни за краткое время не делаются блаженными и счастливыми”.<sup>40</sup> Аристотель не на минуту не утрачивает связи с реальностью и прекрасно понимает, что для жизни человека необходим и определенный набор материальных благ: пища, одежда, жилье и т.д. Однако как полагает он, для достижения высшего блаженства достаточны и небольшие имущественные средства. Нравственная деятельность не требует материального избытка, и Аристотель весьма сурово осуждает стремление к приобретению, к собиранию богатств.

Аристотель убежден в том, что человек обладает свободной волей в выборе добра и зла. В “Никомаховой этике” он пишет, что “деятельности добродетелей связаны со средствами (и тем самым с собственной волей и сознательным выбором). Действительно, - продолжает он, - добродетель, так же как и порочность, зависят от нас. И в чем мы властны совершать поступки, в том – и не совершать поступков и в чем (от нас зависит) “нет”, в том – и “да”. Следовательно, если от нас зависит совершать поступок, когда он прекрасен, то от нас же – не совершать его, когда он постыден; и если не совершать поступок, когда он прекрасен, зависит от нас, то от нас же – совершать, когда он постыден. А если в нашей власти совершать, точно так же как и не совершать, прекрасные и постыдные поступки (и если поступать так или иначе), значит, как мы видели, быть добродетельными или порочными, то от нас зависит, быть нам добрыми или дурными”.<sup>41</sup> Научиться поступать правильно и хорошо человек может в процессе воспитания, если он воспитывается в духе добродетели.

Человеческая душа содержит в себе разумное и чувственное начала и каждой из них, по Аристотелю, соответствуют свои добродетели. Чувственной природе соответствуют “этические добродетели”, которые являются “золотой серединой” между двумя порочными крайностями. Так, мужество – это нечто среднее между трусостью и безрассудной храбростью. Для Аристотеля совершенно однозначно то, что чувственная природа должна быть подчинена разумной.

Разумной части души соответствуют “дианоэтические” или интеллектуальные добродетели – это практическая мудрость и мудрость теоретическая или познание ради самого познания. “Если же счастье – деятельность, сообразная добродетели, то, конечно наивысшей, а такова, видимо, добродетель наивысшей части души. Будь то ум или что-то еще, что от природы, как считается, начальствует и ведет и имеет понятие о прекрасных и божественных (предметах), будучи то ли само божественным, то ли самой божественной частью в нас, - во всяком случае, деятельность этого по внутренне присущей ему добродетели и будет совершенным, (полным и завершенным), счастьем. ... это – созерцательная деятельность... эта деятельность является высшей, так как ум – высшее в нас... Мы думаем также, что к счастью должно быть примешано удовольствие, а между тем из деятельностей, сообразных добродетели, та, что сообразна мудрости, согласно признана доставляющей наибольшее удовольствие. Во всяком случае, принято считать, что философия, (или любознательность), заключает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и непоколебимости, и, разумеется, обладающим знанием проводить время (в созерцании) доставляет больше удовольствия, нежели тем, кто знания ищет”.<sup>42</sup> Интеллектуальное созерцание, таким образом, самодостаточно и не ориентировано на практическую пользу, самодостаточен и счастлив человек, “подчинивший свою жизнь уму”. Правда, по Аристотелю, непременным условием созерцательной жизни является наличие досуга.

Достижение блага, добродетельная деятельность и, таким образом, достижение счастья для человека возможно, но как полагает Аристотель, только в государстве. Проблемам государства и посвящает Аристотель трактат “Политика”.

Государство (полис) Аристотель называет “политическим общением” и полагает, что стремление к государству или такому общению заложено в самой природе человека. Аристотель подчеркивает, что “принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое, а тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства, - либо недоразвитое в нравственном

---

<sup>40</sup> Там же, т.4. М.,1983, с.64.

<sup>41</sup> Там же, с.104-105.

<sup>42</sup> Там же, с.281.

смысле существо, либо сверхчеловек...”.<sup>43</sup> Изначально государство, по Аристотелю, возникает из потребностей жизни и ради удовлетворения жизненных потребностей людей, но цель его – достижение благой жизни, ибо “государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо”.<sup>44</sup> По сути своей, по природе государство как целое первично по отношению к своим частям и фактически государство – это энтелехия общества. Задача государства – это счастье граждан и воспитание их в духе добродетели. Это возможно, если государство основано на справедливости. Аристотель совершенно не склонен идеализировать природу человека, определяя его как животное политическое, и отмечает, что человек легко может обратить свое главное оружие – умственную и нравственную силу – против себя же и собственного блага, ибо “человек, живущий вне закона и права, – наихудший из всех” живых существ. Кроме того, “человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позовах. Понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения”.<sup>45</sup> Говоря о справедливости, Аристотель выделяет два вида справедливости: равенство и “то, что служит общей пользе”. Таким образом, “политическое общение” становится возможным только между равными и свободными гражданами. Рабы в состав государства, следовательно, не включаются, так как они лишь “некая одушевленная собственность”, “орудие для существования”. Аристотель был решительным сторонником рабства и считал, что рабство имеет естественную природную основу.

В “Политике” Аристотель весьма подробно анализирует различные варианты государственного устройства и критикует политический идеал Платона, прежде всего, за отрицание им частной собственности и стремление унифицировать и регламентировать все стороны жизни общества. По мнению Аристотеля, общность имущества будет вызывать ссоры и недовольство, что отнюдь не будет способствовать благой жизни. Общественная собственность, полагает Аристотель, обречена на небрежение и запущение, т. к. “к тому, что составляет предмет владения очень большого числа людей, прилагается наименьшая забота. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им...”.<sup>46</sup> Аристотель уверен, что собственность должна быть частной, а пользование ею может быть и общим, но это требует подготовки граждан, что и вменяется в обязанность законодателю. Помимо того, лишая человека собственности, его лишают и определенного рода удовольствия, ибо “трудно выразить словами, – пишет Аристотель, – сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой”.<sup>47</sup>

Итак, государство существует для благой жизни. Какой же вариант государства совершенен и наиболее способствует этому? Анализируя формы государственного устройства, Аристотель выделяет два критерия их различения: 1) по количеству правящих и 2) по цели правления (или моральной значимости), что позволяет говорить о правильных и неправильных формах правления. Однако первый критерий, как заявляет Аристотель, есть признак случайный и мало что дает для исследования. Таким образом, именно второй критерий является для Аристотеля определяющим в исследовании форм правления и разделения их на правильные и неправильные. Правильными формами правления Аристотель полагает те, в которых цель правления – это общее благо, благо целого. Те же формы, в которых цель правления благо правящих объявляются неправильными. К правильным формам правления Аристотель относит монархическое правление или царскую власть, аристократическое правление (правление лучших) и полицию (власть большинства). Все эти формы, по мнению Аристотеля, правильны, т.к. имеют целью пользу большинства, общее благо. Неправильные формы возникают вследствие отклонения от правильных или их деградации

---

<sup>43</sup> Там же, с.378.

<sup>44</sup> Там же, с.460.

<sup>45</sup> Там же, с.380.

<sup>46</sup> Там же, с.406.

<sup>47</sup> Там же, с.410.

и к таковым Аристотель относит тиранию, олигархию и демократию. “Тирания – монархическая власть, имеющая в виду выгоды одного правителя; олигархия блюдет выгоды состоятельных граждан; демократия – выгоды неимущих; общей же пользы ни одна из них в виду не имеет”.<sup>48</sup>

В своих рассуждениях о наилучшем устройстве государства Аристотель отталкивается от реальности, не стремясь создать какой-то идеальный образ государства, под который потом должно подвести реальное государство. О своих предшественниках и современниках, излагавших мнения о наилучшем государственном устройстве, он говорит, что они в большей части впадают в заблуждение. “Ведь следует иметь в виду не только наилучший вид государственного устройства, но и возможный при данных обстоятельствах, и такой, который всего легче может быть осуществлен во всех государствах”.<sup>49</sup> А при издании законов, подчеркивает Аристотель всегда необходимо принимать в расчет конкретные условия и особенности каждого государства, “применяясь к данному государственному строю, а не, наоборот, подгонять государственное устройство к законам”.<sup>50</sup> Именно так сам Аристотель и ставит вопрос: “Как может быть наилучшим образом устроена жизнь для большей части государств и для большинства людей безотносительно к добродетели, превышающей добродетель обыкновенного человека, безотносительно к воспитанию, для которого потребны природные дарования и счастливое стечение обстоятельств, безотносительно к самому желательному строю, но применительно лишь к той житейской обстановке, которая доступна большинству, и к такому государственному устройству, которое оказывается приемлемым для большей части государств?”.<sup>51</sup>

Проанализировав все существующие формы правления, Аристотель приходит к выводу, что наиболее пригодной и достижимой в реальных условиях будет форма правления, именуемая им, политией. Полития – это такая форма правления, в которой власть осуществляют средние собственники и, собственно, на них она и базируется. Аргументирует он это следующим образом: блаженной жизнью считается такая, “при которой нет препятствий к осуществлению добродетели”, а “добродетель есть середина”, следовательно “наилучшей жизнью будет именно средняя жизнь, такая, при которой середина может быть достигнута каждым”, ибо “по общепринятому мнению, умеренность и середина – наилучшее, то, очевидно, и средний достаток из всех благ всего лучше”.<sup>52</sup> Большой слой средних собственников, по Аристотелю, есть гарант благополучия государства и его устойчивости, предотвратит распри между богатыми и бедными, что является одним из величайших зол для государства и отнюдь не способствует благому общению, благой жизни.

Прозорливость Аристотеля необычайна и свидетельством тому является его учение о трех частях государственного устройства, в котором, по сути, речь идет о законодательной, исполнительной и судебной властях. “От превосходного состояния этих частей, - пишет Аристотель, - зависит и прекрасное состояние государственного строя; да и само различие отдельных видов государственного устройства обусловлено различным устройством каждой из этих частей. Вот эти три части: первая – законосовещательный орган, рассматривающий дела государства, вторая – должности (именно какие должности должны быть вообще, чем они должны весть, каков должен быть способ их замещения), третья – судебные органы”.<sup>53</sup>

Таким образом, мы видим, что античная мысль в лице ее величайших представителей Платона и Аристотеля пыталась решить одну из самых сложнейших проблем – проблему совершенствования государственной организации, а в ее рамках проблему соотношения общегосударственных и частных интересов, соотношения и взаимодействия различных со-

---

<sup>48</sup> Там же, с.457.

<sup>49</sup> Там же, с.487.

<sup>50</sup> Там же, с.488.

<sup>51</sup> Там же, с.506.

<sup>52</sup> Там же, с.507.

<sup>53</sup> Там же, с.514-515.

словий, человека и гражданина, властвования и подчинения, добродетели и воспитания, причем, упор зачастую делался на право и относительное равенство.

Теория Аристотеля, наряду с учением Платона оказалась “формообразующим началом” для всей последующей европейской философской традиции. В Средние века труды Аристотеля комментировались на арабском Востоке и восточная теология, развивавшаяся под влиянием идей Аристотеля (особенно его учения о формальной причине, о цели и перводвигателе) стала одной из предпосылок “возвращения” и усвоения аристотелизма в рамках западной средневековой культуры. А благодаря Фоме Аквинскому (13 век) учение Аристотеля, рассмотренное под углом зрения христианской догматики, было использовано в качестве философского обоснования доктрины католической церкви.

К концу 4 века до н.э. школы Платона и Аристотеля явно доминируют на арене философских школ и идей. В это время и начинается свою деятельность Эпикур (341-271 гг. до н.э.). Он как бы восстанавливает материализм на основе атомизма Демокрита, но в центре этой философии уже однозначно стоит человек и его счастье. И задача философии именно так и формулируется Эпикуром – указать путь к счастью, а не изучение природы и ее загадок. Эпикур полагает, что знать надо не ради знания, а ради сохранения безмятежности духа и знать необходимо столько, сколько необходимо для обеспечения безмятежности духа. Согласно Эпикуру, человек и вовсе не испытывал бы потребности в изучении природы, если бы его не страшили небесные явления, боги и смерть. Таким образом, цель и задача философии – формирование невозмутимости самосознания, а не познание природы или познание само по себе. Но эта невозмутимость самосознания, полагает Эпикур, должна основываться на таком философском учении о природе, которое свободно от допущения в природе каких бы то ни было сверхъестественных сил, недоступных опыту. Именно таковым и полагает Эпикур учение Демокрита.

Положив в основу своей философии материалистическое учение Демокрита, Эпикур, по сути, воспроизводит демокритову картину мира во всех ее основных положениях. Различия начинаются тогда, когда Эпикур обращается к свойству движения атомов. Атомы в пустоте, полагает Эпикур, движутся в силу присущей им тяжести или веса, но в пустоте они будут двигаться с одинаковой скоростью независимо от их веса, следовательно, их соединение невозможно, что делает невозможным и возникновение вещей. И Эпикур выдвигает идею о спонтанном, самопроизвольном отклонении атома от происходящего в силу необходимости прямолинейного движения. Для этого самоотклонения нет никаких внешних причин, нет никакой внешней необходимости. Таким образом, в атомизме Эпикура появляется элемент случайности, которую отвергал Демокрит. Появляется тот "минимум" свободы, который содержится как бы в самом фундаменте мироздания, в атомах, а это позволяет уже обосновать наличие свободы в деятельности человека. Мы уже отмечали, что, отвергнув случайность и утвердив одну необходимость, Демокрит, по сути, отказывает человеку в свободе, прокладывая путь к фатализму. Демокрит полагал, что люди просто придумали идол случайности, чтобы скрыть свою беспомощность. Эпикур же исходил из того, что "лучше уж верить басням о богах, чем покориться судьбе, выдуманной физиками, - басни дают надежду умиловить богов почитанием, в судьбе же заключается неумолимая неизбежность".<sup>54</sup>

Утверждая данную картину мира, Эпикур не забывает о том, что мы должны быть уверены в истинности нашего знания, а для этого необходим критерий истины и некоторые принципы или правила ее познания. В своей теории познания он исходит из того, что источником знаний человека является чувственный опыт. Внешние предметы и явления воздействуют на органы чувств и порождают соответствующие ощущения, вызывая тем самым в душе человека соответствующие образы внешних предметов и явлений. Эпикур подчеркивал, что ощущения, чувства дают человеку достоверную информацию. Заблуждения же возникают тогда, когда в ходе суждений мы примысливаем к образам некоторое дополнительное содержание. Таким образом, вопрос об истинности лил ложности обобще-

---

<sup>54</sup> Эпикур. Письмо к Менекею. В кн.: Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983, с. 319.

ний, понятий – это вопрос, относящийся, прежде всего к мышлению. Критерием же истинного знания будут, прежде всего, чувственные восприятия, и истина начинает трактоваться, как соответствие или подобие наших представлений предмету.

Если страхи перед природными явлениями могут быть рассеяны на основе атомистической концепции, то, как быть со страхом перед богами и со страхом смерти? То, что боги существуют, говорит Эпикур, это очевидно, но они не такие, какими их полагает толпа, ибо мнение толпы о богах – это ложные домыслы. Бог, заявляет Эпикур, существо блаженное и бессмертное и в силу этого он не имеет никаких забот сам и другим не доставляет. Бог не подвержен ни гневу, ни благоволению. Следовательно, Бог не вмешивается в жизнь людей, не вредит ей и не благоприятствует.

Относительно смерти Эпикур рекомендует следующее: "Привыкай думать, что смерть для нас – ничто: ведь все хорошее и дурное заключается в ощущении, а смерть есть лишение ощущений". Смерть для нас ничто, заявляет Эпикур, ибо "не имеет к нам никакого отношения; когда мы есть, то смерти еще нет, а когда смерть наступает, то нас уже нет. Таким образом, смерть не существует ни для живых, ни для мертвых, так как для одних она сама не существует, а другие для нее сами не существуют".<sup>55</sup>

В своем этическом учении Эпикур исходит из того, что для человека благо, а, следовательно, и счастье есть удовольствие. Удовольствие же он определяет как отсутствие страдания. Таким образом, удовольствие как цель для человека, о котором говорит Эпикур, не имеет ничего общего с гедонизмом (чувственным наслаждением). Удовольствие для Эпикура, как цель человеческой жизни – это свобода от телесных страданий и душевных тревог, т.е. здоровье и безмятежность души. Говоря об удовольствии, Эпикур учит, что есть удовольствия естественные и праздные, но и среди естественных удовольствий он выделяет необходимые и не необходимые. Для Эпикура однозначно, что стремиться должно только к естественным и необходимым удовольствиям, избегая всех других, а для этого необычайно важно наличие благоразумия ли просто разумения, ибо только трезвое рассуждение способно изгонять мнения, поселяющие тревогу в душе. И хотя всякое удовольствие, наслаждение есть благо, Эпикур советует иногда и уклоняться от удовольствия и не всякой боли избегать. Ибо за удовольствием может последовать страдание, а за страданием – удовольствие, благо. Следовательно, обо всем нужно судить, рассматривая и соразмеряя. При этом Эпикур однозначно отдает предпочтение наслаждениям души, а не наслаждениям тела. Страдания души он считает более тяжкими, чем страдания тела, ибо тело страдает только страданием настоящего, т.е. здесь и сейчас. Душа же страдает и прошлым, и настоящим, и будущим.

Эпикур уверен в том, что только посредством разума мудрец достигает безмятежности духа, освобождаясь от страха перед богами, страха смерти и страхов перед явлениями природы. Только посредством разума мудрец уклоняется от одних удовольствий и стремится к другим, уклоняется от тех или других нежелательных как социальных, так и естественных явлений. "Кто по-твоему, - вопрошает Эпикур в письме к Менекею, - выше человека, который и о богах мыслит благочестиво, и от страха перед смертью совершенно свободен, который размышлением постиг конечную цель природы, понял, что высшее благо легко исполнимо и достижимо, а высшее зло или недолго, или нетяжко, который смеется над судьбою, кем-то именуемой владычицей всего, (и вместо этого утверждает, что иное происходит по неизбежности), иное по случаю, а иное зависит от нас, - ибо ясно, что неизбежность безответственна, случай неверен, а зависящее от нас ничему иному не подвластно и поэтому подлежит как порицанию, так и похвале".<sup>56</sup> И уже в качестве конкретной рекомендации к образу и способу жизни Эпикур высказывает следующее пожелание: "Кто лучше всего умеет устроиться против страха внешних обстоятельств, тот сделает, что мож-

---

<sup>55</sup> Там же, с. 316.

<sup>56</sup> Там же, с. 319.



но, близким себе, а чего нельзя, то, по крайней мере, не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется, насколько это выгодно".<sup>57</sup>

Этика Эпикура пронизана пафосом свободы. Атомистика Демокрита, дополненная идеей Эпикура о спонтанном, самопроизвольном отклонении атомов, предоставляет человеку возможность свободного уклонения от страхов, тревог и страданий. В рамках необходимости найден и указан путь свободы. Отсюда проистекает и следующая установка или следующий вариант жизнепонимания, формируемый в рамках античной философии: Знать и уклоняться.

Вторая философская школа, возникшая также в конце 4 века до н.э. и просуществовала до 4 века н.э. был стоицизм или философия стоиков. Основатель школы Зенон из Китиона (333-262 гг. до н.э.), поселившийся в Афинах около 300 г. до н.э., открыл школу в Расписной Стое – портике (беседке). Отсюда и стали философы его школы называться стоиками. Преемником Зенона был Клеанф (330-233 гг. до н.э.). Третьим и особо выдающимся представителем стоицизма был Хрисипп из Сол (227-205 гг. до н.э.). "Слава его в искусстве диалектики была такова, - сообщает Диоген Лаэртский, - что многим казалось: если бы боги занимались диалектикой, они занимались бы ею по Хрисиппу" и "Не будь Хрисиппа, не было б и Портика".<sup>58</sup> Все это представители Древней Стои.

Система стоической философии, сложившаяся в Древней Стое состоит из трех частей: логика, физика, этика. Сами стоики сравнивали свою философию с яйцом, где скорлупа – логика, белок – физика, а желток – этика. Древний стоицизм представляет собой весьма оригинальную философию, чего нельзя сказать об их последователях – представителях Средней Стои и Поздней Стои (римский стоицизм). Представители Средней Стои Панетий (185-110 гг. до н.э.) и Посидоний (ок. 130-51 гг. до н.э.) сознательно отходят от строгого и сурового стоицизма Древней Стои, наполняя его платонизмом. Получилось нечто стоически-платоническое.<sup>59</sup> Представители же Поздней Стои (римский стоицизм) уже совершенно утрачивают интерес к логике и физике и сосредоточивают все свое внимание на этике и интимных религиозных переживаниях, что с необходимостью вело к сближению с религией. Вершина Поздней Стои – это 1-2 века н.э. и представлена она такими именами, как Сенека (6 г. до н.э. – 65 г. н.э.), Эпиктет (ок. 50-138 гг. н.э.) и Марк Аврелий (121-180 гг. н.э.).

Разрабатывая логику, философы Древней Стои вводят собственно термин "логика" как название одного из разделов философии. Логика для них – это учение о речи, а предмет логики – словесные знаки (слова, предложения) и то, что этими знаками обозначается (понятия, суждения, умозаключения). Способность ума к образованию общих логических представлений стоики называли "логосом". Логос рассматривается ими и как орган речи, и как орган мышления. Именно логос и отличает человека от животных, которые лишены разума. Человек же обладает разумом наравне с божеством и его "логос" одинаков с божественным разумом, божественным логосом, который действует во всем мире. Таким образом, человеческий ум способен воспроизводить в себе мысли вселенского разума. Но в отличие от божественного разума человеческий разум не совершенен: он может ошибаться. Причина недостоверного или ошибочного мнения – поспешное согласие с недоказанным представлением. И стоики весьма много и успешно занимаются разработкой логического учения о доказательстве. Истинные суждения, по мнению стоиков, согласуются друг с другом так, что истина одного может быть доказана – по законам логической последовательности - из истинности другого. Мудрость должна уметь делать правильные, безошибочные выводы и избегать заблуждений. Признаки истинного и ложного исследует часть логики, которую они называют диалектикой, т.е. учение об умозаключении и доказательстве.

<sup>57</sup> Эпикур. Главные мысли. В кн.: Тит Лукреций Кар. О природе вещей. М., 1983, с. 324.

<sup>58</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 300, 301.

<sup>59</sup> См. Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика 1-2 вв. н.э. М., 1979, с. 307.

Не оставляют без внимания стоики и проблему истины. В теории познания они занимают сенсуалистическую позицию, т.е. полагают, что все наше знание проистекает из чувственного опыта. Критерием же истинного знания они полагают каталептическое представление, которое возникает при активном участии субъекта восприятия. Каталептическое представление непосредственно ясно "захватывает" воспринимаемый предмет. Только такое ясное и очевидное восприятие необходимо вызывает согласие разума и с необходимостью становится пониманием. Попросту говоря, необходимо, чтобы восприятие ясно отражало свой предмет и если это так, то возникают "схватывающие" или каталептические представления, которые и будут критериями истинного знания, истинной основой для понятия.

В своих натурфилософских взглядах (физика) стоики сочетали некоторые идеи Гераклита и Аристотеля. Как отмечает Диоген Лаэртский, "начал во всем сущем они признают два: деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, т.е. вещество; а деятельное – разум, в ней содержащийся, т.е. бог. Он вечен, и он творец всего, что в ней имеется".<sup>60</sup> Но стоический бог – это не неподвижный двигатель и не бестелесная "форма форм", и тем более не личность. Он есть изменчивое тело, некий "творческий огонь", который находится в самой материи и смешан с нею. Таким образом, мир, по представлению стоиков – это единое и живое тело, пронизанное одушевляющим дыханием (пневмой).

Вообще картина мира, рисуемая стоиками, весьма двусмысленна и фантастична. В одном случае возникновение и становление космоса рассматривается как сгущение и разряжение первоматерии, ведущее к формированию различных стихий и основные элементы здесь огонь, воздух, вода и земля. Мир имеет начало во времени, и, следовательно, имеет конец. Но это только конец одного из циклов существования мира, ибо, исчерпав все возможности развития, мир гибнет и в мировом пожаре, превращаясь в огонь, но затем вновь возникает.

В другом случае божество творит мир, превращая часть своей субстанции, божественный воздухоогонь в воду, воздух и т.д., т.е. происходит возникновение мирового тела. В этом теле божество сохраняется в качестве пневмы или творческого огня. Он-то и есть душа, дух, разум, а одновременно судьба, рок, провидение. Но мировая душа и мировое тело, как некоторые противоположности, не вечны. Однажды породив, выделив из себя мир, божество приемлет в себя мир вновь, поглощая его, растворяя его в себе, т.е. происходит опять же мировой пожар. "Бог есть живое существо, бессмертное, разумное, совершенное или же умное в счастье, не приемлющее ничего дурного, а промысел его – над миром и над всем, что в мире; однако же он не человекоподобен". "Бог, ум, судьба и Зевс – одно и то же и у него есть еще много имен. Существовая вначале сам по себе, он всю сущность обращает через воздух и воду; и как в поросли содержится семя, так и бог, сеятельный разум мира, пребывает таковым во влажности, приспособляя к себе вещество для следующего становления; а затем он порождает четыре основы – огонь, воду, воздух и землю".<sup>61</sup> Таким образом, для стоиков характерно признание телесного мира с божественными свойствами. Этот мир живое существо, одушевленное и разумное и устраивается он умом и провидением. Бог стоиков – это высшая разумная сила, которая все предопределяет, всем управляет, все провидит. По сути, стоики утверждают идею о строжайшей необходимости, по которой все происходит в этом мире или о судьбе, как причинной цепи всего сущего или же разуме, сообразно с которым движется мир. Судьба определяет возникновение, существование и исчезновение всего.

Итак, провидение, судьба, рок, фатум. А как же свобода человека? Как разрешить противоречие между роком и свободой? Для разрешения этого противоречия стоики вводят различие видов (причин) движения. Неорганическое тело, например, может получить импульс к движению только от другого движущегося тела. У животного причина движения

---

<sup>60</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 286.

<sup>61</sup> Там же, с. 289, 286.

уже внутренняя и коренится она в психике. Для человека же, полагают стоики, причиной выступает логическое мышление. Но человек обладает и психикой (волей), следовательно, решающим фактором, побудительной причиной к деятельности для человека будет разумная воля. В силу этого человек всегда в состоянии нечто отклонить или принять. Свобода, как действие, изъятая из мировой необходимости, из мирового причинного процесса, для стоиков не возможна. Свобода понимается ими как действие по собственной склонности, исходя из собственного побуждения. Наиболее полным образом способность действовать по собственной склонности, полагают стоики, развивается только в мудреце. Мудрец, говорят они, свободен как само божество, ибо для мудреца свобода и необходимость совпадают. Он действует свободно, повинаясь необходимости, осознав, познав необходимость, и, тем самым, делает ее своей собственной необходимостью. Свобода мудреца – это высшая ступень доступной человеку свободы. Свобода как уклонение от необходимости у стоиков невозможна. Действия людей отличаются не потому, свободно или не свободно они свершаются (все происходит по необходимости), а потому, каким образом сбывается необходимость или неотвратимая судьба – добровольно или по принуждению. Судьба ведет того, кто добровольно и беспечно ей повинуются, утверждают стоики, и насильно влечет, тащит того, кто неразумно или безрассудно ей противится. Мы можем отметить, что здесь формируется еще один вариант жизнепонимания, новая установка: Знать и подчиняться.

Выяснив все предварительные вопросы, мы подошли к основному и главному вопросу: в чем же высшее благо? И стоики, как и все античные философы, отвечают ясно и кратко – в счастье. Но что для стоиков счастье? По сути, ответу на этот вопрос и посвящена этика стоиков, та главная, центральная часть их философии, ради которой разрабатывались две первые – логика и физика. Если для Эпикура счастье – это удовольствие (отсутствие страданий и страхов), то стоики утверждают, что первым побуждением человека является не стремление к удовольствию (или наслаждению), а стремление к самосохранению, ибо природа изначально дорога сама себе. А раз так, то единственным условием сохранения себя является жизнь сообразно с природой. Но коль скоро для человека от природы разум является его вождем, то жить по природе – это, значит, жить по разуму, разумно. И конечная цель для человека – это жизнь, соответствующая природе. Развитый разум человека почти что тождественен разуму божественному, который и правит природой. Следовательно, согласованная с природой жизнь – это жизнь согласная с божественным мировым законом. Отсюда и получается, что жить сообразно с природой – это жить сообразно с разумом, а жизнь сообразная с разумом – это добродетельная жизнь, т.е. жить сообразно с природой, значит жить добродетельно. Счастье, таким образом, это добродетель, добродетельная жизнь.

Все сущее стоики разделяют как бы на три вида: благо, зло и безразличное в нравственном отношении. Благо – это добродетели, а зло – это то, что противоположно благу. Благо они сводят к четырем основным добродетелям: благоразумие, умеренность, справедливость и мужество. К четырем же прямо противоположным понятиям они сводят зло или порок: неразумие, необузданность, несправедливость и трусость. Причем стоики весьма однозначно заявляют, что благо или зло зависят от человека и выбираются человеком добровольно, т.е. свободно на основании разума. Безразличное же, т.е. то, что ни к благу, ни к злу не относится, то из чего можно сделать и плохое и хорошее – это жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, знатность, как и прямо противоположные им: смерть, болезнь, страдание, уродство, бессилие, бедность, безродность. Безразличное не содействует ни счастью, ни несчастью и может быть используемо как во благо, так и во зло. Таким образом, только от нашего отношения к этим вещам зависит, содействуют они нашему счастью или противодействуют ему. Не от нас, не от нашей воли, а от необходимости, от судьбы, от внешнего хода вещей природы зависит, какие из этих вещей выпадут на нашу долю. Наше же отношение к этим вещам целиком зависит от нас самих, и только от нашего отношения к этим вещам и зависит наше счастье. Однозначно и несомненно для стоиков то, что путь к счастью – это путь добродетели, который мы можем выбрать на основе разума и следовать ему. К тому же, что от нас не зависит относиться необходимо спо-

койно, бесстрастно, а может быть и равнодушно. Человек не должен желать того, что не находится в его власти.

Главным источником пороков и несчастий человека стоики считали аффекты или страсти, т.е. чрезмерные влечения, переходящие меру, не подчиняющиеся разуму". "Страсть есть неразумное и несогласованное с природой движение души или же избыточное побуждение".<sup>62</sup> Плохих страстей стоики выделяют также четыре вида: скорбь, страх, желание и наслаждение. Такие аффекты необходимо не только сдерживать, но полностью искоренять. Отсюда и требование бесстрастности. Однако существуют и добрые страсти: радость, осторожность и благодушие. Таким образом, стоический мудрец должен всегда пребывать в умеренно-радостном настроении духа, он предусмотрителен и осторожен и имеет твердую, направляемую разумом волю. Стоик не отрешен от обыденной жизни, но он выше ее.

Если иные философские школы говорили об атараксии (безмятежности духа) как необходимым условии блаженной жизни, к которой стремится и которую достигает только мудрец, то стоики говорят о таком состоянии души, которое зачастую путают с апатией, равнодушием. Но это отнюдь не так. Установка стоиков – это формирование такого состояния души, которое ничем не может быть поколеблено. Пусть все тяготы и лишения этого мира свалятся на плечи мудреца, ничто не может нарушить его покой, ничто не может ввергнуть мудреца в печаль и уныние. Стоики прекрасно понимают, что далеко не всякому человеку это доступно. Но даже сама попытка встать на этот путь и следовать по нему, как полагает Сенека, уже достойна почтения и восхищения, ибо путеводителями для такого человека будут сами боги. "Человека, поднявшегося на значительную высоту по пути к духовному совершенству, цепи не стесняют: он, правда, еще не свободен, но пользуется уже правами свободного".<sup>63</sup>

Движение философского разума античности находит свое завершение в скептицизме, почва для которого была подготовлена всем предшествующим развитием античной философии. Уже наивная диалектика ранних греческих философов выявила постоянную текучесть, изменчивость всех вещей и явлений и обнаружила ряд противоречий между чувственными впечатлениями и понятиями, т.е. между чувственным и рациональным. Были открыты не только относительность всех явлений, воспринимаемых посредством чувств, но и отсутствие оснований, которые бы позволили сделать выбор между двумя противоречащими друг другу утверждениями, что весьма наглядно было продемонстрировано софистами.

Основателем скептицизма был Пиррон из Элиды (365-275 гг. до н.э.). Он, как и Сократ не писал, а ограничивался устным изложением своего учения. Поэтому очень не легко установить, что именно принадлежит ему, а что его ученикам и последователям. Но нас в данном случае интересует не столько то, что именно принадлежит Пиррону, сколько основные идеи основанной им школы.

Название школы произошло от древнегреческого "скептикос", что означает "озираться", "осматриваться", "быть в нерешительности". Последнее значение, очевидно, и лежит в основе наименования школы, так как для античного скептицизма характерно не прямое отрицание возможности познания истины, а лишь воздержание от решительных и окончательных высказываний, от предпочтения одного из двух противоречащих друг другу, но с точки зрения скептиков, равносильных суждений. Выше уже было отмечено, что к концу 4 началу 3 в. до н.э. интерес к "чистой" теории, к теоретическому выяснению картины мира, к космологии, физике (как учению о первовеществе и первопричинах) падает. Философов интересует уже вопрос не о том, что есть и как есть, как существует мир, а вопрос о том, как надо жить в этом мире, чтобы избежать бедствий и опасностей, угрожающих человеку со всех сторон (особенно социальные процессы). Философ теперь не столько добытчик ка-

---

<sup>62</sup> Там же, с. 279.

<sup>63</sup> Сенека. О счастливой жизни. В кн.: Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995, с. 180-181.

кого-то специфического знания, сколько мудрости, указывающей путь к счастью. В философии теперь усматривается такая деятельность, и такой строй мысли, которые освобождают человека от бедствий и опасностей, от ненадежности и обманчивости, от страхов и волнений, которыми так полна стала жизнь. И именно так формулирует задачу философии Пиррон, а философ – это тот, кто стремится к счастью. Что же такое счастье? И здесь ответ уже классический – счастье – это невозмутимость духа и отсутствие страданий.

Желающим достичь счастья, понимаемого таким образом, по мнению скептиков, необходимо ответить на три вопроса: из чего состоят вещи?; как мы должны относиться к этим вещам? и какой результат, или какую выгоду мы получим из такого нашего отношения? На первый вопрос, полагает Пиррон, мы не можем получить никакого ответа: всякая вещь, утверждает он, "есть это не в большей степени, чем то". Как сообщает Диоген Лаэртский, "он ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничто не существует, а людские поступки руководятся лишь законом и обычаем, - ибо ничто не есть в большей степени одно, чем другое".<sup>64</sup> Следовательно, и не один способ познания не может быть охарактеризован как истинный или ложный.

Отсюда проистекает ответ и на второй вопрос: единственный и подобающий философу способ отношения к вещам может состоять только в воздержании от каких бы то ни было суждений о них. Значит ли это, что для нас не существует ничего достоверного? Отнюдь. Наши чувственные восприятия безусловно достоверны для нас. Если мне нечто кажется сладким или горьким, то так оно и есть, а мое суждение "Это кажется мне горьким" будет истинным. Заблуждения возникают там, где от кажущегося делается попытка заключения о том, что существует по истине, т.е. от явления делается переход к сущности. Ошибается тот, кто утверждает, что данная вещь не только кажется ему горькой, но что она в сущности, по истине такова.

Этим положением определяется ответ и на третий вопрос: результатом или выгодой из обязательного для скептика воздержания от всяких однозначных, окончательных суждений об истинной природе вещей будет невозмутимость или безмятежность духа, что и является высшей ступенью счастья. Как отмечал Гегель, "древний скептицизм не сомневается, а уверен, в неистинности и равнодушен как к одному, так и к другому решению вопроса. Он не переходит подобно блуждающему свету от одних мыслей к другим и обратно, что оставляет еще возможность того, что та или иная мысль все же еще может оказаться истинной, а он уверенно доказывает неистинность всего. Или иными словами, его сомнение является для него достоверностью, которая не намерена ни достигнуть истины, ни оставить нерешенным вопрос о ней, а считает вполне окончанным свое дело, следовательно, выступает решительно, причем эта решительность не является для него истиной. Эта уверенность в самом себе имеет, таким образом, своим результатом спокойствие и твердость духа внутри себя, в которых нет налета печали и которые являются прямой противоположностью сомнения. Такова точка зрения невозмутимости, исповедуемой скептицизмом".<sup>65</sup>

Воздержания от догматических суждений вовсе не означает и полной практической бездеятельности. Кто живет, тот должен действовать. Подлинный философ-скептик принимает к руководству обычаи и законы той страны, в которой он живет, но не придает ни им, ни своему образу мыслей, ни своим действиям значения безусловных истин. Отсюда проистекает четвертый вариант жизнепонимания или четвертая установка: Не знаю, но живу, сообразно обычаю, традиции или здравому смыслу.

Более детальная и основательная разработка и обоснование невозможности постижения истины принадлежит скептику Энесидему. Об этом мыслителе практически ничего не известно. Одни авторы полагают, что он жил в 1 в. до н.э., а другие, что в 1 в. н.э. Но имен-

---

<sup>64</sup> Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986, с. 352.

<sup>65</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994, с. 383-384.

но ему приписывают десять "тропов" или аргументов, направленных против всех суждений о реальности.

Первый и второй тропы состоят в указании на разнообразие живых существ, на различие в их происхождении и в их телесном строении. Отсюда следует вывод, что одинаковые вещи вызывают неодинаковые образы. Следовательно, можно говорить только о том, что нам кажется.

Третий троп основывается на различии даже у одного человека в устройстве органов чувственного восприятия.

Четвертый троп исходит из различия восприятий в зависимости от состояний организма. Одни и те же предметы воспринимаются по-разному в зависимости от бодрствования и сна, от возраста, от опьянения и трезвости, здоровья и болезни и т.д.

Пятый троп исходит из зависимости суждений от положения, расстояния и места, высказывающего суждения.

Шестой троп исходит из зависимости суждений от "примесей", т.е. вещи воспринимаются нами не обособленно, а во взаимодействии с другими вещами.

Седьмой троп исходит из зависимости суждений от величины и устройства предмета.

Восьмой троп исходит из относительности всех явлений, т.е. каждая вещь существует всегда по отношению к чему-либо и, следовательно, скорее кажется таковой, чем есть таковая по истине.

Девятый троп указывает на зависимость суждений от того, насколько часто или редко встречается рассматриваемое явление.

Десятый троп указывает на зависимость суждения от обычаев, верований, догматов и т.п. Здесь существует такой разноречивый мнений, что первые девять тропов становятся излишними.

Таким образом, мы можем сказать, что здесь схвачена диалектика реального мира (диалектика количества и качества, противоположностей, взаимосвязи и т.п.), которая в рамках формальнологического мышления не могла быть адекватно отражена.

Третий крупнейший представитель и теоретик скептицизма был Секст-Эмпирик (2 в. н.э.). Сексту принадлежит пять книг "Против догматических философов" и шесть книг "Против ученых". В этих книгах он подверг критике основные понятия математики, грамматики, риторики, астрономии, т.е. по сути дела всех отраслей знания его времени. Секст стремился представить скептицизм как совершенно оригинальное учение, которое не допускает ни сближения, ни смешения с другими учениями. Обстоятельность изложения им своих взглядов позволяет назвать его сочинения энциклопедией античного скептицизма.

Так что же такое скептицизм? "Под скептицизмом мы должны понимать,- пишет Гегель,- развитое сознание, которое отчасти считает неистинным не только чувственное бытие, но также и мыслимое нами бытие, которое умеет, кроме того, отдавать себе сознательный отчет в ничтожности того, что другие признают сущностью, и, наконец, настолько развито всеобщим образом, что не только превращает в ничто то или другое чувственное или мыслимое, а во всем познает его неистинность".<sup>66</sup> Скептицизм представляет собой средоточие полемики эпохи эллинизма. Он спорит со всеми существующими школами, направляя свои аргументы против всех и всяких догм, как позитивных, так и негативных утверждений греческой философии. В ходе этой полемики скептицизм абсолютизировал относительность всякого знания (релятивизм). Релятивное, полностью исключало абсолютное, ибо само было возведено в абсолют.

Итак, подводя итог нашему краткому рассмотрению основных идей античной философии, мы можем сформулировать четыре установки, характеризующие отношение человека к миру, выработанные античной философией: 1. Знать и соответствующим образом поступать (Демокрит, Сократ, Платон). 2. Знать и уклоняться (Эпикур). 3. Знать и подчиняться (стоики). 4. Не знаю, но живу, сообразно обычаю, традиции или здравому смыслу (скептики).

---

<sup>66</sup> Там же, с. 385.

Во всех этих установках мы видим разум человека в качестве верховного критерия, которым определяется жизнь человека, его счастье и благо. Но в смене этих установок мы прослеживаем и смятение разума, отсутствие четких критериев в определении истины, руководствоваться которой и следует человеку во всех его деяниях. Философский рационализм, разум постепенно шел к отказу от самого себя, не сумев найти объективную истину и ее критерии. Именно в последние века существования античного мира виден всплеск религиозно-мистических учений. Но при всем при этом греческая философия выступает, как универсальный способ жизненной ориентации человека: человек стремится жить, исходя из философского разума, нормируя собственную жизнь и подчиняясь и подчиняясь разумным нормам.

Одна из величайших заслуг древнегреческой философии была в том, что был открыт человек как самостоятельная ценность, как критерий для всего сущего. За человеком было признано право на инициативу. Несмотря на известный скепсис, для греческой философии было характерно доверие к разуму, человеку и его свободе, убеждение в том, что свободный человек в состоянии сделать правильный выбор. Мы можем сказать, что отправной точкой греческой цивилизации был человек. Она исходит из его потребностей, она всегда имеет в виду его пользу и прогресс. Сугубо онтологическая и гносеологическая проблематика в греческой философии весьма органично увязана со смысложизненной проблематикой, формированием отношения человека к миру и к себе, формированием установок, регулирующих реальное поведение людей, причем смысложизненная проблематика зачастую задает предметную направленность для рационального познания.

Чем было обусловлено столь мощное развитие духовной культуры греческого общества? Очевидно, что вне учета конкретных социально-политических условий ответить на этот вопрос невозможно. Мощное и бурное развитие философской мысли было возможным лишь в условиях демократии и культа свободы. Античные гражданские общины были первыми в мировой истории демократиями. Эту демократию и, основанную на ней культуру, отличает от всех других политических организаций, прежде всего светский характер. При всем почитании богов и почтении к богам в античной Греции не религия, а само общество санкционирует социальный строй и его этику. Это означает, что не было никакой общеобязательной, освященной богами догмы. Мышление не было ничем стеснено. Активная политическая, гражданская жизнь требовала и развивала умение рассуждать логически, обуславливала необходимость знания и познания. Обеспечивается признание и ценность деятельности человека, его личности уже здесь, в этом мире. И вот в зените расцвета Греции мы имеем: знать и соответствующим образом поступать.

Усилие противоречий между бедными и богатыми (что было отмечено Платоном и Аристотелем), рабами и рабовладельцами, потеря греческими полисами своей политической самостоятельности (экспансия Македонии и Рима), отстранение граждан от политической жизни, замыкание их в сферу ограниченных личных интересов вело последовательно и с необходимостью к "знать и уклоняться" и "знать и подчиняться" и завершение всему – "не знаю, но живу...".

В отличие от Древней Греции, при большом внешнем сходстве, Древний Рим осуществляет себя иначе. Рим не знает полной и цельной личности. Живые человеческие отношения превращаются здесь в голое вычисление. А.Ф. Лосев пишет: "Только всенародный опыт безличной социальности так рассудочно и с такой беспощадной, свирепой, с такой нечеловеческой логикой мог воспроизвести живое общение личностей в виде схем, в виде самоочевидных выводов, в образе математически точно решаемых алгебраических уравнений, в виде римской юриспруденции или римской военной науки, получивших с тех пор мировое значение вплоть до настоящего времени".<sup>67</sup> Именно этот факт обусловил то, "что римляне не изобрели никакой формы в искусстве, не построили ни одной оригинальной философской системы, не сделали никаких научных открытий".<sup>68</sup> В условиях острого кризиса, духовного и социального, переживаемого античностью (а философский разум уже

<sup>67</sup> Лосев А.Ф. Эллинистически-римская эстетика 1-2 вв. н.э. М., 1979, с. 14-15.

<sup>68</sup> Рассел Б. История западной философии. М., 1959, с.295.

сформулировал "не знаю..."), христианская истина, "истина спасения", показалась панацеей от всех болезней, главная из которых – боль жизни. "Истина спасения" – ответ на основной для человека вопрос "как жить?". В атмосфере неуверенности и скепсиса, среди всеобщего кризиса и царящего в обществе произвола, "истина спасения" давала твердую опору. Непререкаемость догматов христианства казалась более полезной и спасительной для человека, мучимого противоречиями жизни. Обращаясь к "нищим духом" и к "немудрому миру сего", христианство начинает утверждать примат веры над разумом, пресекая дискуссии по спорным вопросам, вплоть до уничтожения инакомыслящих.



## Средневековая философия

Определяя средневековую философию как самостоятельный тип философии, отличный от предшествующего, мы можем отметить, прежде всего, своеобразный способ философствования. Его своеобразие состоит в тесной связи философии с религиозной верой, основанной на принципах откровения и монотеизма, т.е. принципах по существу чуждых античному способу философствования. Если античности присущи философия, наука, художественное творчество, то эпохе христианства, средневековью – богословие, по отношению к которому философия (теоретическое мышление) играет роль служанки. Античность обращается к разуму, логике и космическому строю вещей (природе); средневековье – к вере, чуду и авторитету. Классическая античность, предпочитая разум вере, не знает философского или религиозного догматизма. Христианство же, исходя из догмата об абсолютном превосходстве веры над разумом, предпочитает единомыслие "лукавым мудрствованиям", нищету духа – "гордыне" знания.

Для античности характерны идея гармонии тела и души, культ живого, здорового, прекрасного тела, любовь к земной жизни; для христианства – практика "умерщвления" плоти, культ бессмертной души и вера в загробное существование. "Ибо, если живете по плоти, то умрете: а если же духом умерщвляете дела плотские, то живы будете".<sup>69</sup> Для классической античности смерть – естественный процесс и жизнь могущественнее смерти; для христианства боль жизни могущественнее интереса к жизни. Эллинская античность занята проблемой жизни и жизнеутверждения; христианское средневековье – проблемой смерти и "спасения души". Классическая античность видит назначение жизни в осуществлении идеалов "прекрасного и доброго"; христианство же видит жизнь лишь как испытательный срок, юдоль страдания и печали.

Фундаментальная зависимость средневековой философии от религиозной идеологии не означала, однако, полного растворения философии в религии, но неизменно на протяжении всего средневековья определяла специфику философских проблем и выбор способов их разрешения.

Характерными свойствами средневекового мышления вообще и философского в частности являются ретроспективность и традиционализм, т.е. обращенность в прошлое. Установка средневекового сознания такова: чем древнее, тем подлиннее, чем подлиннее, тем истиннее. Самый древний и самый подлинный документ и аргумент для средневековья – это Библия. Ориген (ок. 185-253 гг.) утверждал, что Библия есть единственный в своем роде свод всех возможных истин, сообщаемых человечеству божественной благодатью на все времена. Следовательно, достаточно уяснить себе смысл библейских высказываний, чтобы получить безошибочное знание или ответы на все вопросы. Однако истина как бы зашифрована, скрыта в тексте Библии. Отсюда и проистекает основная задача философии: раскрыть и разъяснить священные письмена. И чем ближе философ стоит ко времени откровения, т.е. живет в более близкие ко времени откровения годы, тем меньше для него тайн в писании. Чем дальше от времени откровения, тем больше вероятность ошибки. Исходя из этого, патристика является восприимчивой апостольской традиции и обладает наивысшим после Библии авторитетом. Патристика – религиозная философия созданная отцами церкви. (Климент Александрийский (ок. 150-219 гг.), Ориген (ок. 185-253 гг.), Аврелий Августин (354-430 гг.) и др.) Именно эта философия, первая по времени в христианстве, должна служить прообразом всего будущего философствования, его классическим образцом. Любая форма новаторства рассматривается как признак суетной гордыни, отступление от архетипа, а тем самым и от истины. В этом плане весьма характерны слова Климента Александрийского о том, что истинная философия есть христианская религия.

Если патристика создает систематическую догматику на основе Священного писания, то средневековая философия занимается ее упорядочением и "популяризацией". По сути именно этим и определяются задачи и функции философии. Философия становится слу-

---

<sup>69</sup> Павел. К римлянам, 8: 13.

жанкой богословия. Философия призвана теперь научить почитанию Бога: ибо сам Бог приобщает ее умам мудрецов. Средневековая философия не занимается поисками истины. Истина уже дана в откровении. Задача в том, чтобы изложить эту истину посредством разума, т.е. посредством философии. Для средневекового философа руководящим принципом выступает следующее положение: там, где возможно, соединяй веру с разумом. Но соединение веры с разумом – это подчинение философии богословию. Философия не может и не должна подменять богословие, ибо твердость положения веры, их истинность не зависит от рациональных доказательств. Философия может лишь в некоторой степени прояснить то, что уже установлено верой. Истина веры – сверхразумная истина и, следовательно, сверхфилософская истина.

Методом средневековой философии становится дедукция, опирающаяся на определения и законы формальной логики. Схоластика, т.е. средневековая философия, унаследовала восходящее к Аристотелю представление о логике как учении об универсальном методе познания и теории рассуждения вообще. Поэтому схоластические трактаты нередко напоминают хрестоматии по формальной логике, произведения религиозного творчества. Суть схоластического философствования свелась к формальным рассуждениям о понятиях и категориях без рассмотрения их реального содержания.

Проблема взаимоотношения разума и веры получила различное истолкование у средневековых философов. Так, например, Эриугена (810-877 гг.) был защитником рационализации теологии, полагая, что между "правильным разумом" и "истинным авторитетом" не может быть противоречия, и чтобы устранить их прибегал к аллегорическому истолкованию Писания. Он заявлял, что авторитет рождается от истинного разума, но разум никогда не рождается из авторитета. Ансельм Кентерберийский (1033-1109 гг.) однозначно ставит веру выше разума и, по сути, воспроизводит положение Августина Блаженного о том, что будет вера, будет и понимание. Не размышлять, чтобы верить, а верить, чтобы понимать. Догматы вероучения – это незыблемая истина. В основоположениях веры истина уже дана, ибо вера предшествует разуму и ее положения есть норма для него. Однако во многих случаях истина веры требует прояснения. Вот здесь и необходим разум (философия) как средство для веры.

Совершенно иной точки зрения придерживается Пьер Абеляр (1079-1142 гг.). Он полагал, что разум имеет преимущества перед верой и прогресс в вере возможен только на пути знания. Требуя сознательного отношения к священным текстам, он ставит философский разум на место верховного судьи в сфере священного писания. Абеляр стоит у истоков теории "двух истин", согласно которой вера – это предположение о вещах невидимых, не доступных человеческим чувствам, следовательно, вера не имеет отношения к реальному, природному миру, познаваемому науками и философией.

Совершенно различает науку и религию (веру и знание, разум) по методу достижения истины Фома Аквинский (1225-1274 гг.). Наука и философия, полагает он, выводят свои истины, опираясь на разум и опыт. Религия же познает свои истины из откровения. Догматы веры не противоразумны, не иррациональны, а сверхчувственны и их доказательство не под силу человеческому разуму. Вера более достоверна, чем разум: ибо он постоянно ошибается. Вера опирается на незыблемую правдивость Бога. И в моральном отношении вера более ценна, чем знание (разум), которое может отвратить человека от Бога. В случае конфликта между верой и знанием последнее слово всегда за верой. Философия (разум) лишь служанка богословия.

Различные точки зрения в средневековой философии были не только по вопросу о взаимоотношении веры и разума. Споры шли по многим вопросам, но самая длительная дискуссия разгорелась по поводу существования общего или спор об универсалиях. Суть спора сводилась к вопросу о реальности существования универсалий, но, кроме того, необходимо было решить ряд сопутствующих вопросов: как соотносятся общее и единичное?; существует ли общее в единичном или же вне его? Сама эта сугубо философская проблема уже была поставлена в античности и ее принципиальные варианты решения были сформулированы Платоном и Аристотелем. У Платона общее (идея) существовало до вещей, а у Аристотеля общее (форма) существует в вещах, в единичном. Схоласты принципиально

нового здесь ничего не сделали, а лишь воспроизвели с различными нюансами уже наработанные варианты.

Те мыслители, которые утверждали реальное существование общего, получили название "реалисты", причем, одни из них полагали, что общее существует в самих вещах, а другие – что общее существует до вещей. Таким образом, мы видим, что одни воспроизводят идею Аристотеля, другие – Платона. Им противостояла другая группа мыслителей, получившая название "номиналисты". Номиналисты полагали, что общее существует после вещей и лишь в сознании человека. Носителем общего является слово, имя (номен), а отсюда и номинализм. Номиналисты, таким образом, не допускали реального существования общего, но допускали его лишь как мысль, имя, понятие.

Эта проблема лишь на первый взгляд кажется достаточно абстрактной, отвлеченной от реальной жизни. Для средневековья, для теологии (богословия) она была даже очень актуальной и занятия ею могли стоить жизни, ибо она напрямую была связана с пониманием догмата Троицы, где Бог и един и троичен одновременно. Если каждая ипостась (сущность) Бога это единичное, а единство их – это общее, то выводы из рассуждения номиналистов могут быть очень печальные, ибо общее (Бог) – это только мысль, слово, имя, но не реальность (универсалии реально не существуют). Значимыми, существующими оказываются ипостаси Бога, как единичное и только они обладают реальным существованием. Таким образом, осуществляется отход от монотеизма к политеизму, а это ересь.

Возникали проблемы с теологией и у реалистов, хотя для теологии позиция реалистов была предпочтительнее. Утверждение существования общего до единичного (существование Бога до трех его ипостасей) вело к пантеизму, к отрицанию личного бога. Как не крути, а теология не поддается рационализации, как этого хотел Эриугена. Остается только вслед за Аврелием Августином повторять: "Я не хочу, Боже мой, быть настолько опрометчивым, чтобы не верить...". "Не о духовных истинах, сияющих "в тверди",- они есть авторитетны, что о них судить не положено, - не об этой книге Твоей, хотя и есть в ней места темные: мы подчиняем ей свой ум и уверены, что и то, что закрыто от глаз наших, сказано правильно и правдиво". "Верю, что правду я говорю только по внушению Твоему, ибо Ты один "Истина", а "всякий человек – ложь". Поэтому "тот, кто говорит ложь, свое говорит", чтобы сказать правду, мне надо говорить Твое". "Не имея ясного разума, бессильные найти истину, мы нуждаемся в авторитете Священного Писания...". "Ушли все сомнения в Твоей неизменной субстанции; в том, что от нее всякая субстанция; не больше знать о Тебе, а уверенно жить в Тебе хотел я".<sup>70</sup>

При всем своеобразии взглядов отдельных мыслителей и при всех расхождениях схоластических учений, схоластическая философия была едина в себе в безоговорочном принятии фундаментальных для нее мировоззренческих принципов, таких как теоцентризм, креационизм, провиденциализм, персонализм и ревелационизм. Эти принципы в совокупности составляют фундамент всей средневековой философии. В чем же суть этих принципов?

Принцип теоцентризма означает, что все в этом мире соотносится с Богом и от него получает свои определения. Бог стоит в центре всего и чем ближе к Богу та или иная вещь, тем более достойной и совершенной она объявляется, тем более высокое ее место в системе ценностей. Принципу теоцентрической иерархии подчиняется и знание. Теология, как наука о боге будет помещаться на вершине пирамиды знания. Ниже будет находиться философия и еще ниже все остальные науки. Достоинство философии измеряется ее способностью возводить ум к вещам божественным.

Креационизм или принцип творения гласит, что все сотворено Богом из ничего, а все сотворенное, тварное стремится к ничтожеству и уничтожению. Акцентирование внимания на божественности творения или на тварности могло порождать оптимистическое или пессимистическое мироощущение.

---

<sup>70</sup> Августин А. Исповедь. М., 1991, с. 338, 360, 364, 150, 190.

Провиденциализм или принцип божественного провидения гласит, что Бог неустанно и непрерывно правит миром, что все уже предустановлено и предопределено. Отсюда и возникает идея смысла и гармонии мирового устройства.

Персонализм. Этот принцип требовал признания человека как неделимой личности, которая обладает разумом и свободой воли и сотворена по образу и подобию Бога, в силу чего и является венцом, вершиной творения. Хотя человек и рассматривается как единство души и тела, приоритет отдается душе и именно с ней отождествляется личность. Тело же рассматривается как темница души, сосуд греха, а отсюда и постоянная борьба внутри человека добра и зла, духа и плоти, разума и чувственности.

Принцип ревеляционизма или откровения означает, что все необходимые истины человеку уже даны в божественном откровении и зафиксированы в Писании. А отсюда единственно достоверный и достойный способ познания – это постижение смысла Писания. Ревеляционизм, по сути, делает излишними все другие способы познания, хотя и не исключает их напрямую. В свете этого принципа все философствование в средневековую эпоху зачастую сводилось к экзегезе (истолкованию) Писания.

## Философия эпохи Возрождения.

Определяющей тенденцией мышления и культуры эпохи Возрождения является поворот от теоцентризма к антропоцентризму и гуманизму. На смену презрению ко всему земному, презрению к человеку (греховная плоть и т.п.) приходит признание человека и его разума, стремление утвердить достоинство и свободу человека, выводя человека из условий его реальной жизни и обосновать правомерность его земного счастья. И если средневековые утверждали первое место за Богом и потом говорили о человеке, то гуманисты Эпохи Возрождения выдвигают на первый план человека, а затем уж говорят о Боге. В связи с этим в этике эпохи Возрождения начинает распространяться и доминировать эпикуреизм, сведенный к гедонизму, но это соответствовало жажде земного счастья, которое презиралось средневековьем. Эпоху Возрождения можно охарактеризовать и как стремление к возрождению идей и ценностей античной культуры

Один из первых представителей гуманизма Джанноццо Манетти (1396-1459) в своем философском труде "О достоинстве и превосходстве человека" стремится к полной реабилитации телесного начала. Утверждая, что "человек – это разумное, предусмотрительное и очень проницательное животное"<sup>71</sup>, он одновременно отличает его от последнего тем, что человек полифункционален. Говоря о человеке, как творении Бога, Манетти не столько восторгается мудростью творца, сколько прославляет величественность и красоту созданной Богом природы, которая представляется ему как "искуснейшая и умнейшая", единственная учительница дел человеческих. Более того, человек для Манетти – это некий смертный Бог и даже соперник Бога в творческой деятельности, ибо человек – творец культуры, материальной и духовной.

Все сказанное Манетти, в различных вариантах формулируется и другими гуманистами. Своими взглядами они утверждают новую этику, центральным звеном которой выступает не аскеза, как это было в средневековье, а принцип наслаждения. Человеку Возрождения нравится жить здесь, на земле и быть ее полновластным властелином и хозяином, как и самому себе. Среди итальянских гуманистов становится популярным учение Эпикура. Именно к этике Эпикура, как он ее понял, обратился Лоренцо Валла (1407-1457). В своем трактате "О наслаждении" он утверждает, что для обоснования полноценной жизни человека необходимо признание значимости и ценности всесторонней деятельности человеческих чувств. Он даже сожалел о том, что у человека только пять, а не пятьдесят или даже пятьсот чувств!

Валла отрицательно относится к стоикам, которые, по его мнению, не считались с тем, что человек состоит не только из души. С позиций сенсуализма он обрушился и на Аристотеля, который лишь в созерцании, в умозрении видел высшее счастье. Для Валлы умосозерцание есть познание, невозможное без деятельности чувств. Именно благодаря только этой деятельности и возможно исполнение высшего закона, предписанного природой всем живым существам, – "сохранять свою жизнь и тело и уклоняться от того, что кажется вредным". Реализация этого высшего закона диктует и необходимость наслаждения, ибо наслаждение как удовольствие души и тела есть высшее благо. Более того, в одной из глав этой книги говорится, что жить без наслаждения просто невозможно, а вот без добродетели можно. "Да здравствуют верные и настоящие наслаждения в любом возрасте и для любого пола!"<sup>72</sup> Однако Валла не был просто поверхностным гедонистом. Развенчивая ханжеский аскетизм церковников, он систематически обосновывал неискоренимый эгоизм человеческой природы, исходя из закона природного самосохранения. Он утверждает, что его собственная жизнь для него высшее благо, более предпочтительно, чем жизнь всех остальных людей. Даже о родителях следует думать во вторую очередь, а уж о родине тем более. "Я не могу в достаточной степени понять, почему кто-то хочет умереть за родину.

---

<sup>71</sup> Цитируется по кн.: Ревякина Н.В. Итальянское возрождение. Гуманизм второй половины 14 в.- первой половины 15 в. Новосибирск, 1975, с. 82.

<sup>72</sup> Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2, с.81.

Ты умираешь, так как не желаешь, чтобы погибла родина, словно с твоей гибелью не погибнет и она".<sup>73</sup> Во всех этих утверждениях ярко выражен, порождаемый новой эпохой, феномен индивидуализма.

Кульминацией гуманистического антропоцентризма было творчество Джованни Пико делла Мирандола (1463-1494). Его "речь о достоинстве человека", по сути, резюмирует антропоцентрические идеи гуманистов эпохи Возрождения. Бог ставит человека в самом центре мироздания, делая его как бы судьей мудрости, величия и красоты всего сотворенного Богом. Представления о человеке пронизаны идеей тождества человеческого микрокосма и божественно-природного макрокосма.

В сочинении "Против астрологии" Пико делла Мирандола подчеркивает, что чудеса человеческого духа превосходят чудеса небес. На земле нет ничего более великого, кроме человека, а в человеке – ничего более великого, чем его ум и душа. Чудеса человеческого духа определяются свободой его воли, полной свободой выбора самых различных путей. Бог-отец, творя человека, вложил в него семена и зародыши разнообразной жизни, однако их употребление находится во власти самого человека. Человек может опуститься до самого низменного, скотоподобного состояния, но в его же власти подняться и до ангельского совершенства. В последнем случае человек достоин, в сущности, большего восхищения, чем ангелы, ибо они свои духовное совершенство получают уже в готовом виде от Бога, а человеку приходится достигать его в трудной жизненной борьбе. Джованни Пико выдвигает идею об уникальном положении человека в связи с возможностью для него свободно формировать свою сущность. Человек может быть тем, кем захочет и владеть тем, что пожелает. Именно в этой своей способности он возвышается над всеми божьими творениями. Человек наделен разумом, свободной волей и безграничной творческой мощью и в таковом качестве он становится богоподобен. Н.А. Бердяев писал: "С ренессансным самочувствием человека, тем новым самочувствием, которым начинается вступление человека в новую историю, рождается уверенность в своих безграничных творческих силах, в своей способности созидать жизнь путем искусства, в безграничность своего познания в смысле проникновения в тайны природы".<sup>74</sup>

Крупнейшим мыслителем не только эпохи Ренессанса, но и вообще всей новой и новейшей европейской философии был Николай Кузанский (1401-1464). Будучи папским кардиналом и епископом, он сумел органически соединить в своем творчестве культуру Средневековья с гуманистическими новациями Возрождения. В отличие от подавляющего числа философов-гуманистов Кузанский весьма интересовался вопросами математики и естествознания, и вне этих интересов его философская доктрина может быть не понятна. В различных книгах по истории философии Кузанский характеризуется как платоник, но его платонизм следует понимать шире, включая и неоплатонизм. Один из главнейших авторитетов для Николая Кузанского – Прокл (412-485), философ-неоплатоник. Кроме того, он высоко ценил идеи пифагореизма, перед которыми идеи платонизма иногда даже отступали на второй план. В различных контекстах он использует идеи и других античных философов – Сократа, стоиков, атомистов, а также и теологов – Августина и Боэция. Но, как и всякий оригинальный философ, вырастая из различных традиций, он относится к ним самостоятельно и избирательно, т.к. он "переключил" многовековые философские традиции на осмысление той проблематики, которую принесла с собой эпоха гуманизма.

Наиболее широким и значительным в философской и религиозной мысли этого периода оставалось понятие "бога". Концепцию Бога у Кузанского следует рассматривать как пантеистическую. В своем произведении "Об ученом незнании" (или "Об умудренном неведении") он развивает идею отождествления Бога с его творениями. Христианская теология оконечивает Бога, у Кузанского он полностью бесконечное существо, абсолют. Отношение божественного абсолюта (единого) и бесконечного множества сотворенных вещей и явлений понимается им как отношение тождества. Утверждается принцип единства беско-

---

<sup>73</sup> Валла Л. Об истинном и ложном благе. – В сб.: Эстетика Ренессанса. Антология в 2-х т. М., 1981. Т. 1, с. 90.

<sup>74</sup> Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990, с. 125.

нечного и конечного. По его мнению, если отстранить Бога от его творения, то оно превратится в небытие, в ничто. Поэтому "бытие Бога в мире есть не что иное, как бытие мира в Боге". В первом случае вещи и явления – только символы Бога, а во втором – они достаточно стабильны и представляют интерес сами по себе.

Далее в своей космологии он развивает следующие идеи. Богу как актуальной бесконечности противостоит как мир, так и весь универсум, охватывающий все, что не есть Бог. Но если Бог – поистине бесконечное бытие, то универсум, тем более мир – бытие, всегда чем-то ограниченное, более или менее конкретное. Универсум – бесконечность потенциальная (т.е. как возможность перейти любую границу, предел). Актуальная бесконечность (Бог) – непознаваема, а потенциальная бесконечность (универсум) – познаваема: в том смысле, что всегда имеются возможности расширяющегося и углубляющегося познания природы.

Важнейшим результатом познания природы с помощью математического метода состоит у Кузанского в представлении о мире как об огромной космической машине. В "Ученном незнании" он так и описывает ее. "Машина мира как бы имеет свой центр повсюду, а свою окружность нигде, ибо Бог есть окружность и центр, так как он везде и нигде".<sup>75</sup>

Кроме пантеистического утверждения о Боге как безличном олицетворении космического механизма следует отметить уверенность мыслителя в том, что машина мира не может погибнуть. Если в силу принципа креационизма космический механизм и имел свое начало, то никакой конец ему не угрожает, вопреки всем известным положениям христианства. И если мировая машина не имеет никакого центра, то и Землю не следует считать центром Вселенной.

Земной мир Кузанский уподобляет животному организму, где камни – кости, реки – жилы, растения – волосы, а животные насекомые. Таким образом, сравнение мира с машиной не означает у него механистического истолкования природы, а было оно органистическим. При таком подходе главной онтологической функцией Бога является выражение единства и целостности мира. Пантеистический "сокрытый Бог", который повсюду и нигде, раскрывается как непрерывно проявляющаяся, но постоянно ускользающая целостность мира, универсума.

В вопросах богословия Николай Кузанский также активно применяет математику и геометрию. Например, уподобляет Троицу треугольнику, имеющему три прямых угла и являющемуся благодаря этому бесконечным. Аналогичным образом сам Бог может быть сравним с бесконечным кругом. Утверждая огромную помощь математики в понимании разнообразных божественных истин, Николай Кузанский предвосхищал математическое естествознание. Мощное вторжение математических и натуралистических соображений и идей в спекулятивно-мистические построения отражают антисхоластическую направленность Кузанского. А.Ф. Лосев выделяет в качестве существенной составляющей его натурфилософии конъектурально-экспериментальный метод. Латинское слово "конъектура" указывает на допущения или предположения, которые если не логически, то, во всяком случае, временно являются рабочими гипотезами для подбора соответствующих эмпирических материалов и их обобщения.<sup>76</sup> К этому нужно прибавить многочисленные и вполне позитивные занятия самого Николая Кузанского, такие как: реформирование устаревшего юлианского календаря, составление географической карты Центральной и Восточной Европы. Он вычислял время с помощью подсчета количества вытекающей воды, изучал биение пульса и частоту дыхания, наблюдал и исчислял явление падения тел. Гуманизм мыслителя проявился в вере в могущество человеческого разума. Будучи конечным, в качестве телесного существа, человек бесконечен в высших стремлениях своего духа к постижению божественного абсолюта. Хотя божественные пути в их точной и доскональной ясности и не доступны человеку, достижения его обширной учености лишают разум ограниченности. Бесконечное углубление познания делает способности человеческого ума важнее претензий на обладание некой неизменной, окончательной истиной.

<sup>75</sup> Кузанский Н. Сочинения в 2-х томах. М., 1980. Т. 2, с. 162.

<sup>76</sup> См.: Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978, с. 301.

Характерная для Николая Кузанского тенденция сблизить Бога с миром, Творца с творением была в дальнейшем продолжена и углублена Джордано Бруно (1548-1600). Его философские идеи перекликаются с учением Кузанского. Но если у Кузанского еще сохраняется мистический пантеизм (мир, универсум погружен в Бога), то у Джордано Бруно пантеизм утверждается как окончательно натуралистический: "Бог есть бесконечное в бесконечном, он находится во всем повсюду, не вне и над, но в качестве наиприсутствующего". Природа для него – это Бог в вещах, причем природа обладает полной самостоятельностью, а Бог лишь синоним ее единства. Максимальное сближение Бога и Природы имело важнейшее следствие для натурфилософской доктрины Бруно – реабилитацию материи. Это имело явную направленность против аристотелевско-схоластического представления о совершенно пассивной "первой материи". Для Бруно материя есть не что иное, как "божественное бытие в вещах".<sup>77</sup> Оно означает тесное объединение материи и формы, отрицание самостоятельности последней. Наиболее общий вывод, сформулированный им, сформулированный им в этом контексте следующий: материя есть то начало, которое все производит из собственного лона, являясь и источником форм. Натурализм Бруно становится здесь материализмом, хотя еще и не полным.

Мир у него одушевлен (гилозоизм и панпсихизм), а душа – ближайшая формирующая причина, внутренняя сила, присущая всякой вещи. Начало универсума составляет некая единая субстанция, в которой совпадают телесное и духовное, материальное и формальное, возможность и действительность.

Бруно первым подметил перспективность положений космологии Кузанского для астрономической системы Коперника и переосмыслил ее. Если центр универсума находится повсюду, а окружности у него, в сущности, нет нигде, то нет никакой необходимости вместе с Коперником объявлять центром универсума Солнце. Солнце не абсолютный, а только относительный центр универсума, именно нашего мира. Более того, наше Солнце не является единственным в универсуме. Следовательно, не только Земля – рядовая планета Солнечной системы, что вытекало уже из теории Коперника, но и само Солнце – лишь одна из бесчисленных звезд.

На весь космос Бруно распространяет органистический принцип, согласно с которым мировая душа проникает в каждое небесное тело, образуя их внутренний деятельный принцип, без которого была бы совершенно непонятна причина их движения. Другим не менее важным проявлением универсального космического органицизма является его убеждение не только в одушевленности, но и в населенности бесчисленных миров. Универсум поистине превращался во Вселенную. При этом он предполагал существование разных форм жизни, чувственной и разумной, отличных от тех, которые имеются на Земле.

В гносеологии Бруно довольно низко оценивает возможности чувственного познания. Главный недостаток ощущения, по его мнению, состоит в том, что оно не видит бесконечности, ибо бесконечность не может быть объектом чувств. Далее идет рассудок, осмысливающий чувственную информацию, а за рассудком следует разум или интеллект и завершает все интуиция (ум). Степень умственной силы определяется способностью человека подняться до максимального единства знаний, о которых трактуют науки. Именно интеллект (ум) способен подняться до постижения бесконечного универсума.

Кардинальную для средневековья проблему веры и разума Бруно решал в духе полного разделения их предметов, не допуская никакого вмешательства в истину философии и науки со стороны религиозного знания. По его мнению, вера требуется для наставления грубых народов, которые должны быть управляемы, в то время как философские доказательства, раскрывающие истины относительно природы и превосходства творца ее, адресованы не простому народу, а только мудрецам.

В учениях Кузанского и Бруно переосмысливается средневековое отношение к природе как началу несамостоятельному. Переосмысливаются и возможности человеческого разума и место человека в мироздании. Гуманисты эпохи Возрождения предложили новые ценностные ориентации, оказавшие значительное влияние на становление новой картины

---

<sup>77</sup> Бруно Д. Диалоги. М., 1949, с. 271.



мира и определившие характер и полномочия научного знания. Утверждается независимость исследования природы от теологии и начинает зарождаться детерминистическо-механистическое мировоззрение в противоположность телеологическо-органистическому.

Философы Возрождения весьма причудливо сочетают в своих построениях элементы самых различных концепций. Однако натурфилософия и гуманистический индивидуализм оставались важнейшими чертами их учений. Философия вновь начинает разрабатываться как наука о человеке и жизненной мудрости. Человеку в философии Возрождения возвращается целостность и самостоятельность индивидуального телесно-духовного существа, причем он пребывает в органическом единстве с Вселенной. На основе этой целостности формируется учение о всестороннем развитии и совершенствовании человека. Еще открыто не посягая на догматические основы религии, гуманисты делают главной опорой своих построений языческое наследие древних.

Как главная и наиболее ценная особенность природы человека утверждается способность познания и творчества, посредством которых человек начинает представлять в образе зримого божества.

В этот период начинает утверждаться позиция философии как светской науки, которая строится на сугубо рационалистических основаниях, причем все более и более становящейся определяющей силой в сфере духовного руководства людьми. Совершенно иначе истолковываются теперь связи религии и философии, разума и веры. Учение церкви еще не отвергается окончательно, но лишь в его претензиях на исключительную и непререкаемую истинность. В самом философском творчестве, в сознании философов отражается переходный характер эпохи Возрождения, когда старое еще не распалось, а новое еще только становится.

Развитием гуманистических идей Ренессанс подготовил феномен Реформации.

## **Реформация.** **(Феномен реформации и новая европейская ментальность)**

Феномен Реформации имеет свои истоки внутри церковной жизни, причем реформаторы не рассматривали свои идеи как нечто новое и, по сути, оставались в рамках средневекового мышления. Свою главную задачу реформаторы видели в "восстановлении" упрощенного пути человека к Богу, для чего считали необходимым вернуться к первоначальному христианству, к его евангельской чистоте. Отцы-реформаторы Мартин Лютер (1483-1546) и Жан Кальвин (1509-1564) выступили с идеей обновления (реформы) церкви и ее учения, что собственно и составило основное содержание реформации. Все свои теологические построения они трактуют лишь как раскрытие истинной сути христианского Писания. Если и есть что новое в их учении, так это по-новому понятое и осмысленное древнее. Таким образом, своеобразие раннего христианства, зафиксированное в Евангелиях и его новое прочтение, составляют основу идеологии реформации. Простые монахи и священники, ученые богословы (теологи), т.е. представители низшей ступени церковной иерархии составляют костяк лидеров реформации.

Реформаторы не стремились философствовать и быть философами и совершенно не затрагивали тех вопросов, которые, по их мнению, не имели отношения к вере. Однако, те выводы, которые они делают в ходе переосмысления евангельского мифа, оказывают весьма и весьма существенное влияние на формирование нового отношения человека к миру и к самому себе, на формирование новой европейской ментальности. Формируется, по сути, новое жизнепонимание, которое оказывает существенное влияние на формирование нового типа европейской личности. То, чего не сделало Возрождение, ибо его идеи были доступны лишь узкой группе образованного городского населения, смогла сделать Реформация, т.к. идеи изменения церкви и ее учения в большей мере смогли привлечь внимание средних и низших слоев и оказать на них существенное влияние.

В своих идейных послылках реформация базируется на радикальном "разведении" Бога и мира, кардинальном противопоставлении Бога и мира, божественного и земного. Ни античность, ни средневековье до этого не дошли, ибо изначально тяготели к более уравновешенным и гармоничным картинам мира. Теперь же Бог оказывается принципиально несоизмерим ни с чем земным и, следовательно, принципиально недоступен земному разуму. Лютер пишет: "...то, что совершает Бог, - это не ребячество, не светское и не человеческое дело, божественное, выходящее за пределы человеческого разума".<sup>78</sup> Ибо разум человеческий, по мнению Лютера, "ко всем словам и делам Божиим слеп, глух, нечестив и кощунствен".<sup>79</sup> В соответствии с этим ни церковь, ни какой бы то ни было индивид (апостолы, отцы церкви, папа и т.д.) не могут претендовать на знание абсолютной истины и единственно правильную трактовку откровения Бога, зафиксированного в Евангелиях. Лютер однозначно заявляет: "Христос стоит выше авторитета отцов".<sup>80</sup> Более того, несоизмеримость Бога с земным означает и его несоизмеримость с нашей земной моралью. Нельзя приписывать Богу требования земной морали, ибо "между словом Божиим и человеческими установлениями существует непримиримое разногласие; они восстают друг на друга так же, как Бог и сатана восстают друг на друга...".<sup>81</sup> Но что здесь самое главное, так это то, что нельзя ожидать спасения посредством наших моральных действий.

В акте грехопадения человеческая природа, полагают реформаторы, получает необратимое повреждение, причем, это повреждение тотально, ибо оно захватывает и плоть, и ум, и волю. Поврежденный разум не в силах осуществить богопознание, а поврежденная воля не в силах творить добрые дела, ибо она теперь лишь похоть и злоба. В этом повре-

---

<sup>78</sup> Лютер М. О рабстве воли. – В кн.: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986, с.321.

<sup>79</sup> Там же, с. 429.

<sup>80</sup> Там же, с. 325.

<sup>81</sup> Там же, с. 322.

ждении человеческой природы, в своей греховности люди оказываются равны друг перед другом и перед Богом, ибо " весь мир грешен и проклят, идет за дьяволом и нет никакого различия между главной его частью и неглавной. Потому что слово "мир" означает, что люди – все их части – помышляют только о мирском".<sup>82</sup> Эта абсолютная греховность всех и каждого разрушает старую иерархическую систему средневековья. Теперь получается, что нет занятий, приближающих человека к Богу или отдаляющих от Бога. Занятия теологией, священничество, монашество не более приближают человека к Богу, чем землепашество, ремесленничество и торговля, но эти же занятия и не отдаляют человека от Бога. То же самое можно сказать о науке и философии.

Решительно отвергая претензии разума на богопознание, ибо любые попытки разума в этой сфере ведут к заблуждениям, реформаторы однозначно утверждают, что богопознание может быть только делом веры. "Святой Дух – это не скептик, и начертал Он в наших сердцах не сомнения да размышления, а определенные убеждения, которые вернее и крепче самой жизни и всяческого опыта".<sup>83</sup> По мнению Лютера, сомнение и размышление – это сатанинская зараза, которая с философии перешла на церковь и воцарилась в ней. Ни один человек никогда ничего не увидит в Писании, если в нем не будет Духа Божьего. "Чтобы уразуметь Писание целиком и каждое его место в отдельности, необходим Дух".<sup>84</sup> Таким образом, знание Бога, знание Писания может быть только знанием веры и в принципе недостижимо для человеческого разума. Утверждая бессилие и немощь человеческого разума в делах богопознания, отдавая предпочтение и преимущество знанию веры, хотя этого реформаторы или не хотят, но они приходят к освобождению разума от догмы, формируя и адогматическое отношение к миру в целом. По сути, снимаются все преграды и запреты для науки, для занятий наукой и философией, ибо никакие занятия наукой и философией не ведут к богопознанию, да и препятствовать ему не могут. "Ведь для христиан единственное утешение во всех несчастьях – знание того, что Бог не лжет, но совершает все неизменно и что Его воле ничто не может ни противостоять, ни помешать и ничто не в состоянии изменить ее".<sup>85</sup> "Поэтому пусть уймутся жалкие людишки и перестанут по нечестивой своей испорченности перелагать темноту и неясность своего сердца на яснейшее Писание Божье".<sup>86</sup>

Сообразно с идеями о тотальной поврежденности человека в акте грехопадения и невозможности здесь что-либо исправить, оказывается в принципе недостижимым нравственный идеал христианина, достижение которого гарантировало бы спасение. Да и сам по себе этот идеал весьма высок: "Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный".<sup>87</sup> Человек в принципе бессилен здесь сделать что-либо сам и Лютер однозначно заявляет: "Человек ни что не способен если ему не помогает Божья благодать; и значит, у человека нет никаких добрых дел".<sup>88</sup> Как же быть? И Лютеру "открылось", что спасение дается человеку лишь по милости божьей, как бы "даром", но при наличии веры, по вере. Все труды, все дела человека измеряются перед Богом лишь силой и крепостью веры. Не делами, но верой спасается человек. Нет безгрешных (человек был и будет грешником, ибо он поврежден в акте грехопадения), но, будучи грешным, "падая", человек постоянно должен стремиться к Богу, постоянно как бы подниматься и начинать все сначала, т.к. "все, что делают или совершают люди, - это или праведность перед Богом, или же грех. Праведность – если есть вера, грех – если ее нет".<sup>89</sup>

Но если нет никакой специфической деятельности или дел, приближающих человека к Богу, гарантирующих ему спасение, то остается лишь повседневная деятельность челове-

---

<sup>82</sup> Там же, с. 481.

<sup>83</sup> Там же, с. 298.

<sup>84</sup> Там же, с. 301.

<sup>85</sup> Там же, с. 312.

<sup>86</sup> Там же, с. 300.

<sup>87</sup> Матф. 5: 48.

<sup>88</sup> Лютер М. О рабстве воли. – В кн.: Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986, с. 496.

<sup>89</sup> Там же, с. 516.

ка, повседневная жизнь, в рамках которой человек и должен осуществлять все заповеди. Именно эта повседневная жизнь и будут его подвигом, его аскезой, его служением Богу. Человек должен как бы найти себя, выявить свое призвание перед Богом, а свидетельством милости Бога к нему будут успех и удача в его повседневной деятельности, в его трудовой деятельности. Лютер пишет: "...перед Богом славен тот, кто твердо знает, что Бог к нему милостив и удостоивает его своим добрым вниманием, что Богу нравится то, что он делает, или же что Бог простит и терпит то, что Ему не нравится".<sup>90</sup> Провозглашая полное бессилие человека в деле обретения спасения собственными усилиями (оно возможно лишь по милости Бога), реформаторы одновременно провозглашают высочайшую нравственную ответственность человека за себя и свои дела.

Мало интересуясь глобальными умозрительными проблемами, реформаторы погружены в повседневность, требуя от человека высочайшей ответственности за каждый его шаг, за каждый прожитый миг, причем именно в сфере его повседневной жизни, на работе, в семье и т.п. Формируется новый тип личности, которая спокойно относится к авторитетам и доверяет своей совести и разуму, допуская и возможность нравственной ошибки. Формирование такого типа личности повлекло за собой и изменение социально-политических отношений. В странах, прошедших сквозь горнило реформации, начинают формироваться буржуазно-демократические отношения и учреждения, имея под собой весьма твердый фундамент – новый тип личности. Там же, где такая личность не сформировалась, все буржуазно-демократические преобразования оказываются на весьма зыбком основании.

Утверждая успех и удачу в повседневной деятельности как свидетельство милости Бога, реформаторы должны были переосмыслить и отношение к богатству, ибо богатство, деньги есть свидетельство успеха деятельности. И реформаторы разрушают традиционную связь между богатством и удовольствием. Богатство рассматривается теперь как тяжкий труд, что влечет за собой переосмысление отношения и к труду, т.к. труд весьма длительное время рассматривался лишь как проклятье. Но мы уже знаем, что для реформаторов нет какой-то "чистой" или грешной деятельности. Любая деятельность, любой труд есть служение Богу, если человек отдается ему во всей полноте своих сил и способностей. Таким образом, богатство, достаемое честным трудом, впрочем, как и бедность, есть лишь испытание. Богатство осуждается лишь в той мере, в какой оно превращается в средство поклонения или удовлетворения похоти плоти. Богатство буржуа, предпринимателя, по мнению идеологов реформации, возникает в трудах тяжких. Спекуляции, грабеж, мошенничество – это не капитализм как таковой, а лишь сопутствующие ему, как впрочем, и любому другому обществу, эксцессы. Честно нажитые деньги – хороший показатель того, что человек трудится на славу. Наживание денег получает, по сути, высшую религиозную и моральную санкцию, т.к. деньги являются свидетельством достойного служения Богу, того, что человек выявил свое призвание. Весьма интересное замечание по этому поводу сделал Питирим Сорокин: "Раннее и средневековое христианство провозглашало богатство источником вечных мук: умение делать деньги – *summae periculosae* (главная опасность – В.С.), выгоду – *turpe luescum* (постыдная польза – В.С.), одалживание денег тяжким преступлением, богатого человека – первым кандидатом на проклятье, которому труднее будет войти в царство Бога, чем верблюду пройти сквозь игольное ушко.... Но Реформация и Ренессанс изменили эту точку зрения. По воскресениям пуританин верит в Бога и Вечность, а в будни – в фондовую биржу. По воскресениям его главная книга – Библия, в будни грессбух становится его Библией".<sup>91</sup>

Подводя итог краткому рассмотрению некоторых идей Реформации, мы можем сказать, что Реформация, создавая новый тип европейской личности, оставляя разуму только сферу мирской деятельности раскрывает тем самым простор для развития науки и философии.

---

<sup>90</sup> Там же, с. 517.

<sup>91</sup> Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., с. 492.

## Философия Нового времени.

Для философии Нового времени особую важность приобретает вопрос о достоверности знания и путях его достижения, что было обусловлено, прежде всего, развитием науки. Стремительному подъему и развитию науки в 17 веке в немалой степени способствовали и географические открытия конца 15 и 16 веков. Они дали массу новых фактов по астрономии, геологии, ботанике, зоологии и т.д., что в свою очередь заставляло усомниться в авторитете Библии и требовало пересмотра многих прежних представлений о мире.

Вся прежняя система знаний, ее истинность, как мы уже отмечали, покоилась на божественном откровении. Истина откровения, по сути, делала излишними вопросы о том, что есть сущее, как оно есть и как возможно его познание. Более того, христианское учение и не ставило себе задачу сообщать истину о сущем, ибо истина христианства – это истина спасения. Здесь на первом месте стоит спасение души и все знание стоит на службе обеспечения именно спасения. Этим и обусловлено то, что заслуживает познания и каким образом (каким методом), оно может быть познаваемо. По сути, всякое знание, не способствующее спасению или даже просто нейтральное, становилось излишним, не нужным, ибо "во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь".<sup>92</sup> "Ибо написано: "погублю мудрость мудрецов, и разум разумных отвергну". Где мудрец? где книжник? где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие? Ибо, когда мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией, то благоугодно было Богу юродством проповеди спасти верующих".<sup>93</sup>

В центре естествознания Нового времени оказывается механика небесных и земных тел. Это была единственная отрасль естествознания, которая вместе с математикой приобретает в 17 веке вполне научную форму. Первенство здесь, по праву, принадлежит Николаю Копернику (1473-1543) с его книгой "об обращении небесных сфер". Открытие Коперника, подорвав теологический взгляд на мир, революционизировало все естествознание. Одновременно открытие Коперника опровергало мнение, будто непосредственная очевидность дает полную истину и явилось толчком в разработке теории познания. Затем Галилео Галилей (1564-1642) через ряд собственных астрономических открытий подтвердил правильность выводов Коперника. Иоганн Кеплер (1571-1630) сформулировал законы обращения планет вокруг солнца. Исаак Ньютон (1642-1727) придал механике вид заверщенного раздела естествознания, сформулировав законы механического движения.

Получив почти завершенную и математически выраженную форму, механика в глазах ученых и философов того времени обретает силу непререкаемого авторитета. Наука медленно, но верно начинает выдвигаться на передний план и постепенно становится источником веры в будущее. Наука, полагают ученые, позволяет читать самую великую книгу – книгу природы. Это в свою очередь весьма недвусмысленно ставит под сомнение познавательное значение Библии. С прогрессом науки начинает связываться не только материальное благоденствие человека, но и преодоление всех пороков и пагубных заблуждений. Завоевания науки начинают представляться как достижение счастья, а материальный прогресс – нравственным обновлением.

С отпадением от философии конкретных наук о природе происходит и изменение предмета философии. Философы все более начинают сосредоточивать свое внимание на гносеологической проблематике. Вопросы теории познания, логического мышления становятся центральными в творчестве философов того времени. Успешное использование в естествознании частных методов и приемов исследования наводит философов на мысль о разработке общепhilosophического метода познания. А здесь с необходимостью встает вопрос о существовании самого познавательного процесса, а именно о происхождении знания, о познавательной роли чувственного опыта и абстрактного мышления и, наконец, центральный вопрос всякой гносеологии – вопрос об истине. Таким образом, вопрос о методе, о пути, на

---

<sup>92</sup> Еккл. 1: 18.

<sup>93</sup> 1-е Коринф. 1: 19-21.

котором для человека и человеком очерчивается существо истины, становится основным вопросом для философского мышления эпохи Нового времени.

При решении всех этих вопросов философы Нового времени разделились на два основных течения – рационализм и эмпиризм. Рационализм в лице Рене Декарта (1596-1650), Бенедикта Спинозы (1632-1677), Готфрида Лейбница (1646-1716) возник из попытки объяснить логическую природу всеобщности и необходимости математических истин и теоретического естествознания. Необходимость истин математики и их всеобщность выводилась из самого ума, либо из понятий, врожденных уму, как думал Декарт, либо из врожденных интеллектуальных потенций, защищавшихся Лейбницем.

Что касается эмпиризма, то его главные представители этого периода Фрэнсис Бэкон (1561-1626), Томас Гоббс (1588-1679) и Джон Локк (1632-1704) опирались на индуктивно-экспериментальные науки. В этих науках знание добывалось в эксперименте и наблюдении, что немислимо без деятельности органов чувств, следовательно, предпочтение здесь отдается органам чувств, чувственному опыту, непосредственным источником которого признается объективно существующий мир. Они, конечно, не отрицали роль абстрагирующей деятельности ума, роль понятий, но и то и другое рассматривалось лишь как деятельность на основе ощущение, как оперирование самими ощущениями. Это и породило твердое представление о том, что источником всеобщего и необходимого характера наших знаний является не интеллект, а только опыт. В этом и состоит главное разногласие между рационализмом и эмпиризмом в теории познания. Рационализм видел источник всеобщих и необходимых истин, характеризующих подлинно научное знание, в уме, а эмпиризм выводил все это из чувственного опыта.

Несмотря на все разногласия между эмпиризмом и рационализмом, они едины в понимании того, что метод есть решающее условие плодотворного познания. Более того, создание истинного метода исследования, познания должно было, полагали философы Нового времени, наряду с преодолением заблуждений, всеобщее материальное и духовное благоденствие человека, облагородить человека. Метод понимается и трактуется как кратчайший путь, свободный от заблуждений, к достижению общечеловеческих идеалов. Материалисты и идеалисты, эмпирики и рационалисты расходятся в понимании существа истинного метода, но все они разделяют убеждение в том, что разум, не обладающий истинным методом, неизбежно заблуждается, вступает в конфликт с самим собой.

Наше рассуждение о методе, его роли и значении было бы неполным, если бы не отметили его такие черты, характерные для эпохи Нового времени, как механицизм и метафизика. Механицизм – это вполне разработанная теоретически и апробированная экспериментально модель научного понимания процессов природы. Для подавляющей части философов и естествоиспытателей 17-18 веков термин "механистический" был синонимом собственно философского термина "материалистический". Именно материализм сыграл главную роль в обосновании механицизма. Но и идеалисты были вынуждены соглашаться с механистической интерпретацией природы, однако пытались доказать, что основу механического, природного образует нечто сверхприродное. Механистическое понимание природы, таким образом, признается как единственно возможное. Однако применение механицизма не ограничивалось неживой природой. Многие философы полагали, что механика также объясняет процессы, совершающиеся в теле человека, если они не обусловлены воздействием души, а животные так просто автоматы, созданные природой. Механицизм, несмотря на все его недостатки, представляет собой не только исторически, но и логически первую гносеологическую модель научного исследования. Механическая форма движения материи – простейшая, элементарная форма движения и именно потому она существенным, хотя и не исчерпывающим образом, характеризует и все другие немеханические формы движения. Ограниченность, а при известных условиях и несостоятельность механистической методологии заключалась в абсолютизации законов механики, т.е. в их метафизической интерпретации.

Отмечая связь механистической интерпретации процессов природы и метафизического способа мышления, не следует их, однако смешивать и тем более отождествлять. Метафизический способ мышления ведет свое происхождение со времени возникновения фило-

софии, а механицизм складывается в 17 веке. Суть метафизического способа мышления заключается в том, что вещи и явления рассматриваются как неизменные и независимые друг от друга, как законченные и ставшие, абсолютные. Метафизический способ мышления исключает наличие противоречия в самих вещах и процессах, изменение и развитие, взаимосвязь и взаимопереходы вещей и процессов. Но метафизический способ мышления, сложившийся в данную эпоху, не сводится только к абсолютизации законов механики. Эта исторически конкретная, связанная с эмпирическим исследованием форма мышления была порождена развитием естествознания в целом, которое еще находилось в стадии накопления и сбора материала, и определялась господствовавшим в естествознании экспериментально-аналитическим методом с логико-индуктивными приемами обобщения.

Родоначальником философии Нового времени можно назвать Ф. Бэкона, ибо он первым осознал значение научного метода познания и сосредоточил все свои усилия на его разработке. Свое учение о методе познания как "законном сочетании опыта и разума" в исследовании он излагает в сочинении, названном им, "Новый Органон или указания для истолкования природы". Бэкон выдвигает индуктивную концепцию научного познания, в основе которой лежат опыт и эксперимент с определенной методикой их анализа и обобщения. Именно с развитием науки и ростом научного знания связывает он дальнейшее развитие человечества и рост его могущества. Стремление к знанию и могуществу является руководящей идеей всей бэконовской философии.

Вопрос об "истинных" и "мнимых", "объективных" и "субъективных" компонентах человеческого знания восходит, как мы уже знаем, к самой сущности философии и весьма отчетливо осознается уже в античности. Вариантом этого же вопроса явилось усмотрение Бэконом в познании того, что "соотнесено с человеком" и что "соотнесено с миром". При этом он выделяет целый ряд обстоятельств, отягощающих процесс познания и присущих человеческому уму, называя их "идолы". Идолы – это искаженные, ложные образы, возникающие в человеческом уме. По сути, проблема идолов – это проблема очищения интеллекта от ложных обманчивых образов. Таким образом, в методологическом основании науки Бэкон различает два аспекта: 1) критический, рассчитанный на преодоление препятствий к познанию, коренящихся в его социальных и гносеологических особенностях; 2) позитивный, состоящий в необходимости введения нового метода и в его разработке.

Рассматривая процесс познания как взаимодействие вещей и человека, он утверждает, что познание начинается со свидетельств чувств, благодаря которым скрытая сущность вещей, или их "форма", оказывается доступной для человека. Для постижения истины необходимо, полагает он, отделить в данных органов чувств объективное от субъективного, ибо задача познания в том, чтобы определить, какова же вещь объективно. Отсюда и необходимость исследования способности человека не только со стороны, ведущей к познанию истины, но и со стороны, препятствующей истинному познанию. Таким образом, начинается исследование "идолов" или "призраков" и проводится их классификация.

Прежде всего, он проводит различие между "призраками" врожденными и приобретенными. Врожденные присущи природе самого разума и воздействуют на интеллект или в силу самих особенностей общей природы человеческого рода, или в силу индивидуальной природы каждого человека, или в силу особенностей самой природы общения. Приобретенные "призраки" возникают из мнений и различных учений. Таким образом, выстраивается следующий ряд "призраков" или "идолов": "идолы рода", "идолы пещеры", "идолы площади" и "идолы театра". Полное искоренение "призраков" из человеческого разума Бэкон считал не возможным, если они врождены человеческой природе и даже если они приобретенные. Тогда возникает, а для чего это нужно? Бэкон считает, что, изучив "призраки", мы сможем вопрос – хотя бы отчасти нейтрализовать причиняемый ими вред.

Что же такое "призраки рода"? Это те препятствия к познанию истины, которые коренятся в самой природе человека, т.е. устройстве и функционировании органов чувств и разума, а также в эмоционально-волевом воздействии на разум и чувства. Недостатки наших органов чувств, согласно Бэкону, осложняют познание, но это не является непреодолимым препятствием, ибо в показаниях органов чувств объективное всегда может быть отделено от субъективного при помощи рационального анализа, опирающегося на эксперимент

и опыт. Чувства недостаточны для познания объективного лишь сами по себе, вне взаимодействия с другими средствами познания, которые находятся в распоряжении человека.

"Призраки рода" могут быть порожаемы и свойствами человеческого разума. Более того, разум, как отмечает Бэкон, бывает гораздо более склонен к заблуждениям, чем чувства. Причины здесь могут быть разные. Например, конечность и ограниченность разума препятствует постижению бесконечного. Бэкон пишет: "...мысль не в состоянии охватить предел и конец мира, но всегда как бы по необходимости представляет что-либо существующим еще далее. ... И вот, стремясь к тому, что дальше, он (разум,- В.С.) падает к тому, что ближе к нему, а именно к конечным причинам, которые имеют своим источником скорее природу человека, нежели природу Вселенной, и исходя из этого источника удивительным образом исказили философию".<sup>94</sup> Таким образом, усмотрение повсюду целей, конечных причин – это скорее перенесение на Вселенную некоторых особенностей самой человеческой природы. В не меньшей степени источником заблуждений может быть и способность разума к абстрагированию.

Не менее губительно на познание влияют и страсти. "Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает",<sup>95</sup> ибо он нетерпелив, суеверен, надменен и т.п.

Второй вид "призраков" – это "призраки пещеры", которые коренятся в индивидуальных душевных и физических свойствах человека. Они могут происходить и от особенностей воспитания, привычек и совершенно случайных обстоятельств.

Следующий вид – это "призраки рынка". Они коренятся в словах, ибо слова могут быть источником глубочайших заблуждений, т.е. речь идет о языке, многозначности понятий или неправильном употреблении понятий. Эти призраки, по сути, не отделимы от общественной природы человека, ибо язык – это продукт совместной умственной деятельности людей и средство этой деятельности. В том факте, что люди в разное время вкладывают в одни и те же слова различные смыслы, и заключается возможность обмана разума языком. В связи с этим Бэкон и выдвигает требование строгости определения научных терминов.

Последний вид "призраков" – это "призраки театра" или теорий. Бэкон связывает их, прежде всего, со спекулятивными философскими теориями средневековой схоластики. По его мнению, сколько существует систем, столько сыграно и комедий, в которых представлены искусственные и вымышленные миры. Эти призраки могут быть изгнаны из человеческого разума, но Бэкон не желает заниматься опровержением каждой отдельной ложной теории, полагая, что, признав порочными принципы построения наук в прошлом, необходимо строить науки на совершенно новом основании – эмпирическом. Таким образом, мы видим всю глубину понимания Бэконом сложности процесса познания. Если "призраки рода" неустранимы в силу их врожденности, то их вред все же можно свести к минимуму, зная их источник. "Призраки пещеры" нейтрализуются посредством образования, которое уравнивает знания людей, а "призраки театра" устраняются или преодолеваются посредством научной критики или замены одной философской системы на другую. Вся критика направлена на то, чтобы освободить человеческий разум от всяческих пут, т.е. предрассудков, которыми он зачастую бывает обременен. Учением о "призраках" Бэкон предупреждает о постоянной опасности субъективизма и антропоцентризма в наших представлениях, о склонности некритически следовать традиции или же неправомерно абсолютизировать имеющиеся знания.

Одна из величайших заслуг Бэкона состоит в том, что он со всей определенностью подчеркнул: научное знание проистекает из опыта, не просто из непосредственных чувственных данных, а именно из целенаправленного организованного опыта, эксперимента. Опыт в науке, утверждает Бэкон, должен осуществляться по определенному плану, в определенном порядке и вести от экспериментов к новым экспериментам либо от экспериментов к теоретическим аксиомам, которые в свою очередь указывают путь к новым экспериментам. Первый вариант опыта он определяет как плодотворный, а второй, связанный с со-

<sup>94</sup> Антология мировой философии. В 4-х т. Т.2. М., 1970, с. 198.

<sup>95</sup> Там же, с. 198.



зданием опосредствующей теоретической концепции – светоносным. По мнению Бэкона, к светоносным опытам следует стремиться более настойчиво, чем к плодоносным.

Основным методом исследования в естественной философии (естествознании) Бэкон утверждает индукцию. Однако это не та индукция, которая заключается лишь на основании простого перечисления ограниченного числа благоприятных случаев. Такая индукция чаще всего приводит к ошибочным, чем истинным обобщениям, иногда наводя на более или менее вероятное предположение. И Бэкон ставит перед собой задачу сформулировать принцип научной индукции, которая бы уже в опыте проводила разделение и отбор и путем исключений и отбрасывания делала бы необходимые выводы. Он рассматривает индукцию не как средство узкоэмпирического исследования, а как метод выработки фундаментальных теоретических понятий и аксиом естествознания. Как метод продуктивного открытия индукция должна работать по строго определенным правилам, которые не зависят в своем применении от индивидуальных особенностей исследователя. Критикуя умозрительные абстракции и спекулятивную дедукцию, Бэкон явно недооценивает гипотетико-индуктивный метод, будучи целиком поглощенным сугубо качественным рассмотрением эксперимента и индукции. Однако его без сомнения можно рассматривать одним из родоначальников современной экспериментальной науки. Более того, он не относился к своему учению как истине в последней инстанции, к которому ничего нельзя будет прибавить, ибо, как он полагал, искусство открытия может расти вместе с открытием.

Если Ф.Бэкон является ярко выраженным представителем эмпиризма 17 века, то Р.Декарт является представителем рационализма, причем оказавшем огромное влияние на всю последующую европейскую философию. Философия Нового времени, как мы уже отметили, поставила вопрос о достоверности знания, ее основании и путях достижения истинного знания, отвергнув авторитет божественного откровения и церковных авторов и Декарт выявляет такое основание – мыслящее "Я". Человек, субъект удостоверяется, прежде всего, в себе как в сущем и собственными средствами теперь определяет безусловную достоверность для всего. Человек, таким образом, самоутверждается и становится мерилom (мерой) для всего сущего, для истины. Откровению, теологии, авторитету церковных авторов Декарт противопоставляет силу разума, его "естественный свет". Но разум, как мы уже знаем, лишенный истинного метода впадает в заблуждение и именно с рассуждения о методе Декарт и начинает свои философские изыскания. Он пишет: "Длинные цепи доводов, совершенно простых и доступных, коими имеют обыкновение пользоваться геометры в своих труднейших доказательствах, натолкнули меня на мысль, что все доступное человеческому познанию одинаково вытекает одно из другого. Остерегаясь, таким образом, принимать за истинное то, что таковым не является, и всегда соблюдая должный порядок в выводах, можно убедиться, что нет ничего ни столь далекого, чего нельзя было бы достичь, ни столь сокровенного, чего нельзя было бы открыть".<sup>96</sup>

Первое правило метода, сформулированного Декартом, требует принимать за истинное только то, что воспринимается только в ясном и отчетливом виде, т.е. вполне самоочевидно и не допускает уже никаких сомнений. В качестве средства восприятия в ясном и отчетливом виде и исходного момента познания Декартом предлагается интуиция. Разумная интуиция, по его мнению, совершенно безошибочна и не нуждается в каком-либо особом напряжении духа.

Второе правило требует делить каждую сложную вещь, для успешного ее изучения, на более простые ее составляющие, которые уже в дальнейшем не поддаются делению на части, причем опять же умом. В ходе этого деления желательно дойти до самых простых, ясных и самоочевидных вещей, т.е. до того, что непосредственно дается интуицией.

Третье правило говорит, что в познании необходимо идти от простейших и наиболее для нас доступных вещей к вещам более сложным и более трудным для понимания. По мнению Декарта, для человека нет иных путей к познанию истины, кроме отчетливой интуиции и необходимой дедукции.

---

<sup>96</sup> Там же, с. 287.

Последнее четвертое правило требует от нас достижения полноты знания, т.е. всестороннего исследования, изучаемого объекта.

Метод Декарта сугубо рационалистичен, но это отнюдь не означает, что у Декарта не остается места чувственному познанию. Согласно его гносеологии, в познавательном процессе участвуют идеи трех видов: врожденные, привходящие из чувственного опыта и изобретенные, т.е. произведенные мыслительной деятельностью человека, его размышлением. Декарт подчеркивает, что идеи чувственного опыта обладают целым рядом достоинств, а их наглядность убедительна. Однако вот достоверность их весьма сомнительна и она много слабее достоверности, базирующейся на интуиции разума. Но если относиться к ощущениям критически, то можно не только избежать многих ошибок, но и приобрести немалое знание.

Сформулированное Декартом первое правило метода, требующее начинать только с того, что ясно и самоочевидно, т.е. не вызывает никаких сомнений, то можно сделать вывод, что исходная посылка его метода – это сомнение. Но если все сомнительно и во всем можно сомневаться, то, что же взять за основу для начала исследования? Есть ли хоть что-либо, что является несомненным? По мнению Декарта, именно сам факт сомнения, как акт мышления является несомненным. То, что сомневается, – мыслит. Отсюда следует весьма простой вывод о том, что существует нечто мыслящее, т.е. субъект, "Я". Таким образом, Декарт формулирует свое знаменитое положение: *cogito, ergo sum*, т.е. мыслю, следовательно, существую. Этот тезис Декарт считает наиболее достоверной интуицией, ясной и самоочевидной, далее которой идти уже просто некуда. Мысль обретает бытие, которое не подлежит теперь никакому сомнению. А раз так, то возможно и достоверное знание, ибо найдено, как полагает он, несомненное основание достоверности и это не что иное, как сам мыслящий субъект. Исходная истина открыта и теперь, опираясь на нее, можно доказать, что существует не только сомневающаяся мысль, но и тело, и вообще весь внешний мир. Здесь выстраивается целая цепочка рассуждений примерно следующего порядка: я мыслю, значит, существую, следовательно, есть мыслящая вещь (тело), субстанция, душа, дух. Вся эта операция проводится на основе математической дедукции, т.е. выведении искомых истин из истин ранее установленных.

Убеждение Декарта в том, что всеобщее и необходимое знание, т.е. истинное знание не может быть выведено из чувственного опыта и необходимость обеспечения интуиции содержательным материалом для получения содержательного достоверного знания, принуждает его к утверждению наличия врожденных понятий и идей. Именно врожденные понятия и идеи дают нам знание, а интуиция обеспечивает нам осознание этого знания в его истинности, причем результат деятельности интуиции выражается в суждениях. В число врожденных идей Декарт включает ряд понятий, таких как бытие, Бог, число, длительность, телесность, структурность, свободная воля и другие. Сюда же отнесены и некоторые суждения-аксиомы: "из ничего не бывает ничего", "у ничто не бывает свойств", "нельзя одновременно быть и не быть", "у всякой вещи есть причина", "нет атрибута без субстанции", "целое больше своей части" и ряд других.

В исходном тезисе Декарта "мыслю, следовательно, существую", который является основой достоверности субъекта и всего сущего содержится одно очень и очень неприятное обстоятельство – опасность солипсистского замыкания сознания. Солипсизм – это крайний вариант субъективного идеализма. Утверждение того, что единственной и подлинной реальностью является лишь сознание субъекта. Декарт же стремится не к солипсизму, а к твердой достоверной основе знания и познания, к истинному знанию о внешнем мире. Поэтому возникает необходимость доказательства, обоснования достоверности самой исходной достоверности. И тут Декарт призывает на выручку Бога. Только Бог может быть надежным источником "естественного света ума". Бог необходим, заявляет Декарт, как гарант безошибочности действий человеческого разума и как гарант существования внешнего мира, как посредствующее звено между "Я" и природой.

Декарт пытается доказать бытие Бога отталкиваясь от тождества бытия и мышления или онтологического и логического. Что это значит? Это значит, что из положения "Я мыслю" вытекает вывод "Я есть", а, следовательно, "Бог мыслим" – "Бог есть". Такой переход

от одной интуитивной истины "Я мыслю" к другой "Бог есть" весьма проблематичен и сомнителен. Софист Горгий, как мы уже знаем, утверждал, что сущее и мышление не совпадают, ибо мы можем мыслить не-сущее и не мыслить сущее. Здесь, по сути, и нарушение правила метода самим же Декартом и сформулированного, ибо нет строгой дедукции, а есть необоснованный "скачок" от существования мысли к существованию объекта вне мысли. Вероятно, это видел и сам Декарт, а потому приводит и онтологическое доказательство бытия Бога, утверждая, что только Бог может вселить в души людей как существ несовершенных мысль о существовании всесовершенного существа. Декарт твердо убежден, что несовершенство людей неоспоримо, поскольку они сомневаются в достоверности знаний, следовательно, должно быть, и есть существо всесовершенное, высшее совершенство и это Бог. Кроме того, бытие Бога подтверждается и тем, что идея Бога – врожденная идея. Однако и здесь не очень-то сходятся концы с концами: уповая на Бога как гаранта надежности принципа интуиции, порождающего истину, Декарт обосновывает само бытие Бога путем ссылки на интуитивное усмотрение ума. По сути, понятие Бога Декарт делает зависимым от человеческого ума и его действий. Да и вообще роль, исполняемая Богом в системе Декарта, чисто вспомогательная – это лишь средство и гарант для философа достоверности его знания.

Вообще с Богом у Декарта возникает целый ряд неувязок. Бог, по Декарту, дал природе изначальные законы движения, после чего реализация этих законов происходит совершенно естественным путем без всякого уже его вмешательства. Все функции Бога сводятся теперь только к тому, чтобы быть гарантом законов природы, истинности познания и неизменности уже полученных истин. Такое обращение с Богом не могло не задевать религиозные чувства верующих, а уж про церковь и говорить не приходится. Таким образом, Бог Декарта – это деистический Бог. Деизм – это воззрение, согласно которому, Бог, сотворив мир, больше в этом мире никакого участия не принимает, т.е. Бог выполняет лишь функцию первотолчка, что при сугубо механистической интерпретации мира было, безусловно, необходимо.

Однако апелляция к Богу порождает и проблемы: откуда берутся ошибки и заблуждения, если Бог не может быть обманщиком? Декарт решает эту проблему весьма просто и бесхитростно. Он допускает, что Бог сделал людей несовершенными, т.е. ошибающимися в интересах некой более глубокой гармонии Вселенной. Но заблуждения происходят при этом не от "естественного света разума", ибо ему чуждо заблуждение, а от свободной воли, от самопроизвольного решения и определения людей. Но коль скоро Бог снабдил людей свободной волей, то тем самым они противопоставляются всеобщей каузальности в природе. Если механика не в состоянии объяснить сознание и тем более свободную волю, то остается предположить наличие особой субстанции. Таким образом, у Декарта намечается, а затем и реализуется дуализм, а его философия как бы разделяется на материалистическую "физику", т.е. общее учение о природе, и идеалистическую метафизику, т.е. учение о духовной субстанции.

Рассматривая человека, Декарт фиксирует в нем наличие двух конечных, сотворенных и зависимых в своем существовании от Бога, но отличающихся друг от друга субстанций. Одна из них – это протяженная, телесная субстанция, а другая – субстанция мыслящая или духовная. Мышление есть атрибут и сущность духовной субстанции. Природа духовной субстанции совершенно независима от тела, она не протяженна и сосредоточена как бы в одной точке и, следовательно, неделима, как протяженная субстанция. Однако учение о двух субстанциях весьма противоречиво. Уже по определению субстанция – это то, что не нуждается для своего существования ни в чем ином. Душа же, как полагает Декарт, нуждается в определенном "седалище" (человеческом теле), а тело нуждается в душе как своем руководителе. Кроме того, признавая душу человека неразрушимой и бессмертной, причину смерти Декарт усматривает в теле, то уход души из тела в акте смерти делает невозможным, следовательно, ее пребывание в мертвом теле, а это значит, что тело некоторым образом воздействует на духовную субстанцию. Взаимозависимость души и тела неоднократно подчеркивалась самим Декартом в таких его наблюдениях: телесный голод вызывает печаль духа, болезнь тела или сон мешают свободе воли и т.п. С другой стороны, и дух воз-

действует на тело, что хорошо видно в актах осмысленного и целенаправленного поведения. Факты эмпирии начинают брать верх, и Декарту приходится признать факт взаимодействия субстанций, причем душа не всегда оказывалась ведущей и определяющей.

Подводя итог нашему весьма краткому рассмотрению философии Декарта, мы можем сказать следующее: Декарт отделил физику от метафизики и осуществил "раскол" между миром и Богом. Система Декарта оказала весьма существенное влияние на дальнейшее развитие, как материализма, так и идеализма. Его методологическое сомнение и первый принцип его философии "*cogito, ergo sum*" имели исторически прогрессивное значение, поскольку были направлены против того, что принималось на веру и основывалось на догматах, утверждая новое основание достоверности.

Теперь несколько слов о существовании рационалистического метода. Одна из особенностей этого метода – это весьма определенный взгляд на истину. Истина должна быть непременно абсолютной (полной и неизменной). Ей должен быть присущ всеобщий и обязательный характер. Абсолютность истины означает, окончательна и никаким и никаким дополнениям уже не может быть подвергнута, т.е. абсолютность здесь пересекается с полнотой, причем в каждом вопросе истина только одна. Эта истина всегда была, есть и будет таковой. Всеобщность и обязательность истины означает полнейшую несомненность, безусловность и необходимость такой истины для всех.

Другая существенная черта рационалистического метода – это отождествление реальных причинно-следственных связей с отношениями логического вывода. Реальная причина (кауза) и логическое основание (ратιο) рассматриваются как синонимы, т.е., по сути, речь идет о тождестве бытия и мышления, что в последствии будет выражено в тождестве субъекта и объекта. Это означает, что, познавая свои собственные связи и отношения, разум тем самым познает и весь окружающий мир. Таким образом, все признаки достоверного, истинного знания "вытаскивались" из мышления как ему же и свойственные и истина оказывалась сама себе критерием. Мысль рассматривается не только как побудитель к познанию (любопытство, пылливость ума), но и как источник и мера знания и всего сущего. Этот наметившийся в 17 веке панлогизм, будет через два столетия доведен до логического конца Гегелем. Все это говорит и о том, что для рационализма характерен устойчивый познавательный оптимизм и вера в мощь человеческого разума.

Наряду с проблемой метода одной из важнейших проблем философии 17 века была проблема субстанции. Если проблема субстанции у Декарта решалась с позиций дуализма и соответственно не могла быть решена непротиворечиво, то у Спинозы, находящегося на позициях монизма (признание одного начала), она получает достаточно определенное решение.

Основные положения своей философии Спиноза детально разрабатывает в своем главном философском произведении "Этика, доказанная в геометрическом порядке". Как явствует из названия данного произведения, форма изложения и способ доказательства в нем производятся в соответствии с требованиями геометрического дедуктивно-аксиоматического метода. Так в "Этике" даются сначала определения, затем формулируются аксиомы и постулаты, а далее следуют теоремы и их доказательства. Подобный метод, как заметил Гегель, отличается ограниченностью, хотя и делает философию Спинозы простой и легко понятной.

Свое главное сочинение Спиноза начинает с учения о боге, ибо считает бога единственно существующей субстанцией и соединяет в ней обе субстанции Декарта – протяженную и мыслящую. Принимая положение Декарта о субстанции как о существе, которое не нуждается ни в чем другом для своего существования, он формулирует свой взгляд на субстанцию как "*causa sui*" ("причину самой себя"). "Под причиной самого себя (*causa sui*) я разумею то, - пишет Спиноза, - сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе как существующей".<sup>97</sup> Субстанция (или, что одно и то же – бог) как "*causa sui*" обладает "бесконечной способностью существования", которая вытекает из самой ее сущности. Иначе говоря, в самой субстан-

---

<sup>97</sup> Спиноза Б. Избранные произведения. Т.1. М., 1957, с.361.

ции сущность и существование оказывается совпадающими между собой и потому субстанция не нуждается в чем-то, существующем вне ее, чтобы существовать.

Отправляясь от данного базисного положения, Спиноза выводит важнейшие характеристики субстанции, такие как абсолютность (единственность), вечность, бесконечность, неделимость, необходимость и ряд других. Далее он конкретизирует свое понимание субстанции в учении об атрибутах. Атрибут представляет собой, согласно его точке зрения, то, что составляет или выражает сущность субстанции. Атрибуты имеют те же важнейшие характеристики, что и сама субстанция. Они, как и субстанция абсолютны, вечны, бесконечны по своему количеству, необходимы и т.д., ибо они составляют или выражают субстанцию.

Установить или хотя бы перечислить все атрибуты в виду их бесконечного числа просто невозможно, да это и не нужно в плане познания, поскольку субстанция вполне может быть постигнута с помощью раскрытия и понимания одного или нескольких атрибутов. Это возможно потому, что истинное познание, согласно Спинозе, это познание причин, познание причинной связи. Он подчеркивает, что независимо от того, под каким атрибутом мы будем представлять природу, ибо в любом случае "найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин".<sup>98</sup> Исходя из этого, Спиноза ограничивается выделением двух атрибутов субстанции – мышление и протяженность. Таким образом, субстанция есть вещь мыслящая и протяженная.

От атрибутов (неотъемлемых свойств) субстанции Спиноза отличает ее модусы, т.е. ее случайные, преходящие состояния. "Под модусом, - пишет Спиноза, - я разумею состояние субстанции (*Substantial affektio*), иными словами то, что существует в другом и представляется через другое".<sup>99</sup> Модус, таким образом, принципиально отличается от субстанции тем, что не является "*causa sui*". Он имеет свою причину не в самом себе, а в другом и поэтому он представляет собой нечто относительное, сотворенное, преходящее, конечное и т.д.

Модусы – это конкретные, реально существующие вещи и единичные явления. Они выражают то, что в современном философском языке называется многообразием мира, т.е. то, что в средневековой философии обозначали как природу порожденную, сотворенную (*natura naturata*). Между тем как субстанция и ее атрибуты выражают то, что называлось природой порождающей, творящей (*natura naturans*). Но в средневековой философии бог как природа порождающая, творящая стоял вне природы и над ней. Спиноза же заключает его в саму природу. Это означает, что он не делает никаких различий между богом, субстанцией и природой. Для него все это одно и то же. Таким образом, теоцентризму средневековой философии Спиноза противопоставляет пантеизм, растворя бога в природе.

Из сказанного вытекает, и положение Спинозы о том, что в природе царит строгий порядок и действует неумолимая необходимость, исключая всякую случайность. В результате этого причинная связь явлений действительности приобретает жесткий однозначный характер. "В природе вещей нет ничего случайного, - подчеркивает Спиноза, - но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы".<sup>100</sup> Случайность, таким образом, теряет свое объективное содержание и превращается в сугубо субъективное понятие. Будучи лишенной онтологического статуса, она становится простой характеристикой нашего знания или, точнее сказать, простым выражением нашего незнания. Спиноза, по сути, воспроизводит уже традиционную точку зрения на случайность, согласно которой случайным называется то, причины чего мы не знаем.

Исключение из природы случайности, отрицание ее онтологического статуса в качестве формы существования самих вещей придает детерминизму Спинозы определенный фаталистический оттенок. Это означает, что все в природе происходит с необходимостью и как бы по заранее установленному плану. Однако как это парадоксально не звучит, Спино-

---

<sup>98</sup> Там же, с.408.

<sup>99</sup> Там же, с. 361.

<sup>100</sup> Там же, с. 387.

за выступает против подобного телеологизма. Природа, как он полагает, не действует разумно или целенаправленно, она не преследует никаких целей, ибо "как природа существует не ради какой-либо цели, так и действует не ради какой-либо цели; но как для своего существования, так и для своего действия не имеет никакого принципа и цели. Причина же, называемая конечной, есть ни что иное, как самое человеческое влечение, поскольку оно рассматривается как принцип или первоначальная причина какой-либо вещи".<sup>101</sup> Следовательно, именно люди придумали, что все, что их окружает, существует ради них самих или же ради какой-либо другой цели. Они приписывают природе то, чем они сами обладают: разум, волю, желание, целенаправленную активность и т.п. "Все предрассудки, на которые я хочу указать здесь, - пишет Спиноза, - имеют один источник, а именно тот, что люди предполагают вообще, что все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели",<sup>102</sup> в то время как "природа не предназначает для себя никаких целей и что все конечные причины составляют только человеческие вымыслы".<sup>103</sup>

Однако как все это согласуется с основоположением о том, что природа или бог являются субстанцией мыслящей? Как бы отвечая на этот вопрос, Спиноза подчеркивает, что атрибутом субстанции следует считать "абсолютное мышление", которое в качестве своих сущностных характеристик не обладает ни разумом, ни волей, ни желанием. Все это является лишь модусами "абсолютного мышления". Он пишет: "Под разумом (умом), само собой ясно, мы понимаем не абсолютное мышление, но только известный модус его, отличный от других таких же модусов, как, например, желание, любовь и т.д.". <sup>104</sup>

Отрицание Спинозой объективного статуса случайности придает его философской системе односторонний метафизический характер. Метафизический характер его философии выражается и в отказе рассматривать движение (следовательно, и развитие) в качестве атрибута субстанции, ибо, как мы уже знаем, под атрибутом следует понимать лишь то, что может быть представлено лишь через само себя, а не чрез другое. Движение, по мнению Спинозы, не может быть представлено без наличия протяженности, которая является атрибутом субстанции, т.к. не нуждается ни в чем другом для своего существования и представления. Таким образом, движение может быть только модусом субстанции, хотя и бесконечным. Тем самым субстанция превращается в абсолютно неподвижную, неизменную сущность, а движение, это только удел конечных, единичных вещей. Явно видно, что движение в рассуждениях Спинозы понимается только как механическое движение, т.е. сводится только к простому пространственному перемещению. Это понимание движения, как мы уже отмечали, было свойственно в целом эпохе Нового времени, где безраздельно господствовал механицизм, как в естествознании, так и в философии.

Но отрицание случайности и утверждение одной лишь необходимости порождает и проблему свободы. Возникает вопрос, – как возможна свобода? Спиноза решает эту проблему не на пути отрицания либо необходимости, либо свободы, как это имело место со случайностью, а наоборот, стремится утвердить свободу на базе признания и утверждения необходимости. Необходимость начинает выступать непосредственным основанием свободы. "Свободной называется такая вещь, - пишет Спиноза, - которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только самой собой. Необходимой же или, лучше сказать, принужденной, называется такая, которая чем-либо иным определяется к существованию и действию по известному и определенному образцу".<sup>105</sup> Здесь явно видно, что Спиноза противопоставляет свободу не необходимости, а принуждению. Непринужденной и действующей только в силу своей собственной необходимости, а, следовательно, и свободной оказывается у Спинозы субстанция, т.е. природа или бог.

---

<sup>101</sup> Там же, с. 522.

<sup>102</sup> Там же, с. 395.

<sup>103</sup> Там же, с. 397.

<sup>104</sup> Там же, с. 388.

<sup>105</sup> Там же, с. 362.

В отличие от субстанции ее модусы, т.е. конечные явления или единичные вещи представляют собой несвободное, принужденное существование, поскольку они имеют свою причину не в самих себе, а вовне. Правда, для одного модуса субстанции Спиноза делает исключение и этим модусом является человек. Однако человек, в отличие от бога, бывает свободным и действует свободно не всегда. Пребывая во власти своих инстинктов и различных аффектов, человек отнюдь не свободен, а ведет принужденное существование. Лишь освободившись от их власти и подчинив свои действия руководству разума, человек может стать и становится свободным, т.е. такой вещью, которая действует только по необходимости своей собственной природы. Таким образом, Спиноза вплотную приближается к пониманию свободы как осознания необходимости и действия сообразно с ней. Отмечая это, не следует, однако, забывать, что трактовка свободы остается у него созерцательной и ограниченной. Дело в том, что согласно данной трактовке, свобода не выходит, по сути, за рамки простого, покорного следования необходимости, не допускающего никакого активного воздействия на нее, как это уже было у стоиков. И все же, своим пониманием свободы Спиноза не только пытался смягчить фаталистический аспект своего детерминизма, но и, несомненно, сделал существенный шаг на пути диалектического преодоления разрыва между свободой и необходимостью.

В своих гносеологических воззрениях Спиноза твердо стоит на почве признания познаваемости окружающего нас мира. Этот мир, воздействуя на тело и душу человека, раскрывает перед ним свое содержание. Вот, собственно, почему "порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей".<sup>106</sup> В данном высказывании Спинозы явно выражено одно из основных положений философского материализма в теории познания.

В вопросе о возможности получения достоверного, истинного знания Спиноза стоит на позициях рационализма. Согласно его воззрениям, для человека существует четыре способа получения знания. Первый – это сугубо произвольный или случайный путь и примером такого пути является получение знаний понаслышке. Именно таким путем, говорит Спиноза, приобретается знание религиозное. Следовательно, этот путь не может удовлетворить ни науку, ни философию.

Второй путь или способ получения знания заключается в неорганизованном и несистематизированном разумом чувственном опыте, который может обеспечивать человека лишь повседневными, житейскими знаниями. Эти знания имеют случайный и зачастую неистинный характер и, следовательно, не могут эффективно быть используемы в научном и философском познании.

Третий путь – тот, при котором мы обычно судим о какой-либо вещи по другой вещи, с которой она связана. Именно таким путем мы идем, когда пытаемся по некоторому следствию установить причину или когда из какого-нибудь общего понятия пытаемся вывести сущность вещи.

И, наконец, четвертый путь или способ познания вещи – это путь познания вещи непосредственно из ее сущности.

Первые два пути получения знания отвергаются Спинозой, поскольку они ведут к случайному, недостоверному и недоказанному знанию. И вообще, будучи рационалистом, он не доверяет органам чувств и отрицает значение чувственного восприятия в качестве средства познания субстанции и ее атрибутов, а, в конечном счете, и в постижении посредством его истины. Субстанция и ее атрибуты, по мнению Спинозы, а, следовательно, и истина, познаваемы только разумом. Получается, что только третий и четвертый пути или способы получения знания ведут к достижению истины. Но и третий путь дает истину лишь приблизительно. Дело в том, что истина, получаемая на этом пути, не является самоочевидной и нуждается в обосновании о доказательстве. Только четвертый путь или способ получения знания, который Спиноза называет "интуитивным", и есть непосредственное усмотрение истины, усмотрение ее без каких-либо посредников. Здесь истина постигается с помощью интуиции – естественным светом разума. Будучи освещенной этим светом, ис-

---

<sup>106</sup> Там же, с. 407.

тина становится не только ясной и очевидной, но и совсем отпадает необходимость в ее обосновании.

Только знание интуитивное, т.е. знание полученное с помощью интуиции, является, согласно Спинозе, наивысшим типом знания. При этом следует отметить, что интуиция понимается им весьма реалистически. Он, в духе Декарта, трактует ее как важнейший аспект деятельности человеческого ума, как высшую рационалистическую, умозрительную способность человека, выражающуюся в непосредственном схватывании истины. В связи с этим он, вслед за Декартом, рассматривает ясность или самоочевидность в качестве критерия истины и можно сказать, что он, без каких-либо существенных поправок, воспринимает интуитивно-дедуктивный (аксиоматический) метод Декарта.

Если Декарту был присущ субстанциальный дуализм, а Спинозе субстанциальный монизм, то Лейбниц развивает своеобразный субстанциональный плюрализм, т.е. сообразно с его точкой зрения, существует бесчисленное множество отдельных, независимых друг от друга субстанций, названных им монадами. Монады – это простые, не содержащие в себе никаких частей, а, следовательно, и неделимые субстанции. “Монада, - пишет Лейбниц, - ...есть не что иное, как простая субстанция, которая входит в состав сложных; простая, значит, не имеющая частей”.<sup>107</sup> К идее существования простых субстанций, как полагает Лейбниц, мы с необходимостью приходим на основе того факта, что реально существуют субстанции сложные, которые есть, по сути, не что иное, как собрание или агрегат простых.

Монады как простые неделимые субстанции не могут быть протяженными, т.е. находиться в пространстве, поскольку пространство делимо и, следовательно, они не являются ни физическими сущностями, ни геометрическими фигурами. Дело в том, что любое физическое тело, как нечто протяженное, делимо, а любая геометрическая фигура находится в пространстве. По мнению Лейбница, монады и являются “истинными атомами природы” или “элементами вещей”. Таким образом, монады, как “истинные атомы природы” или “элементы вещей” представляют собой нематериальные сущности. Монады оказываются духовными или идеальными атомами, выражающими и олицетворяющими собой животворящую деятельную силу, лежащую в основе всего сущего. Они не возникают и не исчезают естественным путем, но создаются и уничтожаются только Богом. Кроме того, они совершенно самостоятельны и независимы друг от друга. “Монады вовсе не имеют окон, - говорит Лейбниц, - через которые что-либо могло войти туда или выйти”.<sup>108</sup> Однако это не означает, что они не изменяются. Как раз наоборот, они, как и всякое сотворенное бытие, пребывают в постоянном и непрерывном изменении. Единственное отличие монад от всего прочего, сотворенного Богом, состоит в том, что они имеют источник своего изменения не вовне, а в самих себе. “Естественные изменения монад, - подчеркивает Лейбниц, - исходит из внутреннего принципа, так как внешняя причина не может иметь влияния внутри монады”.<sup>109</sup>

Итак, в отличие от Спинозы, который отказывался рассматривать движение в качестве атрибута субстанции, Лейбниц понимает изменение (движение) именно как субстанциальный принцип. Лейбниц был первым философом Нового времени, который наделил проблему изменения (развития) философским статусом. Более того, он пытался диалектически подходить к решению данной проблемы. Диалектический подход к постановке и решению проблемы изменения проявляется у него в следующих моментах:

изменение имеет универсальный характер, поскольку ему подвержены не только простые субстанции (монады), но и составленные из них сложные субстанции. Поэтому можно сказать, что изменение, а, стало быть, и развитие превращаются у Лейбница во всеобщий принцип бытия;

---

<sup>107</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. Т.1. М.,1982, с.413.

<sup>108</sup> Там же, с.413-414.

<sup>109</sup> Там же, с.414.



изменение трактуется в достаточно широком смысле, включающем, помимо пространственного перемещения тел, еще происхождение, уничтожение, увеличение, уменьшение и качественное изменение;

источник изменения простых субстанций, как уже отмечалось, находится внутри их. Данное положение приближает Лейбница к идее саморазвития субстанции. Правда, помимо внутренних, так называемых “конечных” или “целевых” причин активности и развития душ, он различает еще и действующие причины изменений тел, протекающих согласно механическим законам. И, тем не менее, “оба царства – причин действующих и причин конечных – гармонируют между собой”;<sup>110</sup>

изменение монад оказывается таким процессом, при котором сохраняется определенная преемственность их различных состояний. “И так как, - заключает Лейбниц, - всякое настоящее состояние простой субстанции, естественно, есть следствие ее предыдущего состояния, то настоящее чревато будущим”.<sup>111</sup>

Все указанные, диалектические по сути дела идеи, которые, несомненно, являлись важной вехой на пути формирования принципа развития в философии, не могли, однако, полностью освободить понимание Лейбницем развития и изменения вообще от определенного механистического налета и метафизической ограниченности. В свете сказанного становится понятным утверждение Лейбница о том, что простые субстанции в своем изменении полностью сохраняют свои специфические черты и отличительные признаки. Говоря иначе, изменяясь, каждая монада не теряет своей качественной определенности, разграничивающей и отличающей ее от всех остальных и, таким образом, превращающей ее в уникальную, неповторимую индивидуальность. Следовательно, каждая монада представляет собой, на самом деле, целый, особый и самостоятельный мир. Но здесь возникает вопрос, – как в таком случае возможны взаимоотношения между монадами и взаимосогласованность между этими уникальными и отдельными мирами? Оказывается, что все это возможно и реально имеет место в результате предустановленной Богом гармонии. Предустановленная гармония – это “сокровенный Бог” или “сокровище божественной мудрости”, благодаря которому “все является связанным и гармоничным, все совершается вследствие причин и нет ни малейшего пробела или неразумного произвола ...”<sup>112</sup> Она соотносит между собой все, в том числе, и душу, и тело, несмотря на то, что “душа следует своим собственным законам, а тело – также своим”.<sup>113</sup>

Сотворенное бытие в целом бывает, согласно Лейбницу, либо действующим, поскольку выражает собой совершенство и оказывается страдающим, поскольку представляет собой несовершенство. Так, действие и страдание становятся уделом самой монады, различными формами ее деятельного существования. Она оказывается действующей или страдающей в зависимости от того, является ли ее восприятие отчетливым или смутным. “Ничего иного нельзя найти в простой субстанции, - пишет Лейбниц, - кроме этого, т.е. кроме восприятий и их изменений”.<sup>114</sup> Что же касается самого восприятия, то оно понимается им как “воспроизведение внешней изменчивости”. Восприятие, по мнению Лейбница, бывает трех ступеней. “Кроме низшей ступени восприятия, - отмечает он, - которая обнаруживается даже у впавших в оцепенение ..., и средней ступени, которую мы называем ощущением и находим у животных, существует еще некая высшая ступень, которую мы называем мышлением ...”.<sup>115</sup>

На базе данной классификации восприятий Лейбниц делит простые субстанции на три категории. Самую низшую из этих категорий составляют так называемые “простые монады”, которые обладают “перцепцией”, т.е. способностью пассивного неосознанного восприятия. Это монады, из которых состоят “неодушевленные предметы”, т.е. тела неоргани-

---

<sup>110</sup> Там же, с. 427.

<sup>111</sup> Там же, с. 416-417.

<sup>112</sup> Там же. Т.4, с. 493, 362.

<sup>113</sup> Там же. Т.1, с. 427.

<sup>114</sup> Там же, с. 415.

<sup>115</sup> Там же, с.385,386.

ческой природы. Вторую, более развитую категорию, образуют “монады-души”. Они, в отличие от “простых монад”, обладают способностью к ощущению и памяти и поэтому имеют отчетливые представления. Именно из этих “монад-душ” складываются все тела органической природы, т.е. все живые существа. И, наконец, самую высшую категорию монад составляют, так называемые, “монады-духи”, которые обладают “апперцепцией”, т.е. способностью активного осознания восприятия или, попросту говоря, разумением или мышлением. Следовательно, “монады-духи” – это “разумные души”, т.е. они, по сути, такие монады, которые наделены сознанием и поэтому из них образуются только разумные существа – “люди и гении”. Таким образом, монады как простые субстанции лежат в основе всех без исключения тел природы. Именно из них, как из своего основания, вырастают и образуются, так называемые, сложные субстанции. Сложной субстанцией, по мнению Лейбница, является материя.

Различая первую и вторую материю, Лейбниц полагает, что первая из них “чисто пассивна”, а вторая есть “действительно полная субстанция”. Однако в большей мере он склоняется к тому, что материя пассивна вообще. Он пишет: “... Материя есть нечто пассивное, ибо ее атрибуты и их видоизменения не содержат в себе никакого действия”. “Поэтому, - продолжает он, - необходимо допустить нечто помимо материи, что было бы началом как восприятия, т.е. действия внутреннего, так и движения, т.е. действия внешнего. Такое начало мы называем субстанциальным, также первичной силой, первой энтелехией ..., одним словом, душой (anima)”.<sup>116</sup> Для обозначения этого субстанциального начала или души Лейбниц довольно часто использует аристотелевское понятие – “форма”. И хотя он и говорит о своем освобождении “из-под ига Аристотеля”, он воспроизводит, по сути, аристотелевское учение о форме и материи. Материя находится в движении, но импульс или источник этого движения находится вне ее.

Рассматривая движение материи в пространстве и во времени согласно законам механики, Лейбниц, подобно Декарту, отрицает существование пустого пространства, отвергая тем самым ньютоновский субстанциальный подход к пониманию пространства и времени. Лейбниц один из первых в новоевропейской философии, кто разрабатывает и обосновывает реляционную концепцию их интерпретации. Пространство и время, согласно его точке зрения, представляют собой порядки существования вещей. Пространство выражает порядок расположения вещей, а время – порядок их последовательного существования.

Монадология, обожествляя, по сути дела, разум, однозначно приводит Лейбница к рационализму в теории познания. Выше мы уже отметили, что он объявляет мышление наивысшей ступенью восприятия. Что же касается “разумных душ”, т.е. “духов”, то он и впрямь рассматривает их как “маленькие божества”. Так, в частности, он заявляет, что по сравнению с формами, погруженными в материю, духи есть “маленькие божества, сотворенные по образу Бога и носящие на себе лучи божественного света”.<sup>117</sup> И только благодаря этим лучам, которыми освещен человеческий разум, ему удается постичь божественную мудрость, а, следовательно, и “необходимые и вечные истины”.

Итак, “необходимые и вечные истины” постигаются только разумом. Однако в отличие от Декарта, Лейбниц не считает, что эти истины изначально присутствуют в человеческом разуме. Отвергая теорию врожденных идей, он полагает, что в человеческом разуме изначально имеют место не готовые идеи, а лишь их зачатки и зародыши. И лишь в последствии на базе опыта эти зачатки могут развиваться до полноценного осознания идей. Так Лейбниц пытается ввести свою идею развития в теорию познания. Но одновременно идея о зачатках и зародышах направлена и против утверждения сенсуалистов, что разум человека это “*tabula rasa*” (чистая доска). Вместо “чистой доски” он говорит о “глыбе мрамора” с прожилками, которые как раз и обозначают зародыши вечных истин.

Отсюда хорошо видно, что Лейбниц пытается занять более лояльную позицию, по сравнению с некоторыми своими предшественниками и современниками, по отношению к чувственному познанию. Он не отвергает его совсем, а признает его в качестве низшей

---

<sup>116</sup> Там же, с.383,384.

<sup>117</sup> Там же, с. 273.

ступени познавательного процесса. Познавательное значение чувственного познания заключается в том, что оно служит предпосылкой для познания рационального, но само по себе не может претендовать на постижение “необходимых и вечных истин”.

В своем учении об истине Лейбниц различает два рода истин: истины разума и истины факта. Истины разума не содержат в себе противоречий, а их основания мы находим путем анализа, с помощью которого мы обычно разлагаем их на более простые идеи, пока, наконец, не дойдем до первичных истин (типа аксиом и постулатов), “которые не могут быть доказаны да и нисколько в этом не нуждаются”, поскольку они являются самоочевидными. Истины же факта относятся к единичным явлениям и устанавливаются при помощи индукции на базе эмпирического опыта и “становятся достоверными только посредством сопоставления их с истинами разума”.<sup>118</sup> В отличие от истин фактов истины разума характеризуются всеобщностью и логической необходимостью и поэтому их нельзя установить индуктивным путем, а можно вывести лишь дедуктивным способом. Истины факта составляют предмет заботы естествознания, в то время как истины разума оказываются в сфере интересов математики и логики. И истинные рассуждения, по мнению Лейбница, должны удовлетворять двум великим принципам: принципу противоречия и принципу достаточного основания. В соответствии с первым ложным следует считать все то, что включает в себе противоречие, а согласно второму ничего нельзя признать истинным без достаточного основания.

Лейбниц был не только великолепным математиком, но и выдающимся логиком. В сфере логики, хотя он и не выходит, в общем, и целом за пределы традиционной логики, ему принадлежат две большие заслуги. Во-первых, он впервые в логических операциях пытался заменить предложения на знаки и символы, став, тем самым, родоначальником математической или символической логики. Во-вторых, он первым среди философов и логиков обратил внимание на необходимость логического анализа проблемы вероятности. Так он считал, что большим пробелом или недостатком традиционной логики является отсутствие исследования степени вероятности. В связи с этим следует признать особенно ценной его попытку придать вероятности онтологический статус и считать ее, таким образом, объективным состоянием самих вещей, из которых она и должна быть выводима. Истинный смысл этих взглядов Лейбница стал очевидным лишь почти спустя два с половиной столетия после его смерти, когда в середине нашего века была создана вероятностная логика.

---

<sup>118</sup> Там же, с. 431.

## Немецкая классическая и постклассическая философия.

Немецкая классическая философия охватывает сравнительно краткий период, который ограничен 80-ми годами 18-го столетия и 30-ми годами 19-го столетия. Для этой философии характерно преобладание идеалистической тенденции, что во многом связано с исходными посылками, заложенными Декартом. Декарт, как мы уже отмечали, подчеркивал, что философия должна начать с достоверности самого познающего Я. В рамках этой установки многие философы отдают предпочтение субъекту, а не объекту и исследуют, прежде всего, проблемы познания.

Немецкая классическая философия, представленная учениями Иммануила Канта (1724-1804), Иоганна Готлиба Фихте (1762-1814), Фридриха Вильгельма Иозефа Шеллинга (1775-1854), Георга Вильгельма Фридриха Гегеля (1770-1831) и Людвига Фейербаха (1804-1872) оказала огромное влияние на все последующее развитие философии. Каждое из этих учений диалектически, т.е. с сохранением некоторой преемственности, отрицало предшествующее. Да и сами эти мыслители не без основания считали себя радикальными новаторами в философии. Кант, открывший первую страницу немецкой классической философии, полагал, что совершил "коперниканскую революцию" по отношению ко всей предшествующей философии. Гегель, например, уверен, что в созданной им системе абсолютного идеализма человеческая мысль впервые и навсегда обрела абсолютную истину. По мнению Фейербаха, стоявшего в отличие от других представителей немецкой классической философии на материалистических позициях, создаваемая им антропология революционно переворачивает философию Гегеля и в то же время означает конец философии в ее прежнем понимании.

Еще одна особенность немецкой классической философии, отличающая ее от предшествующей философии 17-го и 18-го веков и особенно французских философов эпохи Просвещения – это очень трудные для восприятия сочинения, написанные сухим языком с массой терминов, понятных лишь специалистам, причем эти термины очень часто вновь изобретенные. Но представители немецкой классической философии и не стремились к популяризации своих учений среди широких слоев населения, как это было свойственно философам эпохи Просвещения. Они писали свои сочинения большей частью для тех, кто профессионально занимался философией. И Гегель весьма самокритично отмечал, что о них идет слава, как о глубоких, но часто непонятных мыслителях.

Родоначальником классической немецкой философии, как мы уже отметили, был Кант. Отличие своей философии от всей предшествующей и современной ему философии он усматривал в том новом методе, который он назвал критическим или трансцендентальным. Кант осуждает и называет догматической любую философию, которая приступает к познанию вещей, исходя из заранее принятых предпосылок и предвзятых суждений, не исследуя первоначально познавательной деятельности и ее границ. Под это определение подходят как эмпиризм, так и рационализм, но не меньшего осуждения заслуживает и скептицизм, пытающийся доказать, что человеческое мышление не в состоянии удовлетворить познавательные претензии человека. Отсюда и критика или критический метод его философии. Главной задачей своей философии Кант полагает выработку нового представления о познании и исследование того, как мышление может реализовать это представление. Таким образом, исследование познавательных способностей и возможностей познания, т.е. гносеология (теория познания) составляет суть критической философии Канта и, по сути, гносеологическую точку зрения Кант делает определяющей для философии вообще. В своей критической философии он пытается повернуть философию лицом к познанию, к познающему субъекту. В отличие от философов 17 века, размышлявших и рассуждавших о субстанции, Кант видит свою задачу именно в том, чтобы критически исследовать и определить познавательные способности субъекта, который, по его мнению, конструирует свой предмет, а, следовательно, и весь мир, как объект познания. Все дело здесь в том, что объективная реальность или, как он говорит, "вещь в себе", не познаваема и поэтому не может быть основанием для объективного, т.е. "всеобщего и необходимого", а, стало быть, и для

достоверного знания, и для познавательного процесса вообще. Таким основанием, по его мнению, может быть только сам субъект и его познавательные способности. Таким образом, из теоретической философии полностью исключается онтология, и она сводится к чистой гносеологии. Такой свой подход Кант и сравнивает с “коперниканской революцией”. “До сих пор считали, - пишет он, - что всякие наши знания должны соотносываться с предметами. При этом, однако, кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны соотносываться с нашим познанием, - а это лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о них, которое должно установить нечто о предметах раньше, чем они даны”.<sup>119</sup>

Следует отметить и тот факт, что в системе кантовской философии не только критически ниспровергаются те или иные концепции и подходы, но создаются взамен их и новые, причем представляемые как надежно обоснованные. И Кант называет свое учение еще и “подлинным просвещением”, суть которого (в отличие от “просвещения наивного”) он видит в том, чтобы не только вырвать человека из-под власти традиционных суеверий, но и еще избавить его от суеверных надежд на силу “теоретического разума”, от веры в разрешимость рассудком любой проблемы, вырастающей из обстоятельств человеческой жизни. Прежде всего Кант требовал, чтобы “теоретический разум” (разум, каким он реализуется в науке) сам не давал повода для этих надежд и этой веры.

Учение о границах “теоретического разума” направлено не против исследовательской дерзости ученых, а против его необоснованных претензий. Типичной формой подобных притязаний Кант полагает попытки “научного” построения различных регулятивов, которые могли бы направлять человека в его коренных жизненных выборах. Он весьма активно выступает против сциентизма, который выражался в его время в попытках научного обоснования идеи существования Бога и бессмертной души, чем занимались в его время не одни только теологи. Подобные притязания имеют место и сегодня, когда кандидаты и не только кандидаты технических и не только технических наук исследуют, взвешивают, фотографируют, измеряют, вычисляют и т.п. душу человека, занимаясь всякими забавными исследованиями с большим апломбом, будучи при этом элементарно теологически и философски безграмотными. Наука довольно часто, полагает Кант, выходит при помощи логики за пределы действительного опыта, т.е. опыта, охватывающего прошлое и настоящее. Вопрос же о границах достоверного знания имел для Канта не только методологическое, но и этическое значение, решение которого помогло бы удерживать науку и ученых от сциентистского самомнения или научного мракобесия.

Но не только наука, но и вся прежняя метафизика как учение о сверхчувственных началах бытия посредством пустых домислов выходила за пределы всякого возможного опыта. А раз так, то и она в качестве теоретического знания невозможна. Налицо потребность в определении познавательно значимого применения “чистого разума” в построении и трактовке им возникающих с необходимостью метафизических проблем, к которым Кант относит, прежде всего, бытие Бога, свободу воли, бессмертие души и понимание мира как целого. Таким образом, поиск способа преобразования метафизики в науку становится главной задачей гносеологической концепции Канта. И Кант приступает к разработке своей критической метафизики именно как исследования познавательных способностей, что позволило бы разуму самому определить границы своего применения.

Глобальный характер исследованию Канта придает тот факт, что наряду с интеллектом в сферу своих гносеологических исследований он вовлекает и чувственность, ибо для него был несомненным факт чувственно-эмпирического основания естественных наук и чувственной основы математического знания. Кант был убежден, что чувственность и рассудок – это два ствола дерева познания, “вырастающие, быть может, из одного общего, но неизвестного нам корня”, причем “посредством чувственности предметы нам даются, рас-

---

<sup>119</sup> Кант И. Сочинения в шести томах. Т.3. М., 1964, с. 87.

судком же они мыслятся”.<sup>120</sup> Исходя из поставленных целей и задач, Кант создает свое первое фундаментальное произведение – “Критика чистого разума”, в котором выявляются предпосылки и условия того, как возможны главные формы научного познания, которые рассматриваются, прежде всего, в плане функционирования основных познавательных способностей человека. По сути, “критика чистого разума” должна дать ответ на три основных вопроса: “Как возможна чистая математика?”, “Как возможно чистое естествознание?” и “Как возможна метафизика как наука?”

Согласно традиции, идущей от Декарта, Кант делит знание на несовершенное и совершенное (истинно научное). Характерные черты истинно научного знания, как мы уже знаем, это безусловная достоверность, всеобщность и необходимость. Знаем мы уже и то, что обрести такое знание из опыта невозможно, ибо опыт не дает ни всеобщности, ни необходимой достоверности. Как и рационалисты 17 века Кант считает, что совершенное знание имеет в принципе внеэмпирический характер, т.е. априорный характер. Под априорным знанием понимается такое знание, которое предшествует опыту и независимо от него. Но в отличие от своих предшественников, полагавших врожденными (априорными) само содержание знания и истины, Кант считает априорными только формы знания, которые наполняются апостериорным содержанием, т.е. знанием, получаемым из опыта. Таким образом, мы можем сказать, что Кант противопоставил абсолютное знание знанию несовершенному и при попытке решения этой проблемы противопоставил деятельность “чистого разума” чувственному опыту. Под “чистым разумом” Кант и понимает такой разум, который содержит принципы безусловного, априорного знания.<sup>121</sup> Намечающийся разрыв между знанием эмпирическим (апостериорным) и “чистым” (априорным) преодолевается Кантом признанием наличия априорных оснований не только в интеллекте, но и в чувственности и неразрывно связанном с нею опыте. Это и будет то принципиально новое, что внес Кант в априористическую трактовку истины. Не принимая тезис предшественников о сверхъестественном, божественном источнике априорных элементов человеческого сознания и отвергая их натуралистическую трактовку (врожденные идеи), он рассматривает их просто как некую данность, которая существует фактически, но необъяснима. Выяснить истоки априорности, заявляет Кант, мы не можем. Априорное, безусловно, заложено до всякого опыта, но вот как заложено – это неизвестно. Но априоризм требует исходить из того, что предметы должны соотноситься с нашим познанием, а не наоборот, как этого требует материализм.

Учение об априорных формах чувственности Кант называет “трансцендентальной эстетикой”, а учение об априорных формах рассудка обозначается им как “трансцендентальная логика”.

Чувственное представление или “созерцание”, как его называет Кант, возникает в человеческой чувственности благодаря воздействию на нее предметов, вещей, существующих вне и независимо от нее. Чувственные образы предметов Кант называет “явлениями” и утверждает, что, только они и выступают предметом научного познания. И здесь у Канта происходит разделение действительности на мир существующих лишь в человеческом сознании познаваемых “явлений” и мир “вещей в себе” в принципе непознаваемых науками. По сути, отделяются друг от друга сущность и явление.

Как же возникают априорные формы чувственности? Чувственные образы предметов или явления (или иначе, феномены) рассматриваются Кантом как единство содержания (материи) и формы. То, что в явлениях соответствует ощущениям, составляет их материю или содержание, а то, что упорядочивает многообразие в них, образует форму. Материя явлений дается нам только апостериори, между тем, как форма, в которой ощущения могут быть упорядочены, сама не является ощущением и в силу этого она должна “находиться в нашей душе а priori и потому может рассматриваться отдельно от всякого ощущения”.<sup>122</sup> Это значит, что априорная форма чувственных созерцаний является “чистой” в трансцен-

---

<sup>120</sup> Там же, с. 123-124.

<sup>121</sup> См.: там же, с. 120

<sup>122</sup> Там же, с. 128.

дентальном смысле, т.е. представляет собой “чистое созерцание”. Такими формами или “чистыми созерцаниями” являются, по Канту, пространство и время. Они-то и представляют предмет так называемой “трансцендентальной эстетики”. “Трансцендентальная эстетика, - говорит Кант, - заключает в себе, в конце концов, не более чем эти два элемента, а именно – пространство и время”.<sup>123</sup> Таким образом, априорные пространство и время, с точки зрения Канта, не понятия, а представления, априорные формы чувственности, чистые созерцания, присущие “природе нашей души”, а не объективной “вещи в себе”.

Ощущения остаются не более чем явлениями, хаотично изменяющимся и движущимся материалом познания, если они не оформлены чистыми априорными созерцаниями. Но как только они оформлены априорными формами чувственности, они превращаются в опыт, т.е. эмпирическое знание. Но это еще не будет опытом в полной мере, т.к. опыт еще содержит и понятие о предмете. Априорные созерцания или априорные формы чувственности, с точки зрения Канта, это способ, которым осуществляется созерцание эмпирическое и благодаря этим формам, получающее вид всеобщности и в этом смысле объективности. Таким образом, можно говорить о наличии чувственной интуиции и, по сути, признавая их таковыми, Кант отрицает интуитивное теоретическое знание. Оно, по Канту, в принципе невозможно.

Объявив пространство и время необходимыми априорными представлениями, лежащими в основе всех созерцаний, Кант полагает, что получил возможность философского обоснования способности математики выдвигать положения, имеющие всеобщую и необходимую значимость. Здесь все дело в том, что, по мнению Канта, геометрия имеет своим базисом пространственные представления, а арифметика – временные. Итак, с математикой как наукой, как она возможна все теперь ясно. Теперь осталось разобраться с тем, как возможно чистое естествознание и как возможна метафизика как наука.

Помимо чувственности в качестве источника нашего знания Кант рассматривает и рассудок, понимая под ним “способность самостоятельно производить представления, т.е. спонтанность познания”.<sup>124</sup> Эти две способности нашей души не могут заменить друг друга, ибо чувства не могут ничего мыслить, а рассудок не в состоянии что-либо созерцать. Следовательно, каждая из них самоценна и потому нельзя отдавать предпочтение только одной из них перед другой. “Мысли без созерцания пусты, - заключает Кант, как бы намекая на односторонность как рационализма, так и эмпиризма, - созерцания без понятий слепы”.<sup>125</sup> Таким образом, только из соединения чувственности и рассудка, только из синтеза созерцания и мысли может возникнуть знание. Кант подчеркивает активность, спонтанность рассудка по сравнению с пассивностью (восприимчивостью) чувственности. Но только благодаря соединению ощущений и их априорных форм с априорной деятельностью рассудка возможна полнота познания, которое представляет собой априорное упорядочение явлений, но не проникновение в их сущность. Познание, таким образом, есть конструирование, а не интуиция и не отражение. Итогом соединения чувственных материалов познания, упорядоченных посредством априорных механизмов созерцательной и рассудочной деятельности и будет опыт. Однако данный взгляд не дает права смешивать сферы применимости и полномочий чувственности и рассудка, что собственно и делает Кант, отличая трансцендентальную эстетику от трансцендентальной логики.

Согласно Канту, рассудок имеет дело с априорными категориями, которые, как и априорные созерцания (формы чувственности), еще не есть знания, но только формы мышления. Их “содержательность” в качестве объектов трансцендентальной логики, а не формальной состоит в направленности форм на материю. В трансцендентальной логике, таким образом, речь идет не о логической форме, а о содержании понятий. В этом и состоит одна из заслуг Канта, пытавшегося обосновать и сформулировать содержание новой, трансцендентальной логики, задача которой состояла в том, чтобы определять происхождение, объ-

---

<sup>123</sup> Там же, с. 143.

<sup>124</sup> Там же, с. 155.

<sup>125</sup> Там же, с. 155.

ем и объективную значимость априорных знаний наряду с логикой отвлекающейся от всякого содержания, т.е. формальной логикой.

Трансцендентальная логика подразделяется Кантом на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. Трансцендентальная аналитика имеет своим предметом рассудок и его априорные принципы. Таким образом, трансцендентальная аналитика – это учение о понятиях и основоположениях, которые представляют собой правила соединения понятий в суждения. Мышление возможно только в понятиях, а посему мышление есть познание через понятие. Рассудок посредством понятий составляет суждение и его можно рассматривать как способность составлять суждения. В “аналитике понятий” Кант разрабатывает свое учение о чистых понятиях или категориях рассудка, которые и выступают его априорными формами. Здесь он различает 12 категорий, которые он разбивает в соответствии с аристотелевской классификацией логических суждений на четыре класса или группы по три категории в каждой из них: а) по количеству: единство, множество и целокупность; б) по качеству: реальность, отрицание и ограничение; в) по отношению: присущность и самостоятельное существование (субстанция и акциденция), причинность и зависимость (причина и действие) и общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию); г) по модальности: возможность – невозможность, существование – несуществование и необходимость – случайность.<sup>126</sup>

Указанные категории принадлежат рассудку априори. Они изначально присущи ему и рассудок, в соответствии с ними, производит свой синтез различных представлений. Этим категориям, утверждает Кант, присущи объективность и общеобязательность, которые вытекают из единства сознания, которое “есть то, что составляет одно лишь отношение представлений к предмету, стало быть, их объективную значимость, следовательно, превращение их в знание; на этом единстве основывается сама возможность рассудка”.<sup>127</sup> Но здесь возникает вопрос: как вообще возможен такой синтез? Или как возможен сам факт единства сознания, т.е. синтез самого синтезирующего сознания? И Кант ссылается на существование априорного синтеза сознания в виде трансцендентальной апперцепции. Трансцендентальная апперцепция обозначает присущее, как полагает Кант, всякому нормальному человеческому сознанию априорное предвосприятие. Таким высшим априорным предвосприятием, априорным единством сознания является сознание самого себя, т.е. представление о Я, т.е. самосознание. Это трансцендентальное единство самосознания есть априорная данность, которую достаточно лишь констатировать, но не требуется объяснять. Таким образом, именно благодаря трансцендентальному единству применение категорий рассудка (и производных от них понятий) к чувственным созерцаниям приводит, по Канту, к конструированию для человеческого сознания познаваемого им предметного мира.

При освещении вопроса о том, как возможно применение понятий к качественно отличающимся от них созерцаниям (явлениям), Кант выдвигает опять чисто постулативное положение о существовании в сознании еще одной априорной формы, которая однородна с категориями и с явлениями, т.е., с одной стороны, есть нечто интеллектуальное, а с другой – чувственное и называет ее “трансцендентальной схемой”. Вот теперь уже становится совершенно понятно как возможно существование естествознания в качестве науки: обусловленная априорностью всеобщность и необходимость лежащих в основе научного познания понятий, правил их соединения в суждения и применения их к созерцаниям (явлениям) имеет своим следствием то, что научные истины как таковые имеют всеобщий и необходимый характер.

Выяснив, каким образом возможно чистое естествознание, Кант переходит к выяснению вопроса о возможности метафизики (философии) как науки, а тем самым осуществляется переход к исследованию разума, как высшей познавательной способности, чем и занимается трансцендентальная диалектика. Разум характеризуется Кантом как “способность давать принципы”, в то время как рассудок определяется “способностью давать правила”. Если рассудок посредством своих правил создает единство явлений, то разум посредством

---

<sup>126</sup> См.: там же, с. 175.

<sup>127</sup> Там же, с. 195.



своих принципов создает единство правил рассудка. Под принципами разума Кант понимает “синтетические знания из понятий”, которые сам рассудок создать не может, а “понятия разума” он определяет как “трансцендентальные идеи”. Эти идеи выходят за пределы всякого опыта и в этом смысле они трансцендентны. Разум никогда не направлен на какой-то предмет, на опыт вообще. Это сфера рассудка. Разум всегда направлен только на рассудок и этим весьма четко ограничивается граница познавательного применения разума и его идей. Сфера рассудка, таким образом, это естествознание, поскольку оно при изучении природы прямо апеллирует к опыту. Разум же имеет дело с философией, так как именно философия претендует на познание безусловного, к чему в силу своей природы стремится и сам разум. Еще одно различие между разумом и рассудком заключается в том, что рассудок судит, а разум умозаключает. Однако при этом следует отметить и то, что сам разум никаких понятий не создает и трансцендентальные понятия возникают только в рассудке, но разум “освобождает рассудочное понятие от неизбежных ограничений сферой возможного опыта и, таким образом, стремится расширить его за пределы эмпирического...”<sup>128</sup>

Чистых понятий разума или трансцендентальных идей Кант выделяет три класса: идея о душе или об абсолютном безусловном единстве мыслящего субъекта, идея о мире или об абсолютном единстве условий явлений и идея об абсолютном единстве всех предметов мышления вообще или о боге. Эти идеи и являются предметом исследования в метафизике или философии. “Мыслящий субъект есть предмет *психологии*, совокупность всех явлений (мир) есть предмет *космологии*, а вещь, содержащая в себе высшее условие возможности всего, что можно мыслить (сущность всех сущностей), есть предмет *теологии*. Таким образом, чистый разум дает идею для трансцендентального учения о душе (*psychologia rationalis*), для трансцендентальной науки о мире (*cosmologia rationalis*) и, наконец, также для трансцендентального познания бога (*teologia transcendentalis*)”.<sup>129</sup> Таким образом, мы имеем дело с сугубо рациональными дисциплинами, а не эмпирическими и не с откровением, а рациональной теологией.

Психологическая идея, как уже было отмечено, нацелена на отыскание лежащей в основе процессов сознания и апперцепции некой субстанциально простой, единой и личностной, нематериальной и бессмертной души. Однако все наши знания о психологической деятельности относятся, по Канту, к эмпирическому и трансцендентальному субъектам. Познавая себя эмпирически, мы не познаем своей сущности. Категория же “субстанция” и понятия “простота” и “неделимость” не приложимы к трансцендентальному субъекту, а бессмертие души не наблюдается в опыте. В результате таких рассуждений Кант приходит к выводу, что в нашем реальном мире для души, как ее понимают теологи, места не остается. Отсюда и утверждение, что душа, как “вещь в себе”, недоказуема, но и неопровержима.

Космологическая идея ставит вопрос о мире как о совокупности условий существования всех явлений в их полноте. Однако и идея мира непознаваема, что и доказывает Кант с помощью антиномий чистого разума. Каждой из четырех космологических идей соответствует своя антиномия, т.е. определенное утверждение (тезис), которое доказывается с такой же максимальной убедительностью, как и логически противоположное ему утверждение (антитезис). И поскольку А и не-А равно доказуемы, то эти утверждения научным образом использованы быть не могут. Эти антиномии или противоречия трансцендентальных идей следующие:

Тезис	Антитезис
Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве.	Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен во времени, и пространстве.
Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых вещей, и вообще существует только простое или то, сложено	Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.

<sup>128</sup> Там же, с. 391-392.

<sup>129</sup> Там же, с. 363.

из простого.	
Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо допустить еще свободную причинность.	Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы.
К миру принадлежит или как часть его, или как его причина, безусловно необходимая сущность.	Нигде нет абсолютно необходимой сущности – ни в мире, ни вне мира – как его причины. <sup>130</sup>

Как утверждение тезиса, которое строится на методологической базе “догматизма”, т.е. рационализма, так и утверждение антитезиса, вырастающего из методологического принципа “эмпиризма”, одинаково отвергаются Кантом, как несостоятельные и беспочвенные. Мало того, он объявляет их в корне ошибочными, поскольку мир не дан нам в опыте как “вещь в себе” и поэтому он не может быть интерпретирован так, как он трактуется в указанных антиномиях. “Только возможный опыт, - утверждает Кант, - может сообщить нашим понятиям реальность; без этого всякое понятие есть лишь идея, лишенная истины и отношения к предмету”.<sup>131</sup> Таким образом, можно сказать, что антиномии чистого разума лишь “доказывают” его неспособность или бессилие в познании сверхфизической, сверхопытной реальности, какой является “вещь в себе”. Они, как и все остальные диалектические заключения разума, ничего положительного не прибавляют к нашему знанию, а с их помощью, в лучшем случае, “мы узнаем, собственно, только то, что ничего не знаем”.

После рассмотрения этих антиномий становится ясно, что, что в основе нашего мировоззрения лежит некая антиномия. Рассматривать всю совокупность вещей в ее целом, как нечто уже готовое и законченное, есть потребность нашего рассудочного познания. Однако всякая попытка облечь эту мысль в какое-нибудь вполне определенное представление разбивается о то обстоятельство, что, сообразно со свойственным нам способом чувственной интуиции, мы должны в своем конструировании выйти за пределы всех его границ в пространстве, во времени и причинной связи его процессов, которые мы хотели бы установить. По сути, Кант накладывает запрет для познающего мышления на выход за пределы опыта.

Антиномичность космологической идеи позволяет сделать три вывода: 1. Рассудку следует ограничиться регулятивной деятельностью упорядочения опыта. 2. Разуму следует истолковывать решения, касающиеся тезисов и антитезисов антиномий, только в регулятивном смысле. 3. Понимать саму космологическую идею следует только как регулятор мысли о природе к целям систематического единства, к которым она заведомо не может даже приблизиться, но которые рассматриваются, как, если бы они были достижимы.

Аналогичным образом, проведя критическое исследование “рациональной теологии”, Кант делает два вывода: 1. Все попытки чисто спекулятивного применения разума к теологии совершенно бесплодны и по своему внутреннему характеру совершенно никчемны. 2. Принципы применения разума к природе, вовсе не ведут ни к какой теологии. Вывод отсюда ясен и однозначен: существование бога нельзя доказать, но нельзя и опровергнуть. По сути, Кант отвергает всякую возможность иметь научное знание о “предметах” трансцендентальных идей, т.е. о душе, о мире и боге. Трансцендентальные идеи не имеют конститутивного значения.

Итак, путь человеческого познания, который начинается с созерцания и проходит через категории, заканчивается, по мнению Канта, именно в идеях. Чистый разум не смог выйти за пределы возможного опыта и ничего не смог предложить, кроме регулятивных принципов этого опыта. Вместо недостижимой для него “вещи в себе” он имеет дело только с рассудком. Он никогда не выходит прямо к предмету и не создает понятий, имея своим

<sup>130</sup> Там же, с. 404-405, 410-411, 418-419, 424-425.

<sup>131</sup> Там же, с. 449-450.

непосредственным объектом лишь рассудок и его целесообразное применение. Ограничения, налагаемые на разум и предохраняющие его от соблазна выхода за пределы возможного опыта, внутренне дисциплинируют его. “Итак, - заключает Кант, - величайшая и, быть может, единственная польза всякой философии чистого разума, только негативна: эта философия служит не органом для расширения, а дисциплиной для определения границ и, вместо того, чтобы открыть истину, у нее – скромная заслуга: она предохраняет от заблуждений”<sup>132</sup>.

В свете сказанного выше можно сделать вывод, что “рациональная психология”, “рациональная космология” и “рациональная теология” это не науки и как науки существовать не могут. Но они составляли разделы метафизики, следовательно, и метафизика не является наукой и невозможна в качестве науки. Собственно, таковы выводы и Канта из “критики чистого разума”. Однако Кант полагает, что произведенное им критическое исследование разума дает возможность преобразовать метафизику в науку и определяет конкретный путь такого преобразования.

Так как же возможна метафизика (философия) как наука? Во-первых, она должна быть построена как учение об априорных формах познания и принципах конструирования научного знания, которое устанавливает действие рассудка во всех аспектах гносеологических исследований без исключений. Отказываясь видеть в априорных формах источник познания сверхчувственных вещей, Кант верит в них как в надежный источник научной объективности. Во-вторых, философия возможна как естественное стремление человеческого ума проникнуть в неведомое и недостижимое. В-третьих, ей следует быть критикой всех прежних претензий на познание потустороннего (сверхчувственного, трансцендентного) мира. В-четвертых, философия может возродиться как регулятивная этическая онтология. Последний, четвертый пункт напрямую вытекает из учения о “каноне чистого разума”, которое имеет своей целью решение трех следующих вопросов: 1) что я могу знать?, 2) что я должен делать? и 3) на что я могу надеяться? Первый из данных вопросов является чисто теоретическим или спекулятивным. Второй же – чисто практический. Как таковой, он, несомненно, относится к сфере чистого разума, однако, как вопрос моральный, он, безусловно, выходит за сферу чистого разума. И, наконец, третий из указанных вопросов представляет собой одновременно и теоретический, и практический вопросы.

Все это свидетельствует о том, что в нашем мышлении имеется потребность выйти за пределы чувственного мира и постичь что-то отличающееся от него, т.е. есть некоторая более сильная и глубокая потребность, которая господствует над теоретической жизнью. Такая потребность может базироваться лишь на нравственном убеждении, что наше предназначение выходит за пределы мира нашего знания. Таким образом, оказывается, что наше познание все время обусловлено этическим стремлением к сверхчувственному миру, причем сама жизнь это стремление никогда не может удовлетворить. Это Кант и назвал приматом разума практического над теоретическим.

В работе “Критика практического разума” Кант показывает, что развитая личность нуждается только в знании, а не в опеке знания, ибо относительно цели и смысла она уже обладает внутренним ориентиром – “моральным законом в нас”. Практический разум у Канта – это разум законодательствующий, т.е. создающий принципы и правила морального поведения. Практический разум в своей основе – это то же самый разум, который в “Критике чистого разума” был теоретическим, но применяемый теперь иначе, чем прежде. Теперь он перерастает в волю, производящую выбор и действия личности, согласно ее моральным понятиям, ибо практическое – это все то, что возможно благодаря свободе. Это все тот же разум, но обособившийся от своего прежнего применения, так как “практика”, “практическое действие”, по Канту, в принципе не опирается на познание, потому что оно не в состоянии ничем ей помочь. Примат практики и означает первенство для человека вопросов моральности поведения над вопросами научного познания. Нравственное содержание личности, как полагает Кант, не зависит от ее образования и воспитания.

---

<sup>132</sup> Там же, с. 655.

Этика Канта устремлена на должное, а не на сущее, она автономна и априорна. Под автономностью понимается, в противоположность гетерономности, независимость моральных постулатов от вне моральных доводов и постулатов. Автономия нравственной воли означает, что она закон для самой себя. Практический разум сам себе предписывает принципы нравственного поведения, находя их в себе, как утверждает Кант, в качестве своего внутреннего априорного побуждения и, таким образом, практический разум выступает единственным источником морали. Для этой этики ориентиром оказываются не фактические поступки людей, а норму, вытекающие из “чистой” моральной воли. Отсюда этика Канта – это этика долга. Именно в априоризме долга Кант ищет источник всеобщности моральных норм.

Нравственные законы в нашем сознании служат представлением о том, что мы должны делать. Нравственные законы – это законы долженствования и они отличаются то законов природы как законов необходимости. Закон природы – это правило, согласно которому нечто должно происходить, и происходит независимо от обстоятельств. Нравственный же закон – это правило, согласно которому чему-либо следовало бы происходить при любых обстоятельствах, но на деле происходит далеко не всегда. Естественный ход событий отнюдь не определяет обязательное исполнение нравственного закона. Таким образом, моральные законы – это императивы, задачи, которые следовало бы выполнять, но которые не обязательно должны быть выполнены и не всегда выполняются. Кант и усматривает задачу этики не в описании и объяснении фактически данной нравственной жизни человека, а в установлении для нее абсолютных законов.

Правило, содержащее объективное принуждение к поступку определенного типа – это императив и Кант выделяет два вида императивов. Во-первых, это гипотетические императивы, т.е. зависящие от условий и в силу этого изменчивые. Такие императивы свойственны, прежде всего, гетерономной этике, предписания которой, например, определяются стремлением к удовольствию, успеху или другим личным целям. Среди поступков такого типа, которые сами по себе не могут осуждаться и с точки зрения нравственности допустимы или просто, как говорит Кант, легальны.

Во-вторых, это категорический императив. Это необходимо безусловный императив. И хотя он вытекает, как и гипотетические императивы из человеческой природы, но не эмпирической, а трансцендентной. Категорический императив совершенно независим от эмпирических обстоятельств и побуждений. Он не признает никаких “если” и требует поступать нравственно ради самой нравственности, а не каких-то частных целей. Только такие поступки всегда моральны. Кант пишет: “Понятие долга *объективно* требует в поступке соответствия с законом максимы поступка (максима – это субъективный принцип поведения, В.С.), а субъективно – уважения к закону как единственного способа определения воли этим законом. На этом основании различие между сознанием поступать *сообразно с долгом* и сознанием поступать *из чувства долга*, т.е. из уважения к закону; причем первое (легальность) было бы возможно и в том случае, если бы определяющими основаниями воли были одни только склонности, а второе – (*моральность*), – моральную ценность должно усматривать только в том, что поступок совершается из чувства долга, т.е. ради закона”.<sup>133</sup> Таким образом, нравственный характер поступков следует усматривать не в их внешней легальности, а исключительно в намерении, лежащем в их основе. Нравственно лишь то поведение, которое полностью ориентировано на требование категорического императива. Категорический императив или априорный закон практического разума гласит: “Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства”.<sup>134</sup>

Согласно Канту, всякое гетерономное основание и обоснование противоречит достоинству нравственной жизни. Ведь если в качестве определяющего основания нравственной деятельности выдвигается индивидуальное или общее благополучие, какое-нибудь эмпирическое чувство, заповедь бога или метафизическое понятие совершенства, то тем самым

<sup>133</sup> Там же, т.4, ч.1, с.407.

<sup>134</sup> Там же, т.4, ч.1, с.329.

нравственная жизнь низводится до уровня средства и перестает быть необходимой, абсолютной и общезначимой. То, что служит для какой-то другой цели, может иметь только цену. Достоинством же может обладать только то, что само по себе есть цель и ради чего существует все остальное. В этом смысле достоинство может быть присуще только самому нравственному закону. Однако, поскольку индивидуум сам предписывает и выполняет этот нравственный закон как обязанность и лишь из уважения к нему, то, по сути, отождествляет себя с этим законом и тем самым индивидууму передается достоинство нравственного закона. Таким образом, человек, как существо разумное, которое само себе ставит цели и дает законы, является единственной и абсолютной самоцелью в мире явлений, а все остальные явления есть просто вещи. Категорический императив теперь из чисто формального превращается в закон защиты человеческого достоинства, требуя поступать “так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству”.<sup>135</sup> Это означает не что иное, как то, что всеми вещами можно пользоваться как средствами для достижения своих целей. Личность же никогда нельзя употреблять лишь как средство, но всегда должно воздавать уважение ее абсолютному достоинству.

Анализ нравственной жизни показывает, что общезначимая и необходимая нравственность возможна лишь при наличии свободы. Да и сама автономная воля возможна лишь как свободная воля. Однако в “Критике чистого разума” ясно показано, что свобода не может быть найдена в опыте, ибо все явления подчинены необходимости. Познание, ограниченное опытом, не в состоянии судить о свободе. Но аналогичным образом теоретическое знание не может оспаривать и априорность нравственного закона, ибо практическое убеждение, по мнению Канта, не зависит от теоретического знания. Нравственное убеждение существует в виде абсолютного факта нравственного сознания и вера в его реальность представляет собой общую для всякого человеческого разума необходимость. Таким образом, в “Критике практического разума” выявляется и утверждается необходимость веры, центральным пунктом которой служит априорность нравственного закона. Нравственный закон, таким образом, оказывается имманентно связанным с моральной верой. Вера вообще рассматривается Кантом как ступень признания (форма выражения) истинности суждения. Помимо нее ступенями признания истинности суждения выступают также мнение и знание. Мнение есть, согласно Канту, такое признание истинности чего-либо, которое оказывается недостаточным ни с субъективной, ни с объективной стороны. В отличие от него, верой Кант называет такое признание истинности суждения, которое, будучи обоснованным, с субъективной стороны, является недостаточным в объективном плане. Лишь одно знание, с его точки зрения, представляет собой обоснованное, как с субъективной, так и с объективной стороны признание истинности суждения. При этом субъективная достаточность образует то, что Кант называет убеждением, а объективную достаточность он именуется достоверностью. Для практического применения разума, как полагает Кант, вера может служить достаточно надежным основанием. Но тогда эта вера распространяется и на все условия, при которых только и возможен этот закон. Сообразно с этим нравственная вера (практическая вера) реализует, утверждает все те идеи, которые выводятся в качестве необходимых условий нравственной жизни, но реализует их она уже не в форме знания, а в форме веры. Таковыми условиями являются, прежде всего, наличие свободы и сверхчувственного мира, ибо в мире явлений свободы нет. В реальность свободы и сверхчувственного мира просто необходимо верить. Мы должны верить, что наша воля в состоянии сама себе предписывать закон и сообразовывать с ним свои поступки, т.е., по сути, в то, что наша воля свободна. Но достоверность свободы содержит в себе и достоверность реальности сверхчувственного мира “вещей в себе”. Таким образом, свободу можно искать только лишь в сверхчувственном мире “вещей в себе”.

В свете выше сказанного Кант вынужден постулировать в качестве необходимых условий или предпосылок нравственного закона три главные идеи практического разума: идею бога, идею бессмертия души и идею свободной воли. Это не мешало Канту, как мы

---

<sup>135</sup> Там же, т.4, ч.1, с.270.

уже отметили, провозгласить автономность морали относительно религии, ибо “мораль отнюдь не нуждается в религии; благодаря чистому практическому разуму она довлеет сама себе”.<sup>136</sup>

В моральной вере мы должны придерживаться того убеждения, что мы не только явления в чувственном мире, но сверх того еще и личности в мире умопостигаемом. Нравственное самосознание показывает, что мы двойственные существа, жизнь которых протекает на границе чувственного и сверхчувственного. Однако данная вера, какой бы твердой и непоколебимой она не была, никогда не может превратиться в знание. Это означает, что никто и никогда не может претендовать на знание того, что свобода, бог и бессмертие души существуют. Убеждение в их существовании обладает лишь моральной достоверностью, а не логической.

Свидетельством соединения в человеке чувственного и сверхчувственного является антагонизм между естественными и нравственными стремлениями. Для естественных стремлений высшим принципом является благополучие, а для нравственных – выполнение нравственного закона или стремление к добродетели. Но как увязываются между собой благополучие и добродетель? Коль скоро человеческая природа едина, то это единство требует высшего синтеза обеих сторон нашего существа. Этот синтез, естественно, может состоять только в подчинении чувственного сверхчувственному. Отсюда и синтетическое положение о том, что для нашего нравственного сознания достойной благополучия оказывается лишь одна добродетель. В качестве высшего блага выдвигается требование мыслить мир так, будто в нем добродетель не только достойна благополучия, но и причастна ему. Таким образом, необходимым нравственным убеждением, элементом нравственной веры является то, что в последней инстанции, в конечном счете, на долю нравственно поступающего человека должно выпасть и высшее благополучие. Бесспорным фактом остается то, что добродетельный человек в земной жизни не достигает благополучия благодаря нравственному образу действий. И уж если верить в реальность высшего блага, то вряд ли его следует искать в мире чувственных явлений. И, тем не менее, оно достижимо, т.к. человек ведет существование и в сверхчувственном мире, которое выходит за пределы чувственного мира. А это не что иное, как идея о бессмертии души. Однако такой общий мировой моральный порядок мыслим лишь посредством признания наивысшего и абсолютного существа, т.е. Бога. И насколько крепка вера в реальность высшего блага, настолько должна быть крепка вера в бытие Бога. Для Канта всеобщая и необходимая вера нравственного сознания содержит в себе метафизику сверхчувственного мира, в которой в виде понятий выражается убежденность в том, что мы свободные и бессмертные существа, причастные нравственному миропорядку, установленному Богом.

Свое дальнейшее развитие классическая немецкая философия получила в учениях И.Г.Фихте (1762-1814) и Ф.В.И.Шеллинга (1775-1854). Оттолкнувшись от И.Канта, оба этих философа пытались, хотя и с различных позиций, преодолеть его дуализм. Так, отпавившись от кантовской идеи о трансцендентальном субъекте, отвергнув кантовскую концепцию “вещи в себе”, Фихте стремился вывести все сущее из некоего чистого “Я”, понимаемого им как абсолютная или чистая деятельность. В духе декартовской традиции, он полагает, что факт самосознания обладает абсолютной достоверностью в силу его самоочевидности и может быть выражен положением “Я есть Я”. В соответствии с этим в основе своей философской системы, названной им, “наукоучением”, он положил следующее первое положение: “Я полагает себя самого и оно есть только благодаря этому самоположению”.<sup>137</sup>

Понятия самоположения и деятельности, по мнению Фихте, суть одно и то же и благодаря абсолютной деятельности “Я” само себя определяет. Следовательно, оно полагает себя как нечто определенное. Но вместе с тем, оно, как “непосредственно и безусловно полагаемое”, оказывается определяющим началом или “источником всякой реальности”. Здесь все дело в том, что оно не может определить себя самого иначе, как, полагая одно-

<sup>136</sup> Там же, т.4, ч.2, с. 7.

<sup>137</sup> Фихте И.Г. Соч. В двух томах. Т.1. СПб, 1993, с.78.

временно и свою противоположность, т.е. свое отрицание или ограничение, которым является “не-Я”.<sup>138</sup> Так Фихте формирует второе основоположение своего “наукоучения”, которое гласит: “Я полагает не-Я”.

Фихтеанское “Я” – это понятие человеческого духа, выражающее собой единство или синтез разума и воли, познания и нравственности, действия и страдания. Однако, опасаясь обвинения в солипсизме, Фихте вынужден был придать человеческому “Я” в качестве демиурга действительности надындивидуальное содержание, всеобщий статус, рассматривая его, таким образом, как чистое сознание. И именно это чистое или абсолютное “Я” как нечто непосредственное и безусловное, не только полагает “Я” и “не-Я” (самосознание и природу), но одновременно их и противопоставляет друг другу. Оно, таким образом, выступает тем синтезом, который снимает в себе тезис и антитезис. Так Фихте дедуцирует третье основоположение своей философии, которое заключается в том, что “Я противопоставляет делимому Я делимое не-Я”. Общее субъективно-идеалистическое содержание своего “наукоучения” Фихте облакает, таким образом, в диалектическую форму. Здесь следует также отметить и его стремление включить действие в познавательный акт, т.е. придать практике познавательную значимость. Правда, под практикой в данном случае понимается сугубо теоретическая или духовная деятельность человеческого “Я”.

Если Фихте “исправляет” Канта с позиций субъективного идеализма, то Шеллинг, напротив, преодолевает кантовский дуализм с позиций объективного идеализма. Принимая и развивая дальше диалектические элементы “наукоучения” Фихте, он отвергает, однако, его основополагающую идею о том, что именно человеческое “Я” является первоосновой всего сущего. Такой первоосновой, по мнению Шеллинга, не может выступать ни “Я”, ни “не-Я” в отдельности, ни их простое единство. Противоположность “Я” и “не-Я” (субъекта и объекта или мышления и бытия) снимается, согласно его точке зрения, не путем простого сведения одного из них к другому, а только путем их полного растворения (отождествления) в абсолюте. Таким образом, Шеллинг приходит к основополагающему принципу своей философии – принципу абсолютного тождества мышления и бытия, которое выражает собой первоначальное, т.е. исходное, неразумное и бессознательное состояние абсолютно-го или мирового духа. Однако при подобном подходе остается совершенно неясным и непонятным, как может, пребывающий в таком тождестве, а, стало быть, и в абсолютной неподвижности абсолюта, выйти из него и прийти в движение и развитие, в ходе которого ему удастся полагать себя как царство природы и царство духа (историю). Данное обстоятельство явилось одной из причин, вынудивших крупнейшего представителя классической немецкой философии Г.В.Ф.Гегеля внести существенное изменение в содержание, как принципа тождества, так и всей философии тождества Шеллинга, под влиянием которой он, несомненно, находился.

В 1807 г. вышло первое крупное философское произведение Гегеля “Феноменология духа”, где он изложил основные положения своей будущей философской системы. В 1812-1816 гг. он написал и издал “Логику”, 1817, 1827 и в 1830 гг. выпустил три издания “Энциклопедии философских наук”, а в 1821 издал “Философию права”. После смерти Гегеля его ученики подготовили и издали лекции Гегеля по философии истории, истории философии, эстетике и философии религии.

При создании своей философской системы Гегель исходил из разработанной Шеллингом философии тождества и лежащего в ее основе принципа тождества бытия и мышления. Правда, в отличие от Шеллинга, он полагал, что тождество мышления и бытия, как исходное состояние мирового духа, не является абсолютным, а изначально содержит в себе различие. Ведь только благодаря этому различию оно могло стать динамичным первоначалом, “побудительной причиной” всего сущего. Более того, он считал, что первоначальное состояние абсолюта или мирового духа было разумным и сознательным, а не стихийным и бессознательным, как полагал Шеллинг. Всеми этими положениями Гегель отмежевывается не только от Шеллинга и Фихте, но и от Канта. Опираясь на принцип тождества мышле-

---

<sup>138</sup> Там же, с.114-125.

ния и бытия, Гегель тем самым признает бытие познаваемым и, следовательно, полностью отвергает кантовскую идею непознаваемости “вещи в себе”.

Второй принцип, который Гегель закладывает в основу своей философии и находящийся в тесной связи с его интерпретацией принципа тождества – это принцип развития. Согласно этому принципу, первосущность или абсолют (который Гегель называет также “мировым духом” или разумом и “абсолютной идеей”) пребывает в непрерывном развитии, в ходе которого он все глубже постигает собственное содержание и, таким образом, переходит от абстрактных (бессодержательного или бедного содержанием) своих определений к самоопределениям все более конкретным, все более содержательным. Отсюда следует, что саморазвитие абсолюта (абсолютной идеи) и его самопознание суть одно и то же. Сам абсолют, таким образом, не есть какая-то неизменная субстанция, а скорее он лишь результат развития, т.е. абсолют представляет собой сущность, осуществляющуюся путем своего развития.

Абсолютная идея Гегеля отличается от платоновских идей, помимо уже сказанного, двумя существенными моментами. Во-первых, она, как сущность мира, пребывает внутри него и поэтому более напоминает спинозовскую субстанцию. Следовательно, в противоположность платоновско-схоластическому теизму, Гегель продолжает пантеистическую традицию Нового времени. Во-вторых, она, как самостоятельное первоначало или первосущность, пребывает в постоянном становлении, в непрерывном развитии, отличаясь, тем самым, и от субстанции Спинозы. В данном отношении она скорее напоминает творческого субъекта предшествующих представителей немецкой философии. Поэтому логично сказать, что в своей абсолютной идее Гегель фактически синтезирует спинозовскую субстанцию и фихтеанско-шеллинговское “Я”.

В своем саморазвитии, т.е. на пути к полному познанию собственного содержания, абсолютная идея проходит три основных этапа, которые можно обозначить как логический, природный и духовный. Исходя из этого и в силу того, что абсолютное знание, т.е. философия, должна, по мнению Гегеля, воспроизвести этот путь, он делит философию на три части: науку логики, философию природы и философию духа. Однако, поскольку абсолютная идея есть не что иное, как абсолют или Бог, постольку три указанных составных части гегелевской философской системы должны, соответственно, выявить и изобразить бытие Бога до сотворения им мира, бытие Бога в его творении и, наконец, бытие Бога, возвращающегося из своего творения к самому себе в виде человеческого духа. Таким образом, идея развития у Гегеля принимает такой вид, что ее не так-то просто усвоить. Гегель утверждает, что абсолютный субъект или понятие порождает природу, которая в свою очередь порождает человеческий дух. Но это означает лишь то, что и природа, и дух уже потенциально существуют в понятии, в его движении, в диалектике его категорий. Отсюда и задача философии показать, что все конкретные эмпирические формы природной жизни, животной и общественного бытия человека, образовавшиеся в процессе мировой истории есть лишь различные ступени или моменты абсолютного духа. Они как бы в свернутом виде, идеальным образом содержатся в абсолюте, в диалектике понятия еще до начала свершения исторического процесса. А отсюда и получается, что основная философская наука – это логика, задача которой и состоит в априорном изображении идеального развития форм или категорий абсолютного духа. Развитие же форм или категорий у Гегеля происходит таким образом, что за каждой более абстрактной и в этом смысле более “низшей” бессодержательной формой следует более “высшая”, т.е. более конкретная и содержательная.

На первом основном этапе своего саморазвития абсолют полагает себя как бытие, как сущность и как понятие, т.е. проходит три этапа или стадии. Именно поэтому “Наука логики” состоит из трех разделов: учение о бытии, учение о сущности и учение о понятии. В первом из этих трех разделов Гегель рассматривает те три самоопределения, которые абсолют получает в сфере бытия, а именно: качество, количество и меру.

Во втором разделе “Науки логики”, в учении о сущности, рассматривается путь, который абсолютная идея проделывает в сфере сущности. На этом пути она также образует триаду: сначала она полагает себя как сущность, затем утверждает себя в качестве существования (явления) и, наконец, снимает эти свои абстрактные, односторонние определения



в действительности, которая выступает их конкретным единством, подобно тому, как прежде мера выступила конкретным единством качества и количества. Таким образом, категория бытия “переходит” у Гегеля в категорию качества, качество – в количество, количество – в меру, мера – в сущность, сущность – в явление, явление – в действительность.

Исследованию понятия Гегель посвящает третий раздел своей “Науки логики”. Понятие рассматривается Гегелем как более содержательная дефиниция абсолюта. Не случайно, поэтому оно есть нечто “всецело конкретное” и составляет “принцип всей жизни” и “в природе ступени понятия соответствует органическая жизнь”.<sup>139</sup> При этом следует отметить, что поступательное движение абсолютной идеи или мирового духа в данной сфере (понятия) уже больше не является переходом в другое, ни рефлексией или “видимостью в другом”, а представляет собой подлинное развитие. “Поступательное движение понятия не есть больше ни переход, ни видимость в другом, - отмечает Гегель, - но есть развитие... Переход в другое есть диалектический процесс в сфере бытия, а видимость в другом есть диалектический процесс в сфере сущности. Движение понятия есть, напротив, развитие, посредством которого полагается лишь то, что уже имеется в себе”.<sup>140</sup> По сути, “Наука логики” содержит в себе формулировку трех основных принципов идеалистической диалектики Гегеля. В учении о бытии обосновывается первый принцип (или закон) – принцип перехода количества в качество. В учении о сущности разработан второй принцип – принцип противоречия как источник движения (развития), а в третьем разделе “Науки логики”, в учении о понятии, или, точнее, на протяжении всех трех разделов этой книги Гегель формулирует и применяет третий принцип диалектического метода – принцип двойного отрицания (отрицания отрицания), который получил свое всеобщее выражение в виде триады: тезиса – антитезиса – синтеза. Диалектический метод разворачивается Гегелем не как отдельное учение, оторванное от реального содержания системы, но в самом процессе ее познания, в разработке системы развития. Гегель никогда не писал специальных гносеологических трактатов о методике. Поэтому описание и применение диалектического метода Гегелем можно найти в его различных работах, в примерах его применения. “В отличие от неподвижности определений рассудочной логики, - пишет В.Ф. Асмус, - в логике Гегеля “метод есть сознание форм внутреннего самодвижения ее содержания”. Основа диалектического метода, по Гегелю, крайне простая. Единственно, что требуется для осуществления научного прогресса, это признать, что каждая ступень развития сознания, “при своей реализации сейчас же сама разлагается, имеет своим результатом свое собственное отрицание и тем самым переходит на высшую ступень”. Необходимо усвоить то логическое положение, “что отрицательное есть в равной мере положительное, что противоречие разлагается не в нуль, не в отвлеченное ничто, но ... в отрицание своего особого содержания, или что такое отрицание есть не отрицание вообще, но отрицание определенной (мыслимой) вещи, которая тем самым разлагается, т.е. определенное отрицание; что поэтому в результате по существу заключается то, из чего он происходит...”<sup>141</sup>

Свое учение о понятии Гегель делит на три части: “1) учение о субъективном, или формальном, понятии; 2) учение о понятии как определенном к непосредственности, или учение об объективности; 3) учение об идее, о субъекте-объекте, единстве понятия и объективности, об абсолютной истине”.<sup>142</sup> Дело в том, что в сфере понятия абсолют также проходит триаду или три ступени: субъективное понятие, объект или объективность и идею

Идея есть сущее единство субъективного и объективного, понятия и объекта. Понятие составляет ее идеальное содержание, тогда как “ее реальное содержание есть лишь раскрытие самого понятия в форме внешнего наличного бытия”. В идее абсолют находит свое более точное, более богатое определение, которое Гегель считает абсолютным. Дело в том, что она, как дефиниция абсолютного, вбирает или синтезирует в себе все предыдущие его

<sup>139</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. М., 1975, с.341-343.

<sup>140</sup> Там же, с.343.

<sup>141</sup> Асмус В.Ф. Избранные философские труды. Т.2. М., 1971, с.134.

<sup>142</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. М., 1975, с.343-344.

дефиниции. Поэтому не случайно, что именно она являет собой истину. Истина, следовательно, состоит не в простом соответствии внешних предметов нашим представлениям. Подобное соответствие есть “правильное представление” или “голая правильность”. В лучшем случае, его можно рассматривать лишь как “формальную истину”. Подлинная же истина состоит, напротив, в соответствии объективности понятию, а точнее, в ее тождественности с этим последним.<sup>143</sup>

Идея в своем развитии проходит, согласно Гегелю, три ступени: жизнь, познание и абсолютную идею. Жизнь представляет идею в ее непосредственном виде. В качестве процесса она содержит в себе три момента и поэтому проявляет себя тройко: как чувственность, раздражимость и воспроизведение. Познание, в отличие от нее, есть идея в ее опосредованности или различенности. Оно реализуется в двух основных формах: в форме познания как такового и в форме воления. Познание как таковое есть стремление знания к истине и поэтому мир при таком познании берется таким, какой он есть. Оно поэтому представляет собой теоретическую деятельность идеи или просто теоретическую идею. Совсем другое дело – воление. Оно представляет собой стремление добра к своему осуществлению и поэтому нацелено, в отличие от познания как такового, на то, чтобы сделать мир таким, каким он должен быть. В силу этого оно оказывается практической деятельностью идеи, или практической идеей.

Односторонность и абстрактность обеих форм существования идеи – непосредственной и опосредствованной – снимаются на заключительной ступени ее развития – в абсолютной идее, которая есть, поэтому, единство идеи жизни и идеи познания. Абсолютная идея, вместе с тем, выступает и как единство теоретической и практической идей. Она выражает собой, таким образом, абсолютную или полную истину, самое себя мыслящую идею. Следовательно, она в качестве такой истины созерцает свое собственное содержание, а “созерцающая идея есть природа”. Так, логическая идея как бы возвращается к тому исходному состоянию, с которого она начинала свое движение, т.е. к бытию. Однако то, что кажется здесь возвратом назад, есть, на самом деле, движение вперед, так как идея не возвращается к чистому бытию, а полагает себя теперь как бытие в виде природы. “Мы теперь возвратились, - пишет Гегель, - к понятию идеи, с которой мы начали. И вместе с тем это возвращение назад есть движение вперед. Мы начали с бытия, с абстрактного бытия. На этом этапе нашего пути, на который мы теперь вступили, мы имеем идею как бытие. Но эта идея, обладающая бытием, есть природа”.<sup>144</sup>

Итак, в абсолютной идее мировой дух или абсолют приходит к полному выражению или осознанию своего содержания в сфере “чистого мышления”, т.е. на логическом этапе своего развития и поэтому вынужден для своего дальнейшего движения покидать пределы данной сферы (этапа) и, отчуждаясь от самого, переходить в сферу своего инобытия, в сферу природы. Природа, как инобытие абсолютной идеи, составляет предмет изучения и исследования второй составляющей гегелевской философской системы – философии природы.

Природа понимается Гегелем как нечто сугубо материальное, ввиду чего ее не стоит смешивать с миром, который объемлет собой, по его мнению, как природное, так и духовное. Отличительной чертой природы является то, что она “являет в своем наличном бытии не свободу, а необходимость и случайность”.<sup>145</sup>

Природа, как идея в форме инобытия, “должна быть рассмотрена как система ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала, причем, однако, здесь нет естественного (natürlich) процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основание природы. Метаморфозе подвергается лишь понятие как таковое, так как лишь его изменение суть развитие”.<sup>146</sup> Следовательно, подлинное развитие, а, соответственно, и ме-

---

<sup>143</sup> См. там же, с.399-401.

<sup>144</sup> Там же, с.424.

<sup>145</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.2. М.,1975, с.29.

<sup>146</sup> Там же, с.33.

таморфоза в полной мере, имеют место только в сфере понятия. В природе же метаморфоза ограничена лишь рамками живых существ. Дело в том, что понятие, будучи основанием природы, наиболее содержательно проявляет себя в ней именно в области живого.

Переход в природе от одной ступени к другой обычно понимается либо как эволюция, либо как эманация. Эволюционное понимание данного перехода полагает, что первоначальная ступень является самой несовершенной и от нее изменение идет в направлении все большего совершенствования. Эманативное же понимание перехода в природе акцентирует внимание на обратном ходе изменения, идущего от более совершенных ступеней к менее совершенным. И хотя Гегель отдает предпочтение именно эманативному пониманию хода изменений в природе, он, тем не менее, объявляет оба подхода (эволюционный и эманативный) одинаково односторонними. Их односторонность снимается, согласно его взгляду, именно в вечном божественном процессе, как потоке, идущем в оба указанные противоположные направления.

Каждая ступень в природе представляет собой, по мнению Гегеля, отдельное, имеющее самостоятельное существование, царство природы. И, тем не менее, он полагает, что “последнее царство природы есть конкретное единство всех предыдущих, как и вообще каждая последующая ступень содержит в себе низшие ступени и, вместе с тем, противопоставляет их себе как свою неорганическую природу”.<sup>147</sup>

Идея в сфере своего инобытия обнаруживает себя тройко: в виде механики, физики и органики. В пределах механики она творит природу при помощи таких понятий, как пространство, время, материя и движение. Это значит, что все эти понятия представляют собой, на самом деле, лишь определения идеи в той форме ее существования, где она отчуждается от самой себя.

Односторонность пространства и времени снимается в материи, которая есть, таким образом, их единство. Материя, в свою очередь, связана с движением. Связь материи и движения может быть как внутренней, так и внешней. В последнем случае мы имеем дело с абсолютным единством материи и движения, или, иначе говоря, самодвижущейся материей. Тем не менее, в сфере механики материя остается во власти тяжести, которая составляет, по словам Гегеля, ее “в-самой-себе” сущую сущность. Сущность материи здесь еще никак не проявляется, и материя, поэтому остается качественно неопределенной.

Из-под власти тяжести материя высвобождается только в сфере физики, где ее сущность проявляет себя самым различным образом, вследствие чего она становится окачественной. Так, материя приобретает индивидуальность, которая реализуется сначала в виде физических, а затем химических свойств. В химическом процессе неорганическая природа достигает своей завершенности и поэтому она оказывается переходом в высшую природную сферу – в сферу жизни, которая составляет предмет исследования третьего раздела “Философии природы” – органической физики.

Организм или жизнь выступает, согласно Гегелю, той наивысшей ступенью природы, где эта последняя поднимается “к наличному бытию понятия”. Организм соединяет в себе не только понятие и реальность, но является, вместе с тем, единством других противоположностей, таких, как внутреннее и внешнее, причина и действие, цель и средство, субъективность и объективность и т.д.

Органическая природа, в свою очередь, состоит из трех царств: минерального, растительного и животного. Минеральное царство или геологическая природа образует лишь основу жизни, ее почву. Второе царство, т.е. растительная природа есть “зачинающаяся жизненность” и поэтому она суть лишь формальная субъективность, которая еще не тождественна с объективностью. В качестве такой, совпадающей с объективностью субъективности, выступают только обитатели третьего, животного царства. Это значит, что только животное являет собой “совершенную жизнь” и поэтому только оно становится душой, субъектом. “Животная жизнь, - заключает Гегель, - есть, таким образом, разворачивающееся в пространстве и времени понятие”.<sup>148</sup> Именно в животной жизни природа достигает своей

---

<sup>147</sup> Там же, с.43.

<sup>148</sup> Там же, с.365.

умиротворенности или завершенности, а, стало быть, именно в ней и через нее состоит “переход природного в дух”.

Итак, абсолютная идея, обогатившись пребыванием в своем инобытии, вынуждена, по мнению Гегеля, покинуть пределы природы и возвратиться к себе в форме духа, который как заключительный этап ее саморазвития, составляет предмет исследования третьей части гегелевской системы абсолютного идеализма – “Философии духа”. И эта последняя состоит из трех разделов, каждый из которых рассматривает одну из трех ступеней, которые идея проходит в сфере духа. Эти ступени суть: субъективный, объективный и абсолютный дух.

Дух представляет собой, как полагает Гегель, наивысшую, т.е. самую развитую, а, стало быть, и самую конкретную форму существования идеи. И в качестве такой формы он непосредственно выходит из природы. Однако это не означает, что дух непосредственно естественным образом происходит из природы и что природа есть, поэтому, нечто абсолютно непосредственное, т.е. первичное. Как раз наоборот, именно дух является абсолютным первоначалом, поскольку именно он полагает себя как природу. Дело в том, что природа есть ближайшая предпосылка духа, тогда как первой его предпосылкой выступает логическая идея, которая в действительности представляет собой “в-себе-сущий” дух, т.е. дух как голую возможность. “...Происхождение духа из природы не должно быть понимаемо так, - утверждает Гегель, - будто природа есть нечто абсолютно непосредственное, первое, изначально полагающее, тогда как дух, напротив, есть нечто ею положенное; скорее, наоборот, природа полагается духом, а дух есть абсолютно первое. В-себе-и-для-себя-сущий дух – не голый результат природы, но поистине свой собственный результат; он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает: из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь истиной и той, и другой...”<sup>149</sup>

Из сказанного следует, что дух является независимым от другого “само-для-себя-сущим” существованием. Следовательно, именно свобода составляет его сущность, его субстанцию. Как “само-для-себя-сущее” он имеет своим предметом самого себя, т.е. представляет собой осуществленное понятие, где понятие и объективность совпадают между собой. В качестве тождества или единства понятия и объективности он есть нечто истинное. Таким образом, дух оказывается свободным и истинным существованием лишь постольку, поскольку представляет собой нечто истинное, как, собственно, и наоборот. Это значит, что именно истинность делает его свободным, точно так же, как его свобода делает его истинным.

Основу свободы духа составляет, по мнению Гегеля, его власть над всем имеющимся в нем содержанием, которое он должен, однако, постепенно разворачивать. Следовательно, данная власть может быть полностью реализована только в результате этого саморазворачивания или самооткровения духа, в ходе которого он в другом открывает себя, свою собственную природу. Поэтому свобода до начала данного процесса, т.е. изначально присуща духу только как некая возможность, которая превращается в действительность только благодаря его же собственной деятельности. Это означает, что действительная свобода есть непосредственное порождение самого духа. В силе этого самооткровения духа разворачивание им своего собственного содержания оказывается ничем иным, как его освобождением от “всех форм наличного бытия, не соответствующих его понятию”<sup>150</sup>.

В свете всего сказанного, Гегель не просто приходит к определению абсолютного как духа, но и считает данное определение высшим определением абсолютного. Абсолют в качестве духа в своем развитии проходит, как было уже отмечено, три последовательные ступени: субъективного, объективного и абсолютного духа. Субъективный дух является духом, непосредственно выходящим из природы. Его деятельность направлена на то, чтобы “постигнуть себя в самом себе” и это ему удается, он, тем самым, поднимается до уровня “для-себя-бытия” и, таким образом, перестает быть субъективным и становится объективным духом. В объективном же духе свобода становится наличным бытием. И все же, субъ-

<sup>149</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. М.,1977, с.23.

<sup>150</sup> Там же, с.26.

ективный и объективный дух совпадают между собой в том отношении, что оба они являются конечными существованиями. Истинно же бесконечным выступает только абсолютный дух, который как их единство снимает в себе оба их в качестве собственных моментов.

Мы не будем подробно рассматривать все стадии, которые проходит субъективный и объективный дух в своем развитии и которые, в свою очередь опять же распадаются на целый ряд стадий, но лишь обозначим их. Субъективный дух проявляет себя в трех основных формах: душа, сознание и дух как таковой, где субъективный дух находит свое завершение в свободном духе и переходит на ступень объективного духа. Объективный дух полагает себя уже в качестве формального или абстрактного права, моральности и нравственности. Нравственность как “завершение объективного духа, истина субъективного и самого объективного духа” проявляет себя опять же трояко: как семья, гражданское общество и государство. Последнюю, завершающую ступень развития нравственности – государство – мы и рассмотрим несколько подробнее.

Государство, согласно уже установившейся схеме, проявляет себя опять же трояко: как внутреннее государственное право или конституция, внешнее государственное право и всемирная история. Государство, согласно Гегелю, призвано осуществить двуединую задачу: во-первых, сохранить индивидуумы в качестве лиц и в целях содействия их благу охранять семью и руководить гражданским обществом, и, во-вторых, свести право и благо и вообще весь образ жизни единичной личности “к жизни всеобщей субстанции”, и, тем самым, обозначить некий четкий предел, ограничивающий претензии отдельного лица. Следовательно, государство “как живой дух” может существовать “только как организованное целое, расчлененное на особые функции”, которые должны быть отражены и выражены в конституции, являющейся существующей справедливостью как действительностью свободы или определением “прав, т.е. свобод вообще”.<sup>151</sup> Из всех возможных конституций, по мнению Гегеля, наилучшей является монархическая конституция, поскольку именно она есть “конституция развитого разума”, в то время как “все другие конституции принадлежат более низким ступеням развития и реализации разума”.<sup>152</sup> Поэтому из всех форм государственного устройства – демократии, аристократии и монархии – наивысшей Гегель считает именно последнюю. Правда, и восточный деспотизм, и феодальную монархию обычно относят к монархическому устройству на том основании, что и в этих формах воля одного индивидуума ставится во главе государства. Однако подлинная монархия, согласно Гегелю, существенно отличается от этих форм и главное ее отличие от них состоит именно в содержании господствующих правовых принципов, которые он сводит к принципам “свободы собственности и, сверх того, личной свободы, гражданского общества, его промышленности и его общин, наконец, урегулированной, подчиненной законам, деятельности специальных ведомств”.<sup>153</sup>

Внешнее государственное право, в отличие от внутреннего, устанавливающего отношения между индивидами как частными лицами, регулирует отношения между государствами. Оно основывается частично на мирных договорах, закрепляющих особые права народов в отношении друг к другу, частично же – на вырастающем из обычаев международного права, ограничивающем “до того ничем не сдерживаемые действия одних народов против других”.<sup>154</sup>

Государство, как наивысшая форма существования нравственной субстанции, находит свое полное развитие во всемирной истории, которая представляет собой “диалектику отдельных народных духов – всемирный суд”.<sup>155</sup> История есть существование народного духа во времени. И, поскольку, “в наличном бытии народа субстанциальная цель состоит в том, чтобы быть государством и поддерживать себя как таковое”, постольку “народ без государственного устройства (нация как таковая) не имеет, собственно, никакой истории,

---

<sup>151</sup> Там же, с.351, 352, 355.

<sup>152</sup> Там же, с.358.

<sup>153</sup> Там же, с.360.

<sup>154</sup> Там же, с.365.

<sup>155</sup> Там же, с.365.

подобно народам, существовавшим еще до образования государства и тем, которые еще и поныне существуют в качестве диких наций”<sup>156</sup>

Итак, дух, который первоначально существует только в себе, приходит, благодаря сознанию и самосознанию, к раскрытию своей сущности и, таким образом, становится “внешне-всеобщим”, т.е. мировым духом. Этот “всеобщий дух, сознание его и его сущности образует подлинный и действительный предмет” всеобщей истории. Исходя из этого и из того, что свобода есть сущность духа вообще, можно сделать вывод о том, что всемирная история имеет своей целью и своим непосредственным содержанием развитие свободы путем ее осознания. Это значит, что история по своему существу есть не что иное, как “прогресс в осознании свободы”. Будучи рассмотренной под данным углом зрения, всемирная история оказывается, по мнению Гегеля, трехэтапным процессом, направляющимся с Востока на Запад, т.к. Азия есть его начало, а Европа, безусловно, является его завершением. Первый из этих этапов характеризуется тем, что свобода еще не осознана в качестве сущности духа. На этом этапе, где все люди были рабами (за исключением лишь одного единственного лица – деспота), находились народы древнего Востока, которые в силу указанного обстоятельства оказались неспособными к дальнейшему развитию. Второй этап всемирной истории реализуется в народном духе древних греков и римлян, которые полагали, что свободными являются лишь некоторые люди. И лишь на третьем заключительном этапе данного процесса, который начинается с момента вступления на историческую арену германских, т.е. современных западноевропейских христианских народов, все люди становятся свободными, поскольку все они осознают таковыми.

Так, Гегель формирует, по сути, основное содержание “европоцентризма”. Подобная концепция всемирной истории является вполне логичной и последовательной с его точки зрения, рассматривающей религию вообще как “субстанциональность... самой нравственности и государства” и трактующей христианство как самую развитую, а, стало быть, и самую истинную религию.

Для осуществления во всемирной истории своего содержания мировой дух использует в качестве своего орудия людей, а именно их интересы и желания. Люди, по сути, сами того не ведая, реализуя свои частные интересы и стремления, прокладывают общий ход истории и реализуют ее закономерности. Особую роль в этом процессе играют “всемирно действующие индивиды”, т.е. всемирно исторические личности или герои, такие как, например, Александр Македонский, Юлий Цезарь и Наполеон, интересы и деяния которых приобретают эпохальное значение. Разумное содержание мирового духа не может, следовательно, быть реализованным иначе, как через обращение в действительность, которая есть, таким образом, выражение и олицетворение этого содержания. Именно поэтому то, “что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно”<sup>157</sup>. Данное положение Гегеля нередко, однако, использовалось для оправдания всего того негативного, что имело и имеет место в социальной реальности, во всемирной истории, не учитывая того, что Гегель весьма однозначно увязывал между собой разумность, закономерность и необходимость. Таким образом, лишь то, что выступало или являлось необходимым (закономерным), то и было разумным и действительным. И в этом смысле то, что уже утратило необходимость, переставало быть разумным и действительным, хотя физически оно еще и существовало.

Во всемирной истории нравственность, а вместе с ней и объективный дух, в целом достигают своей завершенности, и дух переходит, на заключительную ступень своего развития – в абсолютный дух. Абсолютный дух, как заключительная и завершающая фаза в развитии абсолютной идеи вообще, выступает в трех основных формах: искусство, религия и философия. В искусстве он обнаруживает себя в виде образа, в религии – в виде представления и, наконец, в философии – в виде понятия. Достигнув полноты своего содержания в форме искусства, дух переходит в религию, а она в свою очередь – в философию. Философия поэтому представляет собой наивысшее выражение или определение абсолют-

---

<sup>156</sup> Там же, с.368.

<sup>157</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия права. М.,1990, с.53.

ного и потому ее развитие оказывается ничем иным, как тем закономерным процессом, в ходе которого дух приходит к полному, абсолютному осознанию своего содержания. Исходя из этого, история философии берется и рассматривается Гегелем в “Лекциях по истории философии”, преимущественно, как история философского идеализма. Кроме того, при трактовке данного процесса Гегель остается верным своей европоцентристской концепции всемирной истории. Так, он, по существу, отрицает статус восточных народов в качестве субъекта истории философии. “Восточную философию” следует, по его мнению, отнести, скорее, к предыстории философии, нежели к ее собственной истории. Среди всех древних народов была лишь одна великая “философская” нация – это греки. Именно с них и берет свое начало подлинная история философии. Второй после греков великой “философской” нацией являются немцы. Вот, собственно, почему наивысшей ступенью в развитии не только философии “германо-христианского мира”, но и философии вообще, следует считать именно классическую немецкую философию второй половины 18 в. и первой трети 19 в., вершиной которой, естественно, выступает философская система самого Гегеля. Логика этих рассуждений может привести лишь к одному единственному выводу о том, что в гегелевской системе абсолютного идеализма, как полного постижения и выражения абсолютной истины, завершается история познания и поэтому абсолютная идея или мировой дух приобретают, наконец, умиротворенность и успокоение, что противоречит, по сути, диалектическому методу, диалектике.

Основная мысль диалектики, как раз, и состоит в том, что всякое конечное явление жизни, или, точнее говоря, исторического процесса, есть явление относительное, непрерывно изменяющееся и переходящее в противоположное. Таким образом, диалектический метод имеет целью постигнуть весь мировой и исторический процесс как движение бытия, развертывающегося в противоречиях и через противоречие. То, что называется методом Гегеля, по сути, есть общая теория развития.

Диалектическое движение бытия протекает в определенном ритме, где каждый элемент этого движения содержит в себе три момента: тезис, антитезис и синтез. Каждое явление относительно и в силу своей конечной природы переходит в другое явление, которое противоположно первому и, по сути, является отрицанием этого первого. Однако антитезис, будучи отрицанием своего тезиса, не уничтожает его целиком и не является чем-то абсолютно внешним и чуждым относительно этого тезиса. Противоречие тезиса и антитезиса примиряется в синтезе. Это означает, что тезис сохраняется в антитезисе, т.е. речь идет не о пустом, голом отрицании как уничтожении, а об отрицании как сохранении. Единство тезиса и антитезиса образует третий момент диалектического движения – момент синтеза. Это означает не что иное, как то, что каждый момент развития, как бы он не был противоположен предыдущему, все же происходит из него и является результатом развития этого первого, сохраняя, заключая его в себе.

Процесс развития протекает как бы в тройственном ритме. Некоторое явление, развиваясь, переходит в свою противоположность, которая, в свою очередь, переходит в свою противоположность. Причем, третий момент развития очень часто представляет собой формальное сходство с первым, и именно этот момент и называется “отрицанием отрицания”. Однако здесь следует иметь в виду, что картина развития у Гегеля весьма двусмысленна: в одном случае, оно излагается как чисто спекулятивная и идеальная последовательность моментов познания, а в другом – как процесс исторического движения во времени, как история. Вполне естественно, что чисто спекулятивная и идеальная последовательность не совпадает с реальной историей, что собственно и составляет суть проблемы совпадения логического и исторического, ибо в первом варианте осуществляется чисто логическое восхождение от абстрактного к конкретному. Именно здесь и возможно говорить о четком тройственном ритме развития или триаде. В реальной же исторической последовательности состояний эта тройственность ритма наблюдается далеко не всегда. Отрицание отрицания, безусловно, присутствует во всех процессах, но далеко не всегда может быть выделено как третий момент. Лишь для мысли, анализирующей развитие, диалектику, оно оказывается третьим моментом. У Гегеля отрицание отрицания и имеет значение чисто логического момента, что и позволяет говорить ему о нем четко без всяких оговорок и разъяснений.

Таким образом, триаду следует рассматривать лишь как способ выражения диалектического ритма бытия. Ведь и диалектику Гегель излагает как диалектику самопроизвольного движения понятия и, по сути, не выходит за пределы мышления.

Значение учения Гегеля весьма велико. Во-первых, утверждается, что каждое явление развития есть исторически обусловленный, конечный, относительный и преходящий момент. Во-вторых, утверждение относительности каждого момента указывает на то, что и истина о любом предмете обусловлена исторически и потому является лишь относительной истиной. Нет отвлеченной истины, ибо истина всегда конкретна. В целом философия Гегеля оказала огромное влияние на последующее развитие философской мысли, постклассического периода европейской философии, в котором, несомненно, особое место принадлежит марксистской философии.

### Философия К. Маркса.

Философия марксизма возникает в 40-е годы 19-го века в ходе критического переосмысления философии Гегеля (объективный идеализм) и Фейербаха (антропологический материализм), произведенного Карлом Марксом (1818-1883) и его другом и соавтором Фридрихом Энгельсом (1820-1895). Будучи первоначально последователями Гегеля, младогегельянцами или левогегельянцами, т.е. принадлежали к той группе последователей Гегеля, которые пытались из философии Гегеля делать революционные выводы, Маркс и Энгельс переходят на позиции материализма, пройдя через философию Фейербаха. Критикуя идеализм Гегеля, Маркс писал: “Человека Гегель делает *человеком самосознания*, вместо того чтобы самосознание сделать *самосознанием человека*, - действительного человека, т.е. живущего в действительном, предметном мире и им обусловленного. Гегель ставит мир *на голову* ... Вся “Феноменология” имеет своей целью доказать, что *самосознание* есть *единственная и всеобъемлющая реальность*”.<sup>158</sup> Таким образом, Маркс утверждает одну простую мысль о том, что Гегель превратил действительность, весь материальный мир в простую определенность самосознания, превращая тем самым материальные вещи в мысли. Но Маркс отнесся весьма критически и к материализму вообще и Фейербаха в частности, критикуя его за то, “что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой”.<sup>159</sup>

Именно указанный недостаток, который в методологическом плане проявляется в виде метафизического способа мышления и исследования и помешал Фейербаху увидеть и сохранить рациональное зерно или революционное содержание гегелевской философии, каким является диалектический метод Гегеля. Фейербах просто отбросил философию Гегеля “в сторону, как нечто негодное к употреблению” и, таким образом, вместе с водой, как говорится, выплеснул и ребенка. В отличие от него, Маркс и Энгельс критически переосмысливают и перерабатывают учение Гегеля. При этом они задаются целью спасти именно то, что считали революционным началом или ядром этого учения – диалектику. “Гегель, - замечает по этому поводу Энгельс, - не был просто отброшен в сторону. Наоборот, за исходную точку была взята указанная выше революционная сторона его философии, диалектический метод. Но этот метод в его гегелевской форме был непригоден. У Гегеля диалектика – есть саморазвитие понятия. Абсолютное понятие не только существует – неизвестно где – от века, но составляет истинную живую душу всего существующего мира... Надо было устранить это идеологическое извращение. Вернувшись к материалистической точке зрения, мы снова увидели в человеческих понятиях отображения действительных вещей вместо того, чтобы в действительных вещах видеть отображения тех или иных ступеней абсолютного понятия”.<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9-ти т. Т.1, М.,1984, с.203.

<sup>159</sup> Там же, т.2, М.,1985, с.1.

<sup>160</sup> Там же, т.6, М.,1987, с.312.



Маркс и Энгельс отходят от Гегеля и расходятся с ним в принципе, т.е. в решении того основополагающего вопроса, который Энгельс охарактеризовал как “великий основной” или “высший” “вопрос всей, в особенности, новейшей философии”, т.е. вопроса “об отношении мышления к бытию, духа к природе”. Гегель, как мы видели, решал данный вопрос идеалистически, т.е. признавал первичность духа, мышления и вторичность, производность природы, бытия. Маркс и Энгельс, наоборот, рассматривали дух как продукт развития природы и, таким образом, исходили из всеобщего принципа философского материализма, провозглашающего первичность бытия, природы (материи) и вторичность мышления, духа (сознания). Однако в отличие от Фейербаха и других философов, придерживавшихся данного принципа, они признавали наличие деятельного, творческого момента в мышлении, сознании. Сознание, хотя и представляет собой, в конечном итоге, продукт развития мира, но, тем не менее, оно не является, по их мнению, пассивным и бессильным по отношению к ней. Как раз наоборот, оно, обладая определенным творческим потенциалом, может оказывать и оказывает обратное, активное воздействие на материю. Однако данный творческий потенциал является не безграничным и абсолютным, как это утверждает философский идеализм, а оказывается ограниченным и относительным. Это значит, что сознание или дух не может создавать нечто из ничего, а может лишь видоизменять и преобразовывать природу, причем на основе тех же объективных закономерностей, которые присущи самой природе.

Итак, материя объявляется единственно существующей объективной реальностью и помимо и вне ее ничего не существует. Материя является вечной, несотворимой и неуничтожимой и ее несотворимость и неуничтожимость следует понимать как в количественном, так и в качественном аспектах. Энгельс пишет: “...у нас есть уверенность в том, что материя во всех своих превращениях остается вечно одной и той же, что ни один из ее атрибутов никогда не может быть утрачен и что поэтому с той же самой железной необходимостью, с какой она когда-нибудь истребит на Земле свой высший цвет – мыслящий дух, она должна будет его снова породить где-нибудь в другом месте и в другое время”.<sup>161</sup>

Материя пребывает в постоянном движении, понимаемом в самом широком смысле. Движение – это изменение вообще. Более того, движение рассматривается как способ существования материи. Это значит, что материя не может существовать иначе, как движущаяся или, точнее сказать, самодвижущаяся реальность. Следовательно, материи без движения не бывает, но и движение не может существовать вне материи и помимо нее. И поскольку движение есть такой внутренний атрибут материи, оно, естественно, характеризуется теми же признаками, что и сама материя. Оно поэтому также является вечным, несотворимым, неуничтожимым, неисчерпаемым в качественном и количественном аспектах и т.д. “Движение, - подчеркивает Энгельс, - есть способ существования материи. Нигде и никогда не было и не может быть материи без движения... Материя без движения так же немыслима, как и движение без материи. Движение поэтому так же несотворимо и неразруσιμο, как и сама материя...”<sup>162</sup>

Понимая движение в самом широком смысле как изменение вообще и обобщая данные современной науки, Энгельс разрабатывает свою классификацию основных форм движения материи, согласно которой он различает, пять таких форм: механическую, физическую, химическую, биологическую и социальную. Эти формы перечислены в такой последовательности не случайно. Дело в том, что Энгельс располагает их по степени сложности и развитости, начиная от низшей наименее развитой и кончая высшей и наиболее сложной. Так, первые три формы, т.е. механическая, физическая и химическая присущи неорганической природе. На химическом уровне своей структурной организации неживая материя достигает границы своей меры, а, достигнув этих границ, она непременно превращается в материю живую, которой свойственна качественно новая форма движения – биологическая. Живая материя достигает полноты своего развития на нашей планете в человеке, вместе с которым появляется новый социальный уровень структурной организации материи. Для

---

<sup>161</sup> Там же, т.5, М.,1986, с.392.

<sup>162</sup> Там же, т.5, М.,1986, с.51-52.

данного уровня, т.е. для человеческого общества, характерна новая форма движения материи – социальная.

Между пятью основными формами движения материи существует глубокая диалектическая связь, которая состоит, главным образом, в следующем: менее высокие из этих форм служат предпосылкой развития более высоких форм и поэтому эти последние, как продукт развития первых, непременно должен включать их в себя. Однако включенность низших форм движения в его высшие формы следует понимать не в прямом, буквальном смысле. Высшие формы движения материи содержат в себе низшие его формы в снятом, преобразованном виде, т.е. в качестве своих собственных моментов. Так, например, биологическая форма, будучи продуктом развития форм движения материи в неживой природе вообще и химической в частности, не является однако их простой суммой или сочетанием, а представляет собой нечто качественно новое как по отношению к каждой из них в отдельности, так и по сравнению со всеми ими вместе взятыми. Следовательно, высшие формы движения материи несводимы к низшим, хотя они из них и происходят.

Движение материи всегда происходит в пространстве и времени. Это значит, что пространство и время выступают основными формами всякого бытия. Или, говоря иначе, пространство и время являются формами существования самой материи и поэтому они “без материи суть ничто, пустые представления, абстракции, существующие только в нашей голове”.<sup>163</sup> При этом пространство представляет собой порядок одновременного сосуществования явлений (предметов, процессов и т.д.) материального мира, т.е. то общее отношение, в которое они вступают между собой, существуя друг подле друга. Время же представляет собой порядок последовательного существования этих явлений, т.е. то их общее отношение, в котором они находятся между собой, существуя друг после друга.

Таким образом, материя, движение, пространство и время составляют собой единое и в самой действительности нерасчлененное целое. Абстрагирование или извлечение любого из этих компонентов целого возможно, поэтому лишь только в мышлении, в сознании.

Пребывая в постоянном саморазвитии, материя непременно порождает на определенном этапе своего развития сознание как то свойство, в котором она приходит как бы к познанию самой себя. Сознание в онтологическом плане выступает, следовательно, свойством (функцией) высокоорганизованное или высокоразвитой материи, какой является человеческий мозг. В гносеологическом же аспекте оно является активным отражением материального бытия, ибо оно “никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием”.<sup>164</sup>

Итак, материя познаваема. В связи с этим Маркс и Энгельс подвергают основательной критике агностицизм вообще и кантовскую форму его выражения в частности. Материальный мир, бытие не содержат в себе, согласно их точке зрения, ничего такого, что было бы принципиально недоступным человеческому познанию. Но, вместе с тем, сознание оказывается не простым, а сложным диалектическим процессом, в структуре которого можно в первом приближении различить два основных компонента или уровня: Чувственно-эмпирический и мысленно-теоретический. Эти уровни, будучи элементами единой структуры, тесно взаимодействуют между собой и взаимопроникают друг в друга.

Противоречивая природа человеческого познания проявляется в том, что оно представляет собой единство конечного и бесконечного. Оно всегда конечно по конкретно исторической форме своей осуществимости, но по своему предмету и по своей окончательной цели оно бесконечно. И именно данная противоречивая сущность, которая принимает форму противоречия между стремлением человека (человечества) исчерпывающим образом познать бесконечный мир, с одной стороны, и его конечными и ограниченными возможностями, не позволяющими ему когда-либо актуально достичь этой цели полностью – с другой, и составляет собой главную движущую силу познания. “Таким образом, оказывается, - пишет Энгельс, - что стоят перед противоречием: с одной стороны, перед ними задача – познать исчерпывающим образом систему мира в ее совокупной связи, а с другой сторо-

---

<sup>163</sup> Там же, т.5, с.561-562.

<sup>164</sup> Там же, т.2, М.,1984, с.20.

ны, их собственная природа, как и природа мировой системы, не позволяет им когда-либо разрешить эту задачу. Но это противоречие лежит не только в природе обоих факторов, мира и людей, оно является также главным рычагом всего умственного прогресса и разрешается каждодневно и постоянно в бесконечном прогрессивном развитии человечества...”.<sup>165</sup> Данное противоречие “может быть разрешимо только в бесконечном поступательном движении, в таком ряде последовательных человеческих поколений, который, для нас, по крайней мере, на практике бесконечен”.<sup>166</sup>

Противоречивая сущность человеческого познания проявляется также в том, что его продукт, т.е. наше знание, представляет собой синтез истины и заблуждения. Дело в том, что в конечном и через конечное (а наше сознание всегда будет таковым) можно схватывать, выражать, отображать и т.д. бесконечное (ведь именно таковым и является, как отмечалось, предмет познания) лишь приблизительно, частично, фрагментарно. Вот, собственно, почему знание всегда будет содержать в себе как момент соответствия той реальности, которую оно отображает, так и момент несоответствия с ней, т.е. как истину, так и заблуждение. Исходя из этого, истину можно представить в качестве процесса бесконечного приближения знания к своему предмету.

Итак, истина и заблуждение представляют собой диалектические противоположности и в качестве таковых они суть относительные, взаимно переходящие друг в друга, понятия. “Истина и заблуждение, подобно всем логическим категориям, движущимся в полярных противоположностях, - пишет Энгельс, - имеют абсолютное значение только в пределах чрезвычайно ограниченной области... Как только мы станем применять противоположность истины и заблуждения вне границ выше указанной узкой области, так эта противоположность сделается относительной... А если мы попытаемся применять эту противоположность вне пределов указанной области, как абсолютную, то мы уже совсем потерпим фиаско: оба полюса противоположности превратятся каждый в свою противоположность, т.е. истина станет заблуждением, заблуждение – истиной”.<sup>167</sup> Следовательно, истина всегда является относительной. Но относительная истина, как знание не совсем полное и не совсем точное, снимает в себе в качестве собственных моментов не только заблуждение, но и, так называемую, абсолютную истину. Абсолютная истина в данном случае понимается как некий инвариантный элемент наших знаний, который отличается несомненной полнотой и завершенностью. Иначе говоря, она есть такое знание, которое при дальнейшем развитии познания может находить себе все новое и новое подтверждение, поскольку оно исчерпывающе отражает отдельные конечные события, те или иные отдельные моменты реальности. Только в таком понимании допустимо говорить о вечных истинах, об истинах в последней инстанции. Однако абсолютная истина в смысле окончательной, всеобъемлющей полностью завершенной системы познания природы и истории “остаётся как для нашего времени, так и на все времена делом невозможным”. И это понятно, ибо достижение такой окончательной, всеобъемлющей и навсегда завершенной истины означало бы прекращение всякого движения и развития, завершение природного процесса, всемирной истории и познания, что является простым абсурдом, поскольку “противоречит основным законам диалектического мышления”.<sup>168</sup>

Истина в марксистской философии понимается как знание, адекватно отображающее действительность и именно поэтому она непременно обладает объективным содержанием. Данное, независимое от человека и человечества содержание, получает свое обозначение и выражение в, так называемой, объективной истине. Оно может быть выявлено и непосредственно установлено только через практику. Таким образом, практика, понимаемая в самом широком смысле как материальная и духовная человеческая деятельность, включается Марксом и Энгельсом в познавательный процесс и рассматривается ими в качестве его важнейшего компонента. Она выполняет в данном процессе, согласно их точке зрения,

---

<sup>165</sup> Там же, т.5, М., 1986, с.30-31.

<sup>166</sup> Там же, т.5, с.78.

<sup>167</sup> Там же, т.5, с.82-83.

<sup>168</sup> Там же, т.5, с.30, 319.

сложную многоплановую роль или функцию, которая состоит не только в том, что практика служит отправным пунктом (началом, толчком) и конечной целью познания, но и критерием истины. “Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, - пишет Маркс во втором тезисе о Фейербахе, - вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике человек должен доказать истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос”.<sup>169</sup> Из всего этого следует, что именно через практику и только на ее основе человеческое сознание может реализовывать свою активно преобразовательную по отношению к бытию функцию. Это значит, что только через практику, понимаемую в указанном широком смысле, куда в качестве образующего момента входит само сознание, может и должен быть преобразован мир, который был, как подчеркивал Маркс в своем знаменитом 11-м тезисе о Фейербахе, лишь различным образом объяснен философами, между тем как “дело заключается в том, чтобы изменить его”. Таким образом, только через практику сознание может не только отражать мир, но и творить его.

В связи со всем этим, как было уже отмечено, Маркс и Энгельс не только отвергают то, что они считали консервативной стороной гегелевской философии, т.е. идеалистическую систему, но и подвергают принципиальному пересмотру гегелевский диалектический метод. “Мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, - отмечает Маркс, - но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней”.<sup>170</sup> Следовательно, хотя Гегель и дал всеобъемлющую формулировку диалектических законов, изложил он их содержание в “мистифицированной форме” и задача для Маркса состояла в том, чтобы освободить это содержание из гегелевской мистической оболочки. “У Гегеля, - утверждает Маркс, - диалектика стоит на голове. Надо поставить ее на ноги, чтобы вскрыть под мифической оболочкой рациональное зерно”.<sup>171</sup>

Законы диалектики, которые “были развиты Гегелем на его идеалистический манер лишь как законы мышления”, являются, как полагает Энгельс, законами, прежде всего, природы и человеческого общества и поэтому они должны быть извлечены из истории этих последних. Это значит, что в отличие от Гегеля, исключающего природу из процесса развития и ограничивающего этот последний рамками одного только понятия, Маркс и Энгельс придают этому процессу всеобщий, глобальный характер и поэтому они рассматривают диалектику и определяют ее как науку “о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления”, как науку “о всеобщей связи”. Следовательно, они, в противоположность Гегелю, допускающему существование только диалектики понятия (мышления), признают существование как объективной диалектики (т.е. диалектики природы и общества), так и субъективной диалектики (т.е. диалектики мышления и познания). При этом в соответствии со своими материалистическими принципами они считают, что субъективная диалектика есть, на самом деле, лишь отражение и продолжение диалектики объективной в сознании. “Так называемая объективная диалектика царит во всей природе, - пишет Энгельс, - а так называемая субъективная диалектика, диалектическое мышление, есть только отражение господствующего во всей природе движения путем противоположностей”.<sup>172</sup>

Вслед за Гегелем Маркс и Энгельс различают три главных закона диалектики, а именно: “превращение” количества в качество и обратно, взаимное проникновение полярных противоположностей, и превращение их друг в друга и развитие путем отрицания от-

<sup>169</sup> Там же, т.2, М.,1984, с.1.

<sup>170</sup> Там же, т.7, М.,1987, с.16-17.

<sup>171</sup> Там же, т.7, с.17.

<sup>172</sup> Там же, т.5, М.,1986, с.540.

рицания. Эти законы “являются действительными законами развития природы”. Так, закон перехода количества в качество и обратно, по мнению Энгельса, выражает то, “что в природе качественные изменения – точно определенным для каждого отдельного случая способом – могут происходить лишь путем количественного прибавления либо количественного убавления материи или движения (так называемой энергии)”.<sup>173</sup> Второй из указанных законов раскрывает источник господствующего во всей природе движения или развития, поскольку именно противоположности “обуславливают жизнь природы своей постоянной борьбой и своим конечным переходом друг в друга...”.<sup>174</sup> И, наконец, закон отрицания отрицания показывает, что развитие природы происходит путем “возвращения” к исходному состоянию (“повторение” старого) на ином, более высоком уровне и поэтому придает развитию “спиральную форму”.

Помимо трех главных законов диалектики Маркс и Энгельс перерабатывают на свой материалистический лад и гегелевскую диалектику полярных категорий, таких, как содержание и форма, сущность и явление, действительность и возможность, причина и следствие, необходимость и случайность и т.д. При этом они апеллируют, прежде всего, и главным образом к процессу развития природы и к общественно-историческому процессу, извлекая именно оттуда предметное содержание диалектического взаимодействия между указанными полярными противоположностями. Так, они, в конечном счете, разрабатывают свою материалистическую диалектику в противоположность гегелевской идеалистической диалектике.

Подвергая критике, социологические концепции младогегельянцев, Маркс и Энгельс формулируют основные принципы материалистического понимания истории принципиально отличные от гегелевского или идеалистического понимания истории, предполагавшего “существование *абстрактного*, или *абсолютного*, духа, который развивается таким образом, что человечество представляет собой лишь *массу*, являющуюся бессознательной или сознательной носительницей этого духа”, а “история человечества превращается в историю *абстрактного* и потому для действительного человека *потустороннего* духа человечества”.<sup>175</sup>

Материалистическое понимание истории составляет простую истину: люди должны, прежде всего, есть, пить, одеваться и т.п. В конечном счете, они должны изначально, первоначально удовлетворять свои естественные или материальные потребности, без удовлетворения которых, собственно, жизнь просто невозможна. Для этого люди должны производить материальные блага, которые необходимы для поддержания и воспроизводства жизни. Следовательно, материальное производство составляет основу жизни и развития общества. Резюмируя суть материалистического понимания истории в “Немецкой идеологии”, Маркс и Энгельс пишут: “Итак, это понимание истории заключается в том, чтобы исходя именно из материального производства непосредственной жизни, рассмотреть действительный процесс производства и понять связанную с данным способом производства и порожденную им форму общения – т.е. гражданское общество на его различных ступенях – как основу всей истории; затем необходимо изобразить деятельность гражданского общества в сфере государственной жизни, а также объяснить из него все различные теоретические порождения и формы сознания, религию, философию, мораль и т.д. и т.д., и проследить процесс их возникновения на этой основе, благодаря чему, конечно, можно будет изобразить весь процесс в целом (а потому также и взаимодействие между его различными сторонами).”<sup>176</sup>

Когда Маркс и Энгельс говорят о материальном производстве, о материальных отношениях между людьми, то под материальным понимается здесь объективное, т.е. независимое от сознания людей. Независимость от сознания тех или иных общественных отношений означает, прежде всего, что эти отношения формируются, возникают и существуют,

---

<sup>173</sup> Там же, т.5, с.412.

<sup>174</sup> Там же, т.5, с.540.

<sup>175</sup> Там же, т.1, М.,1984, с.95.

<sup>176</sup> Там же, т.2, М.,1984, с.37.

предварительно не проходя через сознание людей. К таким общественным отношениям относятся экономические (производственные) отношения, отношения повседневной быденной жизни (бытовые), семейные и национальные. Совокупность материальных отношений, среди которых экономические (производственные) отношения являются определяющими, определяются в историческом материализме как общественное бытие, которое, по словам Маркса, есть не что иное, как реальная жизнь общества. Совокупность же идей, теорий, мнений, которые существуют в обществе, определяется как общественное сознание. Сообразно с исходным принципом материализма о первичности бытия относительно сознания Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» заявляют, что «сознание (*das Bewusstsein*) никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием (*das bewusste Sein*), а бытие людей есть реальный процесс их жизни».<sup>177</sup> Отношения между людьми, складывающиеся в процессе воспроизводства ими своей жизни, производственные отношения, таким образом, являются первичными, определяющими все другие отношения. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их бытие, общественное бытие определяет их сознание.

Утверждение независимых от сознания законов развития общества, позволяет рассматривать развитие общества, его историю как естественноисторический процесс. Естественноисторический процесс – это направленный, необходимый, объективный процесс, как и любой естественный природный процесс. Но в то же время в отличие от природных естественных процессов естественноисторический процесс результат деятельности людей, преследующих свои цели. Среди законов общественного развития имеются такие, которые действуют на всех ступенях общественного развития – это, например закон определяющей роли общественного бытия относительно общественного сознания, закон определяющей роли способа производства относительно структуры общества, закон определяющей роли базиса относительно надстройки и др. Но имеются и такие, которые присущи лишь некоторым периодам общественного развития. Это, например, закон разделения общества на классы и закон классовой борьбы.

Все социальные законы действуют там и тогда, где и когда действуют соответствующие условия и отношения. Каждый закон действует в определенных условиях, и результаты его действия зависят от этих условий, которые изменяются не только от одной формации к другой, но и в каждой отдельной формации. Таким образом, начинает формироваться целая наука об обществе и общесоциологическая теория марксизма, именуемая исторический материализм. Как философская наука об обществе он исследует отношение между материальным и идеальным в общественной жизни, отношение субъективного и объективного в историческом процессе, движущие силы развития общества, сущность человека и его место в мире. Как общесоциологическая теория марксизма он исследует наиболее общие законы функционирования и развития общества как целостной системы. Фундаментом же исторического материализма является материалистическое понимание истории.

Мы уже отметили, что для воспроизводства своей жизни люди вступают в производственные отношения, причем эти отношения не зависят от их воли, однако эти отношения всегда соответствуют определенной ступени развития производительных сил. Производительные силы – это средства производства, и, прежде всего, орудия труда и люди, приводящие их в действие. Процесс же производства в данном случае рассматривается не как технологический процесс, а как социальный. В широком смысле слова общественные производственные отношения являются совокупностью всех экономических отношений и разделяются на отношения непосредственного производства, распределения, потребления и обмена. В конкретно-исторических условиях все эти отношения наполняются конкретно-историческим содержанием. Однако их сущность всюду и всегда будет заключаться, по мнению Маркса, в форме собственности на средства производства. При этом собственность понимается не просто как юридически закрепленное право на вещь, а как реальная совокупность отношений между людьми. Таким образом, социальная характеристика производственных отношений зависит от формы собственности. Границы же производственных от-

---

<sup>177</sup> Там же, т.2, с.29.

ношений определяются движением материального продукта, которое начинается в сфере непосредственного производства и завершается в сфере индивидуального потребления.

Производительные силы и производственные отношения – это две стороны общественного производства, которые не существуют отдельно друг от друга, как не существуют отдельно содержание и форма. (Производительные силы – это содержание, а производственные отношения – это форма). Единство производительных сил и производственных отношений составляет общественный способ производства.

Взаимодействие производительных сил и производственных отношений подчиняется общему закону соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил. Производственные отношения более устойчивы к изменениям, чем производительные силы и их роль в рамках этого закона двойка. Они могут ускорять или тормозить развитие общественного производства. Каждая форма производственных отношений существует до тех пор, пока она предоставляет достаточный простор для развития производительных сил. В ходе развития производительных сил производственные отношения постепенно вступают с ними в противоречие и превращаются в их оковы и тогда, заявляет Маркс, наступает эпоха социальной революции. В ходе революции старые производственные отношения сменяются новыми и служат формой дальнейшего развития производительных сил.

Закон соответствия производственных отношений уровню и характеру развития производительных сил определяет, таким образом, не только развитие данного способа производства, но и необходимость его замены другим. С развитием производительных сил в недрах старого общества зарождаются и новые производственные отношения, которые образуют основу нового способа производства. По мере роста противоречия между развивающимися производительными силами и устаревающими производственными отношениями все более необходимым становится качественный переход от старых отношений к новым, т.е. революционное уничтожение старых отживших экономических, социальных и политических форм, т.е. социальная революция, которая открывает возможность утверждения нового способа производства.

Способ производства, согласно Марксу, обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще, ибо, как мы уже отметили, не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание. Формулируя суть материалистического понимания истории, Маркс делает вывод, что способ производства определяет процесс и направленность исторического развития. Когда изменяется способ производства, то изменяется также и общество вообще. “Приобретая новые производительные силы, - пишет Маркс, - люди изменяют свой способ производства, а с изменением способа производства, способа обеспечения своей жизни, - они изменяют все свои общественные отношения. Ручная мельница дает нам общество с сюзереном во главе, паровая мельница – общество с промышленным капиталистом”.<sup>178</sup> Таким образом, история развития общества есть, прежде всего, история смены способов производства. Иначе говоря, на основе способа производства мы можем выделять различные ступени исторического процесса, которые характеризуются своим способом производства, своим историческим типом производственных отношений и организацией общественной жизни в целом. Таким образом, Маркс приходит к формационному делению исторического процесса и выявлению формационных типов конкретного общества, называя их общественно-экономическими формациями. Общественно-экономическая формация выделяет и фиксирует в историческом процессе то, что превращает его ступени в общественные системы, отличные друг от друга. Иначе говоря, общественно-экономическая формация отражает такие ступени исторического процесса, которые характеризуются своим способом производства, своим историческим типом общественных отношений и организацией общественной жизни в целом.

Рассматривая общественно-экономическую формацию как целостную общественную систему, которая представляет собой исторически определенную ступень общества, необходимо иметь в виду, что здесь речь идет о человеческом обществе вообще. Общественно-

---

<sup>178</sup> Там же, т.3, М.,1985, с.60.

экономическая формация – это исторически определенная ступень развития не отдельной страны или региона, а всемирной истории, т.е. категория “общественно-экономическая формация” выражает качественную определенность различных фаз общественного развития. Поэтому категория “общественно-экономическая формация” не охватывает своим содержанием всего многообразия явлений и событий в развитии конкретного общества. Она отражает только сущностные характеристики такого общества, его исторический тип, т.е. принадлежность к определенной ступени всемирно-исторического процесса.

Проблема определения основных ступеней всемирной истории и ее периодизации возникла задолго до марксизма. Первоначально в основе периодизации истории были весьма далекие от исторической реальности основания: библейские мифы и легенды, начиная с сотворения мира. Затем историю делили на четыре периода, которые были связаны с существованием “четырех великих империй” – ассиро-вавилонской, медяно-персидской, греко-македонской и римской. Позже исторический процесс начинают дифференцировать по эпохам – эпоха древности, эпоха средневековья, эпоха нового и новейшего времени. В таком подходе к периодизации истории еще нет представления о качественном своеобразии каждого этапа исторического развития общества и рубежи между ними устанавливаются весьма произвольно и произвольно переносятся.

Представители немецкой классической философии пытаются периодизировать исторический процесс в зависимости от качественного изменения в уровне нравственного “совершенства” общества, или в зависимости от степени зрелости разума человеческого рода. Этапы в развитии нравственной автономии личности, или эпохи, различающиеся степенью зрелости ума человеческого рода, имели чисто умозрительный, спекулятивный, внеисторический характер, несовместимый с реальным историческим процессом.

Истоки марксистской периодизации истории, пожалуй, можно найти у Жан-Жака Руссо, в его попытке периодизации истории по формам хозяйственной деятельности, однако, в конечном счете, определяющей силой исторического развития у него оказался разум, сознание, а не хозяйственная деятельность.

История, согласно Марксу, знает пять общественно-экономических формаций: первобытнообщинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая. О наличии еще одной формации Маркс высказывался весьма смутно, и это породило длительные дискуссии среди марксистов, которые так и не пришли к однозначному решению. Речь идет об азиатском способе производства, и, следовательно, об азиатской формации.

Структура любой общественно-экономической формации имеет основные элементы, которые ее составляют. Речь идет в первую очередь о базисе и надстройке, которые находятся в определенной взаимосвязи друг с другом. “С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке, - писал Маркс. – При рассмотрении таких переворотов необходимо всегда отличать материальный, с естественнонаучной точностью констатируемый переворот в экономических условиях производства от юридических, политических, религиозных, художественных или философских, короче – от идеологических форм, в которых люди осознают этот конфликт и борются за его разрешение. Как об отдельном человеке нельзя судить на основании того, что сам он о себе думает, точно так же нельзя судить о подобной эпохе переворота по ее сознанию. Наоборот, это сознание надо объяснять из противоречий материальной жизни, из существующего конфликта между общественными производительными силами и производственными отношениями. Ни одна общественная формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества”.<sup>179</sup> Таким образом, базис – это совокупность производственных, экономических отношений, а надстройка – система политических, юридических, религиозных и всяких других идей,

---

<sup>179</sup> Там же, т.4, М.,1986, с.138.



идеологических отношений и институтов, которые им соответствуют, т.е. государство, политические партии, церковь и т.п.

Каждое конкретно-историческое общество имеет специфический базис и надстройку, которая ему соответствует. Базис определяет надстройку, т.е. надстройка находится в зависимости от базиса. Все ее коренные изменения обусловлены изменением базиса. Но надстройка обладает и относительной самостоятельностью, т.е. надстройка играет активную роль в функционировании базиса. Возникнув на определенном базисе, идеи и социальные институты оказывают активное влияние на породивший их базис и развитие общества в целом.

Надстройка также развивается не только под воздействием базиса, но и вследствие взаимодействия различных форм общественного сознания и всех ее структурных элементов. Относительная самостоятельность надстройки проявляется также и в преемственности духовного развития человечества.

Воздействие надстройки на базис может быть как позитивным, так и негативным, т.е. надстройка может, как способствовать, так и препятствовать развитию базиса. Однако основная функция надстройки – это защита, охрана своего базиса, т.е. надстройка, соответствующая своему базису, создает и поддерживает условия его развития. Признание же первичности базиса в отношении надстройки – это есть утверждение материализма в сфере истории, в общественной жизни.

Общественно-экономическая формация имеет и много других составляющих: исторические общности людей (род, племя, народность, нация), классы и другие социальные группы. Было бы неверно включать их в базис или в надстройку, но они, несомненно, являются элементами общественно-экономической формации и качественно различны в каждой из них.

Наряду с понятием “общественно-экономическая формация”, Маркс, как мы видели, использует понятие “эпоха”. Эти понятия следует различать. Категория общественно-экономической формации фиксирует достигнутую *степень* развития всемирной истории и соответственно тип отдельного общества, его сущностные черты. Категория исторической эпохи выделяет определенный *отрезок* реальной истории, охватывая все многообразие существующих социальных организмов различных исторических типов на основе каких-то доминирующих тенденций развития, как материальных, так и духовных в данный период времени. (Эпоха Просвещения, эпоха Возрождения, эпоха промышленного переворота, эпоха первоначального накопления капитала, эпоха Реформации и т.п.). Вместе с тем понятие эпохи может фиксировать и переходные состояния всемирной истории (переход от феодализма к капитализму). Однако всегда следует иметь в виду, что социально-философские категории в отрыве от реальной истории не имеют научной ценности, смысла и значения. Их значение в том, что они являются ступенями познания исторической действительности и позволяют систематизировать и обобщать фактические данные.

### **Иррационализм А. Шопенгауэра.**

Философский рационализм, начиная с 17 века, безраздельно господствует на арене философии вплоть до второй половины 19 века. Эпоха Просвещения, например, полагала, базируясь на рационализме, на успехах разума в познании, что человечество окончательно и бесповоротно вступило на путь ускоренного социального прогресса, который благодаря разуму приведет к всеобщему благоденствию, в царство разума и свободы. Лозунг “знание – сила” и стремление получить такое знание объединяет всех философов различных направлений. Разногласия здесь лишь в путях достижения такого знания.

Безусловно, что в этот период существовали и иррационалистические учения, но не они определяли общий стиль философии того времени. Однако постепенно они набирают силу и становятся все более и более привлекательными для читающей публики. Их привлекательность состояла в том, что они пытались исходить из непосредственных жизненных интересов и переживаний индивида, а не “голой”, “чистой”, “абстрактной рациональности и в этом смысле пустой и бессодержательной. На первое место все более и более начинают выдвигаться чувства, настроения и переживания индивида, “безысходность и трагичность человеческого существования”. Учение Гегеля, например, отвергается Сёренем Кьеркего-

ром (1813-1855), одним из предтеч современного экзистенциализма, за игнорирование жизненных проблем и переживаний индивида, за принесение в жертву анонимному и бесстрастному абсолютному духу живого, страдающего, мятущегося человека. И вторая половина 19 века характеризуется выдвижением на первый план иррационализма и субъективизма.

Если ранее гуманистические представления были связаны с культом знания, возвеличиванием разума, то теперь возникает форма своеобразного иррационалистического гуманизма. В философии получают все большее распространение волюнтаристские мотивы. Философия все более начинает отказываться от идеи исторического прогресса, ибо все более очевидным становится тот факт, что прогресс знаний, успехи просвещения, демократизация образования и общественных отношений не являются спасением от социального зла. Они вполне сочетаются с насилием, преступностью, коррупцией государственного аппарата. В результате безоблачный оптимизм и упование на силу разума, науки, техники сменяются пессимистическими пророчествами и оценками, которые затрагивают не только отдельные стороны человеческого существования, но вообще природу человека, смысл истории и т.п. В 60-е годы 19 века в Германии большую популярность начинает приобретать учение Артура Шопенгауэра (1788-1860).

В своих философских устремлениях Шопенгауэр остается в русле немецкой классической философии, пытаясь создать абсолютное мировоззрение, абсолютную философскую систему, которая разрешит все проблемы и тайны бытия и, что самое главное, сумеет преодолеть противоположность между субъектом и объектом, между свободой и необходимостью. Но разрешить эти проблемы он пытается на совершенно ином пути, нежели его современники и предшественники. Свой метод исследования Шопенгауэр полагает принципиально отличным от всех предшествующих вариантов философствования, в которых исходили либо из объекта, либо из субъекта, "ибо мы исходим, - пишет он, - не из объекта, не из субъекта, а из первого факта сознания, представления, первой и самой существенной формой которого является распадение на объект и субъект".<sup>180</sup> Свое основное философское сочинение "Мир как воля и представление" он и начинает с утверждения: "Мир есть мое представление": вот истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа...".<sup>181</sup>

Мир явлений для Шопенгауэра – это лишь представляемый мир и он вводит нас в заблуждение, если мы его принимаем за сущность. Познавать сущность мира или "вещь в себе" посредством науки или научных методов невозможно, считает Шопенгауэр, ибо наука "никогда не постигает внутреннего существа мира, никогда не выходит за пределы представления и, в сущности, знакомит только с взаимоотношением одного представления к другому".<sup>182</sup> "Вещь в себе" – это вообще граница рационального познания, установленная Кантом. Более того, внутреннюю сущность мира надо искать в стороне, совершенно отличной от представления, полагает Шопенгауэр. И если познание сущности мира извне посредством рационального познания, научного познания невозможно, то, очевидно, следует найти другой путь, и Шопенгауэр его находит. Объективному, рациональному познанию, опосредованному восприятиями и понятиями и потому ограниченному явлениями, т.е. представлением, он противопоставляет интуитивное познание, которое непосредственно вводит нас в недостижимый иным путем мир сущности. И речь здесь идет даже не об интеллектуальной интуиции, а о непосредственном самосознании, об интуиции, которая имеет дело не с внешним объективным миром, а с "бытием в себе" самого обладающего интуицией. Метафизическое познание сущности мира может быть обретоено не посредством мышления, а лишь путем непосредственного постижения сущности вещей.

Но и здесь задача не так проста, как это может показаться на первый взгляд. Сознание (познание) предполагает познающего и познаваемое. Аналогично происходит и с самосознанием, ибо не может быть ничего познающего без познаваемого отличного от него и

<sup>180</sup> Шопенгауэр А. Собр. соч. в 5 т. Т. 1. М., 1992, с. 79.

<sup>181</sup> Там же, с.54.

<sup>182</sup> Там же, с.74.

наоборот. Задача, следовательно, заключается в том, чтобы усмотреть в самосознании нечто, что не является, не предстает перед нами в качестве познающего субъекта и что, по сути, находится в основе всякого представления и явления. И Шопенгауэр усматривает, что то единственное, что нам известно непосредственно, а не дано, как все остальное в представлении, есть хотение или воля. В хотении субъект выступает не как объект познания, а как таковой, сам по себе, раскрывая тем самым свою сущность, волю. Из этой интуиции Шопенгауэр и выводит, что метафизическое исследование должно считать волю той всеобщей "вещью в себе", которая лежит в основе всего без исключения. "Кроме представления и воли, мы не знаем и не можем более помыслить ничего. Если мы хотим приписать физическому миру, непосредственно находящемуся лишь в нашем представлении, наибольшую известную нам реальность, то мы должны придать ему ту реальность, какой для каждого является его тело: ибо последнее для каждого есть самое реальное. Но если мы подвергнем анализу реальность этого тела и его действий, то, помимо того, что оно есть наше представление, мы не найдем в нем ничего другого, кроме воли: этим исчерпывается вся его реальность. Таким образом, мы не можем найти другой реальности для физического мира. Если, следовательно, физический мир должен быть чем-то большим, нежели просто наше представление, то мы должны сказать, что он кроме представлений, т.е. в себе и по своему внутреннему существу, является тем, что мы в самих себе находим непосредственно как волю".<sup>183</sup>

Все силы и влечения, представленные в явлениях, таким образом, есть лишь обнаружения единой и бесконечной воли, которую внутренняя интуиция позволяет нам постичь, как нашу сущность. При этом из понятия воли должен быть удален признак сознательного намерения – только бессознательную волю следует отождествлять с силой и влечением. Таким образом, Шопенгауэр отделяет волю от сознания (познания). Воля первична, независима от познания, а познание (сознание) вторично и зависимо от воли. Сознание (разум, познание) лишь средство для воли. Мир как представление, с которым имеет дело познание, и мир как воля разнородны и несоизмеримы. Мир как воля есть мир в себе. Воля – это та искомая метафизическая сущность и она становится у Шопенгауэра творческой мировой силой, порождающей мир.

Воля как "вещь в себе", направлена исключительно на саму себя: она не является ничем иным, как только волей хотеть, а потому содержит в себе самой такое собственное бесконечное продолжение, которое не имеет никакого телеологического (целевого) содержания, почему она и является абсолютно неразумной волей. Сознание со всеми его разумными формами есть лишь явление. Вследствие этого учение Шопенгауэра и можно определить через понятие иррационализм.

Натурфилософия Шопенгауэра показывает три главные ступени "объективации" воли. Самая низшая ступень проявления воли – механическая причина, а в более высокой форме или на более высокой ступени она проявляется как органическое раздражение, и, наконец, в законченном виде, в животном существе (человеке) – как мотив, сознательно определяющий его действия. Таким образом, природа представляет собой последовательный ряд ступеней обнаружения воли, в котором обнаруживается постепенный переход от чисто внешней к внутренней форме причинности. Весь процесс в природе сводится к тому, что воля из бессознательной превращается в сознательную форму явлений. Множество вещей в природе, в том числе и индивиды, есть лишь проявления воли. Эта множественность вещей, как и множественность субъектов, обладающих сознанием, обусловлена лишь представлением. Ведь множественность единичного предполагается пространством и временем, которые есть лишь функции представления и не присущи вещам в себе. "Все разнообразие видов в природе и все множество индивидуумов относится не к воле, а лишь к ее объективности и форме последней...".<sup>184</sup> И хотя мировая воля всюду является во множестве, это множество не касается ее, как "вещи в себе", самой по себе, но относится только к явлению

---

<sup>183</sup> Там же, с. 136.

<sup>184</sup> Там же, с. 175.

ям. Речь у Шопенгауэра идет даже не просто об одной воле, но о единой воле, которая всегда является перед собой во множестве.

Мировоззрение Шопенгауэра – это нераздельное единство метафизики и этики, причем, этика, пожалуй, занимает первостепенное место в его философии. Шопенгауэр однозначно отвергает категорический императив Канта, а с ним и все его этическое учение, т.к. не приемлет выведение морали из разума, а не из воли. Он заявляет, что "поступать разумно и поступать добродетельно – две вполне различные вещи, что разум так же соединим с великой злобой, как и с великой добротой и своим сотрудничеством только и сообщает обеим великую силу..."<sup>185</sup> Кроме того, подчинение нравственности трансцендентному долгу, рассматривается им как рабская мораль, где место Бога занимает категорический императив.

Шопенгауэр однозначно выступает противником свободы воли, заявляя, что воля на ее сознательной ступени действует согласно принципу мотивации, а мотивация – это и есть причинность, проходящая через познание. Мотив, определяющий поступки – это та же причина, действующая с необходимостью, как и все причины. В акте выбора более сильный мотив с необходимостью овладевает волей. И отнюдь не интеллект, а воля играет в этом решающую роль. Воля не подчиняется разуму, но имеет свою собственную необходимость.

Что же это за необходимость, которая вызывает волевой акт? Характер, утверждает Шопенгауэр. Характер лежит в основе всех актов, вызываемых мотивацией, причем, он действует так же, как и силы природы. Характер человека индивидуален и постоянен и остается неизменным в течение всей жизни. Разница в характерах, по мнению Шопенгауэра, врождена и необходима. Именно характер придает необходимость человеческой воле, лишая ее свободы. Каждый действует сообразно тому, каков его характер. Не мотивы определяют характер человека, а характер определяет мотивы.

Однако здесь мы отметим тот факт, что это отрицание свободы воли значимо лишь в пределах мира как нашего представления, а не мира в его сущности, самого по себе, ибо "воля в себе безусловно свободна, всецело определяет самое себя, и для нее не существует никакого закона".<sup>186</sup> Индивидуум же – это не воля сама по себе, а только проявление воли, ее объективация.

В метафизике Шопенгауэра, как мы уже отметили, произведено раздвоение субъекта на познающее и волящее Я. Сам по себе волевой акт – это всегда какое-то стремление воли. И если познание – это всегда познание чего-то, то стремление воли – это всегда стремление к чему-то. То к чему только и стремится воля – это воля к жизни. Воля, как мы уже знаем, это начало не физическое, а метафизическое и воля к жизни стихийна, независима от сознания, неразумна, слепа и безусловна. С нее все начинается, на ней все держится и за нею уже нет ничего. Воля к жизни – это предел. Первая заповедь воли к жизни – это инстинкт самосохранения и человек больше всего в жизни, больше всего на свете любит свое существование, утверждает Шопенгауэр. Неудержимое, непрестанное стремление к благу, к наслаждениям, к радости, неустанная погоня за счастьем – это воля к жизни. Таким образом, воля к жизни с необходимостью влечет за собой эгоизм, который и служит, как правило, источником всех поступков человека. Эгоизм глубоко коренится в индивидуальных свойствах отдельных личностей.

В основе всех желаний и стремлений человека, как полагает Шопенгауэр, лежит неудовлетворенность, недовольство своим состоянием, некоторая нужда или недостаток, следовательно, некоторое страдание. Страдание, следовательно, есть предпосылка влечения и в этом смысле оно объявляется Шопенгауэром положительным и первичным по отношению к наслаждению. Наслаждение вторично.

Если неудовлетворенность, лишение неустранимы, то страдание усугубляется. А если они преодолены, то воля неизбежно порождает все новые и новые желания, а тем самым новые лишения и нескончаемую неудовлетворенность. Хотеть и стремиться составляют

---

<sup>185</sup> Там же, с. 122.

<sup>186</sup> Там же, с. 277.

само существо воли, в силу чего вся жизнь человека становится "несносным бременем". Человек не знает ни счастья, ни покоя. Забота постоянно наполняет наше сознание, а без покоя, без спокойствия никакое истинное благополучие невозможно. Каждая радость мимолетна и призрачна. Таким образом, хотение, желание наслаждений жизни, владеющее человеком, становится источником его страданий. Чем сильнее воля, тем сильнее страдание. Именно потому, что наша жизнь насыщена волей к жизни, она полна страданий, она есть страдание. Убеждение в том, что мы живем для того, чтобы быть счастливыми есть омрачающее ум заблуждение. Мир – юдоль скорби и страдания – таков лейтмотив всей философии Шопенгауэра.

Шопенгауэр утверждает несостоятельность и беспочвенность ригористической, эвдемонистической и стоической этики, ибо ни долг, ни счастье, ни равнодушие не могут служить основанием разумной жизни. Каков же рецепт самого Шопенгауэра? Каковы принципы, на которых может быть построена этика? Прежде всего, это резигнация, самоотрицание, самоотвержение воли к жизни. Путем резигнации человек, по мнению Шопенгауэра, достигает истинного спокойствия и полного безжелания. Любой мотив теперь сменяется квиетивом, отрешением от всякого желания. А это дается нелегко, путем неустанной борьбы с вожделениями. Кроме того, если эгоизм и добродетель никогда не подадут друг другу руки, то квиетив, раскрепощая нас, освобождая от эгоизма, выступает родным братом добродетели. И, по сути, здесь у Шопенгауэра осуществляется переход от жизнеутверждения к жизнеотрицанию.

Подавляя волю к жизни, этика Шопенгауэра утверждает аскетизм и самоотречение. Этическое совершенство заключается теперь в том, чтобы избавиться от самолюбия, от служения своему Я, в прекращении желания. Нравственное совершенство, таким образом, заключается в умерщвлении воли к жизни. Но возможно ли превратить волю, predetermined врожденным и неизменным характером, в собственную противоположность? Шопенгауэр видит наличие явного противоречия в своих утверждениях о необходимости определения воли мотивами, согласно с характером, и возможностью квиетизма, т.е. освобождения воли от действия мотивов. Это, по его мнению, реальное противоречие, но рационально, философски объяснить это не представляется возможным. Он пишет: "...хотя характер и не может изменяться по частям, а должен с последовательностью закона природы осуществлять в отдельных моментах ту волю, проявление которой он есть в целом, - но именно это целое, самый характер могут быть совершенно упразднены в силу упомянутого выше изменения в познании. Это упразднение Асмус, как я уже сказал, и называет с изумлением "кафолическим трансцендентальным изменением", христианская же церковь очень метко именует его возрождением, а познание, из которого он исходит, - благодатью".<sup>187</sup> Вот и весь сказ. Будет вера, будет и понимание, но сама вера, а это уже давно известно, вытекает не из намерений свободной воли, но дается благодатью и без всякого нашего участия сходит на нас извне.

Весьма краткое рассмотрение этики Шопенгауэра мы завершим учением о сострадании. Шопенгауэр полагает, что основным заблуждением всех людей является то, что они не видят в другом себя, т.е. каждый, руководствующийся эгоизмом, признает в другом не-Я, некоторую отличную от себя индивидуальность. Но индивидуальность, как мы уже знаем, принадлежит не к сущности, а к явлению. Но тот, кто прозрел уже не делает различия между Я и не-Я, он видит в другом существе то же, что и в себе. Достижение этого на пути абстрактного рационального познания опять же невозможно и лишь благодаря интуиции мы можем возвыситься до такого понимания. Процесс этот опять же почти мистичен, ибо он есть нечто такое, в чем разум не может дать отчета и основания его нельзя отыскать путем опыта. Познав себя в другом, а другого в себе, зная, что страдание – это самое сокровенное и истинное, человек должен взирать теперь на любое страдание как свое собственное, т.е. усвоить себе страдание всего мира.

Далее Шопенгауэр утверждает, что всякое человеколюбие, дружба, если они не есть сострадание, не базируются на сострадании – это не добродетель, а всего лишь своеобраз-

---

<sup>187</sup> Там же, с. 371.

стие. Признавая сострадание источником человеколюбия, Шопенгауэр отнюдь не ведет речи о взаимопомощи в преодолении или избавлении от страданий, ибо страдание, как мы уже знаем, неизбежно и непреодолимо. Страдание невозможно и разделить с другим. Возможно только сострадание. Таким образом, добродетель – это не акт нравственной воли, не нравственная деятельность, а скорее всеобщее безволие (квиетив и резигнация), и этический идеал, проистекающий отсюда – это бездеятельность и самоотречение.

### **Философия жизни Ф. Ницше.**

Другим крупнейшим представителем философского иррационализма во второй половине 19 века и являющимся основоположником нового направления в философии, философии жизни был Фридрих Ницше (1844-1900). При всей противоречивости идей и изменчивости взглядов Ницше в его произведениях можно проследить развитие одной идеи – это концепция воли к власти как основа всякой жизни, всего общественного и культурного процесса, а в связи с ней идея переоценки всех ценностей, идея сверхчеловека и идея вечного возвращения, правда, две последние идеи по сути лишь обозначены.

Уже в своем первом сочинении "Происхождение трагедии", где Ницше находится еще под влиянием Шопенгауэра, он рассматривает искусство как проявление воли или жизни вообще и противопоставляет "жизненное" искусство, символизируемое Дионисом интеллектуальному, символизируемому Аполлоном. Для Ницше однозначно, что интеллектуальное отношение к жизни разлагает и умерщвляет жизнь в теории, интеллект парализует волю. И мысль о противоположности "жизни" и "разума" становится центральным пунктом все его последующей философской деятельности, порождая иррационализм. Отдавая приоритет дионисическому, он не отвергает напрочь аполлоническое, а требует их гармонического сочетания. И если он призывает к дионисизму, на нем больше акцентирует внимание, то только потому, что дионисическое начало в современном ему мире, как полагает Ницше, утрачено, а без него невозможно творчество, творческое бытие и происходит крушение, деградация культуры.

Учение о воле как первооснове всего сущего было сформулировано Шопенгауэром, но у Ницше речь уже идет о множестве волей, конкурирующих между собой и сталкивающихся в смертельной борьбе. Воля к жизни – это всегда воля к власти, а воля к власти – это неистощимая, творящая воля к жизни, утверждает Ницше. Воля к власти – это воля к господству, но это господство, прежде всего над собой, это постоянное преодоление себя, это творчество и стремление к высшему себе. Нет преодоления себя, творчества и стремления к высшему, нет и господства. Воля к власти есть альфа и омега этого мира, ибо, согласно Ницше, воля к власти – это элементарный факт, из которого только и возникает становление, действие. Отсюда следует простой вывод, – жизнь есть единственная абсолютная ценность, безусловная ценность, существующая прежде разума и разум лишь средство для жизни.

Если Декарт заявил "мыслю, следовательно, существую", то Ницше утверждает иное, – живу, следовательно, мыслю. Над разумом, над сознанием Ницше возвышает жизнь, инстинкт, интуицию (как нечто бессознательное). Это обусловлено не в последнюю очередь тем, что рационализм теории познания вырождается в "чистую" рациональность, в меркантильность и приобретает все более утилитарный характер. А Ницше был поэт, романтик, поклонник возвышенного и "чистого" искусства. В силу этого он выступает ярким противником обывательского, бюргерского самодовольства и равнодушия, которые во многом сформировались на основе рационализма, рациональной методологии и догматики (вера в мощь науки, в прогресс, в незыблемость нравственных основ, вера в разум как основу счастья и благополучия), которым он и противопоставляет волюнтаристский активизм, т.е. сверхнапряжение воли и творческую интуицию в качестве средства прорыва в будущее.

Созерцательность и пессимизм Шопенгауэра Ницше преодолевает тем, что приписывает воле смысл и ценность, которые она содержит в себе. Таким образом, воля в себе самой имеет основание, стремящееся к возвышению и к превосходству, к власти. Подобным решением все сводится, по сути, к акту субъективного творчества. Познание есть теперь не что иное, как "творческое полагание", как "воля к созиданию". Познавать – значит творить, а весь мир теперь есть лишь целенаправленное истолкование. Сущность вещи есть только

мнение о вещи, а истина всегда субъективна и, в конечном счете, она есть не что иное, как своеобразное заблуждение.

Прежняя философия, руководствовавшаяся стадным инстинктом масс, полагает Ницше, создала мир, основанный на вере в торжество разума, закономерно развивающийся и упорядоченный. Эта философия открыла истины, которые сегодня служат массам. Но разумность, закономерность, упорядоченность и т.п. являются очень опасными заблуждениями. Чтобы спасти жизнь, наполнить ее силой, активностью, необходимо создать новое заблуждение, благоприятное для жизни, и в этом Ницше и усматривает теперь основную задачу философии. А что же критерий истины? Критерий только один: практическая полезность для сохранения и продления жизни рода.

Ницше не был единственным мыслителем, ощутившим упадок и деградацию современного ему общества. Предчувствие упадка в виде декаданса культуры, распада нравственности, кризиса духовности уже нашло отражение в художественной и философской литературе. Перспектива будущего омрачалась "восстанием масс", с одной стороны и удушением буржуазно-демократических свобод военно-бюрократическим государством – с другой. Необходимо было спасти КУЛЬТУРУ от ее омассовления и бюрократизации.

Духовное состояние современной ему эпохи Ницше характеризует как нигилизм. Нигилизм, по Ницше, это извращенное понимание ценностей бытия. Нигилизм означает и то, что ценности, которые до сих пор почитались высшими, утрачивают свою значимость. Нет цели, нет веры, нет истины – вот что такое нигилизм. Нигилизм в своей крайней форме выражает переход к распаду, к ничто. Происходит ослабление инстинкта жизни и современное общество становится жертвой посредственности, "стада", "массы". В основание бытия закладываются ценности, которые таковыми, по мнению Ницше не являются: счастье большинства, благо, истина, справедливость и прочие химерические представления "стадного" человека.

Нигилистическое движение захватывает и высшие слои сословия и происходит саморазложение правящего слоя: оно заражается презрением к естественности, к возвышению своей власти, либерализмом и демократизмом, состраданием к ближнему. Нигилизм, таким образом, облачившись в одежды истины, добра и гуманизма, стоит у порога готовый войти и все разрушить.

Так ли уж не прав был Ницше, говоря о крушении ценностей? Эпоха Просвещения провозгласила грядущее как торжество разума, истины, добра, справедливости, свободы, гармонии и порядка. Эти понятия рассматривались как высшие ценности бытия, вечные и непреходящие идеалы человечества. Действительность же оказалась совершенно иной. Эти ценности превратились в пустые слова. И наступило великое омрачение духа, ведущее к бегству от действительности. Воля и дух истощены и стремятся к покою, к созерцанию, к уходу в религию или, что еще хуже, к самоотрицанию (философия Шопенгауэра, буддизм). Это пассивный нигилизм и это знамение слабости.

Но есть и другой вариант нигилизма, активный нигилизм, к которому и призывает Ницше. С этим вариантом нигилизма он связывает начало возвышения воли и духа. Если прежние ценности, идеалы и цели утратили свою состоятельность и не соответствуют уже требованиям дня сегодняшнего, а завтрашнего и подавно, то требуется мужество, чтобы переступить через это и идти дальше. Опыт человеческой истории, прошлая практика человечества, объективная истина и моральные нормы все это химеры. Ими нужно и должно пренебречь, заявляет Ницше, если речь идет о торжестве жизни, о возвышении силы и мужества, о будущем.

В связи со всем этим Ницше и начинает переоценку всех ценностей. Начинает он, прежде всего, с критики христианской нравственности (морали рабов) и стремится утвердить новые ценности (мораль господ). По его мнению, настала необходимость перехода от одной формы моральной регуляции человеческих отношений, к другой, более соответствующей условиям социального бытия. Ницше не признает никаких объективных критериев ни для моральных оценок, ни для морали вообще, и подходит к ним с точки зрения "жизни рода". Под моралью он понимает, прежде всего, систему оценок, имеющую корни в жизненных условиях людей, в самой жизни. "Нет вовсе моральных феноменов, есть только

моральное истолкование феноменов"<sup>188</sup>, - пишет Ницше. Только само созидающее, хотящее и оценивающее Я есть мера ценности вещей и отношений, мера для всего этого мира. И мир незримо вращается вокруг изобретателей новых ценностей, но народ и слава, учит Заратустра, вращается вокруг комедиантов, у которых мало совести духа.<sup>189</sup> Жизнь – вот основа для измерения, точка отсчета для определения ценности любой вещи, любого явления и сама жизнь всегда есть оценка и предпочтение.

Христианская мораль, по мнению Ницше, столь же безнравственна, как и любая вещь на земле. Победа христианских идеалов достигается при помощи тех же безнравственных средств, как и всякая победа: насилием, ложью, клеветой, несправедливостью. И ладно бы только массы, но и правящие классы начинают разлагаться под воздействием этой морали.

Ницше не прячет антагонизма между социальными группами общества, который покоится на отношении господства и подчинения. Этим социальным группам соответствуют два типа морали: мораль господ и мораль рабов. Нет и не может быть единой морали там, считает Ницше, где люди разделены на касты или классы. И свою задачу он видит, прежде всего, в том, чтобы обосновать новый, высший тип морали – мораль господ. Если Ницше и говорит об уничтожении и разрушении, то обязательно связывает их с творчеством. Только творческий может уничтожать. И это отнюдь не простое физическое уничтожение чего бы то ни было, а уничтожение посредством творчества новых ценностей.<sup>190</sup> Ницше однозначно разводит разрушение и уничтожение как творчество и разрушение и уничтожение как ненависть неудачника. Разрушение для Ницше – это лишь момент созидания. Если Ницше говорит о свободе, то это свобода созидания, свобода для созидания, созидательная свобода, но не для разрушения.

Размышляя о жизни в природе и обществе, Ницше приходит к выводу, что общество есть лишь скопище индивидов, отличающихся от животных только известной степенью интеллектуальности, способностью сознавать и оценивать свои поступки. В сути своей жизнь чужда всякому альтруизму, ибо в ее основе лежат агрессивные эгоистические инстинкты, считает Ницше, и ее надо принимать такой, какова она есть, - как присвоение, преодоление, подчинение чуждого и более слабого, навязывание собственных форм. Вся человеческая история, по Ницше, (и разве только по Ницше?) – это борьба двух типов воли к власти: воли власти сильных (господ) и воли к власти слабых (рабов). Но мир не имеет ничего вечного и неизменного, ни добра, ни зла, ни истины, ни заблуждения, следовательно, необходимо уничтожить мораль, основанную на признании вечных и неизменных добродетелей и утвердить новую мораль, ибо во всех поступках слабых проявляется пессимистическая злобность по отношению к положению высшего человека, тяготение к нивелировке, к равенству и прочие низменные инстинкты, входящие в разряд добродетелей рабской морали.

Мир не имеет ни цели, ни смысла, но вся жизнь человека покоится на вере в достижение кокой-то цели. "Тысяча целей существовала до сих пор, ибо существовала тысяча народов. Недостает еще только цепи для тысячи голов, недостает единой цели. Еще у человечества нет цели".<sup>191</sup> В силу этого человечество деградирует все дальше и глубже, утверждает Ницше. Оно ищет покоя и неминуемо погибнет. Однако гибель может быть предотвращена актом творчества, но необходима цель. И Ницше дает такую цель. Сверхчеловек – вот та цель, которой должно следовать. Сверхчеловек – это высшая ценность, которую можно создать на земле; все существующее должно оцениваться лишь по отношению к нему, в сравнении и сопоставлении с ним. Что же такое сверхчеловек?

Сам Ницше нигде не дал точного ответа на этот вопрос. Только по отдельным высказываниям, разбросанным по его произведениям, возможно нарисовать приблизительный портрет сверхчеловека. Сверхчеловек, прежде всего, не может быть зверем или укротите-

---

<sup>188</sup> Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1990, с. 296.

<sup>189</sup> Там же, с. 37.

<sup>190</sup> См. т.1, с. 551.

<sup>191</sup> Там же, т.2, с. 43.



лем зверей. Людей, у которых только один выбор: сделаться лютыми зверями или лютыми укротителями, Заратустра называет несчастными. Сверхчеловек – это тот, кто умеет повелевать себе, но что самое главное и, прежде всего – это тот, кто умеет повиноваться себе. Сверхчеловек – это тот, кто не желает ничего даром (даром получать желает только чернь), не ищет и не желает наслаждений и "ужасом является для нас вырождающееся чувство, которое говорит "все для меня",<sup>192</sup> ибо "не сила, а продолжительность высших ощущений создает высших людей",<sup>193</sup> и "не в том опасность для благородного, что он станет добрым, а в том, что он станет наглым, будет насмешником и разрушителем".<sup>194</sup> Можно сказать, что сверхчеловек – это нравственный образ, который означает высшую ступень развития человечества, причем духовного развития. Эта высшая ступень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши.

Против какого человека, а вернее, против чего в человеке выступает Ницше? Против какого сострадания, а вернее сострадания к чему выступает Ницше? Сам Ницше по этому поводу заявляет ясно и однозначно: "В человеке тварь и творец соединены воедино: в человеке есть материал, обломок, глина, грязь, бессмыслица, хаос; но в человеке есть также 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? А наше сострадание – разве вы не понимаете, к кому относится наше обратное сострадание, когда оно защищается от вашего сострадания как от самой худшей изнеженности и слабости?"<sup>195</sup> Потому Ницше и заявляет неоднократно: "человек есть нечто, что должно преодолеть", ибо "самым опасным врагом, которого можешь ты встретить, будешь всегда ты сам...".<sup>196</sup>

Самое ужасное для учения Ницше заключалось и заключается в том, что именно твари, прочтя Ницше и ничего не поняв, воображают себя сверхчеловеками, хотя, по сути, остались тварями или стали еще более худшими тварями. Ницше предвидел и это. Заратустра заявляет: "мое учение в опасности, сорная трава хочет называться пшеницею! Мои враги стали сильны и исказили образ моего учения...",<sup>197</sup> ибо "все это сказано не для длинных ушей. Не всякое слово годится ко всякому рылу".<sup>198</sup> Сверхчеловек Ницше – это, прежде всего, могущественный и господствующий над собой и окружающим миром. Само это господство не может быть понимаемо только как политическое или правовое господство, ибо проповедуемое им господство – это духовное господство и власть над людьми приобретаемая лишь силою выдающихся духовных качеств личности. Господство лучших – это та форма жизни, которая дает простор для духовного развития, для расширения горизонтов творческой деятельности этой личности.

Наименее разработанной из всех идей оказалась идея вечного возвращения, хотя Ницше и полагал ее основной концепцией своего главного произведения "Так говорил Заратустра".<sup>199</sup> Совершенно нет ясности по поводу того, как понимать суть вечного возвращения. В "Происхождении трагедии", где Ницше еще находится под влиянием Шопенгауэра, он говорит о вечной жизни за пределами всякого явления и наперекор всякому уничтожению.<sup>200</sup> Вечная жизнь – это воля в ее всемогуществе. Воля эта по сути своей творческая и реализует себя через постоянную смену явлений. Если творчество понимать здесь как созидание всякий раз нового явления, а иначе творчество понимать и невозможно, то повторение явления, повторение того же самого, есть лишь случайность, издержка творчества, а

---

<sup>192</sup> Там же, т.2, с. 54.

<sup>193</sup> Там же, т.2, с. 292.

<sup>194</sup> Там же, т.2, с. 31.

<sup>195</sup> Там же, т.2, с.346.

<sup>196</sup> Там же, т.2, с. 46.

<sup>197</sup> Там же, т.2, с. 58.

<sup>198</sup> Там же, т.2, с.208.

<sup>199</sup> См. т.2, с. 743.

<sup>200</sup> См. т.1, с. 121.

не суть воли или жизни. Следовательно, всякий раз в явлениях воля воспроизводит себя, реализует, объективирует себя иначе, чем прежде (различные индивидуальности). И тогда вечное возвращение, это не постоянное воспроизведение одного и того же, возвращения к тому же самому. Одно и то же здесь лишь жизнь, воля, вечно себя воспроизводящая и к себе возвращающаяся, "самокатящееся колесо", вечно торжествующая жизнь.

В "Веселой науке" Ницше уже в страхе и ужасе перед вечным возвращением. "Эту жизнь, как ты ее теперь живешь и жил, должен будешь ты прожить еще раз и еще бесчисленное множество раз; и ничего в ней не будет нового, но каждая боль и каждое удовольствие, каждая мысль и каждый вздох и все несказанно малое и великое в твоей жизни должно будет наново вернуться к тебе, и все в том же порядке и в той же последовательности... Вечные песочные часы бытия переворачиваются все снова и снова – и ты вместе с ними, песчинка из песка! Разве ты не бросился бы навзничь, скрежеща зубами и проклиная, говорящего так демона? ... Овладей тобою эта мысль, она преобразила бы тебя, и, возможно, стерла бы в порошок... Или же насколько же хорошо должен был бы ты относиться к самому себе и к жизни, чтобы не жаждать больше ничего, кроме этого последнего удостоверения и скрепления печатью?"<sup>201</sup> Здесь уже вечное возвращение однозначно предстает как одно и то же, переворачивание песочных часов, где ты лишь песчинка, причем все та же самая песчинка среди таких же песчинок. Может так получается теперь в силу того, что Ницше осуществил переход от единой и неделимой в себе воли Шопенгауэра к множеству самостоятельных воль, отдельных и конкурирующих между собой? Выход здесь только один: хорошо относиться к себе (в отличие от христианства) и к жизни, любить ее и принимать ее такой как она есть. Здесь же намечается и переход к героическому жизнепониманию, которое в полной мере развернется в "Так говорил Заратустра". "Новой гордости научило меня мое Я, которой учу я людей: не прятать больше головы в песок небесных вещей, а гордо держать ее, земную голову, которая создает смысл земли! Новой воле учу я людей: идти той дорогой, которой слепо шел человек, и хвалить ее, и не уклоняться от нее больше в сторону, подобно больным и умирающим! ... Жизнь тяжело нести; но не притворяйтесь же такими нежными!"<sup>202</sup>

Заратустра говорит уже весьма ясно и однозначно: "Я снова возвращусь с эти солнцем, с этой землею, с этим орлом, с этой змеею – не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни похожей на прежнюю: - я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей, - чтобы повторять слова о вечном полдне земли и человека, чтобы опять возвещать людям о сверхчеловеке. Я сказал свое слово, я разбиваюсь о свое слово: так хочет моя вечная судьба, - как провозвестник, погибаю я!"<sup>203</sup> Вечно, вновь и вновь будут маленькие люди и вечно, вновь и вновь будет возвращаться Заратустра и учить сверхчеловеку. Таково трагическое мироощущение. Но здесь же утверждается героическое жизнепонимание. От судьбы не уйдешь и, тем не менее, герой активно действует. Герой бросает вызов судьбе и богам, таково, по сути, содержание всех трагических мифов Греции, таково и существо трагедии: осознавая трагизм жизни, принимать и любить ее такой, как она есть и активно действовать, ибо другой жизни нет. Наверное, потому и говорит Заратустра: "Я призываю вас не к работе, а к борьбе. Я призываю вас не к миру, а к победе. Да будет труд ваш борьбой и мир ваш победою!"<sup>204</sup> "Оставайтесь верны земле, братья мои, со всей властью вашей добродетели, - продолжает Заратустра. – Пусть ваша дарящая любовь и ваше познание служат смыслу земли! ... Приводите, как я, улетевшую добродетель обратно к земле, - да, обратно к телу жизни: чтобы дала она свой смысл земле, смысл человеческий! ... Еще боремся мы шаг за шагом с исполином случаем, и над всем человечеством царил до сих пор еще бессмыслица. Да послушит ваш дух и ваша добродетель, братья мои, смыслу земли: ценность всех вещей да будет

---

<sup>201</sup> Там же, т.1, с.660.

<sup>202</sup> Там же, т.2, с. 23, 29.

<sup>203</sup> Там же, т.2, с. 161.

<sup>204</sup> Там же, т.2, с. 34.

установлена вами! Поэтому вы должны быть борющимися! Поэтому вы должны быть созидателями!"<sup>205</sup>

Этот путь, эта жизнь требуют твердости и мужества. "Все созидатели именно тверды", - неоднократно повторяет Заратустра. Мужество и твердость, по сути, и осуществляют выход к трагической красоте жизни и вероятно к новому в этой жизни. Но что еще более усиливает трагическую красоту жизни, так это принесение творящим и созидателем в жертву, прежде всего, себя самого, ибо "кто первенец, тот приносится всегда в жертву. А мы теперь первенцы",<sup>206</sup> - учит Заратустра. Мужество и твердость – это ростки великой надежды. Творчество и созидание – это основное средство возвращения к ЧЕЛОВЕКУ. И "если вы хотите высоко подняться, пользуйтесь собственными ногами! Не позволяйте нести себя, не садитесь на чужие плечи и головы!"<sup>207</sup> - так говорил и учил Заратустра.

Так что же такое философия жизни? Философия жизни – это, прежде всего, поворот от объективного к субъективному или же другими словами, от мышления, не связанного субъективным началом к мышлению связанному таковым. Задача философии жизни – понять человеческую жизнь, исключая все внешние установки, непосредственно из ее самой. В рамках философии жизни различные феномены бытия, как-то: наука, искусство, религия и т.п. утрачивают свою сущностную самостоятельность и должны быть поняты, исходя из жизни. Философию жизни можно рассматривать и как протест против преувеличения роли рассудка в жизни человека и общества. Это протест против позитивизма и естественнонаучной методологии, базирующейся на механистическом материализме. Это протест души против машины. Протест против овеществления, отчуждения человека и сведения его лишь к некоторому средству, фактору. Философия жизни полагает, что основой знания и постижения различных феноменов бытия является некоторая полнота переживания жизни. Понять живую жизнь можно только в переживании, через переживание, в интуиции. Философия жизни – это, прежде всего, проблема ценности и смысла жизни, это проблема жизненных ценностей или ценностей жизни.

## Позитивизм и философия науки.

С помощью термина «позитивизм» в истории философии обозначают широкое течение европейской научной и философской мысли XIX-XX вв., сторонники которого стремились дать философское, логико-методологическое обоснование фундаментального значения конкретного, основанного на опыте, доступного проверке, практически эффективного (в том числе «позитивного») знания. Одновременно они подвергли критике знание, не удовлетворяющее таким «научным» критериям, но традиционно игравшее большую роль в науке, философии, культуре.

Интеллектуальная история XX столетия прошла под знаком идеологии позитивизма, его различных модификаций и вариаций, явившись закономерным следствием развития специфики западноевропейской нововременной рациональности. Позитивизм представляет собой сложное движение, господствовавшее в европейской культуре – философии, политике, педагогике, историографии, и литературе – с 30-40 гг. XIX в. и почти до начала первой мировой войны. В этот период Европа встала на путь индустриальной трансформации (через применение в производстве научных открытий), породившей огромные социальные эффекты. В этот период позитивизм стал выступать в качестве культурного элемента.

Признание науки со стороны общества в качестве необходимого для него и отвечающего его потребностям есть утверждение науки в виде особого социального института. Процесс формирования науки в качестве института относится к эпохе становления капиталистических отношений в Европе, легитимация которого происходит в XIX в. через государственные идеологии и политику ("science policy"). В этом процессе формирования сци-

---

<sup>205</sup> Там же, т.2, с. 55.

<sup>206</sup> Там же, т.2, с. 144.

<sup>207</sup> Там же, т.2, с. 210.

ентистских государственных идеологий огромную роль сыграла идеология положительной философии или позитивизма, родоначальником которой считается Огюст Конт (1798-1857).

Надо иметь в виду, что термин «позитивизм» в истории философии употребляется в четырёх различных смыслах. Данный термин обозначает: 1) совокупность взглядов О.Конта и его непосредственных последователей; 2) совокупность концепций всех позитивистов XIX в.; 3) в более широком смысле под «позитивизмом» имеется в виду все позитивистские по своему содержанию течения XIX-XX вв.; 4) позитивизм понимается как соответствующий метод, широко проникший в теорию познания, логику, историю культуры, социологию, этику и т.д. и глубоко усвоенный обыденным сознанием XX века.

В своей истории позитивизм наиболее значительным образом представляют: во Франции – О.Конт, Э.Литтре, Э.Ренан, Роберти; в Англии – Д.С.Милль, Г.Спенсер, Дж.Люис; в Германии – Я.Молешотт, Э.Геккель; в России – Г.Вырубов, В.Лесевич, Н.Михайловский, П.Лавров. В разных странах позитивизм по-разному вплетается в несхожие культурные традиции. Всё же, несмотря на пестроту, есть набор черт, позволяющих говорить о позитивизме как о движении сциентистской мысли. 1) Позитивизм утверждает примат науки: нам известно лишь то, что сообщают науки; единственный метод познания – естественнонаучный метод. 2) Метод естественных наук (каузальные законы, господствующие над фактами) работает не только при изучении природы, но и общества. 3) Позитивизм не только провозгласил единство научного метода и его примат в качестве инструмента познания, но и гипертрофировал значение науки, как единственного средства решения всех проблем, веками мучившими человечество. 4) Всеобщим оптимизмом отмечена эра позитивизма с его верой в неизменность прогресса (понятого иногда как автоматический процесс, иногда как продукт человеческой изобретательности), грядущее благосостояние и человеческую солидарность. 5) То, что наука объявлена единственным прочным фундаментом индивидуальной и общественной жизни (фундаментализм и мессианизм), а также своеобразная «абсолютизация» факта. 6) Присутствие в позитивизме основных просветительских тем – вера в научную рациональность, для которой нет неразрешимых проблем, и светская, свободная от теологических предпосылок, трактовка культуры.

Русский позитивист В.Лесевич, как апологет и интерпретатор идей О.Конта, справедливо замечает: «Позитивизм есть более дело времени, чем личности. Личность могла предвосхитить его – эта заслуга бессмертна – но личность не могла преподать его обществу, как свою доктрину; всему, что было в этой доктрине контовского в тесном смысле слова, предстояло, так сказать, отшелушиться, и позитивизм должен был выработаться, наконец, как продукт умственного развития своего времени».

Что же послужило тому, что позитивизм стал «продуктом умственного развития своего времени»? Ответ на этот вопрос надо искать в философии и идеологии эпохи Просвещения и «постпросветительского» периода, в конкретных фактах истории, а в более широком смысле – в особенностях западноевропейской рациональности, начавшей приобретать в этот период сциентистские и технократические черты.

XVIII век называют веком Разума, т.е. вера в Разум, вера в науку (как его адекватное воплощение), в наблюдающий и экспериментирующий Разум – одна из важнейших черт мысли этого столетия. В просвещении, в разумном постижении действительности, в распространении точного знания мыслители XVIII в. видели путь достижения свободы. Просветительская философия сосредоточена на проблеме науки, её статусе, генезиса и роста. Сциентизм просветительской философии неразрывно связан с построением социальной утопии.

Просветители связывали прогресс науки с прогрессом разума, способного овладеть эмпирическими законами и поднимать их по уровню достоверности до «высшей достоверности» математики. Наука осмысливается просветителями как инструментальный Разум, как средство овладения природой. Рациональность отождествляется с инструментальной рациональностью, направленной на достижение господства человека над природой. И реальность, и знание о ней оказываются также инструментальными. Познание предстаёт как экспериментальное испытание природы, как технико-инструментальное исследование природы, как активное вторжение в её силы и овладение ими с помощью механизмов и иссле-

довательских инструментов. Идеология господства над внешней природой дополняется в Просвещении идеологией рационализации внутренней природы человека, подчинением её естественно-жизненных сил и побуждений разуму. Просвещение пытается рационализировать и вместе с этим дисциплинировать человеческие влечения, интересы, страсти.

Философия французского Просвещения была философским обоснованием нового деспотизма, облачённого в тогу диктатуры Разума. Она выдвинула программу формирования сознания и способностей индивида независимо от его желаний, возможностей, выбора. Философы-просветители исходили из того, что наука вправе направлять сознание человека, «переделывать» его в соответствии с универсальными нормами Разума, вести людей к всеобщему счастью, совершенно не интересуясь их мнениями и предпочтениями. Это право просветители обосновывали тем, что именно учёные, а не метафизики и священнослужители, обрели в век Науки монопольное право говорить от имени Истины. Критика религии и метафизики просветителями – это одновременно и борьба против прежних сословий, притязаний на то, чтобы быть сословиями всеобщности, выразителями общих целей и интересов, и борьба за власть нового сословия всеобщности – сословия учёных. Именно это сословие и именно философия науки имеет право отныне на то, чтобы представлять Разум в его всеобщности. Благодаря своей причастности к Истине учёные обладают безраздельной компетенцией и правом направлять других людей даже вопреки их собственному разумению, интересам и целям. Истоки утопических конструкций просветителей о грядущем царстве Разума были деспотические притязания новой социальной группы, претендовавшей на власть и объединявшей юристов, учёных и инженеров.

Такая идеологическая установка выдвигала требование научного управления обществом, а для этого утверждает Сен-Симон (1760-1825), его надо изучать с помощью научного метода, т.е. так же объективно, как люди изучают природу. Свой метод Сен-Симон называет физико-политическим, имея в виду, что социальная наука должна подобно физике исходить из принципа полной детерминированности поведения изучаемых предметов. Отсюда следует, что и развитие человеческого общества также жёстко полностью детерминировано. Существует объективный закон социальной эволюции, позволяющий предвидеть направление общественного развития. Поэтому цель истории как науки – построение теории, позволяющей от знания того, что было, сделать заключение о том, что будет. История – груда фактов, пока их не связала теория, устанавливая порядок их последовательности.

Проблему нахождения закона социальной эволюции Сен-Симон решает с помощью биологических аналогий. Род человеческий развивается так же, как отдельный человек: детство, подростковый возраст, юность, зрелость. Самое важное в этой схеме – идея неизбежного, предопределённого прогресса. Движущая сила исторического прогресса – развитие способности человеческого ума к абстрагированию и обобщению.

Как результат развития производства, науки, просвещения, культуры и философии эпохи капитализма, позитивизм возник и оформился на рубеже 30-х гг. XIX века, сначала во Франции, а затем в Англии и других европейских странах. Немецкая классическая философия (в первую очередь, Гегель и его философская система) завершила собой многовековые усилия западноевропейской философии дать ответы на все волнующие человечество вопросы с помощью спекулятивно-теоретического метода. Сложность, абстрактность умозрительной методологии (немецкой классической философии), её язык, невозможность её применить к задачам практической жизни обусловили поворот общественной мысли в сторону поиска таких теорий, методов, которые могли бы стать основой реальной практики общества. Ответом на такой исторический запрос времени стали философские системы позитивизма (или «новой положительной философии») и марксизма.

Общим для этих двух философских направлений является открытая ориентация на практическое действие. Отличием же их, в первую очередь, является ориентация на разные социально-политические силы. Частичное совпадение целей, задач, методов, а также естественная социальная и интеллектуальная конкуренция предопределили негативное отношение различных представителей этих направлений друг к другу.

Родоначальником позитивистской философии считается О.Конт, изложивший идеи новой философии в вышедшей в 1830 году работе «Курс позитивной философии», в кото-

рой он систематизировал и развивал идеи, высказанные им ранее. Основные идеи О.Конта отмечены влиянием Сен-Симона (у которого он долгое время был секретарём). Однако О.Конт, несмотря на это, вырос в самостоятельного мыслителя. Русский философ и биограф О.Конта В.И.Яковенко в конце XIX в. писал: «Только встав на социальную точку зрения и рассматривая Конта как социального реформатора, мы в состоянии охватить одним взглядом... всё его учение».

В контексте условий своего времени О.Конт, проанализировав общество, в котором живёт, делает следующий вывод: основным условием общественной реформы служит реформа интеллектуальная. Случайности революции или насилие не обеспечивают переустройства общества, переживающего кризис. Для этого необходим синтез наук и формирование позитивной политики. О.Конт чётко декларирует: «Позитивную философию можно рассматривать как единственно прочное основание социального преобразования, долженствующего положить конец критическому состоянию, в котором так долго находятся самые цивилизованные нации».

У О.Конта предикат «позитивный» обладает многообразным смыслом. Это слово стало означать у него «реальное», т.е. фактически наличное, практически полезное, достоверное, определённо утверждаемое, точное, а также относительное (в смысле: всегда зависящее от «организации» субъекта) и «органическое», т.е. конструктивное. Последнее из этих значений «указывает на одно из наиболее важных свойств истинной новой философии, представляя её как назначенную по своей природе преимущественно не разрушать, но организовывать».

Важно обратить внимание на то, что в основе философии О.Конта лежит попытка решения острых социальных проблем своего времени. Разрушение и переустройство существующего политического строя, по мнению Конта, составляет главную задачу времени, способную «увлечь» общество «новыми идеями» на путь «новой системы». О.Конт был убеждён в том, что, поощряя прогресс наук, изящных искусств и промышленности, позитивизм должен благоприятствовать такому «движению цивилизации», которое будет соответствовать «природе рода человеческого». Он глубоко верил в то, что его учение способно без социальных революций и катаклизмов, эволюционно искоренить «заблуждения» народов и их правителей, и мирно, «согласно естественному ходу вещей» заменить старую систему общественно-политического устройства системой новой». Революционные силы признавались О.Контом «несозидательными» или «неестественными» силами. Такой гуманистический и плюралистический подход философии позитивизма, обусловивший широкий идеологический, политический и духовный компромисс, обеспечил ему поддержку в различных социальных слоях общества, различных политических сил.

Взгляды О.Конта претерпели определённую эволюцию, водоразделом которой была революция 1848 г., разделившая его теоретическую деятельность на два периода. Наибольшее влияние на развитие умов в мире оказали идеи первого периода, которые стали транслироваться, популяризироваться и ассимилироваться в других странах. Наибольшее развитие идеи позитивизма получили в России, в первую очередь в различных социологических и политических теориях, определявших духовный контекст второй половины XIX века.

В идейном содержании политической ориентации «системы позитивной политики» О.Конта содержатся ряд постулатов, составлявших её теоретическую базу. Одним из таких постулатов является закон о трёх фазисах развития человеческого духа. О.Конт писал: «В силу самой природы человеческого разума всякая отрасль наших познаний должна в своём движении пройти последовательно три различных теоретических состояния: состояние теологическое или фиктивное, состояние метафизическое или абстрактное, состояние научное или позитивное».

Первое состояние О.Конт называл младенческим периодом (и одновременно формой) развития знания или теологическим фазисом развития духа.

Второе состояние по О.Конту, имеет своим «единственным предназначением» быть средством перехода от первого к третьему периоду развития человеческого сознания. В этот период господствуют философские метафизические системы, при этом человеческий

разум ещё не создаёт подлинной науки. Это состояние получило название метафизического фазиса развития.

Третье состояние – окончательная форма всякой отрасли человеческих знаний, когда многочисленные факты проверяются «самими фактами, которые часто являются достаточно простыми, чтобы стать принципами». На этой фазе требуется отбрасывать всё гипотетическое, сверхъестественное, мистическое и спекулятивное (к их разряду Конт относил и философию). На этом этапе развития человечества господствуют науки (в первую очередь, экспериментальные и точные). Это состояние получило название позитивного фазиса развития духа. Закон интеллектуального прогресса всем смыслом своим подводил к выводу о науке и разуме как высших авторитетах жизни.

Закон О.Конта о трёх фазисах развития «человеческого духа» Дж.С.Милль (1806-1873) называл «позвоночным столбом позитивизма, ключом к уразумению главных его истин».

Науки социальные, или «моральные», О.Конт расценивал как не достигшие позитивного уровня развития (отсюда попытка создать социальную науку на основе позитивного знания, названной им «Социологией»). Главной задачей нового учения, по Конту, должно стать приближение политики к третьему состоянию своей эволюции, т.е. к науке. Формулируя дух новой «позитивной политики» Конт писал, что «научная доктрина» рассматривает социальное состояние как необходимое следствие развития организации человеческого рода. Эта высшая «научная фаза» предполагала триединое рассмотрение истории или современного социального процесса: прошлое надлежит составлять с будущим, чтобы «выводить законы настоящего», правильно строить свои поступки в соответствии с этими законами, научно организовывать опыт, практику, жизнь.

Давая общий обзор «истории цивилизаций», О.Конт указывал на три эпохи: 1) богословско-военную; 2) метафизико-легистскую и 3) научно-промышленную. Представляет интерес раскрытие содержания третьей стадии развития цивилизации по Конту. Научно-промышленному веку соответствует «положительный» характер развития духа, которому, в свою очередь, соответствует акция «установления законов». Предполагается, что в общественной жизни преобладающим становится промышленное производство – главное средство и цель жизни людей. Эпоха нового «социального порядка», считает Конт, постепенно приводит накопившиеся «позитивные элементы» общества к новому качеству. Главные социальные силы – промышленники и учёные – на свои плечи берут переустройство общего в соответствии с позитивным «планом реорганизации социальной жизни».

Социологическая теория О.Конта не получила достаточного развития. Призывы создать «науку об обществе» (социальную статику) и науку об истории общества (социальную динамику), не были подкреплены им реальным глубоким анализом как истории, так и современной ему общественной жизнью.

Декларируя приоритет «опыта» и «практических орудий», Конт особую роль отводил в познании рациональным средствам. Достижение естественных наук рассматривалось как методологическое оружие разрешения социальных задач социальной науки, политики.

С начала XIX в., в связи с бурным развитием математики, физики, химии, биологии начинается проникновение идей и методов «точных наук» в область анализа явлений социальной жизни. Методы естественных наук О.Конт начинает противопоставлять религиозному и спекулятивно-метафизическому толкованию фактов, впадая при этом в преувеличение «натурального знания» и вульгаризацию социальных процессов. Он убеждён в том, что: «До настоящего времени не существует истинной истории, построенной в научном духе, т.е. имеющей целью исследовать законы, управляющие социальным развитием человеческого рода». Путь создания «положительной науки» об обществе родоначальник позитивизма видел в привлечении для этой цели математики, физики и физиологии, предваряющих социологию в классификации знаний.

Как уже было сказано, О.Конт главной опорой мышления признавал точные науки. Наука создаёт свои законы на основе эмпирических фактов, методов группировки, по аналогии. Общая часть науки, т.е. сумма законов, таким образом, составляет философию конкретных знаний. Сама же философия относится к науке так, как теория – к фактам, таким

образом, философия полностью растворяется в науке. На долю философии остаётся только изучение общих научных положений, связей наук друг с другом в противовес глубокой специализации, и разработка научного метода, в равной степени пригодного для всех наук.

Характеризуя основные методы наук, О.Конт считал, что методы естественных наук должны опираться на индукцию – средство познания простых явлений, а методом общественных наук должна быть дедукция – средство познания сложных, комбинированных явлений. Соответственно методы «конкретных наук» характеризовались как объективные, т.е. эмпирические, расчленяющие и анализирующие природу, а методы общественных наук – субъективные, играющие ведущую роль в создании «общих законов социологии», роль конвенционалистскую.

О.Конт, декларируя преимущества своего «позитивного метода» указывал, что это единственное средство достижения истины. Эклектический по форме этот метод объединял в себе достижения «опытных» и «рациональных» знаний, разнообразные приёмы эмпирического (индуктивного) исследования, расширяя их значение за счёт аналогии, редукционизма, математических, дедуктивных средств познания. Конт главное внимание уделял количественным характеристикам, отсюда, вслед за Р.Декартом он абсолютизировал математический анализ в описании явлений и процессов бытия. Теоретическое совершенство той или иной науки для него идентично возможностям воспроизводить свои истины с помощью математических формул. Математика объявлялась истинной основой всех наук, а, в конечном счёте, и самой позитивной философией.

Несмотря на очевидные недостатки позитивистской методологии, она становится, зачастую, близка уму учёных XIX в., их миропониманию, подходу к объекту «своей» области знаний. Многих учёных не смущал формальный, антидиалектический характер мышления, защищаемый позитивизмом; более того, именно он привлекал их как «противовес метафизическим спекуляциям», духу немецкой философии.

Так широким кругам буржуазной интеллигенции, и в первую очередь естественнонаучной, импонировало то, что и в «Курсе позитивной философии», и в «Духе позитивной философии» О.Конта утверждалось, что эпоха зрелости человеческого разума исключает как «догматический атеизм», так и «слепой материализм». О.Конт допускал свободу решения вопроса о «боге» (или «высшем разуме») для любого позитивиста. Если в представлении людей, сделавших свой выбор, всевышний поставлен в рамки соблюдения законов природы и общества, считал он, если субъект придерживается идеи о непреложном порядке, господствующем в мире, то это вполне соответствует позитивному способу мышления. Совсем не важно, признаёт ли позитивист приоритет за природой или за богом и как он его понимает – как высший разум, духовную сущность мира, логос или как-то иначе. Во второй период своего творчества О.Конт приходит к выводу, что в обществе «позитивная философия» может существовать только в виде «позитивной религии», разработке которой он посвятил последние годы своей жизни.

Сциентистский настрой и легко запоминающаяся форма основных идей раннего позитивизма придавали «новому учению» дополнительную притягательную силу. Популярно-наглядная, часто концептуализированная форма философии и социологии позитивизма привлекали внимание современников.

Так, большую известность в XIX в. получила контовская линейная иерархия (классификация) наук. Шесть наук – математика, астрономия, физика, химия, биология и социология – в порядке возрастающей сложности и убывающей общности являют собой великое древо знания. При этом от математики к социологии ступенчато возрастает сложность и комбинация законов, которым подчиняется классифицируемое явление. Расположенные в порядке усложнения предмета «высшие науки» зависят от «предшествующих» наук, хотя им не подчиняются. Никто не может считаться подготовленным для понимания науки, находящейся на высшей ступени иерархии, если он не вооружён методами и законами предшествующих наук. Классификация наук должна не только определять взаимосвязь различных дисциплин друг с другом, но главное, свести многообразие обнаруживаемых опытом естествознанием фактов к ограниченному числу законов, что способствовало бы максимальному удобству при использовании этих законов. Упорядоченность знания, таким



образом, выражала, по мысли О.Конта, всеобщую мировую гармонию, а общественный прогресс оказывался «беспрерывной цепью порядка».

Более столетия после опубликования О.Контом своих первых работ разные социальные слои находили для себя в позитивизме нечто удовлетворявшее те или иные запросы и устремления. Одной из причин этого является то, что исторически позитивизм, с одной стороны, был формой демократического протеста, средством выражения неудовлетворённости массы «средних слоёв» общества сложившимися условиями социального бытия; с другой стороны, он искал новые подходы и методы к актуальным проблемам общественной жизни своего времени, делая оригинальные выводы, предлагая решения их не революционными, а эволюционными средствами.

В XX веке стало очевидным, что общей тенденцией развития современной цивилизации является усиление влияния науки на деятельность людей в различных сферах общественной жизни. Современная наука формирует субъекта деятельности (человека и общества), общение с наукой вырабатывает соответствующий стиль мышления, особый тип научной рациональности, т.е. наука меняет культурную среду человека, сциентизирует её. По выражению известного физика и философа науки Г.Рейхенбаха, вера в науку в значительной мере заменила веру в Бога. Наука в секуляризованном мировоззрении в значительной мере стала играть роль религии, способной дать окончательный и безусловный ответ на все коренные проблемы устройства мира и человеческого бытия.

Сциентизм – это мировоззренческая позиция, в основе которой лежит представление о научном знании как наивысшей культурной ценности и достаточном условии ориентации человека в мире. Идеалом для сциентизма выступает не всякое научное знание, а, прежде всего, результаты и методы естественнонаучного познания.

Наука – это динамическая система объективных знаний о существенных связях действительности, получаемых и развиваемых в результате специальной общественной деятельности и превращаемых благодаря их применению в непосредственную практическую силу общества.

Функционирование науки раскрывает её уникальность и высокую общественно-человеческую значимость. В составе культуры общества наука включена в систему духовной культуры человечества. В культурном смысле наука служит развитию человека как родового существа тем, что она раскрывает перед ним окружающий мир в его объективных взаимосвязях, в его сущностных характеристиках, даёт человеку понимание того, что собой представляет мир, в котором он живёт. Лишь в отношении к миру человек может познать и самого себя. Роль науки в развитии человека состоит в том, что она раскрывает перед ним принципиально новые, недостижимые иным путём возможности ориентации в мире и возможности его преобразования.

Но каковы отличительные признаки науки как формы знания? Каковы так называемые «критерии научности», что такое научный метод или научные методы, и существует ли вообще специфически научный метод? И вообще, что же такое наука и чем от неё отличается философия науки?

Существует мнение, что ответить на последний вопрос невозможно, что нельзя дать адекватного определения науки. Подсчитано, что на сегодня существует около трёхсот различных определений науки. Это обусловило «размытость» представлений по этому поводу у различных представителей философии науки в XX веке, таких как Т.Кун, Ст.Тулмин, К.Поппер, И.Лакатос и др. Отсутствие общепризнанного и достаточно адекватного определения науки является одним из самых примечательных обстоятельств в развитии философии науки. (Правда, и в отношении ряда других ключевых понятий современного знания, таких, например, как культура или философия, наблюдается та же ситуация, что, может быть, указывает на специфику самого человеческого знания в принципе).

В современных науковедческих исследованиях различают в понятии «наука» «сильную» (узкую) и «слабую» (широкую) её интерпретацию (версию). Под «сильной» версией понимается наука в форме естествознания (экспериментальная наука). Под «слабой» – как форма общественного сознания, включающая в себя не только естествознание, но и соответствующее знание об обществе и познании.

В рамках «слабой» версии выделяются следующие принципы, которые придают знанию статус науки, т.е. «критерии научности», с помощью которых отличают знание как науку от знаний, которые не могут считаться таковой: 1) понятийность; 2) систематичность; 3) теоретичность; 4) объективность содержания или предметность, т.е. его извлечённость из действительности и, направленность на воспроизведение в понятиях, в теориях и их системах действительности и, прежде всего, - законов, и в этом смысле – 5) относительная истинность понятий, подтверждаемая общественной практикой; 6) кумулятивность – приращаемость новыми знаниями в противоречивом процессе единства преемственности и революционной преобразуемости; 7) способность предвидения и в этом смысле – способствование преобразованию действительности практикой. На основании этого выделяют: 1) науку как знание; 2) науку как социальный институт; 3) науку как деятельность и 4) науку как культуру (в узком смысле).

В соответствии с таким подходом понимания науки конструируется одно направление философии науки (наиболее распространённое в отечественной традиции), которое включает в себя широкий спектр исследовательских тем. К ним относятся: 1) общая теория науки; 2) специфика и структура научной деятельности; 3) научное познание как социокультурный феномен; 4) методология научного познания; 5) социология науки; 6) психология науки; 7) аксиология науки; 8) наука как традиция; 9) история науки; 10) наука и политика; 11) наука и искусство; 12) наука и религия и др.

Другое направление философии науки (опирающееся на «сильную» версию понятия «науки»), вырастает из того, что до XIX в. составляло часть общей теории познания. С конца XIX века эту философию науки обычно связывают с той ветвью аналитической философии, которая занимается изучением науки, и претендует на научную обоснованность своих результатов, и ведёт свой поиск на стыке трёх областей: самой науки (естествознания и математики), её истории и философии.

Философия науки – это философская дисциплина, исследующая характеристики научно-познавательной деятельности; а также часть философских учений разрабатываемых в той мере, в какой они, так или иначе, обращены к феноменам науки.

В качестве особой дисциплины философия науки оформилась ко второй половине XX в., но как особое философское направление сложилось столетием раньше, и была ориентирована на анализ, прежде всего когнитивных (эпистемологических) характеристик науки.

Философские течения и школы, представляющие философию науки как особое философское направление и являющиеся её различными версиями, прошли соответствующее историческое развитие, которое можно разделить на ряд этапов: 1) становление философии науки как особого направления в философии: с середины XIX в. – до начала XX в. (Дж.С.Милль, О.Конт, Г.Спенсер, Р.Авенариус, Э.Мах и др.); 2) конвенционализм и логический атомизм: первые два десятилетия XX в. (М.Планк, А.Пуанкаре, П.Дюгем, Д.Гильберт, Б.Рассел и др.); 3) логический эмпиризм: 20-50-е гг. XX века (М.Шлик, Л.Витгенштейн, Р.Карнап, А.Айер, К.Гемпель и др.); 5) критический реализм и эволюционная эпистемология: с конца 50-х гг. (К.Поппер, И.Лакатос, У.Куайн, Т.Кун, М.Полани, Ст.Тулмин, П.Фейерабенд и др.).

С середины XIX в., начиная с О.Конта, Дж.С.Милля, Г.Спенсера, Р.Авенариуса, Э.Маха и других научное познание постепенно становится главным предметом теории познания, перерастая в эпистемологию (Так Б.Рассел уже специально анализирует структуру науки и её методы). В центре исследований становится проблематика строения, оснований и функций научного знания. В этот период развивается понятие о специфической единице научного знания – научной теории: если большинство философов-классиков, рассуждая о строении знания, акцентировало в качестве его элементов понятия, суждения, умозаключения, то философы науки изучают в первую очередь научную теорию – логически организованную систему понятий и суждений, способную выполнять некоторые особые познавательные функции. Одновременно из проблематики чувственного опыта выделяется проблематика эмпирического знания, возникающего в результате научного эксперимента и

наблюдения и служащего, с одной стороны, основанием теории, а с другой – её сферой приложения.

Почему всё это происходит во второй половине XIX в.? Во-первых, это было время оформления науки в важную самостоятельную сферу общественной жизни. Интеллектуальный авторитет науки, полученный ею благодаря Просвещению и ставший существенным фактором европейской идейной жизни, был во второй половине XIX в. подкреплён её практическим авторитетом, развитием прикладных исследований и разработок. Наука, институализированная в XVII в. в виде научных сообществ, университетов и академий, стала проявлять себя в виде лабораторий и исследовательских институтов. Расширилась сеть научных учреждений, возрастало число учёных.

Итак, первым фактором, способствовавшим формированию философии науки, был рост масштабов научной деятельности. Второй по счёту, а не по важности, фактор заключался в самом содержании научного знания. В XIX в. сначала в математике, а потом в физике приобретает остроту проблема обоснования знания.

До конца не будет понята проблематика философии науки XX в. если кратко не остановится на основных положениях философии Э.Маха (1838-1916) – эмпириокритицизме (критике опыта) или махизме. Эмпириокритицизм, формулируя и решая те методологические проблемы, которые стихийно возникали в естествознании начала второй половины XIX в. (проблему места и статуса понятий механики в науке о природе, проблему фундаментальных понятий механики «пространство», «масса», «сила»), исходил из классической эмпирицистской линии в трактовке науки (Дж.Локк, Дж.Беркли, Д.Юм и др.), из линии на сведение (редукцию) оснований знания к чувственным восприятиям, ощущениям. При этом Э.Мах рассуждал в рамках классической рационалистической дилеммы знание – мнение, исходя из того, что все человеческие верования и представления, имеющие твёрдое основания и составляющие поэтому знание, и предположительные или не вполне основательные верования и представления, составляющие мнение. Твёрдыми основаниями были, по Маху, «элементы мира», которыми он называл «самодовлеющие» и «простейшие» ощущения – цвет, тона, запахи, движения, пространства, времена и т.д. Э.Мах видел смысл философской деятельности в сведении знания к «элементам мира» т.е. в обосновании человеческих представлений и верований. Если же выясняется, что какое-либо представление (скажем ньютоновское «абсолютное пространство») не редуцируются к «элементам мира», то оно должно быть исключено из знания, т.е. из науки.

Чтобы быть точным, надо оговорить, что основу знания, согласно Маху, составляют не непосредственно элементы мира, а «описания фактов и их элементов», т.е. описания, состоящие в фиксации функциональных и затем логических связей между «элементами мира».

Пример теории познания Э.Маха наглядно показывает, с одной стороны, что для философии науки типично использовать при решении своих задач средства естественных наук и математики: у Э.Маха мы сталкиваемся с психологической концепцией философии науки, или психологизмом, который является частным случаем натурализма. А с другой стороны, в теории эмпириокритицизма как в эмбрионе содержатся те проблемы атомарности знания, психологизма, натурализма, фаллибилизма и др., которые стали предметом исследования в философии науки XX в., особенно его второй половины (например, эволюционная эпистемология К.Поппера, К.Лоренца, Г.Фоллмера; генетическая эпистемология Ж.Пиаже).

Психологизм – это позиция, допускающая использование понятий и методов из естественных наук (психологии) при описании кардинальных «механизмов» научного познания вообще. Но при этом психология понимается обычно в обобщённом смысле, а не в качестве какой-либо доктрины этой науки.

Фаллибилизм (от англ. подверженный ошибкам, введённый Ч.Пирсом и К.Поппером) – это тезис о том, что человеческое знание не может быть безошибочным, что его универсальный способ развития – метод проб и ошибок.

С проблемами фаллибилизма и релятивизма научного знания исследователи столкнулись уже на рубеже XIX и XX веков, когда в естествознании начинается эпоха изучения

внутриатомных превращений. Начало её было незаметным. Но вскоре пришло осознание великих перемен, которые стали представляться как крушение, кризис старой картины мира. Этот кризис нес с собой радикальные преобразования фундаментальных представлений о природе. Все трудности и слабости классических физических теорий, которые до поры как-то не были видны, на которые можно было закрыть глаза, теперь проявились во всей своей трагической силе. Это был великий кризис, в результате которого были заложены основания новой картины мира. Так, например, к началу XX в. – к моменту появления статьи А.Эйнштейна, содержащей концептуальные основания специальной теории относительности, и первых работ по квантовой теории (М.Планк, А.Эйнштейн) – кризис механицизма перерос в кризис вообще классической физики. Под сомнение попали самые фундаментальные понятия этой науки – «материальное тело», «частица», «масса», «физический закон».

Современники этих событий в науке и, прежде всего, сами исследователи были вынуждены обратиться к вопросам познания и бытия, выйти за рамки узкопрофессиональных интересов и вплотную заняться теоретико-познавательными проблемами, и это был всплеск научной и методологической мысли, в результате которого возникла радикально новая наука. Иначе говоря, это был кризис роста научного знания. «Великий кризис» только обнажил и предельно прояснил тот основной процесс в познании природы, который протекал на протяжении всего XIX в. и осознание которого началось с особенной интенсивностью в середине XX столетия. И это был процесс разделения философского и естественнонаучного знания, демаркации их предмета исследования. На рубеже столетий XIX–XX вв. кризис в физике предельно обострил и в известном смысле завершил этот процесс. Специальное или положительное познание природы стало рассматриваться вне зависимости от философских учений. По мере того как это специальное познание становилось теоретическим, оно включало в себя в качестве предпосылок вполне определённые воззрения на мир и стремилось обратиться к изучению собственных познавательных процедур. Этот процесс конституционализировался в философии науки и эпистемологии.

В отечественной философской традиции существуют два разных понятия «эпистемологии». Первое понятие «нормативное», в рамках традиций диалектического материализма, трактует эпистемологию как «термин, употребляемый для обозначения теории познания (гносеологии)», или как «раздел философии, в котором изучаются проблемы природы познания, отношения знания к реальности, вопросы обоснования и достоверности знания, условия его истинности, возможность и границы познания тех или иных областей сущего». То есть происходит отождествление эпистемологических (естественнонаучных) и гносеологических (философских) проблем.

Второе понятие опирается на западноевропейскую научно-философскую традицию: «Эпистемология – это наука о природе познания и о путях развития самой науки; исследование оснований науки, которое то относится к философии, то выделяется в самостоятельную научную дисциплину, но так или иначе входит в состав когнитивной науки или же считается одной из когнитивных наук как таковых». В таком понимании эпистемология (как теория познания науки, со своими онтологическими основаниями, объектами и предметами исследования) входит составной частью в более широкую общую теорию познания (гносеологию), но не тождественна ей.

Эпистемология, развивающаяся на базе эмпиризма, достаточно чутко отреагировала на изменения в науке, и связанные с этим проблемы. Главное изменение выразилось, прежде всего, в росте высоко абстрактных, формальных и математических методов исследования, которые стали широко применяться в самых различных, в том числе социальных, биологических и поведенческих дисциплинах. В ведущих отраслях науки происходит интенсивное использование логических методов формализации знания, разработанных современной логикой и успешно зарекомендовавших себя в исследованиях по основаниям математики. Чрезвычайно актуальным становится решение методологических вопросов о способах построения знания, о принципах интерпретации формализованных систем и т.д. В науке начинает широко обсуждаться идея всеохватывающей реконструкции «языка науки» средствами математической логики.

В этот период в самой науке усиливается тенденция к «самопознанию» и «самосознанию», которая сопровождается всё более увеличивающейся потребностью в философском толковании основных проблем науки, её методологических приёмов, понятийного аппарата и языка. С возникновением теории относительности и квантовой механики возникла необходимость уточнения и переопределения ряда кардинальных понятий физики, и в связи с этим становятся чрезвычайно важными вопросы об отношении научных фактов к реальности, об адекватности логической и понятийной структуры языка для достижения раскрываемой наукой физической реальности. Аналогичные потребности в анализе языка и уточнения понятийной структуры происходит и в других науках – антропологии, биологии, психологии, социологии.

Все эти существенные особенности современного научного знания и познания нашли своё выражение – с той или иной степенью адекватности – в философии «логического эмпиризма» («логического позитивизма»), в его исследовательской программе. Важным моментом в создании представителями «логического эмпиризма» образе рационального знания являлось то, что за идеал знания здесь было принято естественнонаучное и математическое знание. Наука при этом отождествлялась с эмпирически подтверждённым или аналитически удостоверенным знанием. Научным считалось только такое знание, которое состоит из эмпирических высказываний или тавтологий, имеет чётко определённый объект исследований, стабильную систему понятий и законов, содержит строгий критерий истинности, свободно от субъективных и ценностных моментов, несёт новую информацию, может быть выражено при помощи математических формализмов, допускает практическое применение и т.д.

У истоков исследовательской программы «логического эмпиризма» стоят Дж.Э.Мур, Б.Рассел и Л.Витгенштейн. Основная проблематика логического эмпиризма складывалась в начале 20-х – середине 30-х годов XX в. в рамках сообщества учёных и философов, получивших название «Венский кружок» (М.Шлик, Ф.Франк, О.Нейрат, Р.Карнап, К.Гёдель и др.). Примерно в то же время в «Берлинском обществе эмпирической философии» аналогичные идеи развивали Г.Райхенбах, К.Гемпель и др. В Англии несколько позже «Венский кружок» нашёл своего активного сторонника и пропагандиста в лице А.Айера. К идеям «Венского кружка» примыкал и Г.Райл. В Польше сложилась «Львовско-Варшавская школа» с Т.Твардовским, А.Тарским, Я.Лукасевицем и др.

Как уже было сказано в «логическом эмпиризме» развитие эмпиризма приобрело характер научной исследовательской программы. Понятие исследовательской программы активно вошло в методологию науки после работ И.Лакатоса, ученика К.Поппера. Исследовательская программа, в понимании И.Лакатоса, – это основные и принципиальные утверждения теории, которые в ходе анализа конкретного эмпирического материала окружают себя «защитными поясами» дополнительных предположений. Иначе говоря, И.Лакатоса интересует в первую очередь теория, её функционирование и развитие. Что касается рефлексии учёных, то здесь исследовательская программа чаще всего понимается в смысле указания, во-первых, тех сторон действительности, которые подлежат изучению, во-вторых, тех методов, которые при этом могут быть использованы. Иначе говоря, исследовательская программа – это типы вопросов или задач и соответствующие им методы независимо от того, идёт речь о теоретическом исследовании или об эмпирическом описании.

Исследовательская программа – это механизм организации и тиражирования исследования, независимо от важности задач и результатов, их известности и престижности. Исследовательские программы можно различать по их принципиальной значимости, по месту и роли в составе той или иной области знания или науки в целом. Согласно И.Лакатосу, существуют нормальные и аномальные исследовательские программы.

Если давать самую общую характеристику исследовательской программе «логического эмпиризма», то надо сказать, что его специфика состоит в том, что философия в его контексте понимается как анализ языка, что философские проблемы рассматриваются как языковые проблемы. При этом в одних случаях имеется в виду язык науки, в других – обычный разговорный язык. Иногда исследованию подвергается логический синтаксис языка, т.е. его формальные правила, иногда его семантический или прагматический аспекты.

Но здесь необходимо указать, что когда предметом анализа становится язык, а язык – это система языков, – то неизбежно на первый план выдвигается проблема значения и смысла. Она и становится в центре внимания «логических эмпиристов», составляет суть их исследовательской программы.

Неотъемлемым атрибутом образа рациональности «логического эмпиризма» является методология демаркационизма. Тенденция к дифференциации знания, к размежеванию методов и форм научной деятельности оказывается в «логическом эмпиризме» своего рода методологическим кредо. Так он стремится превратить философию в строгую, точную и эмпирически удостоверяемую дисциплину. Философия вообще, по мнению «логического эмпиризма», не имеет предмета, потому что она не содержательная наука о какой-то реальности, а род деятельности, сводящейся к анализу естественных и искусственных языков, – деятельности, преследующей две цели: 1) элиминировать из науки все не имеющее смысла рассуждения и псевдопроблемы, возникающие в результате неправильного употребления языка, нарушения его логических правил, обусловленного, прежде всего теми или идеологическими запросами; 2) обеспечить построение идеальных логических моделей осмысленного рассуждения. Традиционные вопросы метафизики – это псевдопроблемы, которые лишены научного смысла, а потому всякая попытка их решения есть деятельность лишённая смысла.

При проведении «логическими эмпиристами» своих демаркаций важную роль играл критерий практической полезности. В этом принципе нашло своё отражение характерное для умонастроения того времени убеждение в том, что для того, чтобы удостоверить свою причастность к культуре, жизни и науке, все формы духовной деятельности должны показывать свою утилитарную значимость. В этом пункте идеи «логического эмпиризма» соприкасаются с прагматизмом в формулировке У.Джеймса.

Необходимым компонентом «поиска определённости» «логического эмпиризма» было стремление к достоверности, подтверждаемости, верифицируемости знания. «Логический эмпиризм» уделяет этой проблеме верификации большое внимание, разрабатывая для этого сложную технику и разнообразный инструментарий. При этом акцент, сделанный философией науки «логического эмпиризма» на формально-логическом исследовании языковых систем, с неизбежностью привёл к формированию концепций принципиального редуccionизма и критерия эмпирической верифицируемости научного знания как основы отграничения его от всех других видов знаний, и, прежде всего, философских. Принцип редуccionизма применительно к современной науке приобрёл форму «физикализма». Суть его заключается в утверждении, что все, по крайней мере, естественные, науки могут быть редуцированы к языку физики, а этот последний – к языку наблюдений, описывающему результаты непосредственных физических экспериментов. Средством такого сведения должна была бы служить единая полная и непротиворечивая языковая система, позволяющая путём применения механизма логического вывода получить все возможные знания из единых аксиоматических оснований.

Такая методологическая концепция «логического эмпиризма» сформировалась в результате отождествления структуры классической экстенциональной логики (фундаментального раздела современной математической логики) со структурой всего научного знания и определённого гносеологического истолкования элементов этой структуры. Эта методологическая концепция в своём основании имеет теорию «логического атомизма», представленную в философии Б.Рассела и раннего Л.Витгенштейна.

В своём радикальном варианте (философии «Венского кружка») «логический эмпиризм», приняв атомарно-экстенциональную модель языка науки, рассматривал в качестве атомарных (элементарных) предложений «протокольные» «фактуальные» предложения, непосредственно выражающие данные чувственного восприятия (например, «цвет зелёный»). Все остальные предложения, кроме определений, они представляли как функции истинности этих протокольных предложений (при постановке на место атомарных предложений их истинностных значений («истина», «ложь»)) правила оперирования логическими коннекторами позволяют получить истинностное значение молекулярных, т.е. сложных предложений). Если предложение не удавалось представить в такой прозрачной форме, то

оно зачислялось в «метафизические», не относящиеся собственно к науке и уместные лишь для выражения эмоций. К таким метафизическим предложениям они относили, например, предложения, касающиеся «абсолютного пространства».

Позднее «логические эмпиристы» согласились на умеренный редукционизм, т.е. на требование косвенной сводимости научных положений к констатации чувственных данных. Научное познание, согласно этой новой для них точке зрения, должно быть представлено в виде гипотетико-дедуктивной системы, построенной на жёстких правилах логического синтаксиса (т.е. путём задания алфавита, правил образования и преобразования формул). В той гипотетико-дедуктивной системе «нижние этажи» должны непосредственно опираться на данные чувств. Иными словами, в ней, в конце концов, должны быть доказуемы предложения, выражающие чувственные восприятия. Верхние же «этажи» соотносятся с чувственными восприятиями опосредованно через логические связи с теми предложениями, которые имеют фактуальные значения. Метафизические положения не входят в гипотетико-дедуктивную конструкцию знания, оказываются «сверхверхними», излишними при дедукции.

Методологическая концепция «логического эмпиризма» начала разрушаться почти сразу же после своего возникновения. Причём это разрушение происходило не вследствие внешней критики, а было обусловлено внутренней порочностью концепции. Попытки устранить эти пороки, преодолеть трудности, порождённые ошибочными гносеологическими предпосылками, поглощали всё внимание «логических эмпиристов». Они, в сущности, так и не дошли до реальной науки и её методологических проблем. Правда, методологические конструкции «логического эмпиризма» никогда и не рассматривались как отображение реальных научных теорий и познавательных процедур. В них скорее видели идеал, к которому должна стремиться наука.

Начиная с 50-х гг. XX в. в развитии философии науки по мере ослабления жёстких методологических стандартов, норм и разграничительных линий происходит постепенный поворот от логики к реальной науке и её истории. Методологические концепции сравнивались не с логическими системами, а с реальными теориями и историческими процессами развития научного знания. И с этого момента на формирование методологических концепций начинает оказывать влияние история науки. Соответственно изменяется и проблематика философии науки. Анализ языка и статистических структур отходит на второй план.

В современной философии науки привлечение материала истории науки призвано не просто иллюстрировать общие методологические идеи, но и стимулировать их более тщательное обоснование и разработку. Историко-научные данные используются в философии науки лишь как вспомогательное средство для анализа методов научного познания, его закономерностей, внутренних имманентно присущих ему особенностей и т.д.

Начиная с 60-х гг. XX в. на передний план философии науки выходят новые проблемы. В рамках критики и отказа от фундаментализма «логического эмпиризма» вводятся понятия «третий мир» (К.Поппер), «парадигма» (Т.Кун), «научно-исследовательская программа» (И.Лакатос), «неявное знание» (М.Полани), «тематический контекст» и др., предназначенные для принципиально иного типа решения проблемы оснований научного знания. Возрождаются исследования метафизических вопросов науки. От проблем структуры научного знания анализ смещается к проблемам его роста, оспариваются кумулятивистские модели развития науки.

Сторонники кумулятивизма понимают процесс развития науки как линейное количественное саморасширение совокупного знания путём монотонного прибавления к нему новых истин. Средством проведения кумулятивизма служит континуизм (непрерывное развитие явлений, процессов), постулирование непрерывного преемственного движения от прошлых через настоящее к будущим состояниям науки, где переход от одного состояния к другому обуславливается естественным перманентным приращением к исходному знанию очередных односоставных с точки зрения генетического и эпистемического родства элементов.

Т.Кун (1922-1995) вводит понятие «научной революции». Для объяснения природы научных революций вводится понятие несоизмеримости теорий.

В последние десятилетия XX в. приобретает новое содержание понятие научной рациональности, строятся различные их исторические классификации (В.С.Стёпин и др.). На этой базе философия науки формулирует новые критерии научности, методологические нормы научного исследования, критерии выбора и приемлемости теорий, осуществляются рациональные рекомендации развития знания. Всё это приводит к анализу мировоззренческих и социальных проблем науки; встаёт вопрос о соотношении науки и иных форм рациональности, о социальной детерминации научного знания.

Важную роль в философии науки второй половины XX в. сыграл Карл Поппер (1902-1994), позитивные идеи которого не только ускорили разложение «логического эмпиризма», но и привели к возникновению новой методологической концепции и нового течения в философии науки – критического реализма. Методологическая концепция К.Поппера получила название «фальсификационизма», т.е. её основным принципом является принцип фальсифицируемости.

Отличительная черта философии К.Поппера в понимании объективности и рациональности состоит в том, что он не рассматривает знание как обоснованную истинную веру. В отличие от сторонников «логического эмпиризма» К.Поппер отказывается от процедуры обоснования истинности научного знания. Согласно К.Попперу, если мы действительно обладаем научным знанием и если наше научное знание как объективно, так и рационально, тогда из этого следует что: 1) научное знание не может быть обоснованной истинной верой, поскольку ни одно высказывание не может быть обосновано; 2) научное знание не может более рассматриваться как точное, поскольку ни одно суждение не может быть обосновано; 3) объективность научного знания не будет более связана с обоснованием, поскольку ни одно высказывание не может быть обосновано; 4) рациональность научного знания не будет более связываться с обоснованием, поскольку ни одно высказывание не может быть обосновано; 5) скептицизм-отрицание того, что мы обладаем знанием, - более не будет состоять в тезисе, что ни одно высказывание не может быть обосновано, поскольку ни одно высказывание не может быть обосновано; 6) обоснование теорий более не будет задачей философии и науки, поскольку ни одно высказывание не может быть обосновано; 7) критика того, что высказывание или теория необоснованны, более не может считаться критикой, поскольку ни одно высказывание не может быть обосновано.

Что касается этого обстоятельства, то К.Поппер верит, что научное знание не является обоснованным и не может быть таковым. Оно состоит, напротив, из гипотетических решений или предложений, которые мы предлагаем в попытке разрешения некоторых проблем. Эти гипотетические решения делаются научной попыткой устранить ошибки в них через критику. И эти попытки обычно ведут к новым проблемам – если только мы идём по канве вопроса: «Как я могу решить базовую проблему, если моё первое предложение не работает?». Способность теории успешно отвечать на критику ни в коей мере не означает, что она обоснована или подтверждена.

Большинство философов связывает объективность с обоснованием. И это фактически служит основанием неудовлетворённости скептиков догматизмом и психологизмом: каждый из них обосновывает знание в конечном итоге на субъективной базе. Но суть обоснования состоит в обнаружении аргументов, столь же значимых для других, как и для нас. Объективным утверждением в этом смысле было бы очевидно истинное, не подлежащее сомнению кого-либо. Если мы можем найти такие объективные утверждения, они могли бы служить основанием, на котором мы могли бы, пользуясь дедуктивной логикой, построить башню научного знания. Но Поппера не удовлетворяет такое понимание «объективного», поскольку ни одно суждение не может быть обосновано. Под объективным К.Поппер понимает лишь то, что теория может быть выражена в языке, и в результате критиковаться и оцениваться другими людьми, что и приводит к третьему Миру.

В чём состоит теория К.Поппера о Трёх мирах? Согласно Попперу, мы можем выделить, по крайней мере, Три мира нашего опыта.

Первый мир – это физические (материальные) объекты, включая организмы. Существует, прежде всего, материальный мир животных и растений, гор и рек, планет и звёзд.



Это попперианский Мир 1. Он объективен в том смысле, что он может быть предметом опыта других людей, и автономен в том смысле, что его существование не зависит от нас.

Второй мир – это ментальный (сознательный, психологический) опыт. В этом случае существует ментальный мир удовольствий и боли, любви и ненависти, верований и предрасположений. Его Поппер называл Мир 2. Он субъективен в том смысле, что психологические состояния одного сознания не могут переживаться другим, и неавтономен в том смысле, что их существование зависит от сознания, которое действительно их воспринимает.

Третий мир – это продукт человеческого разума (проблемы, теории). Имеются, однако, в нашем опыте и иные вещи, которые не подходят чётко ни одному из этих миров. Существуют, например, слова и суждения, книги и симфонии, законы и состояния, числа и треугольники, проблемы и решения. Эти вещи нематериальны в отличие от объектов Мира 1. Но они также объективны в отличие от ментальных состояний Мира 2. Что же касается автономии, их статус кажется совершенно отличным. В то время как, согласно Попперу, они являются продуктами человеческого разума, они с момента появления порождают следствия, которые их создатели не подразумевали и не предвидели. Это объекты Мира 3.

К. Поппер вводит Мир 3 с целью обеспечения объективного знания. Но под этим он понимает объективное обоснование, поскольку ни одно суждение не может быть не обосновано. Третий мир Поппера не вечен, а является продуктом человеческих существ. Это означает, что предметы Мира 3 не независимы от людей, хотя как только предмет Мира 3 создаётся, он получает нечто наподобие автономности, в том смысле, что обладает последствиями неподразумевавшимися и непредвиденными его творцом. Согласно Попперу, существует взаимодействие между тремя мирами при посредничестве человеческого разума.

Обращение К. Поппера к проблемам развития знания подготовило почву для обращения философии науки к истории научных идей и концепций. Первой методологической концепцией, получившей широкую известность и опиравшейся на изучение истории науки, была концепция американского историка и философа науки Томаса Куна, которую он изложил в своей книге «Структура научных революций» (1962).

Важнейшим понятием концепции Т. Куна является понятие парадигмы. Содержание этого понятия так и осталось не вполне ясным, однако, в первом приближении можно сказать, что парадигма есть совокупность научных достижений признаваемых всем научным сообществом в определённый период времени. Парадигма даёт отбор образцов научного исследования – в этом заключается её важнейшая функция. Задавая определённое видение мира, парадигма очерчивает круг проблем, имеющих смысл и решение: всё, что не попадает в этот круг, не заслуживает рассмотрения с точки зрения сторонников парадигмы. Вместе с тем парадигма устанавливает допустимые методы решения этих проблем. С понятием парадигмы тесно связано понятие научного сообщества, в некотором смысле эти понятия синонимичны.

Кун различает нормальные и кризисные периоды развития науки. Кризисный период – это когда падает доверие к господствующей парадигме, т.к. она не может справиться с возрастающим количеством проблем. Это свидетельствует о том, что она уже не может служить инструментом успешного решения проблем. Наступает кризис науки, в который она, фактически перестаёт функционировать. Период кризиса заканчивается, когда одна из предложенных гипотез доказывает свою способность справиться с существующими проблемами, объяснить непонятные факты и благодаря этому привлекает на свою сторону большую часть учёных, научное сообщество восстанавливает своё единство. Вот эту смену парадигм Т. Кун и называет научной революцией. Учёные, принявшие новую парадигму, начинают видеть мир по-новому.

За последние десятилетия XX века в философии науки не появилось, по сути дела, ни одной новой оригинальной концепции и сфера интересов большей части исследователей постепенно смещается в область социологии науки и герменевтики.

## Феноменология Эдмунда Гуссерля (1859-1938)

Осмысливая ситуацию, сложившуюся в науке и философии в конце 19 века (наиболее влиятельны позитивизм и неокантианство), Гуссерль приходит к выводу, что господство скептицизма, релятивизма и субъективизма разрушает знание. Знанием же, по его мнению, теперь как никогда нуждается в твердой аподиктической (необходимой) базе. И именно поиск аподиктических, несомненных основ познания становится главным предметом философских изысканий Гуссерля, где в качестве объекта исследования выступает научное знание и познание. По существу, предпринимается очередная попытка создания теории научного знания, а тем самым и построения философии как строгой науки. Главным принципом или принципиальной установкой выступает требование возврата “к вещи как таковой”. Суть этого требования Гуссерля заключалась в необходимости избавления от всякого рода предпосылок (материалистических, идеалистических, традиционных и субъективных наслоений) и попытаться увидеть, схватить предмет исследования именно таковым, каков он есть, и постараться адекватно описать его.

Подвергнув критике субъективизм, релятивизм и скептицизм, Гуссерль в качестве необходимой основы знания полагает эйдосы или идеальные сущности, где эйдос истолковывается как первичное и более важное по сравнению с фактом, с реальностью. Таким образом, эйдос полагается как доступное усмотрению всеобщее, причем не обусловленное никаким фактом. Но такие чистые (идеальные) сущности есть не что иное, как феномены сознания, и Гуссерль переходит к исследованию собственно человеческого сознания. Исследуя сознание, Гуссерль формулирует учение об интенциональности сознания, о чувственной и интеллектуальной интуиции. За этой философией постепенно и утверждается название “феноменология”, так как теперь центральным пунктом становится учение об интенциональных объектах или феноменах.

Учение об интенциональности сознания говорит о том, что всякий акт сознания направлен на какой-либо объект, предмет. А раз так, то теперь появляется целый мир интенциональных объектов, которые поставляются сознанию различными видами интуитивных актов, каковыми являются чувственное восприятие, представление и воображение. Эти разновидности актов сознания, по сути, есть не что иное, как различные способы данности объектов. Таким образом, в данном подходе осуществляется разрыв с пониманием сознания как образного представления предметов, где с одной стороны всегда есть предмет, а с другой – образ предмета, т.е. с раздвоением объекта на образный и реальный. Мира образов больше нет, а есть мир интенциональных объектов. Кроме того, феноменологический подход исходит из того, что явление вещи и сама вещь – это не одно и то же, причем явления нам сами не являются, но лишь переживаются нами. Переживать же какие-либо события – значит, иметь акты восприятия, направленные на эти события, а то, что переживает Я – это, по сути, есть его собственные переживания, т.е. они принадлежат самому этому Я. Таким образом, любой объект рассматривается теперь только в характеристиках самого интенционального сознания, лишаясь при этом всяких эмпирических, теоретических и прочих характеристик и мы имеем дело лишь с потоком переживаний, т.е. попросту говоря, мы имеем дело только с сознанием. Сознание превращается в основной объект исследования, причем рассматривается оно как целостный поток переживаний. Основными элементами потока переживаний являются, согласно Гуссерлю, феномены, причем каждый феномен как элемент потока переживаний обладает самостоятельной и достаточно сложной структурой.

Феномен как целостность может быть обнаружен и рассмотрен только в интуитивном акте. Отсюда и основной метод “обнаружения” сущности и структуры сознания – это метод “непосредственного вхождения” в поток сознания, т.е. интуитивного чисто умоэзрительного усмотрения сущности. Феноменологический метод – это метод непосредственного “слияния” с потоком сознания и он в принципе противоположен дедуктивно-расчленяющему методу естественных наук. Предметом феноменологии, таким образом, оказывается поток феноменов, ибо феномен – это часть потока переживания истины, которая, по мнению Гус-

серля, существует как безусловная, всеобщая и необходимая для всех. Феномен тем и хорош, что в нем есть момент непререкаемой и непосредственной очевидности, непосредственного единства с истиной, т.е. сущностью, а само это единство не является плодом рассуждения или рационального вывода, но дается путем непосредственного, интуитивного усмотрения, посредством чувственной интуиции.

Следующий шаг, предпринятый Гуссерлем, в разработке феноменологии – это учение о феноменологической редукции. Феноменологическая редукция – это, по сути, вариант старого доброго метода сомнения, который уже был сформулирован и применен Декартом. Суть этого метода, как известно, в том, чтобы подвергнуть сомнению все и дойти до того, в чем уже или, вернее, в существовании чего уже усомниться нельзя. В реальности существования внешнего по отношению ко мне мира, как мы уже знаем, безусловно, можно усомниться. Феноменологическая редукция и состоит в том, чтобы “вынести за скобки” все содержание внешнего мира, т.е. необходимо воздержаться от суждений о существовании, как внешнего мира, так, и тех отдельных вещей, которые даются чувственным восприятием. Далее “выносятся за скобки” все то, что дается интеллектуальной интуицией о природных вещах. За скобки выносятся все, в том числе и Я как природное существо и другие Я, пребывающие со мной в природном мире, да и сам господь бог, таким образом, должен оказаться за скобками. Что же осталось в скобках? Естественно, само сомнение. А сомнение как таковое – это одна из разновидностей моего сознания. Короче говоря, несомненно и необходимо существует мое сознание и в этом качестве существую Я. Результатом феноменологической редукции, таким образом, оказывается бесспорное положение о том, что мое сознание существует несомненно, необходимо и безусловно во всем многообразии своих актов, а это в свою очередь дает основание утверждать, что несомненно существует и все то, что находится “внутри сознания”. Гуссерль на основании этого и утверждает абсолютное бытие всего, что внутренне необходимо присуще сознанию, а это, прежде всего, все многообразие его актов. Согласно же учению об интенциональности сознания, всякий акт сознания на что-то направлен, на какой-то объект, следовательно, внутренне неотъемлемо присущими сознанию оказываются и все объекты, на которые сознание направлено. Таким образом, мы теперь имеем дело с не независимыми от сознания объектами, существующими вне сознания, а с объектами, которые сами есть лишь необходимые компоненты сознания. Это только “мыслимые” объекты, т.к. они есть необходимые части самих актов сознания. Как только эта операция произведена, “внутри” сознания обнаруживается целый мир объектов, в существовании которых и высказывалось первоначально сомнение и которые были оставлены за скобками. Теперь эти объекты превратились в особого рода элементы сознания. Они, существуя теперь внутри сознания, становятся необходимыми и абсолютными, как и все то, что имманентно сознанию.

В природной или естественной установке сознания существование объектов сомнительно, а в феноменологической оно уже несомненно и абсолютно. Таким образом, открыт мир объектов, которые обладают подлинным, абсолютным бытием, а это, в свою очередь, дает подлинную, несомненную основу для всего человеческого знания, для науки. Интенциональные объекты становятся феноменами в очень близком к Канту смысле. И Гуссерль, в конечном счете, называет феноменологическую редукцию трансцендентальной, а свое учение – трансцендентальным идеализмом. Однако кантовская “вещь в себе” здесь устраняется, ибо интенциональные объекты, как элементы сознания, уже не могут существовать без субъекта и Гуссерль приближается к формулировке учения о чистой субъективности, о трансцендентальном Я. Однако Гуссерль, очевидно, понимает зыбкость и уязвимость данной позиции, ведущей к солипсизму и отходит от идеи чистого Я, постулируя существование множества Я в качестве трансцендентальных субъектов, формируя, тем самым, предствление об intersубъективности.

Идея intersубъективности, таким образом, вырастает на базе допущения полноценного существования множества других Я в качестве познающей, а, стало быть, и конституирующей мир субъективности. Короче говоря, intersубъективность оказывается такой структурой познающей субъективности, элементами которой выступают различные познающие субъекты, много трансцендентальных Я. С разработкой идеи intersубъективности,

по сути, осуществляется отход от идеи “чистого сознания”, от рассмотрения лишь структур чистого сознания и “чистого Я” как единственного и всеобщего условия и источника познания.

Вместе с тем следует отметить и то, что с идеей интерсубъективности появляется так называемый парадокс “человеческой субъективности”. Суть этого парадокса состоит в том, что любое индивидуальное Я оказывается “вещью среди других вещей”, т.е. объектом мира, существующим наряду с другими объектами и воспринимающим и конституирующим мир субъектом.

Итак, другие Я являются не просто пассивными объектами, но и активными субъектами. В качестве познающих субъектов они вместе с миром непременно воспринимают и мое собственное Я как “другое” среди “других”. “Мир другого”, согласно позднему Гуссерлю, становится особым интенциональным объектом и “бытие-для-меня” преобразуется в “бытие-для-всех-вообще”.

В своих философских изысканиях, в конечном счете, Гуссерль приходит к понятию “жизненный мир” (Lebenswelt). “Жизненный мир” – это не мир сам по себе, а мир, взятый в его соотнесенности с человеком, в его значимости для человека. Он выступает в качестве мира-горизонта всех субъективных устремлений и целей, а, стало быть, смыслов и значений, которые объективируются в предметы. Этот мир проявляется как в “естественной установке”, раскрываясь как мир человеческого опыта, в который мы все погружены, так и в “феноменологической”, где он обнаруживает и реализует себя как мир символов и значений, конституированных трансцендентальным Я. Мы уже отметили тот факт, что Гуссерль начинает с исследования научного знания и познания, с поиска всеобщих и необходимых основ его, но приходит к тому, что было бы ошибкой сводить все познание лишь к одному весьма узкому и специфическому виду познания – научному познанию. Более значимым оказывается знание из сферы практического, жизненного опыта, донаучное или вненаучное сознание, которое и есть по сути своей сфера “непосредственно-очевидного”. К этому “непосредственно-очевидному” все относится с доверием. Оно сложилось до всякого научного обоснования и принято в качестве безусловно значимого и практически апробированного. “Жизненный мир” – это основа, это сфера первоначальных очевидностей, являющаяся основой всякого познания. Сложившись до всякой науки, “жизненный мир” продолжает существовать и в эпоху науки, являясь по сути первичным относительно научного познания и опыта. Этот вывод достаточно очевиден сегодня. Действительно, наука и научное познание – это только одна из сфер деятельности человека, а научное мышление никогда не было самодостаточным и самоданным, но определялось в каждую конкретно-историческую эпоху различными другими областями деятельности человека. В “жизненном мире” Гуссерль видит тот фундамент или источник, из которого выросло в свое время естествознание и вся европейская наука. Однако со временем этот фундамент или источник был, по его мнению, “потерян”. “Жизненный мир” был “забыт” и наука лишилась своего внутреннего смысла. В результате европейская наука оказалась в глубоком кризисе. Причину кризиса европейской науки и культуры в целом он видит в объективизме и натурализме и современная Европа, согласно его точке зрения, стоит перед альтернативой: либо продолжение тенденции самораспада и самовыврождения (ну как тут не вспомнить Ницше), либо же “возрождение ... из духа философии” путем преодоления объективизма и натурализма, лишивших человека его жизненного мира.

В заключении следует сказать, что своим феноменологическим учением Гуссерль оказал непосредственное влияние на формирование таких философских течений XX столетия, как экзистенциализм, персонализм, структурализм и др. Среди непосредственных учеников Гуссерля были такие философы современности, как Мартин Хайдеггер и Макс Шеллер.

## Экзистенциализм

Развитие общества и науки в XX веке свидетельствует о том, что невозможно регулировать как развитие общества, так и развитие науки лишь на основе узкоспециальных научных дисциплин. Наглядно выявляется ущербность и однобокость сциентистского подхода и возникает мысль о создании мировоззренческих, этических, гуманитарных регуляторов этого развития. Антисциентистские тенденции находят весьма яркое выражение в философии экзистенциализма.

Экзистенциализм традиционно делят на атеистический (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю) и религиозный (К. Ясперс, Г. Марсель), хотя в целом сквозь призму антисциентизма это различие не так уж и принципиально. Этот тип философствования прямо противоположен сциентистскому. Экзистенциализм в значительной мере исходит из “мироощущающего” знания, которое сциентистами демонстративно исключалось и исключается из сферы философии.

Экзистенциализм стремится выделить и зафиксировать, прежде всего, внутреннее состояние человеческого существования, которое не дается измеряющей и вычисляющей науке. От науки ускользают такие категории, как “человеческое бытие”, “экзистенция”, “страх”, “забота”, “тревога”, “ничто” и т.п. Эти феномены могут быть только пережиты, прочувствованы, ибо они нерационализируемы и, следовательно, средствами науки просто непостижимы. Подчеркивая целостность и уникальность внутреннего мира человека, экзистенциализм протестует против его порабощения различными силами общественного развития. Они однозначно проводят различие между интимной, эмоциональной сферой человека, где только и может человек обрести себя и сферой вещной, объективной, общественной, где всякая индивидуальность нивелируется и человек становится вещью среди других вещей, элементом, средством, фактором общественного развития или научного прогресса. Чтобы сохранить себя перед натиском мира вещей, сохранить свое человеческое достоинство люди и обращаются к философии, которая и необходима теперь именно как средство сохранения человека. “Философия, - пишет К.Ясперс, - не является средством, еще менее того – волшебным средством, она – сознание в осуществлении. Философствование – это мышление, посредством которого или в качестве которого я деятелен в качестве самого себя. Оно являет собой не объективную значимость знания, а сознание бытия в мире”.<sup>208</sup>

Первые упоминания о философии экзистенциализма (философии существования) появляются в конце 20-х годов XX века. Эта философия выглядела несколько странно на общем фоне европейской философии, ибо она не занималась методологией науки, не стремилась раскрыть тайны религии, морали или искусства и не предлагала новых глобальных философско-исторических конструкций. Это философия поставила в центре своих изысканий смысловую проблематику (выбора и решения, вины и ответственности, отношения человека к своему призванию и к смерти). Интерес ко всем остальным проблемам (наука, религия, культура, философия истории и т.п.) она проявляла лишь в той мере, в какой они касались смысловой проблематики. Философия существования сосредоточилась на человеке в условиях заброшенности человека в этот иррациональный мир. Первыми на поприще экзистенциальной философии выступили Мартин Хайдеггер (1889-1976) и Карл Ясперс (1883-1969).

Осмысливая катастрофические события начала XX века (1 мировая война, революции), экзистенциалисты сосредоточились на неустойчивости и неустранимой конечности человеческого существования. В связи с этим единственным адекватным и самым глубоким знанием человека они объявили осознание каждым своей смертности и несовершенства, причем таким знанием обладает каждый, даже самый непросвещенный человек, пребывающий в своем обыденном, повседневном опыте. Ясперс характеризует сознание и знание такого человека, как “единственное небожественное откровение”, а Хайдеггер определяет человеческое бытие как “бытие к смерти”. Большинство представителей экзи-

---

<sup>208</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с.401.

стенциализма не предлагают человеку никакой потусторонней перспективы и полагают, что человек и не должен убегать от осознания своей смертности. Возникающий в человеке страх смерти, страх перед ничто, как бы раскрывает человеку неподлинность его повседневной жизни, но одновременно раскрывает и суть его подлинной жизни, которая как раз и заключается в “бытии к смерти”.

Анализируя страх смерти, Хайдеггер выделяет два вида страха, которые испытывает человек. Житейский страх, т.е. боязнь потерять жизнь или некоторые жизненные блага и страх онтологический, т.е. страх –бессмысленного существования. Рано или поздно, так или иначе, человек сталкивается с ничто, встает перед ничто и ничто влечет его как пучина. В этой своей устремленности к ничто человек, по Хайдеггеру, разрушает, отбрасывает или “выносит за скобки” все относительное, все относительные достоверности, стремясь обрести нечто безусловное. Безусловное, которое ищет человек, как полагает Хайдеггер, открывается ему не в исторических “судьбоносных” целеуказаниях и решениях, не в религиозных мифах и не каких-то метафизических конструкциях, а в его собственных безотчетных действиях, которым Хайдеггер дает общее название “экзистирование”. Экзистировать – это, значит, выходить за пределы своего упорядоченного сознания, эмпирического повседневного кругозора и социально организованного опыта. Если человеку удастся ощутить, “высветить” то единое, что проявляется в его потоке настроений и переживаний, то он придет к осознанию своей фундаментальной настроенности. Это и есть человек как он есть, а не то, что он думает о себе или думают о нем другие, чем он кажется себе и другим. Это и есть экзистенция. Настроения и безотчетно-безусловные действия даны человеку как ее знамения. Именно в них возвещается человеку его подлинное предназначение, которому он и должен посвятить себя. Быть собой, быть верным себе, выбрать самому себя самого – это основное экзистенциальное требование. Экзистенция – это судьба-призвание, которой человек должен следовать.

Человек, утверждают экзистенциалисты – это всегда возможность. Человек всегда может стать иным, нежели чем является в настоящее время. Из всех этих положений ясно только одно – неясность собственной самости, тайна же того, что есть человек, так и остается тайной. Человек – это проект. Человеку свойственно постоянно вопрошать о своем собственном бытии и человеческое бытие есть всегда нечто большее, чем оно есть в данный момент, ибо человеческое бытие – это бытие, проектирующее само себя. Именно этим человек и отличается от всех видов сущего и от животного в частности, ибо животное всегда есть то, что оно есть и пребывает в ощущении постоянного совпадения с собой. “Экзистенция, - пишет Хайдеггер, - может быть присуща только человеческому существу, т.е. только человеческому способу “бытия”; ибо одному только человеку, насколько мы знаем, доступна судьба эк-зистенция. Поэтому в эк-зистенции никогда нельзя мыслить некий специфический род среди других родов живых существ, если, конечно, человеку надо все-таки задумываться о сути своего бытия, а не просто громоздить естественнонаучную и историографическую информацию о своих свойствах и своих интригах. ... То, что есть человек, - т.е. на традиционном языке метафизики, “сущность” человека, - покоится в его экзистенции”.<sup>209</sup>

Человек понимается в экзистенциализме, прежде всего, как существо, приносящее себя в жертву своему предназначению. Человек просто не в силах существовать, не посвящая чему-то свою жизнь. Такова фундаментальная предрасположенность человека, полагают экзистенциалисты. И если для большинства людей “Бог умер”, как говорил Ницше, то со смертью Бога человеку открывается пустота мира. Человек оказывается перед ничто и впадает в житейский страх, который калечит основу человека. Человек начинает усиленные поиски безусловного, но зачастую смешивает его с его суррогатами (социальные или иные иллюзии, обещания демагогов и т.п.). В конечном счете, человек находит опору в стандартном и анонимном (общественном) сознании, конформном безличном сознании, которое Хайдеггер обозначает словом “Ман”.

---

<sup>209</sup> Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.,1993, с. 198, 199.

Человек как Дазайн (вот бытие или здесь бытие) всегда находит и осознает себя в мире, причем, окруженным другими Дазайн. В этом повседневном существовании друг с другом человек с необходимостью сталкивается с вопросом о подлинности существования себя и другого, т.е. возникает вопрос – кто же является подлинным? Если в большинстве повседневных взаимосвязей с другими человек может быть легко заменен любым другим или сам может заменить любого другого, то подлинным в таком бытии оказывается Любой.

В сосуществовании с другими человек (Я) предстает как Любой, ибо в основе его социального бытия, по сути, находится Любой. Отсюда и вытекает, что Любой является некой общей основой для всех Дазайн, неким общим единым Некто. Этот Некто не обладает никаким телом и его не укажешь, как любое другое тело или объект и в этом смысле он уже Никто, но самым очевидным образом присутствует и действует в этом мире, причем не только в мире вещей, но и в мире идей (нормы морали, например), в общественном мнении. Это относится и к миру чувств, эмоций, ценностей и целей. Таким образом, окружающий человека мир, не только его мир, но и мир других. Это общий всем мир и он базируется на усредненности, одинаковости и взаимозаменяемости. Это мир каждого как Любого. В существовании Дазайн на уровне Любого Хайдеггером и выделяются три основные черты такого существования: изолированность, усредненность и одинаковость.

В этом общем и онтологически первичном мире относительно миров отдельных Дазайн, в мире с Любым, поглощающим всякое отдельное Дазайн, оно не может прийти к самому себе. Причем, Дазайн может существовать в таком виде сколь угодно долго, так никогда и не придя к себе, не обретя себя. Это означает не что иное, как первичность, приоритет социального. Изначально и безусловно существует социальное, а не индивидуальное, которое возникает на его основе, но может и не возникнуть. Приоритет общего всем существования над индивидуальным отнюдь не радует Хайдеггера. Раз Дазайн полностью и целиком поглощено миром Ман, то такое его существование Хайдеггер считает неаутентичным, т.е. неподлинным. Аутентичным или подлинным бытием является лишь индивидуальное бытие Дазайн. Для того чтобы обрести индивидуальность, чтобы прийти к самому себе, нужно затратить немалые усилия и иметь известную смелость и мужество. Но многие люди вполне сознательно остаются на уровне Любого, поглощенными Ман и не стремятся к аутентичному бытию, ибо такой выбор дает немалые преимущества (я как все, а что я?, все туда – и я). Однако, оставаясь на уровне Ман, Дазайн, по мнению Хайдеггера, деградирует.

Почему же тогда многие предпочитают жить на уровне Ман? Все дело в том, что аутентичное бытие страшит и ужасает. Чтобы быть аутентичным, необходимо быть совершенно индивидуальным и ни с кем не взаимозаменяться. Взаимозаменяемость, как уже было отмечено, предельно широка и она может быть в любой ситуации в любом деле. Но лишь в одном никто не может заменить другого – в смерти. Смерть – это единственный индивидуальный поступок, ибо умирать будешь ты, а не любой. Вместе с тем смерть – это и последняя возможность человека, т.к. она делает его существование законченным и одновременно прекращает его. Дазайн тем и отличается от всех вещей, что вещь, приобретая полноту и законченность, становится собой и делается доступной в таком качестве. Когда же Дазайн достигает полноты и законченности, оно исчезает и становится недоступным. Таким образом, аутентичное существование Дазайн – это открытое и сознательное принятие своей смерти как последней возможности. Только в бытии к смерти аутентично выявляется, что существую именно я, а не кто-то другой. Существовать аутентично – это значит, всю жизнь мужественно смотреть в глаза собственной смерти, а на это способен далеко не каждый. Ну, как тут не вспомнить о героическом жизнепонимании, сформулированном Ницше?! “Свободный от чего? Какое дело до этого Заратустре! Но твой ясный взор должен поведать мне: *свободный для чего?*”

Можешь ли ты дать себе свое добро и свое зло и навесить на себя свою волю, как закон? Можешь ли ты быть сам своим судьей и мстителем своего закона? ...

Свою смерть хвалю я вам, свободную смерть, которая приходит ко мне, потому что я хочу. ...

Но зрелый муж больше ребенок, чем юноша, и меньше скорби в нем: лучше понимает он смерть и жизнь.

Свободный к смерти и свободный в смерти, он говорит священное Нет, когда нет уже времени говорить Да: так понимает он смерть и жизнь.

Да не будет ваша смерть хулою на человека и землю, друзья мои: этого прошу я у меда вашей души.

В вашей смерти должны еще гореть ваш дух и ваша добродетель, как вечная заря горит на земле, - или смерть плохо удалась вам”.<sup>210</sup>

Большинство предпочитает погрузиться в Ман и ничего не решая, не выбирая, ни за что не отвечая, раствориться в нем, отождествиться с ним (на миру и смерть красна); ведь оно не умирает, оно бессмертно. Лучше с головой погрузиться в дела общественные (быть в буче кипучей), полностью подчинить себя общественным интересам и тогда перспектива собственной смерти как бы затемняется, отодвигается и хотя бы на время исчезает из вида. Такое существование неаутентично, но более спокойно.

Однако как полагают экзистенциалисты, страх смерти всегда подспудно присущ человеку во все дни жизни его, ибо в ней очень много пугающих обстоятельств. И именно страх смерти лежит в основе всех страхов человека. Сам того не осознавая, человек боится погрузиться в Ничто, уничтожиться. Эта постоянно присутствующая “беспредметная” боязнь делает человеческое существование тревожным. И тревога начинает выступать одной из составляющих заботы как повседневного бытия Дазайн. Забота и страх – такое вот оно повседневное бытие Дазайн, даже в повседневной анонимности конформного сознания Ман.

Несколько иначе, чем Хайдеггер, понимает экзистенцию Ясперс, но так же подчеркивает ее необъективируемость, т.е. невозможность ее изучения ни наукой, ни даже спекулятивно-философской мыслью. Экзистенциальная философия – это мышление, заявляет Ясперс, которое “не познает предметы, а проясняет и выявляет бытие в человеке, который так мыслит”.<sup>211</sup> Таким образом, экзистенция не может быть познана и определена, но лишь выявлена в ходе экзистенциального “прояснения”, ибо “я не есть то, что я познаю, и не познаю то, что я есть”.<sup>212</sup> Что же может выявиться в процессе экзистенциального прояснения? Для Ясперса это весьма однозначно. Выявляется то, что человек, экзистенция – это свобода, т.е. экзистенция и суть человека, бытие в человеке и человек в бытии – это свобода. А свобода и все, что с ней связано, по Ясперсу, всегда нечто непознаваемое, непредметное и ускользающее от всякой исследовательской деятельности. Здесь возможен лишь опыт посредством действия.

Человеку, желающему утвердиться в своей судьбе, не утратить себя, своих сил явно недостаточно, полагает Ясперс, а посему ему необходима поддержка Бога или трансценденции. Кроме того, человек конечен и осознает свою конечность, которая открывается ему сквозь призму безусловного и бесконечного. В своей конечности и незавершенности человек подходит к той границе, к той бездне, у края которой, заявляет Ясперс, он с необходимостью познает Ничто или Бога. К познанию Бога, кроме того, ведет и наличие различия между добром и злом, которое просто-таки требует Бога. Затем мир, который я рассматриваю как незамкнутый и незавершенный, но желаю видеть его целостным, указывает на то, что его основа, да и моя собственная находятся вне мира, т.е. опять-таки Бог есть. Таким образом, заявляет Ясперс, человек приходит к вере, содержание которой выражается в следующем положении: “Бог есть. Существует безусловное требование. Мир обладает исчезающим наличным бытием между Богом и экзистенцией. ... Трансценденция над всем миром или до всего мира называется Богом”.<sup>213</sup> Экзистенция просто выводит нас к трансценденции и здесь не может быть никаких научных доказательств или опровержений, ибо “доказанный Бог уже не Бог”. Однако уверенность в бытии Бога – это только предпосылка, а

<sup>210</sup> Ницше Ф. Сочинения в 2 т. Т.2, М., 1990, с. 45, 52, 53.

<sup>211</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991, с. 387.

<sup>212</sup> Там же, с. 388.

<sup>213</sup> Там же, с. 434.



не результат философствования, заявляет Ясперс. По его мнению, только в рамках такой веры проясняется и выявляется, что наше бытие во времени есть не что иное, как встреча экзистенции и трансценденции, т.е. того, что являет себя во времени и того, что вечно. Однако понимание Бога и его деятельности у Ясперса явно отлично от понимания Бога и его деятельности в любой из религий, ибо “трансцендентная помощь открывает себя ему (человеку, - В.С.) только в том, что он может быть самим собой. Тем, что он зависит от самого себя, он обязан непостижимой, ощутимой только в его свободе поддержке трансценденции”.<sup>214</sup>

Определяя экзистенцию как свободу (свобода не момент экзистенции или какая-то ее характеристика), Ясперс, как мы уже отметили, подчеркивает, что она не может быть найдена или обнаружена внутри предметного мира или же в умопостигаемом мире, т.е. в сознании, ибо ее нет вне бытия самости или самобытия. Что же это за свобода такая? Что такое свобода? В отличие от Хайдеггера, который свел свободу лишь к выбору, пусть и ничем не детерминированному, человеком самого себя, т.е. выбору “проекта”, Ясперс утверждает: “Свобода есть дар самого себя из трансценденции; эта свобода – не целесообразность, не послушание исчисленному долженствованию, не вынужденные действия, а освобожденное от всякого принуждения воление, которое несет в себе трансцендентное долженствование”.<sup>215</sup> Таким образом, свобода не есть знание или осознание, не есть произвол, но это воление, своеволие, желание самого себя, своей самости, ибо только так, а не по принуждению возможно обретение самого себя, аутентичное существование и именно как самость и самобытность и возможна свобода. Но свобода такая – это дар из трансценденции или из Бога. Однако во всем этом, как нам кажется, есть один забавный нюанс. Отказывая в возможности разумного (на уровне разума, средствами разума), научного, объективного постижения экзистенции-свободы, рассматривая разум лишь как средство для экзистенции, причем в рамках экзистенции, Ясперс неоднократно говорит об осознании и понимании за пределами всякой познаваемости. “Сознавая свою свободу, человек хочет стать, чем он может и должен стать”.<sup>216</sup>

Оба мыслителя, Хайдеггер и Ясперс, видят величайшую опасность для современного человека в техническом освоении мира и массовом характере бытия, которые разрушают мир специфически человеческого существования. Техника радикально меняет повседневную жизнь человека, превращая все существование в действие технического механизма, а всю планету в единую фабрику. Человек все более превращается в функцию, в придаток машины и утрачивает свою индивидуальность. Такой человек уже не размышляет, а все более и более поглощается только витальным существованием. Кроме того, или в связи с этим, возникают массы, ибо люди лишаются своего подлинного мира и становятся легко управляемыми и заменяемыми. “Общим сегодня является не человеческое бытие как всепроникающий дух, а расхожие мысли и лозунги, средства сообщения и развлечения. Они образуют воду, в которой плавают, а не субстанцию, быть частью которой означает бытие. Общая социальная ситуация не есть решающее, она скорее то, что ведет к ничтожеству”.<sup>217</sup>

Массовое существование в его технико-бюрократическом осуществлении порождает такого человека, основными чертами которого являются деловитость, расчетливость, самодисциплина и дальновидность. Но все это вдруг легко и быстро обращается в свою противоположность: расчетливость отдельных поступков превращается в непредсказуемость действий массы, самодисциплина вдруг превращается в иррациональные действия толпы, широта контактов ведет к их формализации и лишению глубины (все общение на уровне “хай – бай”). “Кто не участвует в том, что делают все, остается в одиночестве. Угроза быть брошенным создает ощущение подлинного одиночества, которое выводит человека из состояния сиюминутного легкомыслия и способствует возникновению цинизма и жестокости, а затем страха. Существование как таковое вообще превращается в настоящее ощу-

---

<sup>214</sup> Там же, с. 451.

<sup>215</sup> Там же, с. 494.

<sup>216</sup> Там же, с. 452.

<sup>217</sup> Там же, с. 302.

щение страха”.<sup>218</sup> Вывод из всего этого один – техническое освоение мира и массовый характер бытия разрушают бытие, люди забывают его и оно отворачивается от них. Его неслышно в шуме толпы и машин.

Хайдеггер и Ясперс подчеркивают, что человек всегда и непременно включен в мировую историю. Он заброшен в ситуацию, не будучи в состоянии вырваться из своей современности. Историческому процессу нет дела до людей и сам по себе он не содержит ни гарантий гуманности, ни гарантий счастья. Человек заброшен в историю, но не конституирован ею, не определяется историческими обстоятельствами, хотя и зависит от них. Так как же быть человеку в такой ситуации? И Ясперс дает вполне определенный и однозначный ответ: “Невыполнимая и все-таки единственная задача, которая остается еще сегодняшнему человеку, состоит в следующем: найти перед лицом ничто, на свой страх и риск, исходя из своих истоков, путь, на котором жизнь, невзирая на всю рассеянность в беспокойном метании, станет целостностью. Как во времена мифических героев, все теперь как бы зависит от отдельного человека”.<sup>219</sup>

В отличие от немецкого экзистенциализма с его достаточно абстрактным и спекулятивным подходом (М.Хайдеггер, прежде всего) к постановке философских проблем, французский экзистенциализм, представленный Жан-Полем Сартром (1905-1980) и Альбером Камю (1913-1960), рассматривает эти же проблемы в их непосредственной данности, призывая к непосредственному сближению с жизнью, с земными запросами и стремлениями человека. В сущности, как мы уже отмечали, проблема человека – это весь экзистенциализм и основные вопросы здесь – это вопросы о сущности человека и существовании, о связи человека с миром и обществом, о свободе и отчуждении, т.е. в самом широком смысле речь идет о жизни человека, ибо человек представляет собой, как говорит Сартр, “не что иное, как совокупность своих поступков, не что иное, как собственную жизнь”.<sup>220</sup>

В рамках экзистенциализма человек, человеческая реальность рассматривается как процесс экзистенции (существования), в рамках которого человек творит себя сам, а не как познающий субъект или акт мышления. Таким образом, существование, а не мышление, есть то основное, что определяет человека и единственно подлинной реальностью с этой точки зрения является, следовательно, переживаемая реальность, а не познаваемая. Отсюда на первом месте оказывается интуитивно-эмоциональное самосознание, которое должно непосредственно схватить бытие, обращаясь, прежде всего к своему я. Сартр утверждает, что человек не может выйти за пределы человеческой субъективности и именно в этом и состоит, по его мнению, глубочайший смысл экзистенциализма. Существование индивида выступает самой непосредственной реальностью, и оно гораздо очевиднее, утверждают экзистенциалисты, нежели чем бытие объективного мира. Из самоочевидности индивидуального существования и исходит экзистенциализм, утверждая, что достоверно лишь то, что переживает отдельный индивид.

Существование – это всегда переход от возможности к действительности, т.е. становление. Существование (становление) в философии экзистенциалистов предшествует сущности и, следовательно, сущность подчинена существованию, детерминирована им. Это означает в свою очередь, что человек не детерминирован своей сущностью, ибо она лишь возможность, которая становится действительностью в процессе существования (становления). И поскольку человек проявляет себя лишь после того, как начинает существовать, “проявляет волю уже после того, как начинает существовать, и после этого порыва к существованию, то он есть лишь то, что сам из себя делает. Таков первый принцип экзистенциализма”.<sup>221</sup> Существование – это специфически человеческая характеристика, ибо, как мы уже отмечали, вещи и явления внешнего мира не существуют, они есть только то, что они есть. Существование неотделимо от личной субъективности, т.е. индивидуального

---

<sup>218</sup> Там же, с. 328.

<sup>219</sup> Там же, с. 404.

<sup>220</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. В кн.: Сумерки богов. М., 1989, с. 333.

<sup>221</sup> Там же, с. 323.

“я”. Существование – это то, что никогда не может стать внешним для индивида. Посредством существования “я” включается в этот мир и осуществляет свою собственную реальность, но одновременно, благодаря ему, постигаются и вещи этого мира, получая смысл и значение. По сути, получается сведение существования к самосознанию (сознанию) индивида, которое творит себя и тем самым весь мир. “Таким образом, первым делом экзистенциализм отдает каждому человеку во владение его бытие и возлагает на него полную ответственность за существование”.<sup>222</sup> Но эта ответственность много шире и тяжелее, нежели просто ответственность за свое существование. Человек ответственен не только за себя, но и за всех, за человека вообще, ибо, выбирая себя, творя себя, подчеркивает Сартр, человек выбирает человека вообще.

В своей концепции Сартр исходит из утверждения, по сути, двух начал: “бытия-в-себе” и “бытия-для-себя”. “Бытие-в-себе” – это независимый от человеческой реальности грубый, неоформленный мир. Это мир хаоса, мир вещества, в котором нет ни внутренней закономерности, ни активности, ни пассивности, ни утверждения, ни отрицания. “Бытие-в-себе” непроницаемо для самого себя и идентично самому себе, т.е. оно есть то, что оно есть и не может быть ничем иным. Оно не предполагает ничего, что могло бы быть его причиной или конечной целью, или проектом, который оно могло бы осуществить. “Бытие-в-себе” не имеет, следовательно, ни смысла, ни значения, оно бесцельно. Это бытие без всякой необходимости своего бытия.

“Бытию-в-себе” противопоставляется мир “бытия-для-себя”, которое и является творческим, активным, образующим началом, т.е. речь идет, по сути, о сознании. Именно сознание вносит смысл и значение, являясь источником и носителем смысла жизни. “Бытие-в-себе”, как мы уже отмечали, есть лишь то, что оно есть. В отличие от него “бытие-для-себя” есть то, что оно не есть и не есть то, что оно есть. Столь мудреная характеристика означает лишь то, что сущность “бытия-для-себя” (сознания) заключается в том, что оно постоянно само себя создает, непрерывно себя утверждая и отрицая. Основой отрицания Сартр полагает “ничто”, которое, по его мнению, коренится в самой сердцевине сознания.

Между этими двумя видами бытия, таким образом, имеется коренное различие. “Бытие-в-себе” самотождественно и непротиворечиво, а “бытие-для-себя” противоречиво и суть его в противоречии и отрицании. Более того, деятельность сознания выступает как двойное отрицание – в отношении к миру и в отношении сознания к самому себе. Противостояние “бытия-в-себе” и “бытия-для-себя” порождает столкновение сознания с миром (природа, общество, история) и порождает отчуждение, которое, по мнению экзистенциалистов, неотделимо от человеческого существования. Отчуждение проявляется в отчужденности человека от мира вообще, в разобщенности личности и общества, во встрече с “другим”, в самой разорванности человеческого сознания, т.е. его отчужденности от собственного самосознания. Отчуждение, таким образом, начинает выступать основой человеческого бытия. Отсюда и такие характеристики существования, как беспомощность, безнадёжность, тревога, страх. Мир – это нечто чуждое и враждебное, но в то же время и то, без чего невозможно существование человека, ибо “быть – значит быть в мире”. Но в этом мире человек совершенно одинок, он заброшен в этот мир и заброшен в этом мире. “Мы одиноки, и нам нет извинений”, – пишет Сартр.<sup>223</sup>

Более того, человек, однажды и не по своей воле брошенный в мир, как мы уже отмечали, отвечает за все, что делает и с этим приходит тревога. Человек окружен чуждым ему миром и “другими”, без которых он не может существовать, но, ища у них поддержки, он ее не находит, впадая в страх и стыд, усугубляя тревогу. Он начинает ощущать себя в своем “бытии-для-другого”, пишет Сартр, “как нечто такое, через что другой всегда может перешагнуть в стремлении к чему-то иному, как простой объект оценочного суждения, простое средство, простое орудие. Источник моей тревоги в том, что мне приходится хотя

---

<sup>222</sup> Там же, с. 323.

<sup>223</sup> Там же, с. 327.

и поневоле, но самому взять на себя бытие, навязанное мне другим в его абсолютной свободе”.<sup>224</sup>

Принимая отчуждение как исходный посыл человеческого существования, Камю полагает, что человек вообще лишен возможности реализовать свою сущность, и обречен на иллюзорную, абсурдную жизнь. “Отчужденный от самого себя и от мира, вооруженный на любой случай мышлением, которое отрицает себя в самый миг собственного утверждения, - что же это за удел, если я могу примириться с ним, лишь отказываясь от знания и жизни, если мое желание всегда наталкивается на непреодолимую стену”,<sup>225</sup> - пишет Камю. Абсурдно все, заявляет Камю, ибо единственное, что можно сказать о мире – это то, что он неразумен. Мир не разумен и не имеет смысла и в силу этого он иррационален. Человек же желает счастья и разумности. Из столкновения неразумного мира и человека, стремящегося к своему призванию, порождается абсурд. Абсурд для человека единственная данность, утверждает Камю, ибо ум и мир не способны соединиться. Абсурд – это единственная связь, объединяющая человека и мир. В такой ситуации единственно важный вопрос, на который необходимо дать ответ – это вопрос о том – “стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить”, а все остальное – второстепенно.

Отчуждение непреодолимо, абсурд несокрушим. Каков же выход, каков ответ на столь важный вопрос? Бунт, заявляет Камю, но бунт метафизический. “Метафизический бунт – это восстание человека против своего удела и против всего мироздания. Этот бунт метафизичен, поскольку оспаривает конечные цели человека и вселенной. ...метафизический бунтарь протестует против удела, уготованного ему как представителю рода человеческого. ...метафизический бунтарь заявляет, что он обделен и обманут самим мирозданием”.<sup>226</sup> Чтобы быть, человек должен бунтовать, но в этом бунте нет и не может быть, по мнению Камю, никакой позитивной программы и никакого намека на возможность изменить что-либо.

Возможен и другой выход из абсурда – это самоубийство, но Камю отвергает его. Самоубийство лишено смысла, ибо оно не в силах преодолеть абсурд, а жизнь все же стоит того, чтобы быть прожитой, заявляет Камю. Более того, сам абсурд обретает смысл, когда с ним не соглашаются. “Подобно тому, как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт предоставляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе. Это не устремление, ведь бунт лишен надежды. Бунт есть уверенность в подавляющей силе судьбы, но без смирения обычно ее сопровождающего. ... Этот бунт придает жизни цену”,<sup>227</sup> - пишет Камю.

Сознанию человека присущи стремление к самоутверждению и внутренний разлад (разлад я с самим собой), ведущий, как утверждает Сартр, к притворству. Именно в желании самоутверждения коренится стремление человека к преодолению отчуждения и стремление превзойти собственное я. “Человек, - пишет Сартр, - это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста”.<sup>228</sup> Но сознание разделено непреодолимым “ничто” и в глубине “я” происходит разрыв, с необходимостью ведущий к притворству. Люди лишь играют ту или иную роль, выдают себя за тех, кем они хотели бы стать, как в собственных глазах, так и в глазах других, хотя и не являются таковыми в действительности. Но беда-то еще как раз и в том, что человек не может стать кем-то раз и навсегда, ибо если бы он стал таковым, то перестал бы быть “бытием-для-себя” и стал бы “бытием-в-себе” (вещью среди других вещей). Бытие человека постоянно ускользает от него, ибо человек – всегда проект самого себя, это существо, проецирующее себя в будущее. Более того, само “я” оказывается для человека неуловимым. Камю пишет: “Стоит

---

<sup>224</sup> Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм. В кн.: Проблема человека в западной философии. М., 1989, с. 214.

<sup>225</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990, с. 34.

<sup>226</sup> Там же, с. 135.

<sup>227</sup> Там же, с. 53.

<sup>228</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. В кн.: Сумерки богов. М., 1989, с. 323.

мне попытаться уловить это “Я”, существование которого для меня несомненно, определить его и резюмировать, как оно ускользает, подобно воде между пальцами. Я могу обрисовывать один за другим образы, в которых оно выступает, прибавить те, что даны извне: образование, происхождение, пылкость или молчаливость, величие или низость и т.д. Но образы эти не складываются в единое целое. Вне всех определений всегда остается само сердце. Ничем не заполнить рва между достоверностью моего существования и содержанием, которое я пытаюсь ей придать. Я навсегда отчужден от самого себя”.<sup>229</sup>

Отчуждение захватывает и межличностные связи. Для экзистенциализма, как мы уже отмечали, существовать означает не только быть в мире, находиться в данной ситуации, но и быть с другими, вступать в отношения с другими. И здесь человеческая реальность двойственна, ибо, как полагает Сартр, “бытие-для-себя” одновременно содержит в себе и “бытие-для-другого”. Он пишет: “Наша объективная сущность предполагает существование другого, и наоборот, именно свобода другого служит обоснованием нашей сущности. Если бы нам удалось интериоризировать всю эту систему, мы оказались бы основанием самих себя”.<sup>230</sup> Вместе с тем изначальный смысл “бытия-для-другого” – это конфликт, т.к. “другой” – это взгляд, направленный на меня, овладевающий тайной моего существования и “взгляд другого манипулирует моим телом в его обнаженности” и “владеет тайной: тайной того, чем я являюсь”.<sup>231</sup> Таким образом, глубинный смысл моего бытия как бы выходит за пределы моего бытия и находится вне меня. “Другой” как бы отнимает мое бытие и оно оказывается ускользающим от меня. “Другой” лишает меня моей самости, конституируя меня в “другого” и я перестаю быть “для-себя”. Даже в любви, утверждает Сартр, невозможно подлинное сближение между людьми, ибо “другой” стремится превратить меня лишь в средство удовлетворения своих желаний, в вещь. Именно отсюда и вытекает, что все межличностные отношения – это конфликт и как результат – одиночество. Мы одиноки. Нет мира, который был бы общим для всех людей. Есть только человек, замкнутый в своем собственном внутреннем мире и постоянно испытывающий, переживающий страх, тревогу, заботу, одиночество, скуку.

Вторым существенным моментом учения экзистенциалистов о человеке, его сущности является учение о свободе. Свобода утверждается ими как исходный принцип человеческого существования и основополагающая ценность. Человек – это свобода и нет никакой разницы между бытием человека и его свободным бытием, ибо человек не должен раньше быть, а уж потом стать свободным. “Человек осужден быть свободным, - пишет Сартр. – Осужден потому, что не сам себя создал; и все-таки свободен, потому что, однажды брошенный в мир, отвечает за все, что делает”.<sup>232</sup> Человек “брошенный” в мир ничем не детерминирован, он всецело предоставлен себе, он свободен. Именно в процессе самосозидания, в становлении, в проекте человек и свободен. Как только он чего-то достигает и останавливается, он перестает быть свободным, застывая в неподвижном бытии вещей. Чтобы быть свободным, человек должен постоянно превосходить себя, стремиться “вперед”, тем самым, сохраняя свою свободу. Человек свободен, ибо он подвижное, неопределенное бытие. Мы уже отмечали, что экзистенциализм свел существование к самосознанию (сознанию) индивида, а отсюда и соблазн рассмотреть свободу лишь как свойство сознания. Однако свобода отнюдь не свойство сознания в ряду других его свойств, но и не есть нечто отличное или изолированное от сознания. Само сознание и есть свобода. Но суть сознания в противоречии, в отрицании, таким образом, свобода – это всегда не то, что есть, а то, что должно быть. Отсюда для Сартра свобода – это свобода проекта, замысла.

Примерно в том же духе понимает свободу и Камю, утверждая, что “единственная доступная моему познанию свобода ума и действия. Так что если абсурд и уничтожает

---

<sup>229</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990, с. 33.

<sup>230</sup> Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм. В кн.: Проблема человека в западной философии. М., 1989, с. 217.

<sup>231</sup> Там же, с. 207

<sup>232</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. В кн.: Сумерки богов. М., 1989, с. 327.

шансы на вечную свободу, то он предоставляет свободу действия и даже увеличивает ее”.<sup>233</sup> Безграничная ничем не обусловленная свобода, всеобъемлющее отрицание, т.е. абсолютная свобода, как отмечает Камю, - это свобода убивать и это предельно допустимая свобода. Экзистенциалисты ее признают, но допустить не хотят, мотивируя это каждый по-своему. Если нет Бога и нет никаких детерминант, меня определяющих, то “я могу натворить что угодно, - пишет Сартр в романе “Тошнота”. – Например, всадить этот фруктовый ножик в глаз Самоучки. После этого сидящие вокруг люди кинутся меня топтать, выбьют мне зубы своими ботинками. Но удерживает меня не это: вкус крови во рту вместо вкуса сыра – разницы никакой. Но надо сделать движение, надо вызвать к жизни ненужное событие – ведь и крик, который вырвется у Самоучки, и кровь, которая потечет по его лицу, и то, что эти люди сорвутся со своих мест, - все *лишнее* (курсив мой, - В.С.), и без этого хватает вещей, которые существуют”.<sup>234</sup> Однако, даже не столько бессмыслица существующего вокруг, сколько бессмыслица собственного существования, по мнению Сартра, осознанная и прочувствованная, не допускает подобных действий. Несколькими страницами далее он пишет: “И Я САМ – вялый, расслабленный, непристойный, переваривающий съеденный обед и прокручивающий мрачные мысли, - Я ТОЖЕ БЫЛ ЛИШНИМ. К счастью, я этого не чувствовал, скорее я понимал это умом, но мне было не по себе, потому что я боялся это почувствовать (я и сейчас этого боюсь, боюсь, как бы это не подкралось ко мне сзади, со стороны затылка, не вздыбилось бы меня взметнувшейся глубинной волной). Я смутно думал о том, что надо бы покончить счеты с жизнью, чтобы истребить хотя бы одно из этих ничемных существований. Но смерть моя тоже была бы лишней. Лишним был бы мой труп, моя кровь на камнях, среди этих растений, в глубине этого улыбчивого парка. И моя изъеденная плоть была бы лишней в земле, которая ее приняла бы, и наконец мои кости, обглоданные, чистые и сверкающие, точно зубы, все равно были бы лишними: я был лишним во веки веков. Сейчас под моим пером рождается слово Абсурдность ...”.<sup>235</sup>

Несколько иная мотивировка ограничения свободы у Камю, дистанцирующегося некоторым образом в своих экзистенциальных рассуждениях от экзистенциализма. Во-первых, ограничивая пределы разума, он признает его могущество и желает придерживаться того пути, на котором сохраняется ясность интеллекта. Во-вторых, человек в отличие от мира обладает смыслом и “этот мир украшен, по крайней мере, одной настоящей истиной – истиной человека, и наша задача, - пишет Камю, - вооружить его убедительными доводами, чтобы он с их помощью мог бороться с самой судьбой. А человек не имеет иных доводов, кроме того единственного, что он человек ...”.<sup>236</sup> Таким образом, у Камю получается, что “предельная свобода – свобода убивать несовместима с целями бунта. Бунт ни в коей мере не является требованием тотальной свободы. Напротив, он призывает к суду над ней. ... Отнюдь не выступая за всеобщее своеволие, бунтарь хочет, чтобы свободе был положен предел всюду, где она сталкивается с человеком, причем под этим пределом понимается не что иное, как право человека на бунт. ... Бунтарь, разумеется, требует известной свободы для себя самого, но, оставаясь последовательным, он никогда не посягает на жизнь и свободу другого. Он никого не унижает. Свобода, которую он требует, должна принадлежать всем; а та, которую он отрицает, не должна быть доступна никому”.<sup>237</sup>

Однако тотальность свободы ограничивается не только абстрактными рассуждениями. Самим фактом своего рождения человек включен в мир, т.е. в некоторую конкретную ситуацию, в конкретные условия и находится в окружении “других”. Это и будет, скажем, объективным ограничением тотальной свободы. Однако в пределах конкретной ситуации, настаивает Сартр, человек совершенно свободен. Человек может принять или отклонить данную ситуацию, подчиниться или бунтовать. За человеком остается абсолютная свобода выбора, которая означает, что человек может свободно выбирать свою сущность, стано-

<sup>233</sup> Камю А. Бунтующий человек. М.,1990, с. 54.

<sup>234</sup> Сартр Ж.-П. Стена: Избранные произведения. М.,1992, с. 126.

<sup>235</sup> Там же, с. 131-132.

<sup>236</sup> Камю А. Бунтующий человек. М.,1990, с. 116.

<sup>237</sup> Там же, с. 339-340.

виться собой. Этот выбор, как мы уже отмечали, есть выбор по отношению к себе, к “другому”, к миру, причем, каждый человек свободно, как полагает Сартр, устанавливает для себя нормы истинного, прекрасного и добра.

Но эта свобода налагает на человека и тяжкий гнет ответственности за свою судьбу и судьбу других, вплоть до всего человечества. Необходимость выбора и обязательная неминуемая ответственность за свой выбор вызывает у людей состояние тревоги, беспокойства, тоски. Даже если человек и воздержится от того или иного выбора, то тем самым он все равно делает свой выбор, высказывая определенную позицию и несет за нее ответственность. Тревога, как мы уже отмечали, является постоянным спутником существования и, по сути, тревога – это сам человек. Тревога усугубляется и тем, что все действия человека, все поступки, в конечном счете, лишены смысла и значения, ибо единственная данность для человека – это абсурд. И здесь, как и в немецком экзистенциализме, действие без надежды на успех принимается в качестве постулата, но это отнюдь не призыв к пессимизму и отчаянию. “Экзистенциализм, - пишет Сартр, - это не попытка отбить у человека охоту к действиям, ибо он говорит человеку, что надежда лишь в действиях, и единственное, что позволяет человеку жить, - это действие. Следовательно, в этом плане мы имеем дело с моралью действия и решимости”.<sup>238</sup>

Не менее примечательны и слова Камю, сказанные им в речи по поводу вручения ему Нобелевской премии. “Каждое поколение уверено, что именно оно призвано переделывать мир. Мое, однако уже знает, что ему этот мир не переделать. Но задача его, быть может, на самом деле еще величественнее. Она состоит в том, чтобы не дать миру погибнуть. Это поколение, получившее в наследство изуродованную историю – смесь разгромленных революций, обезумевшей техники, умерших богов и выдохшихся идеологий, историю, где нынешние заурядные правители, уже не умея убеждать, способны все разрушить, где разум опустился до прислуживания ненависти и угнетению, должно было возродить в себе самом и вокруг себя, основываясь лишь на собственном неверии, хоть малую часть того, что составляет достоинство жизни и смерти. ... Истина загадочна, она вечно ускользает от постижения, ее необходимо завоевывать вновь и вновь. Свобода опасна, обладать ею так же трудно, как и упоительно. Мы должны стремиться к этим двум целям, пусть с трудом, но решительно продвигаться вперед и заранее зная, сколько падений и неудач поджидает нас на этом тернистом пути”.<sup>239</sup>

---

<sup>238</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. В кн.: Сумерки богов. М., 1989, с. 335.

<sup>239</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990, с. 360-361.

## Русская религиозно-идеалистическая философия

Философия в России конца 19-го начала 20-го века представляла собой весьма неоднозначный феномен, в котором наличествовали различные направления, имевшие своим основанием западноевропейскую философию, продолжавшие и развивавшие ее идеи. Если же мы попытаемся вычленить именно русскую философию в ее отличии от современной ей западноевропейской философии, то, очевидно, речь может идти только о русской религиозно-идеалистической философии, представленной такими именами, как: В.С. Соловьев (1853-1900), Н.А. Бердяев (1874-1948), С.Н. Булгаков (1871-1944), П.А. Флоренский (1882-1943), С.Л. Франк (1877-1950), С.Н. Трубецкой (1862-1905), Е.Н. Трубецкой (1863-1920) и ряд других. Ее отличительная черта от всех современных ей философских направлений, ее специфика заключались в усиленном внимании к индивидуальной судьбе человека, к проблеме ценности и смысла жизни. Но индивидуальная судьба человека вне истории, вне исторической действительности оказывалась лишенной смысла, а отсюда в фокусе внимания русской религиозно-идеалистической философии оказывались проблемы смысла истории и прогресса. Кроме того, человек, как нравственная личность, рассматривается русскими философами как одна из определяющих сил исторического развития. Именно в решении этих проблем, а, по сути, в экзистенциальной проблематике русские философы пытались обрести собственную почву, пройдя ученичество у западноевропейской философии.

Характерной чертой этого направления русской философии было разочарование в развитии западноевропейской мысли в связи с ее бессилием (как полагали представители данного направления) познать бытие и соединить это бытие с бытием познающего субъекта. Философия как онтология или гносеология не решила и не могла решить проблему индивидуальной судьбы человека на отвлеченно рационалистическом пути. Представителям русской религиозно-идеалистической философии было ясно, что философия, философский подход не может быть сведен только к онтологии или гносеологии, ибо главную задачу философии они видели в создании единой мировоззренческой целостности, которая без человека, его запросов и стремлений просто невозможна. Более того, в современной им философии человек как цель для себя и цель исторического процесса исчез из поля зрения.

Реальная, насущная проблема, которую видели перед собой русские философы – это проблема спасения человека как духовного, нравственного начала и восстановление его в его правах. Человек не есть только эмпирически-природное или социальное существо, полагали они, но он всегда есть нечто большее и сущность его заключена именно в духовном начале. Их глубоким убеждением было то, что человека нравственного, духовного невозможно вывести лишь из взаимодействия человека и социальной среды, а тем более из взаимодействия человека и природы, ибо как бы ни было велико их влияние на человека не они создают его. Человек уже есть и есть, прежде всего, дух. Здесь мы имеем дело с классической дихотомией: человек – божественное творение и в силу этого причастен к миру высшему, миру духа, миру свободы, и человек – существо эмпирически-природное, причастное миру необходимости. Человек, следовательно, существо двойственное, противоречивое и это противоречие свободы и необходимости. Свобода и необходимость, как полагали философы данного направления, взаимоисключают друг друга и связи между ними нет и быть не может. Задача же человека – обрести свободу, стать свободным. Но над человеком пока торжествует природная необходимость, что выражается в наличии смерти. Наличие смерти – торжество необходимости. Отсутствие смерти (бессмертие, вечная жизнь) – торжество свободы. Освобождение, торжество свободы, утверждение и усиление духовной, нравственной природы человека возможно, полагали они, только через следование христианской идее, через веру в искупление и спасение, осуществленное Христом.

Пройдя через Канта, Гегеля, позитивистов и Маркса и не найдя у них идеи о безусловной и высшей ценности духовной личности, не приняв волюнтаризма Шопенгауэра и Ницше, русские философы обращают свой взор к христианству, которое, по их мнению, поставило свободу и права личности выше всякой власти. Как высшие и вечные ценности человеческой жизни постулируются Бог, бессмертие, совесть и нравственное совершен-



ство. С другой стороны, обращение к религии, отказ от рационализма и уход в религиозную мистику – это попытка устранить трагизм сознания, основную напряженность человеческого сознания, которая заключается в стремлении человека к бесконечности и в осознании им своей конечности. Здесь, по мнению этих философов, только один путь – познание Бога и воссоединение с ним. Однако между человеком и Богом находится мир. Если идти путем рационализма, то познание Бога возможно через познание мира. Но здесь человека подстерегает одна из серьезнейших опасностей. Чем глубже в познании мира на пути рационализма будет уходить человек, тем большая пропасть может открываться между Богом и человеком, и тем дальше человек будет уходить от Бога, а тем самым и от себя, либо низводя себя до уровня животного, либо превознося себя до уровня человекобога, причем, не снимая напряженность и трагизм сознания, а увеличивая их. Отсюда и неприязнь к рационалистической гносеологии. Выход виделся только в мистике, в мистическом слиянии с Богом. Бога нельзя доказать, но Бога нельзя и опровергнуть, однако, его можно открыть в себе и обрести тем самым истину в полном объеме, причем вечную и неизменную. Всякая рационалистическая аргументация в данном случае оказывается несостоятельной и просто излишней. Где кончается мышление, там начинается вера. Попробуйте-ка опровергнуть мистическое слияние, мистическое переживание, встречу с Богом. Целостность, полнота, единство обретены да такие, каких рационализм не давал и дать не может.

Путь рационализма – это увеличение, расширение, усиление сферы несчастного сознания. Путь рационализма – это путь без Бога, путь обожествления человека и тем самым оправдание зла и неправды, творящихся человеком в этом мире. Путь религиозный, мистический – путь творчества Богочеловека и тем самым утверждение и оправдание добра и справедливости. Только христианство, с точки зрения философов этого направления, есть подлинно человеческое мироощущение и миропонимание, ибо в нем осуществляется торжество духа над природой, победа над слепой необходимостью. Только христианство освобождает человека от власти природы и общества.

Данное направление философии в России выступило против дегуманизации человека, против превращения его в функцию, в фактор, средство для чего бы то ни было и для каких бы то ни было структур. Особенно активно философы этого направления выступили против низведения человека до уровня средств производства различных материальных благ, до уровня средства осуществления общественного блага. Во имя этого общественного блага, отмечали они, свершалось и свершается столько преступлений, столько пролито крови, что это благо уже должно было бы захлебнуться ею. Безусловное уважение к человеческой личности, к ее автономным правам, утверждение и защита ее достоинства – вот, по сути, главная цель и задача русской религиозно-идеалистической философии. Ценность и свобода человека только тогда будут вечны и неотъемлемы, утверждают эти философы, когда они будут независимы от прихоти людей или отдельного человека, когда имеется предел власти общества и государства над человеком. Таковым высшим и незыблемым гарантом ценности и свободы человека может быть только Бог. Человек тем и отличается от животного, что не удовлетворяется просто фактом существования, но ищет, требует принципа, оправдывающего его.

Одной из самых порочных идей современной им философии русские философы данного направления считали идею общественного прогресса. Идея общественного прогресса имеет свои истоки в европейской философии 17-го века, когда возникает представление о том, что дельнейшее развитие человека, его счастье и благополучие, его нравственное и общественное совершенствование связано, прежде всего, с развитием разума на пути научного познания и постижения истины. В 18-ом веке к разуму, обладающему знанием и в силу этого являющимся условием и двигателем общественного прогресса, добавляется как необходимое условие наличие справедливости. Но коль скоро речь пошла о справедливости, то с необходимостью в качестве гаранта и единственно возможного условия обеспечения этой справедливости появляется идея правового государства и теперь все дальнейшие успехи человечества на пути прогресса связываются с развитием и совершенствованием государства. Таким образом, личному просвещению, личному совершенствованию, личной гуманности противопоставляется совершенствование и развитие государства. Конец 19-го

начало 20-го века с бурным развитием науки и техники обуславливают то, что доминирующей чертой мирозерцания того времени стала вера в науку и технику, в производство как первостепенное условие и гарант общественного прогресса. Личность, человек и его достоинство все более и более отступают на второй план.

Однако развитие общества, при всех успехах развития науки и техники, сопровождалось целым рядом противоречий и, прежде всего, противоречий между личностью и обществом. Действительность оказывалась не такой разумной, как предполагалось. Количество противоречий не уменьшалось, а множилось. Счастье и благоденствие отступали все дальше. Прогресс уже рассматривается не как средство и условие совершенствования и благополучия человека, а как цель сам по себе и для себя, все себе подчиняющий и все обретающий в средство для себя. Человек уже только человеческий фактор прогресса. Прогресс как все пожирающий Молох требует новых и новых человеческих жертв. Русские философы данного направления никак не могли согласиться с тем, что “счастье произойдет от материализма” и наступит исторически.

В рамках прогресса как самоценности, как цели в себе оказывалась невозможной и ненужной свобода человека, коль скоро человек превращается в средство, а вместе с тем и нравственное самоопределение и самосовершенствование. В теории общественного прогресса, которая связывала все успехи человечества и его благоденствие с развитием техники и государства, не остается места для духовно развитой и нравственной личности. Она вытесняется некоторыми идеальными общественными организациями и учреждениями, т.к. именно они и являются конечной целью и итогом прогресса. Вл. Соловьев по этому поводу писал: “Никакой прогресс демократических учреждений не даст ослу способности находить удовольствие в симфониях Бетховена и не заставит свинью, не знающую вкуса даже в апельсинах, наслаждаться сонетами Данте и Петрарки или поэмами Шелли”.<sup>240</sup> Человек, рассматриваемый как средство производства, как фактор прогресса, в духовном развитии, в нравственном достоинстве, в свободе не нуждается, ибо они для него в таком качестве даже вредны. Сама идея прогресса, понимаемого таким образом, как полагали русские философы, порочна и безнравственна в своей основе, т.к. не только отдельные личности, но и все предшествующие поколения и эпохи сами по себе не имеют ценности, но лишь как средство для разрешения некоторой цели, находящейся далеко впереди. Страдание одних есть лишь мост к счастью других. Идея прогресса, утверждают они, только тогда имеет смысл и значение и только тогда может быть принята, когда личность и ее свобода, ее достоинство и ценность выступают не только конечной целью, а как цель и задача уже дня сегодняшнего. Отсюда становится понятным и то большое внимание русских философов к выявлению смысла истории и назначения человека, которые, по сути, стягиваются в одну проблему смысла и ценности жизни человека.

В метафизических изысканиях представителей русской религиозно-идеалистической философии разрабатывались две основные идеи: идея всеединства (выявление и обоснование надмировой основы сущего) и идея соборности (обоснование вселенской организации сознания как нормы отдельных сознаний и их производящего начала). Концепцию всеединства в русской философии начинает разрабатывать Вл. Соловьев, которая затем с различными нюансами разрабатывается почти всеми философами данного направления. Но эта концепция отнюдь не русского происхождения. Она имеет свои истоки еще в античной философии и активно разрабатывается Платином, а в средние века ею занимается, например, Эриугена.

Всеединное или как это обозначается в метафизике - абсолютное, по сути, религиозная идея и всеединным или абсолютным обозначается Бог, т.е. это философское выражение идеи Бога. Абсолютное в одно и то же время есть основание всего, что есть и тот смысл (мира, жизни), который неустанно разыскивается философией. Абсолютное – это сущее и то, что должно быть, ибо оно одновременно и содержание и цель. Сложность задачи состоит в том, чтобы понять все как одно целое в абсолютном и тем самым понять мир как всеединство. Абсолютное безгранично, безусловно и по сути своей оно не может быть дано в опы-

---

<sup>240</sup> Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т.1. М., 1990, с. 212.

те, который всегда ограничен и конечен (речь идет об эмпирическом опыте). Не может его быть и в умозрении, которое в самом себе не имеет безусловного. Тем не менее, мы имеем представление о безусловном. Сам процесс познания, по мнению Соловьева, указывает нам на наличие в познании не только чувственного и рационального, но и наличие третьего элемента, посредством которого мы и имеем представление о безусловном бытии – это вера, дающая знание безусловное о безусловном и, по сути, мистическое. Но такое знание для нас возможно лишь при наличии нашего сущностного единства с познаваемым, т.е. безусловным. Объект познается в своей безусловности потому, что и сам познающий субъект действует как безусловный и свободный. По сути, утверждается взаимное проникновение познающего и познаваемого, их единство. Таким образом, снимается противоречие, присущее западной философии, между бытием и бытием познающего субъекта. Они едины во всеединстве, абсолюте. Сам процесс познания возможен только благодаря реальности всеединства и с необходимостью ведет к синтезу веры, умозрения и опыта.

Познание единого, абсолютного приобретает явный мистический характер, ибо оно возможно лишь как непосредственное переживание, непосредственное восприятие. Речь идет ни о чем другом, как об экстазе, в котором человек сливается с единым или с божеством. Но в отличие от западной традиции, где человек, сливаясь с единым, с божеством, поглощается, Соловьев стремится сохранить и утвердить человека в абсолютном посредстве их неразрывного, но и неслиянного единства. Человек, его сознание и дух должны вместить в себя единое, безусловное, абсолютное, а не исчезнуть в нем, растворившись в нем.

Человек в рассуждениях Соловьева, есть связующее звено между божественным и природным миром, т.к. он причастен и к тому, и к другому, объединяя в себе безусловное и условное. Мир получает или имеет смысл лишь постольку, поскольку в нем осуществляется или воплощается божественное начало. Но сам по себе мир прийти к Богу не может, следовательно, человек выступает как посредник, ибо он есть образ божий и только он может подготовить боговоплощение в мире. Это боговоплощение возможно лишь как “вочеловечение” Бога, т.е. соединение Бога с человеком и тем самым со всякой тварью. Богочеловечество – это действительность абсолютного. Богочеловечество рассматривается как тайна, смысл и разум вселенной, а соединение земного с божественным начинает выступать как конечная цель всего мирового процесса. Таким образом, с точки зрения метафизики всеединства, боговоплощение входит в план мироздания, а вера в Бога и в человечество объединяется в истине Богочеловечества.

В рамках концепции всеединства, как мы видим, осуществляется синтез религии, философии и науки или, другими словами, синтез веры, мысли и опыта. Задача, цель обоснования всеединства, по сути, проста – это ответ на вопрос о цели человеческого существования вообще. Из идеи всеединства проистекает учение о Богочеловечестве, как цели человеческого существования, ибо осуществление Богочеловечества – это осуществление всеединства или “царства Божия на земле”.

Вторая идея, идея соборности уходит, на первый взгляд, своими корнями в изыскания славянофилов, рассматривавших духовную жизнь, ее единство в церкви, где само понятие “церковь” просто отождествляется с фактом духовной жизни. Таким образом, все члены церкви духовно и органично соединены друг с другом. Церковь в этом смысле есть некоторая единая, всеобщая духовная реальность, а не учреждение и социальный институт, хотя издревле существовало представление о том, что церковь – это “мистическое тело Христа”, а верующие есть единые члены этого тела. На первом месте здесь оказывается не личность и ее духовная свобода, но целое, церковь, которой только и принадлежит вся полнота духовной свободы и благодаря которой и в рамках которой только и может существовать духовная свобода личности.

В метафизических, философских изысканиях идея соборности уже предстает как идея соборности сознания и наиболее детальная разработка ее принадлежит С.Трубецкому. Он полагает, что нет сознания абсолютно субъективного и нет каких-либо изолированных сфер сознания. Сознание как бы изначально обращено ко всем уже хотя бы тем, что выдает свои истины и оценки за всеобщие и общеобязательные. В силу этого, полагает Трубецкой,

сознание не может быть единоличным или безличным, но оно всегда соборно, т.е. со всеми вместе. Другими словами, речь попросту идет о сущности сознания и предпринимается попытка ее определения. Однако здесь с необходимостью возникает вопрос об источнике сознания, присущего каждой личности. Ответ в русле религиозно-философской ориентации Трубецкого очевиден. Он начинает говорить о некотором вселенском начале, вселенском сознании, которое и будет как бы общей основой и нормой для всех отдельных сознаний.

Таким образом, мировое сознание, мировой дух ... все это в духе старой доброй западной философии в единстве с религией, где все едино и сливается в Боге. Однако предельно это с большим и искренним желанием отстоять, защитить, восстановить честь, достоинство и свободу человека перед лицом нарастающего технократизма, примитивного позитивизма и надвигающихся социальных потрясений.

## Русская идея

Русская идея в своих истоках, когда еще не было и самого понятия “русская идея”, указывала на провиденциальную роль православия, как единственно способного спасти мир на краю пропасти и на Россию, а тем самым и на русский народ, как носителя этой великой миссии. Первые ростки русской идеи ясно и отчетливо просматриваются в весьма обширном трактате “Слово избранно от св. писаний, еже на латыню, и сказание о составлении осьмаго собора латыньского, и о извержении Сидора Прелестнаго, и о поставлении в русской земле митрополитов, о сих же похвала благоверному великому князю Василию Васильевичу всея Руси”, появившемся в 15-ом веке после взятия Константинополя турками в 1453 году. Как отмечает церковный историк А. Карташев, в этом “Слове” пока еще очень осторожно высказываются следующие идеи: 1) русское православие есть подлинное православие и высшее, нежели чем греческое, 2) русский народ теперь призван занять первое место в православном мире, 3) русский государь наследует в церкви православной место византийского императора.<sup>241</sup> В конечном счете, именно падение Константинополя придавало силу этим идеям. Русская православная церковь начинает превозноситься над всем миром христианским, а вслед за ней московский государь и Москва, а затем и вся Русь начинает рассматриваться как спасительница и охранительница подлинного благочестия, которой предписывается и такая задача, как освобождение Константинополя от неверных и возвращение его миру христианскому, а поскольку Русь наследует Византии, то и присоединение его к России.

Окончательная и завершенная формулировка всех этих представлений происходит в 16-ом веке. Старец псковского Елеазарова монастыря Филофей утверждает провиденциальный переход на Московское православное царство ведущей роли вечного Рима, ставшего теперь, после падения Второго Рима – Римом Третьим и последним, что, по сути, накладывает новые права и обязанности на русское государство и его правителей. В “Послании великому князю Василию об исправлении крестного знамения и о содомском блуде” старец Филофей сообщает, что “старого Рима церковь пала по неверию ереси Аполлинария, второго же Рима, Константинова-града, церковные двери внуки агарян секирами и оскордами рассекли. И вот теперь третьего, нового Рима, державного твоего царства святая апостольская церковь во всех концах вселенной в православной христианской вере по всей поднебесной больше солнца светится. ...внимай, благочестивый царь, тому, что все христианские царства сошлись в одно твое, что два Рима пали, а третий стоит, четвертому же не бывать”.<sup>242</sup>

Такова по сути своей изначальной русская идея. С этого времени и начинается возведение “железного занавеса”, самоизоляция России от Европы, дабы злая ересь латинская не порушила бы православного благочестия. И опустился русский народ “до грубого варварства, подчеркнутого глупой и невежественной национальной гордостью, когда забыв истинное христианство Святого Владимира, московское благочестие стало упорствовать в нелепых и обрядовых мелочах, - писал Вл. Соловьев. – Но самое важное было бы знать, с чем, во имя чего можем мы вернуться в Константинополь? Что можем принести туда, кроме языческой идеи абсолютного государства, принципов цезарепапизма, заимствованных нами у греков и уже погубивших Византию?”<sup>243</sup>

В 60-е годы 19-го века выразителем русской идеи и программным документом воинствующего национализма и панславизма является книга Н.Я. Данилевского “Россия и Европа”. Здесь уже несколько иначе, на новом основании излагается старая концепция “Москва – Третий Рим”. Царьград остается в качестве цели для России, на который она имеет законное историческое право и он уже видится как столица Всеславянского союза, в

<sup>241</sup> См.: Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т.1. М.,1991, с. 367.

<sup>242</sup> Памятники литературы Древней Руси. Конец 15 – первая половина 16 века. М.,1984, с. 437, 441.

<sup>243</sup> Соловьев В.С. Сочинения в 2-х томах. Т.2. М.,1989, с. 225, 226.

котором у России, естественно, и особая роль и особые задачи. Сообразно с разработанной Данилевским концепцией культурно-исторических типов речь уже идет о едином славянском культурно-историческом типе, где русский народ, Россия опять же осуществляют, вернее должны осуществить свою великую миссию. Данилевский, как никто другой, весьма далек от религии и религиозных исканий и обосновывает старую идею на базе истории, философии и политики, используя и естественнонаучные знания.

В 1888 году во Франции выходит работа Вл. Соловьева “Русская идея”, продолжавшая и развивавшая идею особой миссии и роли России, но уже в совершенно ином русле, нежели это имело место быть у его предшественников. Соловьев заявляет, что “идея нации есть не то, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности”.<sup>244</sup> Заявка весьма претенциозная. В ней можно усмотреть стремление раз и навсегда разрешить вопрос, снять все сомнения и мудрствования лукавые, ибо “всякий человек – ложь” и, чтобы сказать правду, надо говорить то, что говорит Бог. Именно так советовал поступать еще Августин Блаженный и Соловьев начинает выступать как пророк, вещающий истину откровения. Но он не просто пророк, ибо все прежние пророки вещали то, что говорил им Бог. Соловьев пророк из пророков, ибо раскрывает нам молчание Бога, вернее, то, что Бог думает о России ни много, ни мало в вечности. И если в слове божьем нет ничего о России, то именно само молчание Бога, утверждает Соловьев, и указывает великую истину.

Что же открылось ему в молчании Бога? Оказывается то, что, истинная русская идея засвидетельствована религиозным характером народа и станет абсолютно ясна, когда мы проникнем в истинный смысл христианства. После осуществления проникновения в истинный смысл христианства сомнений у Соловьева уже нет и это будут уже отнюдь не его собственные измышления. Истинная русская идея, таким образом, заключается в восстановлении на земле верного образа божественной Троицы. Ипостаси же божественной Троицы на земле – это церковь, государство, общество. Следуя истинному смыслу христианства (уж так открылся он Соловьеву), Россия, русский народ должны утвердить на земле вселенскую церковь, вселенское государство и вселенское общество. Говоря иными словами, должна быть создана единая христианская цивилизация, вселенское братство, исходящее из вселенского сыновства и вселенского отечества. Естественно, что с этой точки зрения он подвергает резкой критике идею панславизма и особенно русского национализма, которые есть, по его мнению, возвращение к грубому варварству и невежеству, ибо у Бога нет ни эллина, ни иудея.

Не желает отставать от Соловьева в качестве пророка или дешифровщика молчания Бога и Н.А.Бердяев. Его работа “Русская идея”, вышедшая в 1946 году и опять же во Франции, пожалуй, наиболее известна и популярна среди русской читающей публики. Он весьма четко и однозначно определяет свою позицию: “Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея”.<sup>245</sup> Но тут же, предваряя построение умопостигаемого образа русского народа, он цитирует знаменитое четверостишие Ф.И.Тютчева и заявляет: “Для постижения России нужно применить теологальные добродетели веры, надежды и любви”.<sup>246</sup> После этого в молчаливом замысле Творца Бердяеву открывается, что русский народ, по своей вечной идее, не любит устройство этого земного града и устремлен к граду грядущему, к новому Иерусалиму. Однако для устройства града грядущего и для вхождения в него необходимы коммюнитарность и братство людей и именно это всегда подготавливалось в России и в России откроется. Такова вот русская идея, открывшаяся Бердяеву.

Пророчествуя о России из замысла и молчания Творца, Бердяев, в отличие от Соловьева, подчеркивает различие между Россией и Западом, Россией и Европой, русскими и

---

<sup>244</sup> Там же, с. 220.

<sup>245</sup> О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990, с. 43.

<sup>246</sup> Там же, с. 43.

немцами, русскими и французами. Начиная свои размышления с того, что умом Россию не понять, Бердяев в итоге своего весьма обширного и интересного сочинения, по сути, приходит к тому, с чего начал: “Умом Россию не понять,

Аршином общим не измерить:

У ней особенная статья –

В Россию можно только верить”.

И это, наверное, не случайно. Еще Августин Блаженный не раз подчеркивал, что возможность увидеть, постичь, воспринять несказанное дает нам только вера. Но весьма интересным здесь может быть вопрос о русской ипостаси Бога. Что же это за Бог такой, молчание которого о России старались постичь и изложить Соловьев и Бердяев? И на это в России есть ответ. Русский Бог, по мнению П.А.Вяземского, “К глупым полон благодати,

К умным беспощадно строг,

Бог всего, что есть некстати,

Вот он, вот он русский бог”.