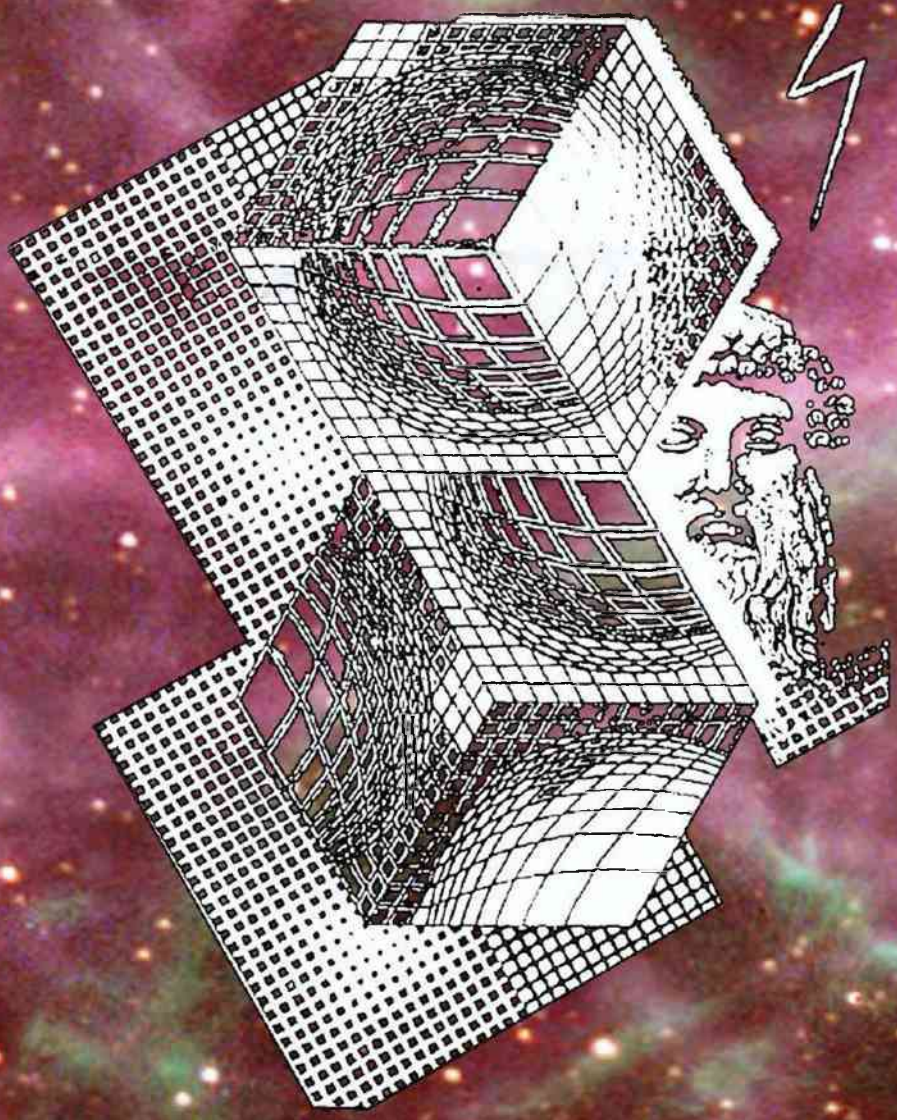
# ВИТАЛИЙ БГАНБА



# ФИЛОСОФИЯ

МЕЖДУНАРОДНАЯ АКАДЕМИЯ ИССЛЕДОВАНИЙ

Виталий Бганба



# ФИЛОСОФИЯ

**(Краткий очерк истории философии)**





**Москва**
**2012**

**Бганба В. Р.**
**Философия. (Краткий очерк истории философии).**
**ʃ tsfʒəΘ 2012. 506 с.**

В книге автором изложены важнейшие этапы, и течения мировой философии от ее истоков, включая современную философию.

Книга предназначена студентам, аспирантам, преподавателям вузов, научным работникам, а также широкому кругу читателей.

©Бганба В.Р., 2012.
e – mail: eridan55@list.ru.

INTERNATIONAL ACADEMY RESEARCH

VITALY BGANBA



# PHILOSOPHY





Moscow
2012

**Bganba V.R.**
**Philosophy. Moscow. 2012. – 506 p.**

The volume includes the book Philosophy in which the author gives a brief history of philosophy including modern time as well as the works “About the Author” and “Annotation of books by V.R. Bganba”.

The book is intended for students, postgraduates, lecturers and scientists, and also for general readers.

Bganba V.R. 2012
E – mail: eridan55@list.ru

## ОГЛАВЛЕНИЕ


Введение . . . . . .7
**Тема 1**. Эволюция природы и человека . . . . . .11
**Тема 2** . Индийская философия. . . . . .19
**Тема 3**. Китайская философия. . . . . .27
**Тема 4.** Иранская философия. . . . . .31
**Тема 5.** Абхазская философия. . . . . .35
**Тема 6.** Греческая философия. (Натурфилософия: Гераклит и Анаксагор) . . . . . .46
**Тема 7.** Идеалисты в Италии и Элее: Пифагор и Парменид . . . . . .59
**Тема 8.** Элеатская школа: Ксенофан и Зенон. . . . . .69
**Тема 9.** Сократ. . . . . .13
**Тема 10.** Платон . . . . . .82
**Тема 11.** Аристотель . . . . . .103
**Тема 12.** Пирронизм. Эпикуреизм и стойки. Новая Академия. Латинская философия. Лукреций, Цицерон, Сенека . . . . . .123
**Тема 13.** Александрийская школа. Плотин и его последователи . . . . . .144
**Тема 14.** Арабская философия . . . . . .154
**Тема 15.** Философия в Средние века . . . . . .161
**Тема 16.** Философия эпохи Возрождения . . . . . .178
**Тема 17.** Новая философия. Итальянская и Английская философия: Бруно, Кампанелла, Ф. Бэкон, Гоббс . . . . . .185
**Тема 18.** Французская философия. Рене Декарт . . . . . .201
**Тема 19.** Философия: Бенедикта (Баруха) Спинозы . . . . . .204
**Тема 20.** Философия: Готфрида Лейбница. . . . . .238
**Тема 21.** Английская философия: Локк, Беркли, Юм, Смит, Бентам . . . . . .258
**Тема 22.** Французская философия XVIII века: Кондильяк, Дидро, Гольбах, Гельвеций, Монтескье, Вольтер, Руссо, Тюрго, Кондорсе . . . . . .283

**Тема 23.** Немецкая философия XVIII века. Иммануил Кант . . . . . 334
**Тема 24.** Философия: Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра . . . . . 357
**Тема 25.** Западноевропейская философия. XIX века и начало XX века Марксизм . . . . . 388
Позитивизм . . . . . 389
Неокантианство . . . . . 393
Прагматизм . . . . . 395
Философия жизни . . . . . 399
**Тема 26.** Русская философия . . . . . 402
**Тема 27.** Советская философия XX века . . . . . 409
**Тема 28.** Постнеклассическая философия. XX века и начала XXI века . . . . . 414
Феноменология . . . . . 414
Жизненный мир . . . . . 422
Неореализм . . . . . 423
Неопозитивизм . . . . . 425
Аналитическая философия . . . . . 428
Персонализм . . . . . 431
Экзистенциализм . . . . . 432
Герменевтика . . . . . 436
Структурализм . . . . . 439
Постструктурализм . . . . . 442
Постпозитивизм . . . . . 447
Философия техники . . . . . 450
Тема 29. Нейрофилософия . . . . . 453
Заключение . . . . . 467
«Словарь терминов» . . . . . 469
«Об авторе» . . . . . 496
Указатель имен . . . . . 500
Указатель терминов . . . . . 503

## ВВЕДЕНИЕ

История философии слагалась из множества самостоятельных, слабо связанных друг с другом культур, цивилизации, каждая из которых прошла подобно живому организму, путь от рождения до смерти. Рост самосознания человека состоит, в прогрессивном и аккумулирующем внутреннем, ее самоопределений или самовыражении, в переходе от более грубой к более тонкой философии и культуре. То сеть, предмет философии исторически изменялся с развитием общества, науки и самого философского знания. Философия зародилась на заре человеческой цивилизации в Индии, Китае, Египте, но своей классической формы достигла в Древней Греции. По свидетельству античных авторов, слово «Философия» встречалось у Пифагора, а в качестве названия особой науки термин «Философия» впервые употреблялся Платоном. Зарождение философии исторически совпадает с возникновением зачатков научного знания, с появлением обществ, потребности в изучении общих принципов бытия и познания.

На последующих этапах формирования философии появились более или менее стройные системы, претендующие на рациональное знание об окружающем мире. Первые философы античного мира стремились открыть единый источник многообразных природных явлений. Натурфилософия явилась первой исторической формой философского мышления. По мере накопления частных научных знаний, выработки специальных приёмов исследования начался процесс дифференциации нерасчленённого знания, выделения математики, астрономии, медицины и других наук. Однако наряду с ограничением круга проблем, которыми занималась философия, происходило развитие, углубление, обогащение собственно философские представлений, возникали различные философские теории и течения. Философия, особый, научно-теоретический тип мировоззрения.

Философское мировоззрение отличается от религиозного и мифологического тем, что оно: основано на знании (а не на вере либо вымысле); рефлексивно (имеет место обращенность мыс-

ли на саму себя); логично (имеет внутреннее единство и систему); опирается на четкие понятия и категории. То есть, философия представляет собой высший уровень и вид мировоззрения, отличающийся рациональностью, системностью, логикой и теоретической оформленностью.

Философия как мировоззрение прошла три основные стадии своей эволюции: космоцентризм; теоцентризм; антропоцентризм. Космоцентризм – философское мировоззрение, в основе которого лежит объяснение окружающего мира, явлений природы через могущество, всесильность, бесконечность внешних сил, Космоса и, согласно которому, все сущее зависит от Космоса и космических циклов, (данная философия была свойственна Древней Индии, Древнему Китаю, иным странам Востока, а также Древней Греции). Теоцентризм – тип философского мировоззрения, в основе которого лежит объяснение всего сущего через господство необъяснимой сверхъестественной силы – Бога (был распространен в средневековой Европе). Антропоцентризм – тип философского мировоззрения, в центре которого стоит проблема человека (Европа эпохи Возрождения, нового и новейшего времени, современные философские школы).

Начиная, с эпохи Возрождения процесс размежевания между философскими и частными науками протекает, ускоренными темпами. Взаимоотношения между философии и частными науками носили противоречивый характер; поскольку последние ограничивались преимущественно эмпирическими исследованиями, общетеоретическими вопросами этих наук занималась философия. Но, так как философское исследование теоретических проблем частных наук не опиралось на достаточный для этой цели эмпирический материал (который, как правило, ещё не был накоплен), то оно носило абстрактный, умозрительный характер, а его результаты часто вступали в противоречие с фактами. На этой почве возникало противопоставление философии частным наукам, принимавшее особенно резкую форму в тех философских учениях, которые были связаны с религией.

В дальнейшим с развитием частных наук, сформировались такие философские дисциплины, как онтология – учение о бытии

(или о первоначалах всего сущего), гносеология, теория познания, логика – наука о формах правильного (т. е. связного, последовательного, доказательного мышления), философия истории, этика, эстетика. В пределах каждой частной науки есть различные уровни обобщения, не выходящие, за рамки определенной сферы или аспекта бытия. В философском мышлении сами эти обобщения специальных наук становятся предметом анализа. Философия сводит воедино результаты исследований во всех областях знания, создавая всеобъемлющий синтез универсальных законов бытия и мышления.

Современная наука представляет собой чрезвычайно разветвлённую систему знания. Все известные явления мира оказались в «частном» владении той или иной специальной науки. Однако в этой ситуации философия отнюдь не утратила своего предмета. Напротив, отказ от претензий на всезнание позволил ей более чётко самоопределиться в системе научного знания. Каждая наука исследует качественно определенную систему закономерностей, но ни одна частная наука не изучает закономерности, общие для явлений природы, развития общества и человеческого познания. Эти закономерности и являются предметом философии.



## Тема 1. ЭВОЛЮЦИЯ ПРИРОДЫ И ОБЩЕСТВА[1]

Вся известная история человечества измеряется тысячелетиями. Но всему этому предшествовала внушающая бездна времени, о котором мы знаем очень мало, так как зачастую не существует никаких письменных свидетельств тех лет. И нам сложно осмыслить саму огромность временного интервала, о котором идет речь. И все же у нас есть возможность датировать события достаточно отдаленного прошлого. Геологические исследования и радиоактивный метод предоставляют данные об археологических, палеонтологических и геологических событиях, а астрофизическая теория позволяет судить о возрасте планет.

Наша планета уникальна по многообразию подсистем, структур, процессов и несет все главные типы организации. Земля, будучи одной из небольших астросистем, является наибольшей геосистемой, содержит в субстрате физические и химические системы и выступает «эйкосом» (жилищем) для биосистем, а также социосистем. Но не вся Земля есть экосистема, где происходит интеграция геосистем и биосистем. Именно геосистемы оказываются непосредственными носителями биосистем. «Геос» является домом «Биоса», и человека, в частности «Геос» и «Биос» интегрируются в естественный «Экос».

На определенной стадии эволюции Космоса и его компонентов – геоса, биоса, экоса – возникло человечество, или «антропос». Вначале это был лишь «биоантропос» в форме одной или нескольких фил и популяций. Его дальнейшее развитие вызвало развертывание специфической социальной организации, как бы надстраивающейся над биоантропо-организацией, шире – над природной экоорганизацией.

Понятие «человечество» объемлет и биоорганизацию и социоорганизацию, которое появилось позднее предыдущей. Наиболее общим признается понятие о человеческом обществе,

[1] См.: Бганба В.Р. Философия. Экология. Ноосфера. М., 2003; Бордо Харенберг. Хроника человечества. М., 1996; Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990; Древние Цивилизации. М., 1989; Тейлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1939; Леви – Стросс Клод. Структурная антропология. М.,1985; Фрейзер Дж. Золотая ветвь. М., 1984.

социуме. Человек как микрокосм оказался тем средоточием, в котором, как в фокусе, совмещаются элементарные системы природного и социального мезокосмов. И в этом статусе человека содержится потенциальная возможность того, что отчужденная от природы социальная организация может обратиться в конвергентную компоненту общекосмической. К основным внешним факторам общественного развития относится взаимодействие природы и человека, через которое и сама природа является опосредованным фактором социальной эволюции. И здесь оказывается необходимой дифференциация и интеграция истории природы, истории человечества, наконец, истории общества и т. д.

Несколько сот тысяч лет назад, когда люди овладели огнем и вышли за пределы материнских экосистем, начинается социальная история, связь которой с естественными изменениями и ритмикой геоса, биоса и экоса становится, чем дальше, тем менее ощутимой, особенно для последних тысячелетий. Человеческое общество как новая сущность выделилось из природы, и тем самым оказалось как бы противопоставленным ей, хотя и ни в коем случае не изолированным от нее. Так, в относительно поздней фазе социального развития преодолеваются региональные генетические барьеры между отдельными популяциями, и возникает всечеловеческое биологическое взаимодействие. То есть на границе палеогена и неогена усилилась контрастность геолого-географических условий. С похолоданием климата в конце неогена совпало появление и развитие стадно-стайных австралопитековых гоминидов, активно занимавших экониши всеядных животных и некрофагов. На границе неогена и антропогена, появляется Homo Habilis («человек умелый») – в силу каких факторов (биологических, экологических, биосоциальных?) – неизвестно. Вместе с ним возникло антропогенное экологическое давление особого рода – уничтожение гоминидами с помощью орудий беззащитных австралопитековых, из чего «становящийся» человек извлек способность к конкурентной борьбе за существование. Межвидовую борьбу люди дополнили внутривидовой борьбой с применением орудий.

Сменявшие затем друг друга гоминиды – Homo Habilis, Homo Erectus (архантропы), Homo Sapiens (палеоантропы и неоантропы) – последовательно уничтожали предыдущие формы и форсировали биологический процесс их вымирания. Вместе с тем каждая новая форма экспансировала пределы тропических экосистем, заселяя умеренный пояс, где ускоряющийся антропогенез происходил на фоне стремительно изменяющихся геоэкологических условий. Заполнение экологических ниш там не требовало борьбы с гоминидами относительно примитивных форм, но мобилизовывало все биосоциальные возможности, особенно такой регулятор, как взаимопомощь и сотрудничество. Смена прогрессивных форм гоминидов была связана с социально-технической деятельностью.

На определенных этапах развития орудийной деятельности люди, которые были активными стайными охотниками, становились причиной вымирания некоторых видов крупных млекопитающих, вплоть до мамонтов и пещерных львов. Увеличилось и число пожаров в лесах, повлекших дополнительное множество локальных биологических изменений. Все это, несомненно, влияло на формирование представлений о сверхъестественном, в том числе и магическом.

### Возникновение «наглядно-образного» мышления

Речь идет о первоначальных этапах развития человеческого сознания, и о возникновении «наглядно-образного» мышления. Характерной особенностью этапа (эпохи) «наглядно-образного» мышления человека было отделение действия от орудия и предмета труда и появление действия обобщенного, целью которого было уже не получение конкретного результата, а превращение результативного действия в его изображение. В этом смысле имитация действия (вместе с сопровождающими его звуками) стала выполнять сигнальную, коммуникативную функцию.

Постепенно такого рода имитация действия с помощью движения рук и других вспомогательных средств, будучи социально прогрессивным явлением, превратилась в «язык жестов». Будучи важным, в то время средством общения вместе с раз-

вивающимися на его основе звуками стал выполнять не менее важные социальные функции: коммуникативно-сигнификативную, регулятивную, а также функцию средств передачи информации – культурных традиций, обычаев и т.п. – от поколения к поколению.

Перечисленные выше функции сохранились за такими действиями и тогда, когда они превратились в магический ритуал. Это отмечается тем, что древние люди были ограничены и в знании подлинных причинно-следственных связей происходящих в мире, а потому не могли разобраться и в том, какие их действия выступают в качестве причин, а какие в качестве следствий. В своем сознании они связали успешный исход своих трудовых усилий, а значит, и всю свою жизнь не только с результативными действиями, но и с действиями символическими, то есть иллюзорными.

Символические, иллюзорные действия, составившие основное содержание ритуала, в жизни древних людей постоянно переплетались с действиями результативными, т.е. реальными. Оба эти вида первобытной практики – иллюзорная, символическая и реальная, предметная – в архаическом сознании рассматривались, как в равной степени необходимы для благополучия всей жизни.[2] На этой стадии, начали формироваться первые формы конкретнопонятийного мышления и способы логического рассуждения. К выводу о магических свойствах, о магическом влиянии, магических эманациях со стороны процессов, явлений и предметов природы древние люди абхазы пришли вследствие своей склонности к рассуждению на основе аналогии, ибо одна из первых умственных операций, которую они освоили, было умозаключение по аналогии на основе сходных признаков. Результатом последнего было, рождение «каузальной» магии, основанной на принципе «после этого, значит, вследствие этого».

Превращение идей в самостоятельную сущность привело к тому, что «древний человек», поставил слово над вещью и слепо

[2] Антология мировой философии. В 4 – х, томах. М., 1989; Философская энциклопедия. М., 1981; Бганба В.Р.Философия. (Краткий очерк истории философии) // Философия. Экология. Ноосфера. М., 2003.

поверил в силу слова, в способность последнего изменять саму вещь, влиять на ее судьбу. Слово было, в представлении наших предков, «именем», «знаком» предмета, как до того эту роль выполнял описательный жест или рисунок, а потому власть над словом, как до того над любым другим знаком, позволяла им воздействовать на сам предмет. Вполне понятно, что эту возможность наши далекие предки использовали максимально широко, следствием чего явилось возникновение заговора, заклинания, т.е. вербальной магии.

Комплексность архаического мышления объясняется отсутствием у древнего человека достаточного количества языковых средств для выражения общих понятий, вследствие чего ему приходилось – выражать общее через отдельное. В результате такого рода операций в языке и появлялись цепочки понятий, взаимозаменяемых или ассоциативно связываемых друг с другом, причем обусловленность их связи с позиций формальной логики и структуры современных языков чаще всего отсутствует. Но с точки зрения социально-гносеологической, историко-генетической она раскрывается как «метафорическая» или «метонимическая» ассоциация.

В каждой из семей древних языков можно найти множество подобных семантических рядов. Причем эти семантические ассоциации и связи были не только чувственно-образными; они одновременно порождали и специфические эмоции, ибо имели определенные нейрофизиологические обоснования. Эмоциональное же отношение к семантически-ассоциативным языковым рядам приводило к тому, что связи, которые возникали между различными понятиями в этих рядах, переносились «древним абхазом», в объективный мир, где он также «находил» связи между обозначаемыми этими понятиями объектами и явлениями. Магические верования такого рода были основаны на реализации метафорометонимических трансформаций, на создании синтагматических течений из парадигматических связей и наоборот.

Вышеперечисленные особенности архаического сознания абхазов и явились когнитивными предпосылками и факторами возникновение веры в магию, обусловили становлению мифа.

## Мифы

Мифы − самоценная, завершенная форма сознания, культурный неотъемлемый генофонд человечества. Они не только хранители коллективной памяти народа, но и постоянно воспроизводимый способ осмысления событий, предоставляющих чудесными и непознаваемыми. Мифы людей как ментальный феномен обладают бессознательной структурой, а различия касаются лишь материала образов, которыми он оперирует. Архаичное мышление довольно активно и свободно манипулирует весьма обширным набором оппозиций, противопоставлений, исходным материалом, для которых обычно выступают конкретные образы животных, растений, предметов, небесных светил и др. природных объектов, а также общие свойства (категории), признаки, форма и т.д. Эти оппозиции, а их корни уходят в древнюю магию, располагаются на различных уровнях сознания и взаимодействуют между собой. Дихотомия божественного и земного наиболее универсальная. Она пронизывала все сферы мировосприятия древнего абхаза и определенным образом структурировала все прочие полярные противопоставления. Менее универсальные, − например, космические («правое − левое», «высшее − низшее», «ночь − день», «жизнь − смерть»). Этические («добро − зло»). Этнические («мы − чужеземцы»). Мифологические («близнецы − антагонисты») и т.д.

Согласно этой концепции пространственные и временные характеристики космоса постигаются абхазом, как четыре стороны света (восток, юг, запад, север) и «центр», а также как четыре времени года (весна, лето, осень, зима). Каждому из этих сезонов ставится в соответствие одна из «пяти стихий» (дерево, огонь, земля, металл, вода). В каждый из этих сезонов: весна как «порождающая сила», летом как «вскармливающая», осенью как «собирающая урожай», зимой как «сберегающая». Весной все живое склоняется к «любви». Летом «жара», «радость» и «награды», осенью − как «прохлада», «строгость», зимой − как «мороз», «смерть».

Таким образом, всю историю людей можно разделить на доисторию, историю и мировую историю. Особую роль в фазе

человеческой истории играет период, называемый осевым временем. Вся история человечества [3] истолковывается как смена трех основных типов культуры или мировосприятия: идеационную, идеалистическую и чувственную. Эти типы можно назвать также «религиозным», «промежуточным» и «материалистическим». Основу религиозной культуры составляет представление о Боге как всепроникающей реальности, которой подчинено земное существование человека. Материалистическая культура основывается на противоположном принципе: реально существует только то, что поддается восприятию органами чувств. Промежуточная культура соединяет в себе элементы как религиозной, так и материалистической культур.

В целом важнейшей характеристикой этого времени является прорыв мифологического мировоззрения, переход от мифа к логосу. То есть, в осевое время впервые разделяются как противоположности: земля и небо, сущее и должное, повседневное и идеал.

## О начале философии

Философия человечества творилась на протяжении тысячелетий. Ей предшествовала двуликая про/пред/философия. Это, прежде всего, художественно-мифико-религиозный мировоззренческий комплекс − 1) плод в основном мировоззренческого выражения, результат «великой метафоры» − переноса на природу внешних свойств человека и родового общества (антропосоциоморфизм), благодаря чему образуется сверхприродный мир мифов, и 2) реальное жизнеобеспечивающее знание − плод практического рассудка, интеллекта, логоса как «разумного слова» в отличие от мифообразующего «мифоса».

Органически же философия непосредственно предшествовала «профилософия». Профилософия − результат возрастающего воздействия мифико-религиозный комплекс второй части профилософии, выразившейся в описании антропосных (люди − люди), мифико-антропосных (боги − люди) и даже мифических (боги − боги) ситуаций, в «земных» реальных

[3] Панин И.В. Циклы и ритмы истории. Рязань, 1996.

знаниях, в описании производственного процесса в культе разумность. В результате этого воздействия в художественно – мифическом, разумно мифическом комплексе зарождаются такие элементы философии как эпос. Генезис философии следует понимать как движение мысли от мифа к философеме, благодаря логосу.

## Тема 2. ИНДИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ[4]

Индийская философия проходит несколько основных этапов: шраманский период середины первого тысячелетия до нашей эры – эпоха первых философских кружков и конфронтации первых философствующих «диссентеров» (адживики и др.) и традиционалистов; начальное и параллельное становления философских школ в рамках классического буддизма (в рамках стхавиравады, махасангхики и махищасаки), джайнизма и брахманизма (ранняя санкхья, протоведанта и др.): середина первого тысячелетия до нашей эры – начало первого тысячелетия нашей эры; кодификация базовых текстов будущих философских школ джайнизма, буддизма и брахманизма (в виде прозаических сутр и стихотворных карик), первые комментарии и трактаты: 2-5 вв.; ранняя схоластика трех указанных «философских конфессий» – формирование классических систем-даршан в основных нормативных комментариях и трактатах: 5-9 вв.; зрелая схоластика, образование новых школ послешанка-ровской веданты (школы ограниченного монизма Ра-мануджи, дуализма, течения Мадхвы, Валлабхи, Ним-барки и др.), кашмирского шиваизма (Абхинавагупты и др.), синтетических философских систем, появление общеиндийских филос. компендиумов, логика «новой ньяи» (навья-ньяя): 10-16 вв.; эпигонская схоластика, создание синкретических систем, воспроизведение традиционных жанров литературы Индийской философии на индийских языках: с 17 века по настоящее время.

Основными вопросами шраманского периода были: безначальный ли Атман и мир? имеет ли границы мироздание? едины ли душа и тело? результативны ли человеческие действия? имеются ли «нерожденные» существа? существует ли «совер-

[4] Чаттерджи С., Дата Д. Введение в индийскую философию. М., 1955; Радхакришнан С. Индийская философия. М., 1956–1957. Т.1–2; Шохин В.К. Брахманистская философия: начальный и раннеклассический периоды. М., 1994; Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М, 1994; Шохин В.К. Первые философы Индии. М, 1997; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004; Dasgupta S. A.History of Indian Philosophy. Oxford, 1922–1955. Vol. 1-5; Encyclopedia of Indian Philosophies. General Editor K. Potter. Dehli etc. \fol. I. Bibliography (1970, 1984, 1995.

шенный» после смерти?; каковы причины состояний сознания индивида? как они соотносятся со знанием и с Атманом? и т.д. В последующие периоды вопросы в Индийской философии изменился практически до неузнаваемости. Поскольку Индийская философия не знала, в отличие от европейской, дисциплинарной структуры философского дискурса, его целесообразно распределить в предельно общих параметрах «логики», «физики» и «этики», установленных еще в античный период философии.

## Логика

Область «логики» можно условно разделить на логику в собственном смысле и эпистемологию, присоединив к ним лингвофилософскую проблему. В логике демонстрирует пример общеиндийского силлогизма: (а) Холм воспламенен; (б) Потому что он дымится; (в) Все, что дымится, воспламенено, как, например, жаровня; (г) Но холм дымится; (д) Следовательно, он воспламенен. Найяики настаивали на том, что все члены этого силлогизма являются необходимыми; буддисты считали, что их можно вполне сократить до трех: положения (а), (б) и (в), или, по-другому, (в), (г) и (д) уже вполне достаточны для умозаключения. Первые видели в силлогизме средство убеждения, вторые – доказывания (попытка отделения логики от риторики восходит именно к эпохе школы буддийских логиков Дигнаги). Даршаны разделились и в интерпретации основного механизма умозаключения – пункта (в): реалисты-найяики полагали, что «сопутствование» большего термина среднему (вьяпти) обосновывается реальной связью между двумя реальными «вещами»: дымностью и огненностью, номиналисты-буддисты признавали лишь априорные отношения между «дымиться» и «воспламеняться».

Скорее к диалектической логике, чем к формальной, относится джайнская схема анэкантавады, согласно которой каждое высказывание корректно только в определенном смысловом контексте и теряет свою правильность в других. С этой точки зрения джайны рассматривали категорические позиции других школ как ограниченные.

## Теория познания

Теория познания была связана, прежде всего, с тем, какие источники знания (праманы) следует считать достоверными и «атомарными», не сводимыми к другим. Материалисты-чарваки признавали таковым только чувственное восприятие, буддисты и вайшешики добавляли также умозаключение, санкхьяики и йогины – словесное свидетельство, найяики – сравнение, мимансаки, а за ними и ведантисты – также допущение, невосприятие, интуитивное воображение, предание, соответствие типа: «В одном метре сто сантиметров» и жесты (как способ невербальной передачи информации). Каждая предыдущая из перечисленных даршан подвергала критике каждую последующую за введение «лишних» источников знания, а каждая последующая доказывала их несводимость к другим. Что касается критерия истины, буддисты школы Дигнаги, мимансаки, а затем и санкхьяики считали, что истинность и ложность любого познавательного акта самодостоверны; найяики, напротив, утверждали, что в познании истинность и ложность устанавливаются опосредованным путем.

В истолковании ошибок в познании иллюстрируются классический пример сложенной веревки, которую в темноте принимают за змею. Для буддистов здесь случай иллюзорного тождества двух вещей, для найяиков и вайшешиков – момент «оживления» прежде воспринятого образа, для мимансаков школы Прабхакары – неразграничение восприятия и памяти, для мимансаков школы Кумарилы – ложное соединение в субъекто-предикатном отношении («это – то») двух реальных вещей; адвайта-ведантисты задавались другим вопросом: «Каким именно образом змея оказывается, хотя бы на мгновение, на «месте» веревки?» и констатировали, что она является в данном случае не несущим (ибо она на миг реально появилась, вызвав то чувство ужаса, которое не могут вызвать простой промах памяти или ложная атрибуция) и не сущим (иначе в следующий миг, испугавшийся человек не осознал бы того, что ее нет), и потому ее бытие «неописуемо», как не сущим и не несущим является и весь эмпирический мир.

## Лингвофилософия

Основная лингвофилософская проблема – характер связи слова и его референта. Найяики и вайше-шики придерживались конвенционализма, полагая, что слово «корова» соотносится с соответствующим животным лишь вследствие договоренности; миман-саки были убеждены в том, что они связаны и «природными» узами, которые вечны. Если же они вечны, то вечны и сами слова, которые должны считаться безначальными. На возражения оппонентов, что слова производятся говорящим, мимансаки отвечали, что они им лишь манифестируются. Эта доктрина должна была обосновать и другую – учение о безначальности Вед, которые непогрешимы вследствие отсутствия у них Автора, на существовании которого настаивали найяики и вайшешики. Другая проблема: складывается ли сигнификативность предложения из значений составляющих его слов или содержит нечто большее, чем их сумму? Школа Кумарилы придерживалась первой позиции, Прабхакары (7 век) – второй, найяики – компромиссной.

«Физика» в Индийской философии включает, широкий круг проблем, которые можно было бы распределить между онтологией, антропологией, космологией и теологией.

По онтологическим проблемам, Буддисты отстаивали номинализм, отрицая не только их существование вне вещей, но и их идентичность – классы вещей определялись через отрицание их отрицаний; школа Прабхакары была ближе к концептуализму, считая, что универсалии имеют положительную природу, но сводила их к объективному сходству вещей; по санкхьяикам, универсалии существуют до и после единичных вещей, но они отрицали их вечность; найяики придерживались экстремистского реализма, считая универсалии не только fie тачальными и вечными, но отдельными вещами, доступными особому восприятию. Наиболее острые дискуссии велись между крайними «партиями» буд-дпсюи и найяиков.

Другая проблема – онтологический статус небытия. Высказывание «На столе нет кувшина» буддисты истолковывали

как «Нет присутствия кувшина», а вайшешики, как «Есть отсутствие кувшина». Для первых небытие чего-то выводится из отсутствия восприятия его возможных признаков, для вторых – оно не только «контекстно», но и имеет самостоятельную реальность (потому и становится отдельной категорией) и даже «бытийно», ибо можно различать его четыре основные разновидности.

То есть, это можно условно назвать антропологией (индийское мировоззрение не проводили жестких границ между человеком и другими живыми существами), были связаны с существованием, количеством и характеристикой духовного начала индивида – Атмана. Материалисты-чарваки и почти все буддисты отрицали его; «неортодоксальные» буддисты-ватсипутрии принимали нечто вроде псевдо-Атмана (пугала); джайны, найяики, вайшешики и мимансаки считали его нумерологически бесконечно множественным и активным субъектом познания и действия; санкхьяики и йогины – множественным и чистым светом, совершенно пассивным (за него все функции выполняет менталитет); адвайта-ведантисты – единым и чистым сознанием. Буддисты вели дискуссии с брахманистами (и с собственными «еретиками»), ведантисты – и с «активистами», и с санкхьяиками, а последние, в свою очередь, пытались обосновать невозможность единства Атмана различиями в существовании индивидов. Брахманисты критиковали не только материалистов и буддистов, но и джайнов, считавших душу-дживу соразмерной телу: они указывали им, что подобная душа должна быть «эластичной» (что абсурдно). Разногласия касались и состава человеческого тела (шарира): по вайшешикам и найяикам оно состоит только из атомов земли, по санкхьяикам – из всех пяти первоэлементов.

Большинство школ Индийской философии принимали в том или ином виде и концепцию тонкого тела (сукшмашарира), некоторые (санкхьяики и ведантисты) допускали и то, что оно является локусом ментальных способностей (антахкарана), которые отличались от способностей «внешних» – перцептивных и моторных (индрии). Расхождения касались и состава менталь-

ных способностей: буддисты и вайшешики ограничивали его началом ум-манас, санкхьяики и ведантисты добавляли к нему эготизм-аханкару и интеллект-буддхи.

По мирообъяснению велись преимущественно вокруг проблемы причинности. Для буддистов мир – серийная последовательность «точечных» событий, а следствие есть уничтожение причины; найяики, вайшешики и отчасти мимансаки видели источники мира в атомах, которые «собираются» и «разъединяются» действием внешних. Для них факторов – в соответствии с учением о следствиях как новом начале в сравнении с причинами; у санкхьяиков и йогинов мироздание – манифестация Первоматерии (Пракрита): они считали следствие реальной трансформацией и «выявлением» причины; у адвайта-ведантистов мир – иллюзорная проекция Абсолюта-Брахмана, создаваемая космической Иллюзией: причина лишь по видимости трансформируется в свои «следствия».

### Рациональная теология

В связи с рациональной теологией в Индийской философии определилось несколько позиций. Между теми, кто признавал бытие Божества (найяики, вайшешики, йогины, ведантисты), и теми, кто отрицал его (материалисты, джайны, буддисты, санкхьяики, ранние мимансаки). Но и в рамках «теизма» (о теизме можно говорить только условно потому, что Индийская философия не знала ничего, подобного христианскому креационизму, со всеми последствиями отсутствия этой концепции) различалось несколько моделей: ишвара – «первый среди равных» духовных начал, безучастный к миру (йога); ишвара – архитектор мира и дизайнер, участвующий в создании вещей в соответствии с действием закона кармы (вайшешика и ньяя); ишвара как персонификация безличностного Абсолюта, осуществляющая дизайнерскую деятельность в космической игре, при содействии космической Иллюзии (адвайта-веданта); ишвара – реальный Абсолют, а души и мир – его «тело» (вишишта-адвайта).

## Этика

Область «этики» распределялась у индийских философов между этической проблемой в собственном смысле (область нравственных предписаний и долженствования) и «сотериологией» как учением о высшей цели человеческого существования (пурушартха).

Среди собственно этических проблем выделялся вопрос об императивности закона невреждения-ахимсы в связи с нравственной легитимностью совершения обрядовых предписаний, которые предполагали в некоторых случаях возможность его нарушения. Джайны, буддисты и санкхьяики считали требования закона, ахимсы безусловными и потому отрицали возможность какого – либо оправдания его нарушения даже в «сакральных целях». Мимансаки, напротив, настаивали на непреложности обрядовых предписаний и считали, что, поскольку в них следует видеть сам источник дхармы, то допускаемые ими нарушения ахимсы следует считать вполне легитимными.

В общеиндийских дебатах по трактовке природы «освобождения» (мокша) большинство голосов было подано в пользу понимания его лишь как прекращения страданий и всякой эмоциональности. Такова позиция классического буддизма, большинства философов ньяя-вайшешики, санкхьи, йоги, а также мимансы. Найяик Бхасарваджня, вишнуитские ведантисты и шиваитские школы считали, что в «освобождении» достигается причастность Ишваре; главными же сторонниками «положительного идеала» были адвайта-ведантисты, у которых «освобождение» понимается, как осознание индивидом своего тождества с Абсолютом и которые видели в «освобождении» блаженство.

Сохраняется ли в «освобождении» индивидуальное сознание? Санкхьяики, йогины и вайшешики солидаризировались с ведантистами, отвечая на этот вопрос отрицательно, но по разным основаниям. Для санкхьяиков сознание – результат соединения духовного субъекта с факторами, инородными по-отношению к нему, и потому освобожденный «чистый субъект» должен быть уже вне сознательности, по ведантистам же «ос-

вобождение» – слияние индивида с Абсолютом, подобно тому, как пространство, занимаемое горшком, сливается с пространством комнаты после того, как он разбит. Им противостояли «теисты» – и вишнуитские, и шиваитские, – многие из которых положительно рассматривали возможность понимания высшего состояния как соприсутствия и соответствия «освобожденных» душ и Божества, а отчасти и джайны, у которых *каждая «освобожденная» душа восстанавливает изначально присущие ей качества и могущества.*

Осуществимо ли полное «освобождение» еще при жизни? Большинство найяиков и вайшешиков полагали, что нет. Однако найяик Уддйотакара и санкхьяики различали как бы первое «освобождение» и второе: предварительное осуществимо в последнем воплощении «знающего», окончательное – уже после его физической смерти. Ведантисты же наиболее последовательно отстаивали идеал «освобождения при жизни»: простое наличие тела как остаточного плода кармических семян не препятствует «освобождению» индивида. Каковы «пропорции» выполнения обрядовых предписаний и познания в качестве средств достижения «освобождения»? Джайны и буддисты, а также санкхьяики видели в обрядовой практике условия не столько «освобождения», сколько, напротив, «закабаления» в сансаре. Шанкара, Мандана Мишра (7-8 вв.) и другие ранние ведантисты занимали промежуточную позицию: «освободительно» только знание, но правильное выполнение обрядовых предписаний «очищает» адепта на пути к высшей цели. Мимансаки, а также некоторые найяики в большей мере настаивали на необходимости «пути действия».

В Индийской философии было разработано несколько систем категорий (падартхи). Вайшешики представили чисто онтологическую категориальную систему (была заимствована мимансаками и двайта-ведантистами), буддийская школа Дигнаги – пистемологическую, джайны – онтологическо-сотериологическую, найяики – диалектическую, которая у Ватсьяны приобрела признаки онтологизма.

## Тема 3. КИТАЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ[5]

Китайская философия – сложившийся в глубокой древности слой мировой культуры. Возникнув в первом тысячелетий до нашей эры, Китайская философия стала неотъемлемой частью духовных цивилизаций не только Китая, но и большинства стран Востока и Юго-Восточной Азии.

Китайская традиция выделяет шесть основных философских школ в истории Китая: конфуцианство, натурфилософия (школа инь-ян), даосизм, моизм, школа имен (минцзя) и легизм. Школы эти имели разные исторические судьбы и разное значение в истории Китайской философии. Одни из них – такие, как натурфилософия, моизм, школа имен и легизм, – просуществовали как самостоятельные школы сравнительно недолго (два-четыре столетия древнего периода истории Китая). Другие – особенно конфуцианство и отчасти даосизм – продолжали функционировать, как в древний, так и в средневековый период, причем конфуцианство, вобрав в себя существенные черты других школ, стало доминирующим философским направлением китайской духовной и политической культуры на протяжении двух последних тысячелетий.

Именно за этим направлением философской мысли Китая закрепилось название «китайская классическая философия». Являясь частью мировой философской культуры, Китайская философия в то же время обладает своими, сугубо национальными особенностями. Ей присущи особый категориальный аппарат, особый язык философской рефлексии, на формирование которого, существенное влияние оказала иероглифическая письмен-

[5] Го Можо. Философы Древнего Китая / Пер. с кит. М., 3961; Быков Ф.С. Зарождение политической и философской мысли в Китае. М., 1966; Древнекитайская философия. Собр. текстов: В 2 г. М., 1972-1973; Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981; Василев Л.С. Проблема генезиса китайской мысли: формирование основ мировоззрения и менталитета. М., 1989; История китайской философии / Пер. с кит. М, 1989; Древнекитайская философия. Эпоха Хань. М., 1990; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004; Рационалистическая Традиция и современность. Китай. М., 1993; Китайская философия: Энциклопедический словарь. М,, 1994; Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997; Legge J. The Chinese Classics. Hong Kong; London, 1861-1872. \bl. I– VIII; Fung Yu-lan. A History of Chinese Philosophy. Princeton, 1953.

ность. Идеографический характер первоначальных китайских иероглифов, запечатлевший графический образ конкретных вещей, отразился на процессе дальнейшего формирования абстрактных понятий, характерных для философской рефлексии. Даже тогда, когда тот или иной изначально предметный иероглиф приобретал по мере образования понятий категориальный, философский смысл, он не порывал связи со своим конкретно-предметным значением, что явилось существенной особенностью философской рефлексии китайцев, их стиля мышления, выразившейся в формировании понятий-образов в отличие от чисто логических категорий западной философии.

Важной особенностью Китайской философии является ее антропоцентрический и рациональный характер. Именно человек во всем многообразии его внутренних и внешних связей всегда стоял в центре внимания китайских философов. Многие принципиальные положения китайской философии несут в себе общечеловеческое содержание, не утратив своей актуальности и в наши дни. Это, например, тезис о том, что высшей ценностью в мире является человек, высказанный впервые великим китайским мыслителем Сюнь-цзы в третьем веке до нашей эры; это положение, зафиксированное в древнем памятнике «Шу цзин» («Книга истории», 6-5 вв. до нашей эры), о том, что «человек – воплощение наивысшей одухотворенности в мире вещей»; это тезис о единстве, гармонии природы и человека, пронизывающий всю конфуцианскую и даоскую метафизику; это, наконец, тезис о «моральном познании мира» как важнейшем компоненте характеристики человека и его поведения в обществе, о познании как процессе познания «блага», «добра». Китайская философия органически сочетала в себе метафизику, этику и социологию. При этом, человек, его природная и общественная сущность, его субъективные возможности, его разум, способность познать мир всегда оставались в центре внимания китайских философов. Это была рационалистическая философия, устремленная на поиск достойного человека места в мире, призывавшая бережно относиться к природе, гармонизировать отношения человека и природы.

Рационалистический характер Китайской философии наложил заметный отпечаток и на ее онтологию: ее главной темой стал не вопрос об отношении духа и материи, а проблема начал бытия, «начала сущего». В этом смысле Китайская философия можно назвать «учением о пределе сущего», о пределе чувственного и рационального познания мира вещей. Не случайно, поэтому возникшие в глубокой древности понятия «единое», «путь», «первоначало», «Великий Предел» стали впоследствии центральными категориями онтологических и гносеологических концепций китайских философов различных ориентации.

Китайская философия выработала свой, оригинальный категориальный аппарат, который трудно сводим к понятиям западной философской традиции. То есть, Китайская философия не знала таких фундаментальных категорий западной философии, как «материя», «идея», «бытие». Это не значит, что сами проблемы соотношения материального и духовного, бытийного и небытийного не ставились китайскими философами. Но рассматривались они в иных понятиях, не совпадавших полностью с понятиями западной философской культуры. Так категория «бытие» приобрела в Китайской философии значение «наличия», а категория «материя» растворилась в понятии «субстанция». Это обусловило отсутствие в Китайской философии четко выраженных материалистических и идеалистических концепций.

Несмотря на то, что Китайская философия в значительной степени носила умозрительный характер, однако ей было присуще стремление выстроить цельную картину мира, воплощающую в себе единство человека, космоса-природы и общества. Эта системность мышления, превалирование «единого» над отдельным и частным составляла характерную черту Китайской философии.

Особенностью Китайской философии была также ее тесная связь с социальной и политической практикой. Философское знание в Китае традиционно включало в себя весь комплекс знаний о природе, обществе и человеке, в том числе, и принципы управления государством. Собственно онтологические и гносе-

ологические концепции приобретали в нем форму моральных и политических конструкций. Нормы социального поведения и общественного устройства выводились из представлений о сущности и структуре мироздания. Это обстоятельство обусловило трудность проведения границы между понятиями «философия» и «общественно-политическая мысль» применительно к Китаю. В то же время, содержательная емкость и многофункциональность Китайской философии, ее последующая «идеологизация» (превращение в официальную доктрину государства) обусловили ее роль общекультурной доминанты в жизни традиционного китайского общества. Философия глубоко проникла в обыденное сознание народа, сформировала стереотипы массового сознания, вызвав тем самым активную обратную связь этого сознания с философской мыслью.

## Тема 4. ИРАН (ПЕРСИЯ). ЗОРОАСТР

1. Древние персы, как и индусы, поклонялись свету и теплу, началу разума и жизни: Солнце – изображение его, огонь – символ; чтобы поддерживать огонь, нужно очистить пламя от посторонних элементов, и свет должен ярко блистать, ничем не омраченный. Это древнее учение было усовершенствовано Зороастром, который жил за шесть веков до н.э.; его учение изложено в священных книгах Зенд-Авесты.

Идея метафизики Зороастра заключается в дуализме. Что такое мир? Смесь добра и зла, мысли и материи, истины и лжи, света и мрака. Смесь эта предполагает существование двух принципов, добра и зла, борющихся во Вселенной. Один есть принцип истины и света, – Ормузд; другой – принцип лжи и мрака, – Ариман. «Вначале Ормузд царил над всем, сияя мудростью, чистотой и светом. Этот трон света, это местопребывание Ормузда зовется источником света, а чистота Ормузда есть закон». Ормузд не непосредственно создал материальное и духовное существа мира: они появились посредством слова. «Слово, о, мудрый Зороастр! Было раньше неба, раньше воды, земли раньше огня, сына Ормузда». Ормузд и Ариман одинаково могучи. Но Ормузд, благодаря всеведению, предвидит все события и рассчитывает свои поступки; Ариман, наоборот, видит результаты своей деятельности лишь в тот момент, когда совершает действия. Возникает противоположность между разумом и материей, между добром, стремящимся вперед, и злом, живущим данным моментом. Преимущества Ормузда обеспечивают ему окончательную победу через известное число тысячелетий. Добро постоянно побеждает зло; свет завоевывает мрак, и придет день, когда добро поглотит зло. Таково позднейшее учение персов.

2. Эта метафизика дает жизни нравственный смысл, представляя ее борьбою, цель её – победа над злом. Мораль персов содержит меньше мистицизма и более активна, чем мораль индусов.

Принцип добра есть разум или свет, проникающий повсюду и остающийся неизменным; главная черта его – чистота; Ормузд

абсолютно чист. Отсюда основной завет морали персов: «Будьте чисты, как Ормузд». Чистота должна проявляться в мысли, в словах и в действиях. Чистота мысли просвещает душу и должна перейти в слово. Что же такое ложь? Тень, падающая на свет, подражание духу мрака, который в существе своем лжив и грешен. Геродот рассказывал, что «у персов ложь – величайший позор, а потом уже идет безнравственный поступок, так как человек, совершивший его, по необходимости лжет, стараясь скрыть преступление». «Искренностью человек подобен Богу; в Боге тело подобно свету, душа истине». Такова мораль персов, близко стоящая к их метафизике: свет и искренность, истина и чистота – суть добро, дух божества, которое рано или поздно рассеет мрак и ложь, подобно тому, как день сменяет ночь.

Итак, в собрании священных книг этой религии, носящем название «Авеста», ее учение возвещает пророк Заратуштра, и поэтому маздаизм называется также зороастризмом.

В основе маздаизма лежало дуалистическое мировоззрение, выраженное в мифологической форме. Главное в нем – мысль о борьбе противоположных сил – света и тьмы, жизни и смерти, добра и зла и т. д. Историческое значение маздаизма состоит именно в том, что в его учении о двух субстанциях, или началах мироздания, выражена идея о борьбе противоположностей как основе всего существующего.

В дальнейшем III-VII вв. маздаизм претерпевает некоторые изменения, вызванные борьбой различных течений. Главным предметом спора становится вопрос о единстве или двойственности первоначальной субстанции. Среди сторонников теории единой субстанции были такие, которые проповедовали материалистические и атеистические идеи, – зарванисты. Они учили, что не существует ничего, кроме материи, что нет бога, бессмертного духа, ада и рая. По их учению, все происходящее в мире есть порождения бесконечного времени (зарван).

В III веке возникло новое религиозно-философское учение – манихейство. Основатель его – Сураик, прозванный Мани (214 г., – 277 г.), из персидского княжеского рода. Он получает разностороннее религиозное образование. Мани выступает с про-

поведью своей религии при дворе царя Сапора (Сабура в 238 г.). Подвергается гонениям. Уходит с миссионерством на Восток – в Китай, Индию, Восточный Туркестан. В 270 г., возвращается в Персию. Идейно противостоит мобедам – жрецам господствующей религии. В 277 г., вступил в диспут с великим мобедом при дворе Бахрама I и отказался доказывать истинность своей веры глотанием расплавленного свинца и показом чудес. По преданию, Мани был обезглавлен, а из его содранной кожи сделано чучело. Мани оставил много литературных трудов: «Сабурка», «Книга тайн», «Евангелие», «Книга гигантов», «Свет достоверности» и другие, из которых до 20 века дошли только отдельные фрагменты, чем и обусловливается сложность систематизации учения Мани.

Дуалистическое учение Манихейство развертывается в системе «трех времен». В «первое время» существуют два вечных противостоящих принципа: Добро и Зло, Свет и Тьма. «Природа Света едина, проста и истинна», поэтому не допускает слияния с Тьмою. «Второе время» – этап смешения двух принципов. Зло (материя) вторгается в царство Света. Благой Отец, Владыка Света, порождает Матерь Жизни, а та – Первочеловека, который вступает в борьбу с архонтами (духами зла), терпит поражение и пленяется тисками материи. Для спасения Благой Отец порождает через Матерь жизни Духа живого (Логос), который побеждает архонтов и создает космос для очищения Света, поглощенного материей. Солнце и луна способствуют освобождению божественного Света: Луна принимает души умерших во время своего увеличения, а с убыванием отправляет их к Солнцу, которое пересылает их к Богу. «Третье время» – период окончательного разделения Света от материи и торжества Добра. Люди в М. являются творениями тьмы (материи), которая заключила их души – искры Света, в оковы плоти. Человек создан по образу Первочеловека, увиденного материей на Солнце, поэтому он божественен. Освобождение души – исторический процесс, происходящий через Великих посланников Благого Отца.

Мировоззренческую и историко-религиозную доктрину характеризует следующий текст самого Мани: «Учение мудрости

и добрых дел приносилось в мир время от времени, в непрерывной последовательности, через посланников Божьих. Так, в один круг времени пришло это истинное учение через посланного, называемого Буддою, в земле индийской; в другое время через Заратуштра (Зороастра) – в стране персидской; еще в другое – через Иисуса, в краях западных. После того сошло на землю это нынешнее откровение... через меня, Мани, посланника истинного Бога, в стране вавилонской». С величайшим почитанием Мани относился к Иисусу, указывая, что через этого человека действовал небесный дух, Христос, просвещавший низшую природу людей. «Сыны Света» имеют определенную многоступенчатую иерархию от Учителей – «Сынов кротости», до рода оглашенных (мирян). Следование духовной иерархии, по Манихейству, позволит Свету одержать победу. Основу культа Манихейства составляли молитвы, гимны и строгий этический аскетизм, с элементами ритуалов буддийской, стоической, пифагорейской жизни. Это позволяло тайно распространяться учению Мани.

В 3-4 вв. оно захватило огромную территорию от Китая до Африки. Во времена императора Диоклетиана начинаются карательные действия против манихеев со стороны государства и ортодоксального христианства. Движение продолжает существовать до 10-11 вв. Впоследствии существенно влияло на формирование павликанства и богомильства и – наряду с гностицизмом – легло в основу альбигойцев и катаров. Сохранилось в Средней Азии до настоящего времени. Источниками являются сочинения Августина Блаженного, который 8 лет принадлежал Манихейству, но только лишь на первой из трех ступеней посвящения. Немецкий ориенталист Кесслер собрал фрагменты Манихейского учения и издал отдельным трудом (1889 г.).

## Тема 5. АБХАЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ[6]

### О начале абхазской философии[7]

Понять историю и духовную жизнь абхазов – это, значит, иметь представление, о ее философии. С учтем этого, приступим к рассмотрению основания философии абхазского народа, вступившего в процессе развития мышления, насчитывающего ряд тысячелетий.

Мифы абхазов − самоценная, завершенная форма сознания, культурный неотъемлемый генофонд абхазского народа. Они не только хранители коллективной памяти народа, но и постоянно воспроизводимый способ осмысления событий, предоставляющих чудесными и непознаваемыми. Мифы абхазов как ментальный феномен обладают бессознательной структурой, а различия касаются лишь материала образов, которыми он оперирует. Дихотомия божественного и земного наиболее универсальная. Она пронизывала все сферы мировосприятия древнего абхаза и определенным образом структурировала все прочие полярные противопоставления. Менее универсальные, − например, космические («правое − левое», «высшее − низшее», «ночь − день», «жизнь − смерть»). Этические («добро − зло»). Этнические («мы − чужеземцы»). Мифологические («близнецы − антагонисты») и т.д.

Согласно этой концепции пространственные и временные характеристики космоса постигаются абхазом, как четыре сто-

---

[6] Абхазы принадлежат к абхазо-адыгской языковой группе. Абхазский язык входит в абхазо-адыгскую группу Кавказской семьи языков.

В период между III и II тысятилетием до н.э. произошел резкий поворот в истории абхазов; древние абхазы появились путем слияния разных абхазских племен, которые сформировали как бы ось мировой истории. То есть, формирование абхазского этноса происходит на Черноморском побережье Кавказа, включая территорию современной Абхазии. В результате длительного процесса этнической консолидации древнего аборигенного населения края с пришлыми из северо-восточных районов Малой Азии хаттскими племенами.

В языке хаттов обнаруживается много общего с абхазо-адыгскими языками, как в структуре, так и в морфологическом арсенале. Здесь решающую роль играет язык, в структуре и словарном запасе которого сохранились древнейшие страницы истории абхазского народа, важнейшая информация о его истоках, среде первоначального обитания, связях и контактах с другими народами.

[7] См. подробнее. Бганба В.Р. Основания абхазской философии. Сухум. 2005.

роны света (восток, юг, запад, север) и «центр», а также как четыре времени года (весна, лето, осень, зима). Каждому из этих сезонов ставится в соответствие одна из «пяти стихий» (дерево, огонь, земля, металл, вода). В каждый из этих сезонов: весна как «порождающая сила», летом как «вскармливающая», осенью как «собирающая урожай», зимой как «сберегающая». Весной все живое склоняется к «любви». Летом «жара», «радость» и «награды», осенью − как «прохлада», «строгость», зимой − как «мороз», «смерть».

Божественные концепции постигаются абхазом, через Апсы − «дух, душа» – это жизненная энергия, нечто бессмертное, духовное начало. То есть − дух, душа, двигатель тела. Апстхэа – «дуновение души, туман, облако». Адыд (гром) – звук, голос «Духа воды». Амацэыс (молния) – проявление, проблеск «Духа воды». Акуапсата – «рассеющаяся вода, моросящий дождь, морось». Апсыз – «рыба, или затаивший дух». Азпсы – «мертвая вода» Апсуаа − «люди души». Апсыуаара – «душа взаймы». Апсабара – «видение души», «природа, вселенная». Апсны – «страна души, место души. Абхазия». Апсуа – «люди души, абхаз». Апсадгьыл – «земля души, родина, отечество». Апсырахатра – «умиротвориться, душеуспокоение». Апспжвара – «душераздирание», взорваться». Апсейбакыра – «душевно вспылить». Апсейлашэара – «душевно вскипеть». Апсшэара – «душевный испуг». Апсмачхара – «бессилие души, терять сознание». Апстынчра – «душеуспокоение». Апсымтэра – «душененасытность». Апсыцвгьара – «злой дух». Апстазаара – «жизнь», «душе содержание». Апсра – «смерть, умирать» – «тело без духа». Апстыцра – «выход духа из тела». Апсшэвара – «испуг души». Апсырахатра – «умиротворится». Апсытш – «слабый, безвольный». Апсыда – «лишенный духа». Апскы − «расположение души» (место расположения духа, душа − центральное место). Апсыхэа – «помочь душе». Апстэы – «жертвенное животное, предназначенный для души». Апсата − «благодеяния, местообитания души после смерти». Апстэара − «благодеяние, начало конца»[8].

[8] Подробнее см.: Гублия Р.К. К этимологии элемента пс в абхазско-адыгских языках // Актуальные вопросы Абхазо-адыгской филологии. Карачаевск. 1997 г. С.20-35; Лопатинский Л.Г.

Для древних абхазов[9] первопричина всего сущего: **Адзы апсы – Дух воды – пс –** «дух», **пса –** «вода» – **Адзы апсы – Дух воды. Адад (гром) –** звук **«Духа воды». Амацэыс (молния) –** проявление **«Духа воды».** По закону гармонии всего сущего, разлитой во всей природе, все существующее живет дыханием. Этот мировой **Дух воды** – Адзы апсы – есть вдыхание жизни**. Дух воды – «Адзы апсы»** у абхазов известно, как первопричина всего сущего, оживляющая вселенную, природу, управляет судьбой людей, и разливает жизнь на Земле.

Таким образом, всю историю абхазов можно разделить на доисторию, историю и мировую историю. Особую роль в фазе абхазской истории играет период, называемый осевым временем. Вся история абхазов[10] истолковывается как смена трех основных типов культуры или мировосприятия: идеационную, идеалистическую и чувственную. Эти типы можно назвать также «религиозным», «промежуточным» и «материалистическим». Основу религиозной культуры составляет представление о Боге как всепроникающей реальности, которой подчинено земное существование человека. Материалистическая культура основывается на противоположном принципе: реально существует только то, что поддается восприятию органами чувств. Промежуточная культура соединяет в себе элементы как религиозной, так и материалистической культур.

В целом важнейшей характеристикой этого времени является прорыв мифологического мировоззрения, переход от мифа к логосу. То есть, в осевое время впервые разделяются как противоположности: земля и небо, сущее и должное, повседневное и идеал. Стремясь к идеалу, абхазы, признают первопричину всего сущего – Адзы апсы – Дух воды.

Таким образом, философия абхазов творилась на протяжении тысячелетия. Ей предшествовала двуликая про/пред/философия. Это, прежде всего, художественно-мифико-религиозный

Русско-кабардинский словарь с указателем. Смоленск. 1891. Вып. 12. Отд. 2. С.42.

[9] У древних абхазов и адыгов – «пс – «вода», пса – дух». Адзы апсы» – «Дух воды».

[10] Анчабадзе З.В. История и культура древней Абхазии. М., 1964. с. 120; Дзидзария Г.А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии Х1Х столетия. Сухуми, 1975; Пантин И.В. Циклы и ритмы истории. Рязань, 1996.

мировоззренческий комплекс − 1) плод в основном мировоззренческого выражения, результат «великой метафоры» − переноса на природу внешних свойств человека и родового общества (антропосоциоморфизм), благодаря чему образуется сверхприродный мир мифов, и 2) реальное жизнеобеспечивающее знание − плод практического рассудка, интеллекта, логоса как «разумного слова» в отличие от мифообразующего «мифоса».

Органически же философия абхазов непосредственно предшествовала «профилософия». Профилософия − результат возрастающего воздействия мифико-религиозный комплекс второй части профилософии, выразившейся в описании антропосных (люди − люди), мифико-антропосных (боги − люди) и даже мифических (боги − боги) ситуаций, в «земных» реальных знаниях, в описании производственного процесса в культе разумность. В результате этого воздействия в художественно – мифическом, разумно мифическом комплексе зарождаются такие элементы философии как эпос абхазов. Генезис философии абхазов следует понимать как движение мысли от мифа к философеме, благодаря логосу.

С зарождения философии абхазов происходит одновременное зарождение абхазской философской терминологии. Первоначало всего сущего в философии древних абхазов и адыгов, – это **«пс – «дух», пса – вода», Адзы апсы – Дух воды** понимается как мировой дух воды, жизненная энергия, нечто бессмертное, духовное и жизненное начало. Оживляющее вселенную, природу, который управляет судьбой людей и разливает жизнь на Земле. Абхазы так же верили в бессмертие и переселение души. А человек, по их мнению, подобно другим живым существам произошел из рыбы.

**«Пс – дух», «пса – вода», Адзы апсы – Дух воды**, − это среда, агент и принцип всеобщего зачатия и порождения. Но зачатие требует как женского, так и мужского начала: отсюда два аспекта мифологемы воды. В роли женского начала **«пс – дух»** выступает как аналог материнского лона и чрева, а также оплодотворяемого яйца, а оживляющее проникание **«пса – вода»,** отождествляется с оплодотворяющим мужским семенем, за-

ставляющим **воду** «рожать». И происходит становление Слова плотью, а плоть обретает дух, чтобы узреть тайны **Духа воды.** То есть Существа получают бытие из двух понятий: **«пс – дух», «пса – вода», Адзы апсы – Духа воды** и возникают все вещи согласно ««сперматическим логосам[11]», в которых бог-Логос выступает как закон организации и развития индивидуальной «природы». Космос развивается циклически: в конце периода **«пс – дух», «пса – вода», Адзы апсы» – Дух воды**, поглощает прочие элементы, но в каждом следующем цикле мир возрождается из **«пс – дух», «пса – вода», Адзы апсы – Дух воды**, протосубстрата в прежнем виде. Высшей манифестацией бога-Логоса выступает творческий **«пс – дух», «пса – вода», Адзы апсы – Дух воды**, − «природа», или пневма (всепроникающее дыхание, «душа» космического организма).

С мотивом **«пс – дух», «пса – вода», Адзы апсы – Дух воды** как первоначала соотносится значение Святая вода для акта омовения, возвращающего человека к исходной чистоте. Ритуальное омовение – как бы второе рождение, новый выход из материнской утробы.

По мнению абхазов, в мире царствует необходимость. Вселенское «сцепление» причин понимается абхазами, как **«анасып – судьба»,** а его необходимость – как **«алахьынца – рок». «Судьба» = «необходимость» = «пс – дух», «пса – вода», Адзы апсы – Дух воды,** выступает как «промысел» целесообразно упорядочивающий мироздание.

**Дух воды** в распределении текущей жизни господствует известная равномерность, как в кровообращении. Таким образом, первоначало всего сущего **Дух воды –** есть вся хранящаяся вселенская и человеческая мудрость.

---

[11] Сперматозоид – в переводе с греческого означает – «сперма» – «семя», «зоон» – «живое существо» и «эйдос» – « вид». То есть в сперматозоиде закодировано духовная и материальная сущность человека – ПС – (вода), Адзы апсы – (закодированный Дух воды). Порция мужской спермы попадающая в «женское лоно» во время полового акта содержит сперматозоидов – от 350 до 500 миллионов, но только лишь одному из них удается добраться до верхней части маточной трубы, минуя высокую кислотную среду влагалища и оплодотворяет яйцеклетку и дает начало чьей – то судьбе. (Невероятно велик естественный отбор на молекулярном уровне).

По мнению абхазов, все миры человека в земной жизни обладают независимой волей, разумом и имеют огромные возможности воздействия на него. Эфирный мир, как мир поступков человека, являясь «генетической клеткой» реального мира человека, задает ему общий настрой, определяет тенденции его развития. Витальный мир отражает мир жизнедеятельности человека, а астральный мир задает направление развития реальному миру. Ментальный мир как важнейший фактор активности определяет деятельностный менталитет реального мира. Мир духовный обеспечивает прогрессивное развитие реального мира. (Такая последовательность соотношений оболочек человеческого существа полностью соответствует их порядку в постепенном восхождении от низшего к высшему духовному развитию).

### Бессмертие души у абхазов

Бессмертие души у абхазов неразрывно связано с пониманием природы самой человеческой души как незримой, бестелесной и разумной, жизнь которой продолжается после смерти тела, переходя в вечность. Уже в мифологии абхазов обнаруживается, что посмертное достижение душой божественной жизни становится возможным через нравственное совершенствование человека. По мнению абхазов, душа возлегает к своему началу и только там начинает жить – это лучшее ее состояние, так как она сливается с Божественным Умом. Наиболее развернуты суждения абхазов о нравственной стороне Бессмертие души и миграции души от одного тела к другому. Подчеркивая личное бессмертие души и утверждая, что она осознает свое Я и борется на земле, осознавая эту сугубо личную моральную ответственность за свои действия, Абхазы побуждали человека следовать добродетели (Апсуара) и быть спокойным за судьбу собственной души, если он очищает себя еще в земной жизни. Однако истинная жизнь, по мнению абхазов, начинается в невидимом внеземном мире, где душа предстает перед судом богов, свершаемым на основе нравственной оценки прижизненных поступков человека – справедливых и несправедливых, добродетельных и порочных.

По мнению абхазов, душа приближается к вечности, когда отрешается от представлений противоположностей – духа и материи, добра и зла, которые суть понятия только рефлексии, не успокаивающие дух, но Преходящие. Вечность – это не бессмертие в собственном смысле слова, а состояние гармонии, умного созерцания, слитости с истинным Началом, что и является высочайшим в душе человека.

По приобретении душой сознательного бессмертия, по мнению абхазов, раскрывается все ее внутреннее содержание, проявляющееся в земной жизни менее явно, поскольку на земле человек не может познать полной истины, совершенной красоты, нравственного высочайшего добра и полного блаженства. Таким образом, посмертная жизнь души должна стать углублением ее земной жизни.

### Абхазский космизм

Абхазский космизм – это соборность, духовное содержание абхазов. Чтобы распредметить содержание земной жизни человека, нужно разложить определенную форму сознания, и тогда бытие, удерживаемое сознанием, распадается. В абхазском космизме мир делится на человеческий и не человеческий мир (видимый и невидимый мир). И оба эти мира связаны между собой по правилу чуда. Благодаря «чудесному» правилу видимые действия людей получают основания в невидимом мире. В этом «сказочном» мировосприятии нет намеренного уклонения от действительного мира. Осмысленными оставались только те действия людей, в которые вовлекались как живое существо, сочувствующее человеку

Понимание мира в абхазском космизме строится на основании; «потусторонней сущности и невыявленных субстанциях бытия». Внешний план заполнен сцеплением сил, имеющих иной (нечеловеческий) источник своего существования. Этот образ «заполненности» внешнего мира, мешающий укоренится в нем содержаниям внутренней жизни, имеет решающее значение для понимания абхазского космизма. Нереализованные во внешнем мире содержания внутренней жизни не исчезают.

Они остаются, накапливаются и дают о себе знать в плетении жизни.

Существование неосуществленного и воздействие несостоявшихся состояний бытия образуют особую мистическую сторону бытия, соизмеримого с человеком. В абхазской философии действие людей определяются их частной волей. «Условная воля есть воплощение наших мыслей и желаний в жизнь, безусловная воля «порождена Вселенной»[12]. Частная (условная), воля зависит от многих побочных обстоятельств. То есть, какие – то времена проходят, а чувства и мысли проходящих времен остаются. И если мы живем этими чувствами и мыслями, то на нас «непроизвольно действует ум и воля»[13].

### Этика[14] и мораль абхазов

Этика абхазов призывает к нравственному совершенствованию через познание фатальной необходимости правящей миром.

У абхазов, бессмертие связано с проблемой смысла жизни через понятие «абсолютного блага». Будучи вечным, всеобъемлющим и всеозаряющим началом, оно должно быть одновременно тождественно человеческой жизни – не с эмпирической, временной и ограниченной ее природой, а с ее последней глубиной и сущностью. Только тогда человек обретает смысл жизни и веру в бессмертие души.

Разум понимается абхазами как источник специфической причинности, отличной от прочих видов – природы: необходимости; случая; привычки; произвольного, как – то, причина чему находится в совершающем действие. Или «то, что от нас зависит» вменение имеет смысл только в отношении разумно-произвольных действий. Апсуара (Абхазство) – это компонент жизненного мира (положительного опыта) личности и общества. Развитие абхазской этики – это непрерывный процесс, в ходе которого абхазское сознание отвоевывает порядок у хаоса,

[12] Циолковский К.Э. Воля Вселенной. Грезы о Земле и небе. Тула. 1986, с. 307.
[13] Вернадский В.И. Размышления натуралиста. М., 1977. Кн. 2, с. 42.
[14] Бганба В.Р. История этики. СПб, 1995; Он же Экологическая этика. М., 1998.

сужая шаг за шагом энтропию, сферу коллективного бессознательного. Апсуара (Абхазство) – это духовный кодекс чести абхазов, т.е. единство морального и религиозного долга, возведенное в абсолютную ценность, не допускающее безнравственных поступков человека. (Все эти моменты отмечены в работах абхазских ученых[15]).

Абхазы очертили будущий смысловой круг терминов «воля», «выбор» («решение»), «произвольное», «цель» и т.д. Как ценностная форма сознания смысл жизни у абхазов отличается от «жизненных впечатлений», поскольку в представлении о смысле жизни отражаются не переживания человека от событий в собственной жизни или ожидания в отношении возможного благополучия и счастья. Понятие о смысле жизни у абхазов отличается и от «объяснения» жизни, поскольку в объяснении устанавливаются причины происходящего, и достигается понимание жизни.

Основными этическими категориями абхазов выступают понятия: «спасение», «святость», «самосовершенствование», «покаяние», «терпение», «самоотвержение», «смирение», «мужество», «мудрость», «благоразумие» и т.д. В качестве родовой добродетели выдвигается понятие «воздержание», «умеренность» в зависимости от индивидуальных особенностей опыта.

В абхазской этике проблема выдержки преломляется, прежде всего, через понятий «воздержание», «воздержность». Воздержность, по мнению абхазов – это умение владеть собой, быть хозяином своих страстей и желаний. В связи с этим эта категория трансформируется в учение, проблему разумной меры страстей. При этом понятие «воздержность» выступало у абхазов в тесной связи с категориями «умеренность» и «соразмеренность» и пятью, правильными образами благотворительности: давать с верой, быстро не раскаиваясь и не в ущерб себе или другим; готовность отдать все, что ни попросят; готовность пожертвовать любой собственностью (вплоть до собственного тела); готовность пожертвовать самыми дорогими предметами; неразличие

[15] Инал – ипа Ш.Д. Абхазы. Сухуми, 1967; Он же Абхазский этикет. Сухуми, 1978. Бгажноков А.Д. Адыгский этикет. Нальчик. 1978. и др.

лиц, коим, оказываются благодеяния; мирные, сопровождаемое почитанием и благоговением, перед одариваемым; дарение с целью облегчения реальных нужд; дарение ради благополучия, одариваемого в этой жизни, и в следующей; дарение незамедлительное.

Другие разновидности добродетели включают: дарение без колебаний, отказ от привычки накапливать дары для другого раза; дарение без тщеславия; дарение при полном бескорыстии; дарение, сопровождаемое состоянием щедрости; дарение лучшего из того, что есть.

Согласно этого смысл абхазской этики способствовал достижению «бодрого и веселого состояния духа при выполнении своих обязанностей». Абхазы считают, что единственное, что «от нас зависит» – наше «согласие» принять или отвергнуть то или иное «представление»; на этой основе базируются идея нравственного долженствования. Универсальный императив абхазов может быть сформулирован так: целью является собственное совершенство и право ближнего. Они считают, что быть благоразумным означает не просто знать, но быть способным совершать в соответствии со знанием поступки.

Благоразумие абхазов предполагает знание не только общего, но и даже в большей степени частного, поскольку имеет дело с принятием решений и совершением поступков в конкретных (частных) обстоятельствах. И, благоразумный, как способный к принятию решений умеет добиться высшего из осуществимых в конкретном поступке благ. Если мудрость обретают посредством ума, то рассудительность – посредством опыта и особого чувства, сходного с убежденностью. Абхазы считали, что мудрость и благоразумие связаны в том смысле, что последнее, хотя и не основано на мудрости, способствует его развитию.

По мнению абхазов, жизнь есть часть мира, телесное, хотящее, действующее, страдающее существо. Мир существует только как представление этого хотящего и страдающего человека, и истинная мудрость – продукт конкретного мышления, интуитивной проницательности. Всмотреться в реальные предметы, заставить их говорить о себе, усмотреть в них новые от-

ношения, а затем все это превратить в понятия – вот, что значит, по мнению абхазов, приобрести совершенно новые знания. То есть, бытие выступает на поверхность, становится видимым. Человек переходит к бытию, открывается ему, переживает его присутствие. Поскольку она переживается, она поднимается. Она понимается именно в переживании. Истиной нельзя обладать, но в ней можно быть. Это не истина о бытии, но истина бытия. Переживание очевидно, для переживающего. Человек это тот, кто понимает бытие. Именно эта мудрость дает абхазу свободу, заставляющую его жить даже тогда, когда жизнь невыносима, приспосабливаться к миру (бороться за свое существование, несмотря на неизбежное поражение впереди – смерть).

Выдержка абхазов помогает избавиться им от тяжести бытия. Также с помощью самопознания они достигают аскетической свободы духа. Все это доказывает, что земное счастье – иллюзорная вещь. Жизнь, по мнению абхазов, дана лишь для того, чтобы ее отстрадать. Это понимание приводит их к формированию такого отношения, к жизни, когда они не стремятся ни к чему, кроме «метафизических занятий»: философии, искусства, самосовершенствования.

Главные жизненные ценности абхазов – это: молодость, здоровье и свобода. По их мнению, эти ценности они замечают, когда их утрачивают. Философия абхазов – это философия надежды, призыв к тому, чтобы человек обрел свободу и смысл своего существования, несмотря на кажущуюся суету и бессмысленность повседневной жизни. Поэтому первичными формами бытия философской категории выступают не столько понятия, сколько смыслообразы, метафоры и аналоги.

## Тема 6. ГРЕЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ
## I. НАТУРАЛИЗМ В ИОНИИ. ГЕРАКЛИТ И АНАКСАГОР

### 1. Первые философы Ионии. Фалес

Отправным пунктом философского мышления в Греции была видимая природа. Ионийские философы по выражению Аристотеля – физики, и философия их представляет собою общую физику. Постепенно, с прогрессом мышления, они переходят от внешних явлений к внутренним; мысль возвращается к себе и снова находит себя.

#### Фалес Милетский

*Фалес Милетский* (примерно 600 г. до н.э.) старается все свести к одному началу и открыть первоначальный элемент или субстанцию мира. Он считал, что вода – начало влажности и начало всего. Вода превращается то в лед, то в пар; почему не превратиться ей в землю, камень, растение, животное? Вода не имеет свойственной ей формы: она принимает все формы, например, форму содержащего ее сосуда. Вода неустойчива и подвижна; всюду, где происходит движение, есть жизнь, есть душа. Начало влажности есть душа мира, повсюду разлитая; это божество, божественный разум «быстро пробегает волну».

*Фалес* способствовал успехам науки своего времени. В геометрии он доказал теорему: углы, вписанные в полукруг, прямые. В астрономии он учил, что земля кругла, что звезды суть горящие тела, что луна представляет собою выпуклое тело, освещаемое солнцем, что прохождение луны между землей и солнцем является причиной затмений; ему удалось предсказать одно затмение. Он открыл Малую Медведицу и Полярную звезду, вычислил продолжительность года и время солнцестояний и равноденствий, приблизительно измерил видимый диаметр Солнца, величину Земли, Солнца и Луны. Начало мира в том виде, в каком его представил Фалес, должно было казаться еще слишком грубым его преемникам.

## Анаксимандр

Анаксимандр (Anaximandros) (около 610 г., – после 547г., до н.э.) – дрене греческий философ милетской школы, ученик Фалеса, автор прозаического сочинения «О природе».

Анаксимандр назвал началом, лежащим в основании всего сущего, апейрон – «безграничное, беспредельное», не столько в смысле беспредельности в пространстве и во времени, сколько в смысле бесструктурности, вещественной неопределенности. По его мнению, апейрон «бессмертен и непреходящ», он «все объемлет и всем правит», ему присуще вечное движение, он единственная причина рождения и гибели мироздания: «Из чего все сущее получает свое рождение, в то же самое все и возвращается, следуя необходимости». То есть, он вывел закон сохранения материи (фактически открыл атомарное строение вещества): все живое, все вещи состоят из микроскопических элементов; после гибели живых организмов, разрушения веществ элементы («атомы») остаются и в результате новых комбинаций образуют новые вещи и живые организмы; первым выдвинул идею о происхождении человека в результате эволюции от других животных (предвосхитил учение Ч.Дарвина).

При космогенезе из апейрона вследствие его круговращения выделяются противоположности горячего и холодного, влажного и сухого. Образуя пары, они создают огонь (горячее и сухое), воздух (горячее и влажное), воду (холодное и влажное) и землю (холодное и сухое). Земля собирается в центре, над ней вода, воздух и огонь. Когда часть воды испаряется, появляется суша. На границе суши и моря в иле зарождается жизнь, часть морских животных выходит на сушу и сбрасывает чешую. Человек зародился в большой рыбе, взрослым вышел на сушу. Солнце, Луна и звезды – отверстия в невидимых огненных кольцах. Земля неподвижна без опоры, так как верха и низа нет. Она шарообразна или цилиндрична. Учение Анаксимандра об апейроне развили пифагорейцы, дополнив апейрон вторым, упорядочивающим, первоначалом – предельным.

### Анаксимен

Анаксимен (Anaximenos) (около 588 г., – около 525 г., до н.э.) – дрене греческий философ и ученый, ученик Анаксимандра (милетская школа). Первопричиной всего сущего считал воздух; выдвинул идею о том, что все вещества на Земле – результат различной концентрации воздуха (воздух, сжимаясь, превращается сначала в воду, затем в ил, затем в почву, камень и т.д.); проводил параллели между душой человека («психэ») и воздухом («пневмой») – «душой космоса»; отождествлял божества с силами природы и небесными светилами.

Истолковал первоначало (апейрон Анаксимандра) как воздух в силу его бескачественности. Все возникает из воздуха через разрежение (огонь) и сгущение (облака, вода, земля, камни). Души и боги воздушны. Плоские небесные тела и Земля держатся на воздухе. «Исправил» Анаксимандра: звезды не ближе, а намного дальше Луны и Солнца. Сохранившийся фрагмент из «О природе» Анаксимен: «Так и наша душа, будучи воздухом, сплачивает каждого из нас, а дыхание и воздух охватывают все мироздание».

### 2. Гераклит[16]

Согласно Гераклита, «космос» (первое употребление слова в философском контексте как синоним термина «мир») не создан никем из богов и никем из людей, а всегда был, есть и будет вечно живым огнем (сакральная метафора – «чистая сущность», «невоспринимаемый субстрат»), мерами воспламеняющимся и мерами угасающим. Божественный первоогонь – чистый раз-

[16] Гераклит из Эфеса (544/540/535-483/480/475) – древнегреческий философ, основатель первой исторической или первоначальной формы диалектики. Аристократ по рождению, происходил из знатнейшего рода Кодридов – основателей Эфеса (имел наследственный титул царя-жреца, от которого отрекся в пользу брата). Отвергал традиционное неписанное право элиты, веря в устанавливаемый государством закон, за который должно сражаться как за родной город. Сочинение Гераклита: «О природе» («О Вселенной, о государстве, о богословии») дошло до нас в 130 (по другим версиям – 150 или 100) отрывках. Был прозван «темным» (за глубокомысленность) и «плачущим» (за трагическую серьезность) мыслителем (по Гераклиту, люди живут в эпоху упадка бытия, при которой будущее еще ужаснее настоящего).

ум («огонь» у Гераклита обладает жизнью, сознанием, провиденциальной волей, правит Вселенной, носитель космического правосудия и Судия, карающий грешников в конце времен) суть «логос». (Гераклит пофилософствовал это греческое слово в смысле «слово», «речь» – в трех фрагментах, в значении «понятие» – в пяти отрывках). «Логос» порождает через борьбу и расколы множественность вещей («путь вниз»).

Логос у Гераклита – это также божество, правящее миром; верховный разум; всеобщий закон взаимопревращения вещей, а также количественных отношений этого процесса; учение самого Гераклита. Согласие и мир через «оцепенение» циклично возвращаются в состояние первоогня («путь вверх»). Из Единого все происходит и из всего – Единое (либо «одно» и «многое» или «все» – как фундаментальная оппозиция мировоззрения Гераклита).

В онтологии, космологии, теологии Гераклит утверждал примат «одного» над «многим». Все, непрерывно изменяясь, обновляется. Все течет в соответствии с постижимым лишь для немногих Логосом, господствующим во всем и правящего всем посредством всего. Познание его, подчинение ему – подлинная мудрость. Последняя дарит человеку душевную ясность («я искал самого себя») и высшее счастье. (Хотя в основе познания, по Гераклиту, лежат ощущения, только мышление приводит к мудрости). Внимающие логосу и живущие «по природе» достигают огнесоразмерного просветления ума и становятся богами при жизни. «Мир как речь» у Гераклита нельзя прочитать, не зная языка, на котором она написана. («Бытие любит прятаться»). Философия, по Гераклиту, – это искусство верной интерпретации и разделения чувственного текста на «слова – и – вещи». Каждое слово-понятие призвано объединять («мудрость в том, чтобы знать все как одно») в себе соответствующую пару противоположностей. Люди неверно расшифровывают этот мир: «большинство не воспринимает вещи такими, какими встречает их (в опыте)... но воображает». Люди погружены в себя, «присутствуя, отсутствуют» и видят лишь сновидения.

Борьба у Гераклита – «отец», «царь» всех вещей, раскрывающая в людях и рабов, и свободных, и богов. Политеизм Гераклита

та призывал сменить единобожием: «Признавать одно Мудрое Существо: Дух, могущий править всей Вселенной». В истории философии Гераклит более всего известен и заметен благодаря своим наработкам в области диалектики. Именно Гераклит, как никому другому, впервые удалось четко артикулировать ростки всех предшествующих диалектических идей. Так, общеизвестным мыслям об изменениях Гераклит придал абстрактно-всеобщую, философскую форму, не лишенную, однако, яркой образности и символизма («в одну и ту же реку нельзя войти дважды»).

Идея об изменениях оказалась объединенной у Гераклита с идеей единства и борьбы противоположностей (идея Единого, приведения к Одному, единства). С ней в учении Гераклит сосуществовала мысль о раздвоении этого Единого и вычленения из него противоположностей, которые, по Гераклиту, носят всеобщий характер. Это означает, по мнению Гераклита, что они имеют место везде и всегда, являясь, как это не парадоксально, конструктивной основой самого существования как такового.

Итак, Гераклит сначала спрашивает себя, не напрасны ли искания бытия, которыми занимались его предшественники. Можно ли найти что-либо, что действительно существует и остается быть? – Нет ничего, что остается; каждая вещь и существует и вместе с тем не существует. «Все протекает, – говорил Гераклит, – печально; все идет, и ничто не останавливается». Гераклит образно излагал свое учение: «Нельзя два раза погрузиться в одну и ту же реку; во второй раз вода будет уже другая: она расходится и вновь собирается, ищет и покидает нас, приближается и удаляется». Мы сами так же непостоянны, как эта речная вода: «Мы погружаемся в нее и не погружаемся; мы существуем и не существуем».

Итак, все то целое, что существует и не существует, становится (созидается). Нельзя сказать обо всем изменчивом: «Это-то», ибо через мгновение оно уже не то, а другое. Принцип Вселенной – всеобщее становление, всеобщее изменение, всеобщее движение.

Подвижность воды не представляется Гераклиту достаточно сильным выражением всеобщего движения: течение Вселенной он заменяет горением. Все горит и истребляется огнем. Покой – лишь кажущееся явление; пламя лампы представляется нам неподвижным, а, между тем, в нем происходит бесконечное движение частиц, в одно и то же время загорающихся и гаснущих.

Между явлениями природы огонь есть символ всех других, даже больше, чем символ: он скрыт под формой всех других явлений. От огня, т.е. от света и тепла, происходит жизнь. Огонь, зажигая жизнь, в то же время уничтожает ее. Итак, видимая форма созидания в мире, материальное явление, выражается не в воде, как полагал Фалес, не в воздухе, как полагал Анаксимен, а в огне.

Вместе с тем, не нужно заблуждаться относительно истинной природы огня. Это не тот грубый огонь, к которому привык наш глаз, а другой – духовный, невидимый, недоступный взору. Этот огонь не материален, вернее, в нем есть и материя, и разум, которые нераздельны в созидании Вселенной, источнике явлений. Это живой огонь, разумный огонь, «божественный огонь, неистощимый, который управляет всеми вещами».

То есть, учение Гераклита нельзя считать учением инерции и смерти, объясняющим природу вещей механизмом мысли и жизни; наоборот, его система предполагает всюду деятельность, отсутствие покоя; мировую динамику.

Движущая деятельность, движение которой по Гераклиту составляет лишь видимую форму, есть вечная «жажда» жизни и вечное «отвращение» к жизни. Жажда эта всегда утоляется, и все же она неутолима! Огонь, производимый этой жаждой, созидает; но, утомленный созиданием, разрушает. То есть, философия Гераклита сводится к двум положениям: к вечному непостоянству и к постоянству этого непостоянства. Постоянно не движение и не созидание, а закон движения. Возникает вопрос, какой же закон управляет движением?

Движение или созидание состоит в бытии и небытии; закон его состоит в соединении противоположных явлений или соглашении противоречий: «Все отдаляется друг от друга и вновь со-

единяется. Соединяй все и не все, то, что соединяется и то, что разделяется, созвучное и разнозвучное; из всего делай одно, и из одного делай все». Высший закон заключается в движущемся тождестве противоречий. Бытие не существует, так же как и небытие, ибо бытие и небытие составляют единство в том, что существует и что, вместе с тем, не существует, т.е. в созидании. Отсюда всеобщее «противоречие» во всех вещах.

Соединение противоречий представляет собою гармонию. Гармония по Гераклиту есть результат внутреннего противоречия в явлении. «Все при разделении соединяется, подобно гармонии в арфе и лире». И в луке тетива, то натягиваемая, то спускаемая, соприкасается с полукругом и снова отдаляется от него.

Нет гармонии без противоположных сил, – отсюда война всех явлений. «Гераклит упрекал Гомера в мечтах о прекращении раздоров между богами и людьми, так как все тогда погибло бы; нет гармонии без боли и борьбы, нет ничего живого без различия мужского и женского полов, противоположных друг другу. Этот мир, дитя борьбы, в котором формы созидаются и погибают друг за другом, походит на игру ребенка с песком».

Гераклит в своем мышлении развивает главную идею вплоть до парадокса. «Противоположности тождественны. Одно и то же существо живо и мертво, бодрствует и спит, молодо и старо». Мы живем смертью одних и умираем жизнью других, больше: наша жизнь – их смерть, и наша смерть – их жизнь! Итак, все сливается в «скрытую гармонию».

Закон противоречия и гармонии есть «роковой закон», неизбежный, необходимый. В то же время он есть справедливость. Вот почему ход явлений всегда кажется нам правильным.

В роковой необходимости заключается принцип справедливости, потому что, в сущности, необходимость есть внутренняя мысль созидания и управляет им изнутри.

Роковой закон, вооруженная справедливость, мысль, управляющая миром – божественны, это сам Бог. То есть Бог есть само единство: Бог есть «день-ночь», «лето-зима», «война-мир», «пресыщение-голод».

Метафизика Гераклита легко переходит в физику. Противоположные явления составляют одно целое, отсюда слияние мышления и огня: мысль есть мыслящий огонь, огонь – осязаемая мысль.

При идеальном начале мира духовный огонь внезапно погас и произвел огонь осязаемый. Первобытный огонь не представляет собою определенного начала или конечной субстанции, это неопределенный принцип, который определяется в вечности: это нечто живое и движущееся. Он становится всем, и все становится им. Он угасает и «умирает в воде, воздухе, земле», затем возрождается; земля умирает в воде, вода в воздухе, воздух в огне. То есть, существует двойной путь «вверх и вниз», по которому идут все формы огня.

Неизменна, таким образом, не субстанция, а только количество, ценность. Ценность огня всегда одинакова: он переходит в одно явление, в другое, затем снова принимает первоначальную форму, и во всех этих превращениях количественное его значение остается постоянным. Происходит взаимное преобразование и постоянное соотношение между явлениями; все превращается в огонь, и огонь превращается во все.

Вечно движение явлений, и вечен мир, который оно производит. Формы исчезают, чтобы вновь вернуться, и возвращаются, чтобы снова исчезнуть. Отсюда всеобщий ритм и ряд периодов во Вселенной. «Мир, – говорил Гераклит, – не сотворен ни богом, ни людьми: он был, есть и будет; огонь вечно живет, загорается и угасает ритмически». Когда-нибудь Вселенная воспламенится, и пожар уничтожит ее, но не настанет конец мира, движение не имеет конца; пожар – символ перехода к новому миру, и так всегда будет до бесконечности.

3. Наша душа есть искра божественного огня, от которого заимствует разум. Чувства обманчивы; «глаза и уши суть грубые свидетели людей с безобразной душой, преданных материи». Все изменчиво, судя по данным наших чувств; ощущение есть ни что иное, как изменяющееся соотношение между двумя изменяющимися терминами. «Пойми, – говорил Платон, изъясняя учение Гераклита, – то, что ты называешь белым цветом, не есть

что-либо существующее вне твоего зрения или в нем: не назначай ему определенного места, ибо тогда оно имело бы постоянное положение (ранг), постоянное существование и не находилось бы в процессе созидания… И также нужно думать обо всех других свойствах души». Истинное знание безлично, поэтому необходимо «искать божественный всеобъемлющий разум».

Душа во время земной жизни проявляется в теле и становится видимой, «подобно молнии, прорезывающей облако».

Существует ли душа после смерти? Не допуская личного бессмертия, Гераклит предполагал безличное бессмертие, возвращение отдельных душ в душу Целого, огня человеческого в огонь божественный. «Мы живем смертью богов, – говорил он, – и когда огонь оставит нас, мы умрем жизнью богов; т.е. наша жизнь есть смерть божественного начала, а наша смерть возвращает ему жизнь».

Мораль Гераклита вытекает из его метафизики. Наш долг заключается в согласовании наших поступков с требованиями общего разума; мы всегда должны подчиняться неизбежному закону Вселенной. Зачем изменяться? Ведь изменяться, значит оставаться тем, чем был раньше! Нужно не возмущаться, а понять. Добро есть разрушающееся зло, зло есть исчезающее добро. Для Бога все прекрасно и справедливо, ибо все необходимо; он сотворил все для гармонии Целого, в котором сливаются зло и добро, бытие и небытие.

Существенное правило нравственности заключается в том, чтобы очистить в себе божественный огонь, обеспечить ему независимость от чувств и страстей, заставить его постоянно возвышаться, как пламя.

В общем, бытие, по Гераклиту есть лишь единство вечного движения. Замечательно в нем это ясное сознание изменяющейся жизни, деятельной, постоянно созидающей Природы, то творящей, то разрушающей.

Философия Гераклита отражает материальный мир, в котором все явления сводятся к движению, и все законы к закону движения. В свою очередь, метафизика вместе с Гераклитом признает в изменении таинственное тождество противоречий

и допускает, что, при виде чувственного мира, можно сказать: «Ничто не существует и все созидается. Наш мир – мир всеобщей относительности».

Но что такое система Гераклита, если не преддверие к истинной философии? Гераклит довел до крайних пределов направление ионийской школы, видел внешние объекты мысли и признал, что от него ускользнул мыслящий субъект: «Я искал себя», – говорил он; но на деле он не нашел себя. И потому он меланхолично настроен: при виде потока, уносящего мир, он впадает в грусть и испытывает как бы порыв к неизменному началу, к бытию. «Все преходяще», – говорил он, но Платон отвечал ему: «Да, все, исключая мыслящего «я» и объекта моей мысли, т.е. истины, тождественной с бытием».

Во многом именно благодаря Гераклита диалектические идеи становятся существенной компонентой историко-философских концепций, раскрывая сложность и противоречивость процесса познания, а также относительный и ограниченный характер человеческих знаний о действительности и себе самом. Принято полагать, что диалектика Гераклита оказала значимое влияние на Платона и многих других античных философов. Своеобразный ренессанс идей Гераклита наблюдается в 19 веке – Гегель, Ницше, а также в 20 веке – Шпенглер, Хайдеггер и другие.

### Анаксагор[17]

Воззрения Анаксагора[18] сформировались под воздействием милетской школы (прежде всего Анаксимена) и учения о бытии Парменида. Свое учение Анаксагор сформулировал в виде космогонической гипотезы, согласно которой начальное состояние мира представляло собой неподвижную бесформенную смесь, слагавшуюся из бесчисленного множества мельчайших,

[17] Анаксагор (Anaxagoras) из Клазомен (ок. 500–428 до н.э.) – дрене-греческий философ и ученый. Около 30 лет прожил в Афинах и явился фактическим основоположником афинской философской школы. От сочинений Анаксагора до нас дошли 20 фрагментов.

[18] D Diels ., Kranz W. (Hrsg.). Die Fragmente der \brsokratiker. Berlin, 1952. Bd. 2; Lanza D. Anassagora. Testimonianze e tram-menti. Firenze, 1966; Таннери Ц. Первые шаги древнегреческой науки. СПб., 1902; Рожанский И.Д. Анаксагор. У истоков античной науки. М., 1972; Guthrie W.K.C. A History of Greek Philosophy. Cambridge, 1971. Vbl. 2.

чувственно не воспринимаемых частиц, или «семян», всевозможных веществ. В какой-то момент времени и в каком-то участке пространства эта смесь приобрела быстрое вращательное движение, сообщенное ей неким внешним по отношению к ней агентом – умом (нусом). Концепция ума, оказавшая значительное влияние на дальнейшее развитие философской мысли («вечный перводвигатель» Аристотеля, идея «первичного толчка» в философии Нового времени), означала радикальное противопоставление источника движения косной, инертной материи. Анаксагор описывал ум как «легчайшую» из всех вещей, которая ни с чем не смешивается, и утверждал, что он «содержит полное знание обо всем и имеет величайшую силу». Весь ход мировой эволюции от первичной неупорядоченности ко все большей организации Космоса был, согласно Анаксагору, следствием исходного круговращения, вызванного умом.

Космический вихрь, постепенно замедляясь, в дальнейшем воспринимается в виде круговращения небесного свода. Под действием скорости вращения происходит отделение темного, холодного и влажного воздуха, собирающегося в середине вихря, от светлого, горячего и сухого эфира, устремляющегося к его периферии. Приведенные в движение «семена» стремятся соединиться с себе подобными, образуя более или менее однородные массы вещества, однако полного обособления этих масс произойти не может, ибо «во всем имеется часть всего», каждая же вещь кажется тем, что в ней преобладает. В ходе этих преобразований общее количество любого рода вещества остается неизменным, ибо «никакая вещь не возникает и не уничтожается, но соединяется из существующих вещей и разделяется». Эти принципы относятся не только к «семенам» качественно однородных веществ (получившим у перипатетиков наименование «гомеомерий»), но и к противоположностям теплого и холодного, светлого и темного, сухого и влажного, разреженного и плотного. Другие особенности концепции Анаксагора: отрицание пустоты, признание бесконечной делимости вещества, утверждение относительности большого и малого, идея бесконечно малых физических величин. Анаксагор был первым

ученым, давшим правильное объяснение солнечных и лунных затмений.

*Анаксагор* делает следующие выводы из своего положения. Каждая вещь вдвойне делима до бесконечности: 1) на части, различные по природе, 2) на части, подобные по природе. «В крови есть капли крови, и в каждой капле есть другие капли; огонь состоит из частиц огня, вода из частиц воды, и т.д., – это подобные части». Все, что бы вы ни рассматривали, «состоит из одинакового числа входящих в него элементов». Все заключается во всем. Это доказывается тем, что противоречия возникают из противоречий, и что все исходит из всего.

Анаксагор называет это «первобытным смешением», мировым хаосом. Для появления различных предметов необходимо было движение в бесконечной мировой массе. Движение установило различные соотношения между частями, произвело множество форм и разделило то, что было слито вместе. Но как возникло движение? «Мир неподвижен по природе своей, так как заключен в себе; ничто другое не окружает его». Что же потрясло Вселенную и дало ей формы, порядок и красоту?

С того момента, как движение проникло в хаос, направляемое разумом, «вихрь» жизни распространился спиралью постепенно по всем уголкам Вселенной. Разум бесконечен, т.е. разлит по всей Вселенной. «Он независим, так как является не простым атрибутом, а принципом. Он не вмешивается ни во что, существует один. Если бы разум содержал в себе примесь посторонних элементов, то неизбежно участвовал бы во всем, потому что все есть во всем; при таком слиянии с внешним миром он потерял бы свое могущество над ним, вытекающее из простоты его сущности. Разум абсолютно чист и всецело познает мир. Ничто не ускользает от него. Он знает все, что смешано, все, что отделено, и все, что различено. Он господствует над всем: над тем, что должно быть, над тем, что было, что есть и что будет».

Итак, философская идея Анаксагора следующая: идея бесконечности, существующая во всем, в силу чего каждый объект представляет собою Вселенную; необходимость Разума для установления порядка во Вселенной посредством движения;

простота и безличность абсолютного во Вселенной, Разума, в котором участвуют все духи.

Бог Анаксагора есть душа, движущая миром, действующая путем ряда механических следствий без высшей цели в перспективе Добра. Это движущий разум, а не нравственная воля.

## Тема 7. ИДЕАЛИСТЫ В ИТАЛИИ И ЭЛЕЕ. ПИФАГОР. ПАРМЕНИД

### 1. Пифагорова школа.

### Пифагор[19]

Дальнейшее развитие идеи, приводящей мировую механику, к мировой математике принадлежит Пифагоровой школе. Учение Пифагора[20] – типичная протофилософия, сочетающая пережитки художественно-мифолого-религиозного мировоззренческого комплекса и магии, с одной стороны, и ростки нового философского мировоззрения на основе пифагорейской науки (математика, астрономия, медицина, евгеника, диететика и др.) – с другой.

Согласно Пифагору, «самое мудрое – число», «душа есть гармония», «справедливость – число, помноженное само на себя» (т.е. преступление и наказание должны быть подобны сторонам квадрата). Пифагор освободил арифметику «от служения делу купцов» (Аристоксен) и придал ей статус свободной абстрактной науки. Геоцентризм Пифагора был превзойден вторым великим пифагорейцем, Филолаем: Земля движется в мировом пространстве, но не вокруг Солнца, а вокруг невидимого с Земли некоего Центрального огня, вокруг которого вращается и Солнце, светящееся отраженным светом. Мир познаваем в той мере, в какой апейрон (беспредельное) организовано числом и пределом: «Где нет числа и меры – там хаос и химеры». Третий великий пифагореец, Архит (4 век до н.э.) – не столько философ, сколько ученый, математик. Трактовка Пифагора как

[19] Пифагор – один из первых древне греческих философов (6 века до н.э.), основатель легендарного Пифагорейского товарищества. По совету Фалеса учился мудрости в Египте (22 года), затем в Вавилонии (12 лет), куда попал в числе плененных персами египтян, и, возможно, в Индии.

[20] Фрагменты: Diets H., Kranz W. (Hrsg.). Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd 1. Berlin, 1951; Vogel C.J. de. Pythagoras and Early Pythagoreanism: An Interpretation of Neglected Evidence on the Philosopher Pythagoras. Oxford, 1966; Timpanaro Cardini M. (ed.). Pitagorici. Testimonianze e frammenti. V 1–2. Firenze, 1969; Diels И., Kranz W. (Hrsg). Die Fragmente der Vbrsokratiker. Bd 1. Berlin, 1951; Pitagorici. Testimonialize e frammenti. \bl. 1 – 2. Firenze, 1969.

мистической личности, а Пифагорейского союза как религиозной организации ошибочна. Пифагорейский союз («Великая Греция» – греческого города-государства на юге Италии, центр Кротон) – философско-научная организация. В нее принимались свободные после многолетнего испытания, собственность была общей – «У друзей все общее» (Пифагор), пифагорейцы жили и питались совместно. Одно время пифагорейцы процветали, но затем «товарищество» распалось. Сочинения пифагорейцев не сохранились, за исключением немногих фрагментов, их учение и образ жизни известны из доксографии, причем количество информации возрастает по мере удаления во времени от пифагореизма (6-4 вв. до н.э.), что не может не настораживать.

Пифагор и ранние пифагорейцы разделяли орфическое учение о переселении душ (метемпсихоз). Согласно легенде, Пифагор знал о своих прежних воплощениях. В некоторых существах он узнавал своих умерших друзей («Ворона серотелая, летает не спеша – твоя осиротелая в ней каркает душа»).

Поздние пифагорейцы учили о смертности души как гармонии частей живого тела, уподобляя ее гармонии цитры, пока та цела. Укрощение страстей, преодоление уныния, почитание старших по обществу, особенно Пифагора, развитие механической и смысловой памяти, гимнастика и морские купания, музыка как укротительница гнева, мягкая медицина (мази), забота о здоровом потомстве, диета, отказ от алкоголя, занятия математикой, астрономией, философией (слово «философия» – нововведение Пифагора), участие в управлении государством – основные обязанности пифагорейцев. Даже после распада пифагорейского общества пифагорейский образ жизни соблюдался его адептами. О нем писал Платон…

Дополнив апейрон Анаксимандра как «беспредел» переделом (дуализм), поняв последний как геометризированное число, Пифагор геометризировал и физический мир (земля состоит из кубов, огонь из тетраэдров и т.д.), и арифметику (единица – точка, два – линия, три – плоскость, четыре – тело и т.д.; числа: линейные, прямоугольные, квадратные, треугольные, кубические и т.д.), положив тем самым начало аналитической геометрии.

Есть самое мудрое число. Все имеет свое число. Душа – самодвижущееся число. Боги числообразны. Пифагор не считал числа первичными по отношению к вещам, как это полагали Платон и академики. В астрономии пифагореец Филолай (5 веке до н.э.) отверг геоцентризм и положил в центр Космоса («Космос» – нововведение Пифагора) Центральный огонь, вокруг которого вращаются Земля, Противоземлие (Антихтон), Луна, Солнце (кристаллическое тело, светящее отраженным светом), пять планет. Пифагор разделял фантастическое учение о переселении душ (метемпсихоз).

Вытесненный платонизмом, Пифагор ожил в 1 веке до н.э.: римлянин Публий Нигидий Фигул, иудей-военнопленный Александр Полигистор. Постпифагореизм – идеалистическо-мистическое учение. Первоначала – монада (единица) и неопределенная двоица, порождающие числа, из них точки, линии, плоские и объемные фигуры, из них физические тела (Александр Полигистор). К постпифагореизму примыкает «чудотворец» Аполлоний Тианский (1 век н.э.). Образ самого Пифагора приобретает все более чудотворные черты. Впрочем, постпифагореизм трудно отличить от среднего платонизма. Убеждение Пифагор в точной числовой основе мира («предел») побудило И. Кеплера искать законы обращения планет.

По *Пифагору* числа существуют раньше, чем явления и стоят выше их: раньше – потому, что математические законы справедливы до того, как явления начинают им подчиняться, выше – потому, что они управляют явлениями и объясняют их. Все, что существует, создано с весом и мерой, подлежит счету и вычислению. «Все небо есть гармония и число».

Число есть сущность мышления. Что представляет оно собою? Правила и внешние образы явлений или основные элементы их и внутреннюю суть? Настоящие Пифагорейцы склоняются в сторону второго предположения. «Мы должны удивляться, – говорил Гегель,– той смелости, что они сразу уничтожили чувственный мир и провозгласили мысль сущностью Вселенной».

Для объяснения природы вещей нужно привести их к числу. Совершенное объясняет несовершенное; наиболее прекрасное

распределение явлений есть в то же время наиболее правильное.

Конечная причина Пифагорейцев не есть Цель, сознательно преследуемая Богом; это как бы математически необходимое распространение добра во всем мире. Природа объясняется математической симметрией.

Земля не должна быть центром Вселенной, так как полна недостатков, и сама по себе темное тело. Центр Вселенной должен быть светлым, ибо свет есть благо; он должен быть неподвижным, ибо покой выше движенья, и есть благо. Звезды описывают круги около центрального светила, так как движение по кругу наиболее совершенное.

Расстояния между планетами должны подчиняться законам музыки, а их движения – производить прекрасную гармонию: мы не слышим ее, потому что она непрерывна, и потому что звуки ее для нашего слуха слишком низки. Число десять наиболее совершенное, и потому планет должно быть десять; и если известны только девять, то десятую нужно предполагать. Пифагорейцы называли ее антихтоном или звездой, противоположной земле. «Декада всюду должна существовать».

Все эти гипотезы оказали большую услугу науке. Наука развивается исключительно путем гипотез и наблюдения.

Пифагорейская школа дает сильный толчок математике, астрономии, учению о звуке. В математике Пифагор открывает теорему квадрата гипотенузы, которая предполагает одновременно арифметические и геометрические отношения. Пифагор мечтал о всеобщей науке всех отношений, всех гармоний мира в виде чисел. Применяя арифметику к геометрии, алгебру к геометрии древнейшая система исчисления в Греции и Риме была пятеричная. Пифагор, считая число десять наиболее совершенным, придавал большое значение десятичной системе. Первые девять чисел обозначались особыми цифрами, которыми мы теперь пользуемся, ошибочно называя их именем арабским. Для выполнения различных арифметических действий Пифагорейцы пользовались таблицей, разделенной на несколько столбцов, из которых каждый заключал в себе единицы определенного

разряда: десятки, сотни и пр. Числа на этой таблице приобретали значение в зависимости от места, которое они занимали в столбцах. Такова была «Пифагорова таблица», которая заключала в себе семя десятичного исчисления.

В астрономии Пифагорейцы (и в особенности Филолай) достигли поразительных успехов. Филолай развил учение о двояком вращении земли: вокруг оси и вокруг центрального светила; ось вращения вокруг оси – происходит перемена дня и ночи; ось вращения вокруг центрального светила – перемена времен года.

Впоследствии Аристарху пришлось лишь заменить центральное Светило Солнцем, это создано за два века до системы Коперника.

Пифагорейцы лунные затмения объясняли прохождением земли, фазы луны – отражением солнечного света. Кроме того, они открыли законы звука, определили отношение между музыкальными интервалами и длиною струн, доказали, что это отношение выражается простыми числами. Увлекшись этой звуковой арифметикой, музыкой, они старались применить те же законы к небесным телам и движению планет.

Таким образом, наиболее ценные искусства для древних – скульптура, музыка, танцы – соединились с основными науками: скульптура с геометрией, музыка с арифметикой, танцы с астрономией, в которой сливаются вместе формы и звуки. Хоры планет, по учению Пифагорейцев исполняют в пространстве небесные танцы; вся Вселенная представляет собою как бы один вечный танец, в котором движения и звуки управляются законами чисел.

а) Индивидуальная душа, истечение всеобщей души, есть число, гармония тела. Эта гармония не представляет собою простого свойства организма, так как переживает его и переходит из одного тела в другое.

Душа находится в теле, как в тюрьме. Она беспрестанно должна бороться против зла, не имея права покинуть свое тело при помощи самоубийства. Отсюда возникает нравственный долг человека. Всякое добро имеет свой источник в единстве и порядке; всякое зло происходит от разделения и дисгармонии.

Добродетельный человек подчиняется законам разума и стремится в жизни своей «подражать Богу». Подобно тому, как гармония происходит от сочетания низких и высоких тонов, и добродетель представляет сочетание различных частей души под руководством разума: отсюда добродетель есть гармония. Справедливость есть равенство или взаимность в праве, и ее материальным символом служит совершенный квадрат. Дружба есть совершенное равенство или взаимность в любви и преданности. В политике, по учению Пифагорейцев, также преобладает идея единства, как и в морали, как и во всей их философской системе. Итак, выделим основные направления философии Пифагора:

б) Рассмотрим принцип, являющегося источником множественности чисел.

«Различные и разнородные явления, не подчиненные одним и тем же законам по необходимости, – говорил Филолай,– должны быть связаны между собой гармонией для того, чтобы создать строгий порядок в мире». Источник гармонии, начало числа есть Бог.

Бог есть первичное единство, «источник вечной Природы». Пифагорейцы символически представляют его то единицей, то десятью, то четырьмя или тремя, т. е. наиболее совершенными числами. «Единица – всеобщий принцип, – говорил Филолай. Есть Бог, который управляет Вселенной, единый Бог, неподвижный, подобный себе, отличный от всего остального».

Бог есть начало бытия, ибо всякое бытие заключается в числе; Бог начало мысли, ибо всякая истина выражается числом, и без числа нет знания. В Боге согласуются все противоречия. Добро и зло также заключаются в Начале начал и лишь развиваются во Вселенной. Но Бог есть скорее добро, чем зло, ибо зло отрицательно и относительно, тогда как добро положительно и абсолютно.

в) Учение Пифагорейцев, выражает одну важную сторону Природы: число, ритм, гармонию, т.е. все, что подчинено законам количества. Пожалуй, одно лишь понятие идеальной свободы не подчиняется им, – подпадает в то же время и под законы числа; число производит ритм, а ритм гармонию. По мере раз-

вития научного прогресса в явлениях все более и более открывается ритм. Гармония звуков есть колебание, воспринимаемое ухом, отсюда можно заключить вместе с пифагорейцами: «Вселенная есть гармония и музыка; весь мир есть число».

Пифагорейцев можно упрекнуть в неточном применении основного принципа. Они хотели на основании своего принципа объяснить все явления. Число есть ничто без посредства мысли его сознающей, и без деятельной, активной воли, его осуществляющей. То есть, «формализм Пифагорейцев пренебрегает реальной действительностью».

Ни волю, ни добро нельзя свести к числовому значению; математика может быть полезна морали, но не может заменить ее. Бог Пифагорейцев не представляет собою истинно нравственного идеала. Бог пифагорейцев не лицо – это какое-то единство, заключающее в себе противоречия, зло и добро. Это не более как развивающийся зародыш, а мир его математическая эволюция; идеал божества еще не совсем свободен от первоначального пантеизма.

То есть, у пифагорейцев математика ближе стоит к логике, чем физика, это логика количества, т. е. непосредственное приложение законов мышления к внешним объектам. А затем от математической точки зрения мысль постепенно перейдет к логической и интеллектуальной; бытие пока еще определяется числом, а философия поместит его в мысль, для которой число служит лишь внешним образом. Этим новым направлением характеризуется элеатская школа.

## 2. Парменид[21]

Первые греческие философы-ионийцы, размышляя о природе вещей, строили космологические модели, в которых все наблюдаемые явления объяснялись как происходящие из некоторого вещественного первоначала. Сходные воззрения разрабатывает и Парменид, трактуя космос как образованный дей-

[21] Парменид Элейский (вторая половина 6 века – начало 5 века до н.э.) – основоположник Элейской школы, одна из ключевых фигур в истории древнегреческой философии и европейской философской традиции вообще. Он составил эпическую поэму «О природе».

ствием двух стихий – эфирного Огня (Света), легчайшего и тонкого, и тяжелой и плотной Ночи. Однако этот привычный круг представлений квалифицируется Парменид как “путь мнения”, которому он противопоставляет “путь истины”, открывающий новые горизонты философского поиска. Философское мышление, ищущее необходимость в мире, само должно, по Парменид, обладать внутренней необходимостью. Однако всякая мысль, имеющая дело с изменчивым видимым миром, сама изменчива и непостоянна, представляет собой лишь, правдоподобное мнение (“мнение” не обязательно ложно, суть дела в том, что оно никогда не достигает непререкаемости истины). Обладать внутренней обязательностью, согласно Парменида, может лишь “чистая” мысль, коренящаяся в себе самой и свободная от всяких ссылок на видимое. Что же оказывается предметом философского мышления, коль скоро “путь истины” выводит за пределы видимого мира с его движущимся многообразием? Это – бытие как таковое: вещи могут быть такими или иными, но, прежде всего, они просто “есть”; бытие вещей образует умопостигаемую предпосылку любой их конкретной определенности. Парменид впервые разработал понятие бытия, играющее одну из главных ролей в категориальном аппарате западной философии на протяжении всей ее истории. Движение по “пути истины” представляет собой принятие ряда философских утверждений посредством их доказательства на основе принципа тождества бытия и мышления (“мыслить и быть одно и то же”) – реально лишь то, что мыслимо, а то, что немыслимо, не существует. В частности, утверждает Парменид, небытия не существует, ибо оно немыслимо и невыразимо. Бытие же есть и наделяется рядом характеристик, представляющих собой в основном следствия из отрицания небытия: бытие не возникает и не исчезает, оно непрерывно и однородно, оставаясь себетождественным, оно ни в чем не нуждается и представляет собой совершенную сферу. Введение Парменида оппозиции “пути мнения” и “пути истины” стало судьбой европейской философской мысли по крайнее мере на два с половиной тысячелетия. Во-первых, она легла в основу самоопределения философии – приобрела силу

предрассудка в убеждении, что повседневный опыт ограничен кругом видимого (т.е. видимостью), и, лишь порывая с ним, становясь "чистым" и самодостаточным, мышление способно постигать подлинную реальность. Во-вторых, эта оппозиция предопределила сложные и исторически изменчивые отношения между "физикой" (натуральной философией) и метафизикой в пределах философской концепции действительности.

Итак, идея элеатов, определенно выраженная Ксенофаном, яснее формулируется у Парменида. Платон говорил: «Я боюсь, что мы совсем не понимаем слов Парменида, и еще меньше понимаем мысль». Так говорил Платон о Парменидe, философия которого оказала столь сильное влияние на его учение.

Подобно Ксенофану, Парменид углубляется в абсолютное миросозерцание и отвергает всякое относительное бытие. Для него нет средины: нужно абсолютно допускать бытие или небытие; разрешение вопроса заключается в словах: бытие или небытие, нельзя познать небытие, ибо оно невозможно, и нельзя его выразить словами; поэтому остается одно: признать бытие и сказать: оно есть; многое доказывает, что бытие не возникает и не уничтожается; бытие есть однородное, целое, неподвижное и беспредельно, ибо теперь оно все есть, единое и нераздельное.

*Парменид*, не исходит из идеи единства, он приходит, к ней провозгласив принцип абсолютного бытия: «Бытие существует, небытия нет, нельзя выйти из пределов этой мысли». Он «беспрестанно» говорил о реальном, истинном бытии. Его единство не абстрактно и не материально: оно есть сам Бог, к которому возносится мысль Парменида, и из которого, по его учению, ничто не может выйти. Как может существовать что-либо иное, кроме Бога, т. е. бытия? Вот вопрос, который ставит себе Парменид и на который дает отрицательный ответ.

Бог Парменида не возвышается ни над мыслью, ни над бытием: он есть мысль в ее абсолютном единстве с бытием.

Различение мыслящего субъекта и мыслимого объекта привело бы к двойственности; Парменид отвергает его и провозглашает вечное тождество мысли и бытия. Если бытие едино, то, что же такое мир? Мир или вовсе не существует, или представ-

ляет собою обманчивое отражение истинного бытия. Множественность и разнообразие, познаваемые чувствами, в действительности не существуют. Парменид сравнивает недостоверное мнение с ночью, а истину с дневным светом.

Во второй части поэмы метафизика и физика являются уступкой смертным, влюбленным в мираж. Пантеизм Парменида приводит к дуализму. По мнению Аристотеля: «Факты принудили Парменида допустить наряду с единством разума множественность чувств. В результате, он установил два принципа и две причины: тепло, которое относит к бытию; и холод, который относит к небытию».

В результате, основной принцип у Парменида страдает неопределенностью, и он повторяет лишь беспрестанно свою формулу: «бытие есть, и единое едино». Гераклит отвергал бытие и признавал созидание. Парменид отрицает созидание и провозглашает бытие.

## Тема 8. ЭЛЕАТСКАЯ ШКОЛА: КСЕНОФАН И ЗЕНОН

### 1. Ксенофан[22]

Учителем Парменида и главою элеатской школы был *Ксенофан*[23]. Ксенофан – основатель Элейской школы и учитель Парменида. Однако древность знала и другой взгляд на Ксенофана (совпадающий с мнением большинства современных исследователей) как на «одиночку» (Диоген Лаэртский). Как странствующий учитель «мудрости», а также по своим просветительским, установкам, этическому утилитаризму, гносеологичскому релятивизму и эристичскому приёмам Ксенофан напоминает софистов пятого века Ксенофан невыработал никакой философской системы: взгляды, излагавшиеся им в различных стихотворениях, не свободны от противоречий.

По своему стилю Ксенофан – полемист и сатирик, по своему этосу – ниспровергатель всех авторитетов эллинской культуры и религиозно – нравственный реформатор. Основные произведения: «Сиплы» («Сатиры») в пяти книгах, направленные «против всех поэтов и философов» его времени, прежде всего, против Гомера и Гесиода и их антропоморфных богов. Мифологическому политеизму Ксенофан противопоставляет монотеистическую концепцию: «Один бог, наивеличайший среди богов и людей, не похожих на смертных ни телом, ни разумом»; «он весь, целиком видит, весь целиком мыслит, весь целиком слышит», правит миром «силой ума» и вечно пребывает неподвижным.

Согласно надежной традиции (Аристотель, Теофраст), Ксенофан отождествлял единого бога с универсумом. Учение о боге Ксенофана есть – пантеизм в его классическом оформлении. Гносеологические высказывания Ксенофана – первая в истории греческой мысли постановка вопроса о возможности и границах познания.

---

[22] Ксенофан (Bevocpavris) из Колофона (около 570 г., – после 478 г., до н. э.), древнегреческий поэт и философ. После покорения греческих городов Ионии Гарпагом (5401 до н. э.) эмигрировал и вёл жизнь «скитальца» в течение 67 лет. Он написал поэму «О природе» и распевал стихи как рапсод – философ.

[23] Фрагменты: DK I, 113–39; Testimonialize e frammenti, introd., trad, e comm. M. Untersteiner, Firenze, 1967. Ф Jaeger W. W., The theology of the early Greek philosophers, Oxf., 1968; Fiankel H., Wege und Formen friingrie-chischen Denkens, Munch., 19683, S. 335 sq.; L e b e d e v A. V., A new fragment of Xenophanes, «Eirene» (тезисы докладов), Sofia, 1978.

Высшим и абсолютно достоверным знанием, по Ксенофану, обладает только бог; человеческое знание не выходит за пределы субъективного «мнения» и имеет вероятностный характер. В сочетании с критикой всех философских систем этот тезис делал Ксенофан в глазах античных скептиков предтечей скептицизма. Впервые зафиксированное у Ксенофана противопоставление мнения и знания имело программное значение для античной гносеологии. Утилитаризм Ксенофана имел не только социально-этический (осуждение роскоши, бесполезность Олимпийских игр), но и космологические следствия: «солнце полезно..., а луна не нужна».

Итак, Ксенофан доказывал абсолютное единство верховного Существа, являющегося совершенством и полнотой бытия: «Бог должен быть один... Если предположить, что есть несколько богов, или что между ними есть высшие и низшие, то Бога тогда не будет, ибо природа Бога такова, что он не допускает ничего высшего, чем Он; если предположить, что боги все равны между собою, то Бог утратит свою сущность, ибо он есть высшее существо Вселенной, а равный не выше и не ниже, не лучше и не хуже другого; поэтому, если есть Бог, и если он таков, каким должен быть Бог, то он один».

От монотеизма Ксенофан непосредственно переходит к пантеизму. Бог есть бытие, он содержит в себе все существа. Ничто не может быть сотворено, ибо вне бытия ничто не может существовать, и есть один только Бог во Вселенной.

## 2. Зенон[24]

*Зенон*[25] развил систему Парменида в ее выводах. Важнейшее его сочинение, которое он читал в Афинах, имело целью защитить учение Парменида перед ионийскими философами,

[24] Зенон родился (332 – 262 г. г.), в Элее. Был учеником и другом Парменида.

[25] Фрагменты: DK I; Zeno of Elea. A text with transl. and notes by H. D. P. Lee, Camb., 1936; в рус. пер.– М а к о-вельский А. О., Досократики, ч. 2, Казань, 1915, с. 73–87. Цехиястро И. З., Апории З. глазами 20 в., «ВФ», 1966, № 3; Панченко А. И., Апории З. и совр. философия, там же, 1971, № 7;, Я н о в с к а я С. А., Преодолены ли в совр. науке трудности, известные под назв. «апорий З.»?, в ее кн.: Методология, проблемы науки, М., 1972; Booth N. B., Zeno's paradoxes, «Journal of Hellenic studies», 1957, v. 77; G r ii n-baum A., Modern science and Zeno's paradoxes, Middletown, 1967.

сторонниками принципа множественности и созидания. Наибольшего внимания в учении Зенона заслуживает его тонкая и вместе с тем глубокая аргументация против реального движения и, против реальной материи.

Понятие о материи, столь очевидное и ясное для людей, Зенон подвергает строгому анализу и приводит к целой массе противоречий. Все элементы этой идеи пространство, время, изменение во времени, движение в пространстве противоречивы.

Прежде всего, это то, что материя делима до бесконечности в пространстве на части, не имеющие протяжения. «Изменение во времени также малопонятно. Изменяться, значит, не быть ни тем, чем был, ни тем, чем будешь.

Я не то, чем был, потому что иначе произошло бы изменение; я не то, к чему стремлюсь, потому что иначе не нужно было бы вовсе изменения: значит, я ничто!»

Наконец, недопустимо и движение в пространстве, как абсолютная действительность. Конечно, мы видим кажущееся движение, Зенон не спорит, но отвечает так: «Необходимо удостовериться в том, что движение реально, а не существует лишь в воображении». Попробуйте сделать движение реальным, как Гераклит, и вы впадете в противоречие с собою».

Первый аргумент: чтобы идти от одной точки к другой, нужно сначала пройти половину пространства в половину времени, но до того, как пройти половину, нужно пройти половину, и так далее до бесконечности. Таким образом, приходится оперировать с бесконечностью, состоящей из бесконечного числа промежуточных точек. Величина пространства не имеет значения; необходимо пройти бесконечное число точек в бесконечное число мгновений на конечном пространстве в конечное время.

Второй аргумент Зенона известен под именем Ахилловой черепахи. Быстроногий Ахилл не может догнать медленно ползущей черепахи. Для того, чтобы догнать ее, ему необходимо сначала пройти промежуточное расстояние; но в это время черепаха уходит вперед так, что Ахиллу опять нужно пройти новое расстояние, и так далее до бесконечности: черепаха всегда будет находиться впереди все меньше и меньше, но никогда промежу-

ток не будет равняться нулю. Говорили, что время делимо, так же, как и пространство, и в определенный момент Ахилл сможет пройти расстояние, отделяющее его от черепахи; но то же логическое затруднение остается и относительно времени, ибо всегда нужно проходить бесконечное число точек.

Третий аргумент: летящая стрела неподвижна. В месте, где она в данный момент находится, она не движется, ибо теперь в нем пребывает; она не движется и в другом месте, ибо в нем еще не находится. Где же она движется? Нигде. Она не подвижна во всякой точке в данный момент времени, и кажущееся движение ее на самом деле есть ряд состояний покоя. Отсюда Зенон заключает: движение относительно и существует лишь в нашем воображении.

## Тема 9. СОКРАТ[26]

Учение Сократа[27] было устным; все свободное время он проводил в беседах о добре и зле, прекрасном и безобразном, добродетели и пороке, о том, можно ли научиться быть хорошим и как приобретается знание, – все эти темы традиционно обсуждали и современные Сократу софисты. Проблема достоверности изображения личности Сократа – ключевой вопрос всех исследований о нем. На основании различных свидетельств обычно указывают, по крайней мере, три особенности Сократовой философии: ее разговорный характер; определение понятий путем индукции; этический рационализм, выражаемый формулой «добродетель есть знание».

Диалогизм учения Сократа, общительного по своей натуре, имел следующее обоснование: Сократ утверждал, что сам он «ничего не знает» и, чтобы стать мудрым, расспрашивает других людей. Свой метод собеседования Сократ называл майевтикой («повивальным искусством»), имея в виду, что только помогает «рождению» знания, но сам не является его источником: так как не вопрос, а ответ является положительным утверждением, то «знающим» считался отвечавший на вопросы Сократа собеседник. Обычные приемы ведения диалога у Сократа: опровержение через приведение к противоречию и ирония – притворное неведение, уход от прямых ответов: «Ты над другими посмеиваешься – всем задаешь вопросы и всех опровергаешь, сам же ни о чем своего мнения не высказываешь» (Ксенофан). Согласно «Апологии» Платона, на самом деле Сократ, говоря «чистую правду» о своем незнании, хотел указать на ничтожность человеческого знания по сравнению с Божественной мудростью.

Постоянная мысль Сократ – об абсолютной ценности добра и знания, которые не могут быть отделены друг от друга: невозможно поступать мужественно или благочестиво, не зная,

[26] Сократ (Socrates) из Афин (469 г.,–399 г., до н.э.) – античный философ, учитель Платона.

[27] Ксенофонт. Сократические сочинения. М.; Л., 1935 (пере-изд. СПб., 1993); Платон. Соч. Т. 1. М., 1989; Socratis et Socraticorum Reliquiae. \bl. 1–2. Napoli, 1990; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты. Сократ, Платон. М., 1963; Нерсесянц В.С. Сократ. М., 1984; Кесси-ди Ф.Х. Сократ. М., 1988; Navia L.E., Katz E.L. Socrates. An Annotated Bibliography, 1988.

что такое мужество или благочестие. Зло – всегда ошибка суждения, и после того как душа будет очищена от ложных предрассудков, в ней проявится природная любовь к добру, а добро самоочевидно. Точно так же, как нельзя хорошо поступать, не зная добродетели, так и нельзя по-настоящему любить, не зная, что такое любовь и что должно быть истинным предметом влечения. Тема любви и дружбы – наиболее хорошо засвидетельствованная тема рассуждений Сократа. Любовная тема была важна как психологическое обоснование тождества истины и добра: желать лучше узнать и быть при этом, безусловно, благорасположенным к узнаваемому предмету можно только любя его; и наибольший смысл имеет любовь к конкретному человеку, точнее, по Сократу, к его душе, – в той мере, в какой она добродетельна или стремится к этому. В каждой душе есть доброе начало, как у каждой души есть демон-покровитель. Сократ слышал голос своего «демония», предостерегавший его совершать те или иные поступки. Именно за это подозрительное с точки зрения государственной религии учение в конце жизни он был обвинен в неблагочестии.

Истинное же религиозное благочестие Сократ видел в моральном самосовершенствовании и толковал в этом духе дельфийскую максиму «Познай самого себя». В 399 году до н.э. афиняне привлекли Сократа к суду по обвинению в расшатывании устоев государства. Текст обвинительного приговора сообщает Ксенофан в «Воспоминаниях о Сократе»: «Сократ виновен в том, что не признает богов, признаваемых государством, а вводит другие, новые божества; виновен также в том, что развращает молодежь». Защита Сократа на суде стала поводом к написанию многочисленных «Апологий», наиболее известная из которых принадлежит Платону.

По приговору суда Сократ выпил цикуту и скончался через несколько минут в полном сознании. После смерти Сократа началась долгая история интеллектуальных переживаний этой афинской трагедии, во множестве возникли сократические школы, основанные его близкими учениками, появляется жанр «сократического диалога», персонажем которого неизменно является

Сократ, и «воспоминаний» о Сократе. Для всей этой литературы была характерна типизация персонажей, их личных качеств и, всех происходящих с ними событий, так что в результате созданный облик Сократа, хотя исторически малодостоверен, зато чрезвычайно интересен как уникальный историко-культурный миф, к которому обращались все новые поколения философов.

*Сократ* подчиняет разум добру, провозглашает понятие разума – устроителя и добра. Истинная, конечная причина есть добро. Причина явлений по Сократу есть та добрая, благая цель, ради которой они созданы. Человек должен стараться познать лучшее и наиболее совершенное. Настоящее название науки о лучшем – мораль. То есть от физики ионийцев, математики пифагорейцев и логики элеатов Сократ приводит философию к морали, изучающей явления в их отношении к добру.

Все наши заблуждения и несчастья, – говорил Сократ, – происходят из незнания добра. Спасение государств и частных лиц заключается в знании. «Учите людей, и вы сделаете их лучшими».

Новое направление мысли Сократа, будучи глубоко нравственным, является метафизическим, более чем космогония и математика его предшественников. Понятие цели и высшего добра не свойственно науке о нравственности; под именем «совершенного», «абсолютного» эти понятия составляют главный предмет метафизики; идея нравственности есть идея божества. Поэтому, если Сократ и низвел философию, по выражению Цицерона, с неба на землю, то для того, чтобы вместо видимого неба открыть ей невидимое небо сознания.

Глубокое осознание значения науки, имеющей целью добро и сливающейся с деятельностью добра, объясняет две главные стороны сократического метода: опровержение заблуждения, или иронию, и открытие истины, или майевтику. Итак, Итак, выделим основные направления философии Сократа:

### 1. Метод Сократа или диалектика мышления

1. Ирония, направленная против презумпций и софизмов, вытекает из контраста, установленного Сократом между идеалом знания и надменным невежеством его противников. Искусно

скрывая свое превосходство, черпаемое из понятия истинной мудрости, Сократ начинает с софистами спор, из которого они выходят скомпрометированными, доказывает ничтожество их ложной мудрости. «Я знаю только то, – говорил он, – что я ничего не знаю; софисты же ничего не знают, а думают, что знают все». Эта скрытая ирония, вызывающая смех лишь после окончательного торжества приводит к признанию ничтожества всего человеческого знания по сравнению с истинным знанием.

2. Метод Сократа не был чисто отрицательным: у него был и метод открытий, который он называл родами умов или майевтикой.

Сократ говорил каждый учитель для себя и нуждается только в помощи какого-либо внешнего обстоятельства, – главным образом, нужны ему вопросы. Учиться – значит познавать себя или познавать то, что есть в себе; обладать знаниями – рождать истину.

Это учение представляет собою вывод из известного правила: «познай себя», которое от внешнего мира приводит знание к миру внутреннему, к духу.

Майевтика Сократа влечет за собой необходимость диалога в форме вопросов и ответов. Учитель при помощи вопросов, помогает ученику формулировать идеи; логика превращается в диалектику. «Не называешь ли ты диалектиком того, кто умеет спрашивать и отвечать? – Истина сверкает «как искра» при столкновении идей». Так, Сократ, у которого объектом наблюдения и опыта была не природа, а душа человеческая, подвергает самым разнообразным испытаниям всех, кого ни встречает, не пренебрегая никем и никакой темой беседы: он знает, что истина возникает во всякой душе и во всяком явлении.

Знание по Сократу состоит в определении и классификации явлений по родам, чтобы иметь возможность указать каждому его место и значение. Поэтому он при помощи индукции всегда переходил от вида к роду, от частного вывода к общему принципу. Эта рационалистическая классификация явлений, по его мнению, составляла не только теоретическое знание, но и практическую добродетель. Например, «набожным называется тот,

кто знает, какой культ законен». В этом обнаруживаются уже идеалистические тенденции, следствием которых в морали Сократа является его оригинальная и смелая теория воли.

## 2. Мораль Сократа или диалектика действий. Теория воли

У Сократа диалектика действий, или мораль, сливается с диалектикой мысли, т.е. философией. Сократ учил, что «справедливость и всякая другая добродетель есть знание. Все справедливое и все, что делается ради добродетели, – прекрасно и хорошо, и те, кто знает это, не могут предпочесть им ничего другого. Никто не бывает злым по своей воле». Он признавал абсурдом добровольную несправедливость. Человек, несправедливый по своей воле, если бы только такой мог существовать, был бы совершеннее человека, несправедливого не по своей воле, потому что он, по крайней мере, знал бы, что такое добро, и имел бы возможность осуществлять его. Учение Сократа представляет собою систему детерминизма, связно построенную по основному принципу и выводам, которую можно резюмировать следующим образом: каждый человек по необходимости стремится к достижению своего высшего блага или истинного счастья как к общей цели своей жизненной деятельности; из отдельных действий он всегда избирает те, которые направлены к высшему его благу. А величайшее благо его есть благо вообще.

Таким образом, существует одна лишь добродетель – мудрость, которая в отношении к воле делается храбростью, в отношении к чувствительности – умеренностью, в отношении к другим людям – справедливостью, в отношении к Богу – благочестием. Таковы пять добродетелей Сократа.

Справедливость есть знание и в силу этого есть соблюдение истинных законов, управляющих отношениями людей между собою. Но в чем заключаются эти истинные неписаные, естественные и божественные законы? Они естественны, потому что их санкция заключается в них.

Этой теорией Сократ разрешает противоречие, установленное древними философами и особенно софистами между законом и природой. Все разумное есть закон; все разумное есть природа.

Политика, по мнению Сократа – наука. Вот принцип, из которого исходит Сократ, и вывод его каким образом наука может управлять и действовать? Наука должна управлять через убеждение, которое представляет собою не что иное, как передачу знания.

Таким образом, политика сводится к обмену сведениями и знаниями между наиболее учеными и наименее учеными людьми. Отсюда следует, что правитель во всем должен основываться на согласии управляемых и действовать с одобрения их разума, а, значит, и воли.

В афинском правительстве Сократ критиковал не демократизм учреждений, а насилие и случайность. «Откуда бы ни исходил порядок, если только он основан на силе, а не на убеждении, он есть насилие, а не закон». Точно также и случай не должен иметь решающего значения в политике; жребий, вытянутый из урны, не может установить правительство. Насилие и случай – две крайности, противоположные науке. Одна только наука управляет без принуждения.

### 3. Религиозные учения Сократа

Сократ начинал свое преподавание по свидетельству Ксенофана доказательствами бытия Бога и Его Провидения. Доказательств было два: одно основывалось на деятельной причине, другое – на конечной причине.

В нас есть разум, но то, что есть в нас, должно заключаться в причине, создавшей мир: значит, во Вселенной существует разум, и наш разум исходит из него. Таково доказательство, основанное на деятельной причине. Более того, все в мире устроено наилучшим образом: все имеет свою цель. Органы нашего тела удивительно приспособлены к своим функциям. В этой всеобщей полезности мира и, особенно в его пользе для человека, Сократ признает дело рук Провидения. Таково доказательство, основанное на конечной причине, которое Сократ считал необходимым дополнением учения Анаксагора: недостаточно показать, что все это дело разума, – нужно еще доказать, что этот разум во всем имеет целью – благо.

Сократ говорил о Боге в единственном числе: Тот, кто создал человека, животных, звезды и землю. Иногда он употреблял обычное выражение: боги. Известно, что в древности слово «Бог» обозначало всякое божественное и небесное существо, хотя бы звезды. Боги – второстепенные силы; они ниже высшего совершенства, но выше людей. Единство истинного Бога указано в следующих строках: «другие боги дают нам блага, не показываясь, а Тот, который господствует над всем миром, в котором заключается все доброе и прекрасное, который правит Вселенной быстрее мысли, – Он на наших глазах совершает великие чудеса, но мы Его не видим. Солнце, существование которого столь очевидно для всех, не позволяет людям смотреть на него, и если кто устремляет на него взор, то оно лишает его зрения. Душа человека божественная, чем все человеческое, но она невидима. Подумай об этом и не отвергай впредь невидимых существ, пойми их могущество в их следствиях, чти Божество.

Бог Сократа вечен и неизмерим: «он в одно время видит все и слышит все; он вездесущ и над всем в то же время бодрствует».

Сократ верил в божественное Провидение, внушения внутреннего голоса, предчувствие будущего: он это называл своим божественным знамением, своим божественным голосом.

### 4. Суд над Сократом. Его защита и смерть

Сократ шел против установившихся взглядов и предрассудков; он думал и поступал не так, как все. За что и был обвинен по политическим причинам и приговорен к смерти. Мелит, главный обвинитель, вывесил перед портиком обвинение следующего содержания: «Сократ поступает несправедливо, во-первых, потому что не признает богов, которых чтит государство, во-вторых, потому что вводит своих новых богов, и, наконец, потому что развращает юношество. Наказание – смерть».

Сократу пришлось предстать перед политическим судом. Он защищался только потому, что этого требовал закон. «Афиняне, не думайте, что я защищаюсь из любви к себе. Но, справедли-

вость требует, чтобы человек не был обязан спасением – своим мольбам, судью нужно не умолять, а просвещать и убеждать, ибо судья заседает здесь не для того, чтобы жертвовать справедливостью в угоду своему желанию нравиться, а чтобы строго соблюдать ее. Если бы я склонил вас на свою сторону мольбами или заставил нарушить вашу клятву, то научил бы безбожию; и, желая оправдаться, сам дал бы против себя доказательство в том, что не верю в богов».

Для всех было очевидно, что он ставит себя выше всех окружающих, что он их судит, вместо того, чтобы они судили его, что он решился на все, и заранее подчиняется логике вещей в убеждении, что все, что логично, есть благо. Поэтому Сократ нисколько не удивился обвинительному приговору судей; ему показалось странным лишь то, что он осужден большинством голосов.

Конечно, осуждение было вызвано тоном, которым Сократ защищался. Простая, безобидная защитительная речь привела бы к оправданию.

Сократ и после приговора не изменил своего тона. Он говорил, что счастлив, что уходит от людей, называющих себя судьями, чтобы предстать перед настоящим судом.

Апология Сократа, таким образом, заканчивается выражением веры в Провидение. Разум не допускает отделения нравственного добра от счастья; оно не может быть одновременно и добром, и злом и заключать в себе неразрешимое противоречие.

«Разум говорит, что наш долг быть всегда справедливым». Разум не признает никаких ограничений всеобщей обязанности. Нужно быть справедливым даже по отношению к тем, которые к нам несправедливы. Законы отечества несправедливы к нам: будем уважать их. «Недостойно на несправедливость отвечать несправедливостью, на зло – злом». Это плохая диалектика, плохая мораль; ложь не опровергают ложью, а истиной; зло не уничтожают злом, а добром. Так Сократ, готовясь умереть, беседовал о смерти и о бессмертии. Силою обстоятельств он вынужден был заняться этой темой.

Исторически достоверен в «Федоне» Платона нравственный портрет Сократа. Сократ, мужественный и вместе с тем кроткий, снисходительно относится к врагам; он не осуждает их – он их понимает. Он спокоен перед угрожающей смертью, он нашел ее смысл: смерть – благо для его учения, благо для него.

## Тема 10. ПЛАТОН[28]

Платон[29] – представитель аристократического семейства, принимавшего активное участие в политической жизни Афин. Он основал свою философскую школу Академию. Выделим основные направления философии Платона.

### 1. Диалектика мышления. Теория идей

Ощущение, как показали ионийские философы, дает лишь представление о внешнем мире или явлении: действительность от него ускользает. Чувственный мир есть лишь мир видимый;

[28] Платон (427–347гг., до н.э.) – древне греческий мыслитель, наряду с Пифагором, Парменидом и Сократом – родоначальник европейской философии, глава философской школы Академия. Платон – представитель аристократического семейства, принимавшего активное участие в политической жизни Афин. Получил традиционное для аристократического юноши воспитание (физическое и мусическое). В юности слушал софиста гераклитовской ориентации Кратила, в 20 лет знакомится с Сократом, начинает регулярно посещать его беседы и отказывается от реальной политической карьеры (хотя как философ всю жизнь занимался проблемами государства и законодательства). Его нрав отличался крайней застенчивостью и замкнутостью. После смерти Сократа (399г.) Платон уезжает в Мегары. Принимает участие в Коринфской войне, в походах в Танагру (395г.) и Коринф (394г.). В 387г., посещает Южную Италию и Сицилию (Сиракузы), где знакомится с Дионом, приближенным правителя Сиракуз Дионисия I. Знакомство с Дионом, попавшим под обаяние личности Платона и его образа мыслей, предопределило впоследствии еще две поездки Платона в Сицилию (в 367– 366гг., и в 361г.), что представляло собой своеобразный эрзац политической деятельности, но приносило самые настоящие опасности, заботы и огорчения. Возможно (хотя и менее вероятно), Платон побывал и в Кирене (Северная Африка), где жил геометр Феодор.

Ш к о л а Платона. Согласно ряду свидетельств, Платон по возвращении из Сицилии (387г.) основал свою философскую школу в Академии. В 366 г., в Академии появляется Аристотель и остается там вплоть до смерти Платона.

Платон писал прозаические сочинения, который к началу 390-х гг. был наиболее развит и распространен, – в жанре судебной речи: «Апология Сократа» – первый законченный и дошедший до нас текст Платона, который был опубликован около 392г. «Апология» отличается несомненным литературным совершенством, и в ней сформулированы основные установки Платона. Около 386 г., написана речь «Менексена» в жанре политической речи (надгробная речь, похвала афинянам, павшим за отечество). Затем (во второй половине 380-х гг.) Платона пишет эпидиктические (показательные) речи: три речи «Федра» на парадоксальную тему (похвала невлюбленному поклоннику и божественному безумию), шесть энкомиев (похвальных речей) Эроту и энкомий Сократу, вошедшие в «Пир».

[29] Gesammelte Schriften. Bd 1–6. Frankfurt am Main, 1980– 1984; Кимелев Ю.А. Современная буржуазная философско-религиозная антропология. М., 1985; Hengstenberg H.E. Philosophische Antropologie. Stiittgart. 1957; Philosophische Antropolo-gieheute. Mllnchen, 1972; Rothaker E. Philosophische Antropologie. Bonn, 1996.

он подобен пещере, освещенной сильным огнем, в которой сидят пленники на цепи, неподвижно, повернувшись спиной к свету.

Философия освобождает человека от уз, удерживавших его неподвижно перед тенями и, заставляет его вернуться к действительности. Диалектика есть та лестница прогресса, по которой он поднимается все выше.

По мнению *Платона* между видимым миром и реальным существуют посредники, которым природу необходимо хорошо изучить. Эти посредники есть общие мировые законы, общие типы, проявляющиеся в отдельных существах.

Бросьте в землю зародыш цветка, вы знаете, что вырастет цветок, подобный тому, от которого произошел зародыш и никогда не появится другой вид. Этот вид в природе; общие законы мышления сливаются с общими законами природы.

В вечной действительности существует нечто, обусловливающее возможность родов, типов, законов, которым подчиняется чувственный мир. Есть, например, принцип, делающий возможным существование человека; принцип, делающий возможным существование животного, цветка и т.д. Этот принцип непременно заключает в себе все положительные качества, сообщаемые им человеку, животному, цветку. Это идеал человека, идеал животного, идеал цветка: но не абстрактный, не бесплодный идеал, а высшая действительность, из которой происходят все существа и явления.

Принцип Платона осуществляет в себе высшую степень совершенства человека, животного, цветка. Он есть живой образ, вечная модель существ. Платон называет его Идеей. Идея существует в себе, а не в явлении.

Идея вечна, отсюда принцип человечества – вечный человек, принцип красоты – вечная красота. Платон не имеет в виду здесь отдельного человека, отличающегося от других своей вечностью; вечный человек – это сумма вечных совершенств, которые в высшем принципе мира обусловили существование человека и которыми люди не вполне обладают.

Есть нечто вечное, благодаря которому человечество возможно и даже реально: это нечто есть идея человечества. В существе, вечный человек Платона есть Бог.

Идея, по отношению к объектам и к познающему ее мышлению, есть по Платону принцип существования и вместе с тем принцип знания. Идея делает возможным существование; отношение объектов к идее называется участием. Но каким образом это участие объектов в идеях возможно? Каким образом единая идея, не раздробляясь, сообщается многим существам? Каким образом она пребывает в самой и в то же время в существах, которые в ней участвуют? «Это тайна бытия, которой мы не можем разрешить, – говорил Платон, – ибо к вечной идее мы применяем наши чисто человеческие понятия.

Будучи принципом бытия, идея вместе с тем образует принцип знания. Познавать – значит замечать единство в разнообразии, приводить явления к законам, менее общие законы – к более общим, общие законы – к вечной, всеобщей действительности, выражением которой они служат. Познавать – значит видеть все явления в их единстве, чистоте, совершенстве, в их идее.

Идеи, например: вечная истина, красота, справедливость, представляя одно и то же известное разнообразие, в свою очередь, должны быть, приведены к единству. Итак, существует идея, которая заключает в себе все другие – идея идей. С абстрактной точки зрения, эта идея есть высшее единство; по сущности своей она есть высшее совершенство, т.е. Добро.

Что же такое это вечное, неизменное, абсолютное Добро, как не есть сам Бог? Бог, таким образом, есть вечный принцип бытия и мышления; идеи есть вечные совершенства Его, обусловившие бытие и познание. «В конечной точке разумного мира существует идея Добра, едва доступная взору; но лишь только мы замечаем ее, как приходим к заключению, что она есть основная причина, источник всего прекрасного и доброго во Вселенной; что в нашем видимом мире она производит свет и солнце, из которого он исходит непосредственно; что в невидимом мире она изливает истину и разум... Так и душа видит при помощи разума: когда взор ее устремлен на предметы, освещенные истиной

и бытием, она ясно различает их, познает и кажется одаренной разумом, а когда она обращается к тому, что находится во мраке, к тому, кто родится и погибает (т.е. к вещественному миру), ее взор затемняется, появляются изменчивые взгляды, она как будто лишена разума. Идея добра озаряет объекты познания светом истины, именно она наделяет душу способностью познания, она есть принцип знания и истины, насколько они входят в область разума. Как бы ни были прекрасны знание и истина, идея добра отделена от них и превосходит их красотою.»

Итак, диалектика Платона приводит метафизику и мораль к одному принципу: совершенство и добро, присущие объектам, объясняют их существование. Все происходит от добра, но разум познает его лишь тогда, когда возвышается до понятия совершенства идеи. Идея представляется Платону высшей основой бытия так же, как и высшей основой познания. Идея есть вечная форма бытия и вместе с тем вечная форма мышления; благодаря ней бытие познается разумом и мышление становится разумным.

### 2. Диалектика чувств. Теория любви к добру

Посмотрим теперь, каково учение Платона о любви к добру в человеке и в Боге. Познание имеет две степени: мнение, которое относится к чувственному миру и знание, которое относится к миру понятий; равным образом и любовь имеет две степени: одна соответствует материальному миру, другая – интеллектуальному; одна – земная Венера, ищущая красоты тела, другая – небесная Венера, Венера – Урания, ищущая красоты души.

Есть блага относительные, объекты любви относительной и благо абсолютное, объект любви абсолютной. Медицину любят, имея в виду здоровье, здоровье в виду жизнь, жизнь – в виду какого-либо иного блага. «Нужно найти принцип, – говорил Платон в «Лизи» – который не вел бы нас постоянно от относительного к относительному, но, благодаря которому мы могли бы, наконец, достигнуть того, что составляет объект абсолютной любви до того, что мы любили бы ради него. При этом нужно остерегаться, чтобы все, что мы любим в виду чего-либо друго-

го, не приобрело бы в наших глазах абсолютного значения и не соблазняло бы нас любить его ради него». «Мы часто говорим, что любим золото и серебро, – это неверно: мы любим блага, которое любим ради него».

Мы любим благо и счастье не на некоторое время, а навсегда и беспредельно. Желание блага сливается со стремлением к бессмертию. То есть любовь состоит в стремлении всегда обладать благом. Таково общее понятие любви».

Так как цель любви – бессмертие, то природа стремится, насколько возможно, продолжить свое существование и сделаться бессмертной. Смертные создания не остаются всегда одинаковыми, как божества: они стареют и умирают и оставляют после себя новые существа, им подобные. Любовь, связуя существа между собою, подражает во времени неподвижности вечной идеи. «Не удивляйся, Сократ, что все существа так дорожат своим потомством, ибо страсти и любовь, непрестанно терзающие всех и каждого, имеют своей целью бессмертие».

Таково объяснение земной Венеры, но, хотя ее называют земной, она также и божественна. На первый взгляд кажется, что цель ее чисто материальная, но в глазах философа она преображается и возвышается над материей, стремясь к вечности и бесконечности. Природа охвачена стремлением к бессмертию – стремлением, которое составляет всю ее жизнь. Нет ни одного существа, которое не подчинялось бы этой властной любви, и даже низшие животные знают ее. И когда только они любят, сверхъестественная, божественная сила отрывает их от личного эгоизма и заставляет посвятить себя предмету любви! И человек, смотря на них, узнает себя, видит свое собственное изображение, хотя и несовершенное, но все же – трогательное. Это стремление природы – не земная любовь, – это любовь небесная!

Однако, великие души ищут подобных себе, чтобы соединиться с ними невидимыми и неразрывными узами. Эти узы теснее семейных, и любовь их сильнее, потому что дети прекраснее и ближе к бессмертию.

Платон далее стремится раскрыть «высшие таинства» любви к благу. Пред нашими глазами появляется диалектическая

лестница, которой первая ступень касается земли, а последняя – царства Божья. Поднимаясь вверх по ступеням, любовь должна идти правильно, как разум, который восходил от одной красоты к другой, пока не достигнет высшей истин. – И так любовь должна восходить от одной красоты к другой, пока не достигнет абсолютного начала, источника всякой красоты.

Душу привлекают красивые формы, красивые цвета, звуки – словом, физическая красота и, особенно, красота человеческого тела. Когда мы видим его, – говорил Платон, – нас охватывает странное волнение, мы не можем объяснить его, и не можем понять того неожиданного преображения, которое в нас совершается. При виде предмета любви мы поражаемся удивлением и радостью, мы узнаем его: это – «воспоминание». Мы как будто нашли давно потерянное, забытое благо, по которому всегда тосковали. И мы нисколько не обманываемся. Наши души у трона Юпитера, среди блаженных духов, в прошлой жизни своей созерцали чудесное зрелище: пред ними были идеи или вечные сущности, и над всем сияла красота. «Мы спустились, затем в этот мир и узнали ее лучше, чем все остальное при помощи ясных наших чувств. Какой великой любовью наполнила бы наши души мудрость, если бы ее образ так же ясно предстал пред нашими глазами, как дивный образ красоты! Но только красота нам очевидна, и ее мы любим больше всего остального». При виде лица, освещенного лучом красоты, наша душа содрогается, в ней пробуждаются воспоминания, она вновь испытывает какое-то странное чувство, она благоговейно созерцает предмет любви своей и чтит его, как Бога; если бы она не боялась, что ее энтузиазм примут за безумие, то, пожалуй, приносила бы жертвы ему, как Богу.

Проникшись этой мыслью, душа избавляет свою страсть от всего исключительного и поклоняется красоте форм всюду, где она блещет пред ее взором. Она замечает, что формы получают свою красоту оттого, что выражают в сущности своей свойства души. Мы удивляемся в теле его жизни, движению, богатству и разнообразию форм и вместе с тем порядку и единству. Откуда же исходят жизнь и единство, если не из души, начала движения

и гармонии? Перейдем от следствия к причине, и пусть любовь наша будет направлена не на красоту тела, а на красоту души. Признаем затем, что все прекрасные души сияют одинаковой красотой и создадим общий тип моральной красоты. Но это не все еще: душа сперва представляется нам принципом деятельности, и первую любовь нашу возбуждают прекрасные действия. Но за действием мы открываем нечто другое, которому действие служит лишь выражением. Благородный и великодушный поступок лишь выражает во внешнем мире благородство и великодушие чувств; перейдем, поэтому из среды действия в высшую сферу чувств. Чувство прекрасно только в силу мысли, его порождающей. Сердце волнуется только при виде того, что более или менее смутно признается разумом. Поднимемся еще выше, и от прекрасных чувств перейдем в сферу прекрасного знания. Эта сфера есть настоящая область знания и философии, которым они могут удовлетворить разум. И все это еще не последняя ступень диалектики. Если знание прекрасного и доброго удовлетворяет ум, то сердце стремится к обладанию прекрасным и добрым; увлекаемое силой любви, оно не может оставаться в сфере знания и философии, потому что все еще отделено от предмета своих стремлений. Еще один порыв и любящая душа соединится с предметом своей любви, с всеобщей и неизменной красотой, высшей целью мышления и стремлений. Мышление достигает этой цели путем непосредственной интуиции; любовь – путем непосредственного обладания. «О, дорогой Сократ, только созерцание вечной красоты дает смысл нашей жизни… Как прекрасна, доля смертного, который будет созерцать абсолютную красоту во всей ее чистоте и простоте, не облеченную в плоть и в человеческие цвета и во всю эту тщету и утехи, которые осуждены на гибель… Этот смертный лицом к лицу, увидит в ее единственной форме божественную красоту!»

Это единение с богом не представляется Платону уничтожением души и любви. Это – истинная жизнь и любовь в ее бессмертной сущности, любовь в ее идее. Соединение людей не есть единство, во всяком случае, оно не исключает возможных взаимных различий. Человек любящий и человек любимый

остаются двумя отдельными людьми, потому что не утрачивают способности к самосознанию; и все же эти два человека составляют одно. Эта тайна существования единства и множественности, которую тщетно пытается объяснить человеческий ум, заключается, по Платону, в любви души.

### 3. Диалектика действий. Мораль и политика

Мораль Платона чисто рационалистическая, как и мораль Сократа. Диалектика действий лишь воспроизводит диалектику мышления и любви.

Согласование души человеческой с идеями есть нравственная красота, добродетель. «Мы должны стараться поскорее удалиться от этой жизни в другую. Но это удаление есть уподобление Богу, насколько оно зависит от нас, а человек уподобляется Богу справедливостью, святостью и мудростью». Устремив взор на верховную идею, человек добра стремится подражать ей.

Добродетель разума есть мудрость, добродетель сердца – храбрость, добродетель чувств – умеренность. Рассматривая в совокупности все эти различные добродетели, Платон называет их справедливостью. Справедливость состоит в воздаянии должного не только человеку, но и всякой вещи. Справедливость, будучи первоначально индивидуальной добродетелью, превращается в социальную добродетель путем простой перемены точки зрения. В самом деле, только справедливый человек может жить в полном согласии с собою и с себе подобными, только внутреннее согласование качеств душевных делает возможным взаимное согласование душ. Наоборот, несправедливость вызывает борьбу между нашими способностями и наклонностями и даже ставит их в противоречие со способностями и наклонностями других людей. Порок ведет борьбу и с добродетелью и с пороком; добродетель не бывает врагом добродетели. Мое знание никогда не может вредить твоему, потому что оно познает ту же истину и то же благо. Сила моей души не может препятствовать силе твоей души, потому что обе они служат благу. Моя умеренность, сдерживая мои страсти, не может вызвать ваших страстей, потому что один закон добра управляет нашими

страстями и регулирует их власть над нами. То есть, благодаря справедливости, и в индивиде, и в государстве царит порядок.

То же следует сказать о любви. Внутренняя гармония, которую Платон называет справедливостью, образует между нашими способностями общую связь, направляет их к благу и соединяет друг с другом. Внутреннее достоинство человека состоит в том, чтобы любить добро, во всей его общности; но, если человек обладает такой любовью, то он вместе с тем любит благо себе подобного, любит и его самого, будет добр или благожелателен к нему. Справедливость заключает в себе и понятие благотворительности, и составляет с ним одно целое. Нельзя поэтому сказать, что справедливость состоит в том, чтобы делать добро друзьям и зло врагам.

Справедливость, источник любви, является, вместе с тем, источником истинного могущества, сводя к одному общему направлению все силы души. Справедливый человек «составляет одно целое с собой»; человек несправедливый не есть нечто цельное, а скорее представляет собою множество частей. И в государстве могущество измеряется справедливостью. Там, где царит вражда, силы, ограничивают друг друга, противодействуют одна другой; а там, где царит порядок, все объединенные силы стремятся к одной и той же цели с непреодолимой энергией.

Наконец, справедливость, образуя счастье отдельного индивида, является вместе с тем и счастьем государства. Из всеобщей гармонии возникает всеобщее счастье.

Все умы, все сердца, все воли своим отношением к всеобщей Идее сближаются и объединяются, но не сливаются при этом. Участие в одном и том же идеале истины, красоты, справедливости образует из всех людей одну семью.

Мораль есть познание, образующее единство в душе; политика есть познание, образующее единство в государстве.

Мораль вначале находит разнообразие человеческих способностей, естественно противоположных друг другу, пока разум не примирит их. Политика вначале находит множество индивидов, что и является причиной несогласия и раздоров; идеал, по Платону, состоит в замене этого разнообразия живым един-

ством, коллективным лицом, членами и органами которого являются индивиды. «Все должно быть общим всем». Для Платона индивид – ничто, государство – все. Политика есть не что иное, как развившаяся мораль; ее основой служит психология государства.

Трем сторонам души соответствуют три главные касты республики: власти – есть голова и разум государства, воины – его сердце и сила; ремесленники и земледельцы заботятся, об удовлетворении физических его потребностей.

Но такое разнообразие функций не должно вредить тождественности цели. Ремесленник, чиновник, воин, – всякий гражданин принадлежит государству. Существует две причины борьбы между государством и личностью: собственность и семья.

Собственность есть нечто твое или мое, т.е. частное, индивидуальное; она должна исчезнуть пред лицом идеального государства. Семья – опять-таки есть нечто частное, источник эгоизма и разделения; нужно, поэтому уничтожить собственность и семью, по крайней мере, среди воинов, защитников государства. Жены должны быть общими у них, не в интересах страсти, а в интересах моральных и патриотических. Общими должны быть и дети, которых государство будет воспитывать. Гимнастикой и танцами будут укреплять их тело, а музыкой смягчать и воспитывать душу. Для этой цели все произведения поэтов и художников будут подвергаться цензуре. Политика и воспитание, – в сущности, одно и то же искусство.

Наиболее совершенным правительством является правительство лучших людей, потому что в нем господствует разум: это аристократия. К несчастью, эта форма правления не может постоянно существовать. Тирания, неизбежный результат демократического своеволия, представляет собою разнузданную невоздержанность, сопровождающуюся низкими страстями: тиран – это последний из людей. Общество будет счастливо лишь тогда, когда им будут управлять философы, которые обладают знанием справедливости.

Каковы нравы, таково и правительство: без добродетели государство не может существовать. Отсюда Платон делает оши-

бочный вывод об абсолютном тождестве морали и политики.

В «Республике» описывается совершенное государство, небесное государство, Идея государства. Книга «Законов» содержит более осуществимый идеал; но и здесь тот же контраст между красотой общих принципов и грубостью отдельных учреждений.

Писаный закон есть выражение того неписаного закона, который есть ни что иное, как сама Идея справедливости; но Идея обращается к разуму, и вот почему писаный закон должен также обращаться к разуму. Изложение мотивов всегда должно предшествовать изданию закона, так как представляет собою силу интеллектуальную, которая, повелевая, вместе с тем просвещается.

Один род законов заслуживает особого внимания философа: это – законы уголовные. Их цель, по Платону, – спасать человека, а не губить его, исправлять виновного в целях справедливости, а не заставлять его страдать вследствие жестокости или какой-нибудь выгоды. Соображения пользы без отношения к справедливости, не могут служить основанием для уголовных законов. Платон отсюда заключает, что принцип наказания тождественен принципу искупления. Обязанности государства – заставить уважать добро во всех случаях и искупать зло, а это ставит человеческое правительство на место Божественного Провидения. Неизбежным результатом будет могущество государства, и его вмешательство во все, даже в частную жизнь.

### 4. Теодицея Платона

Всю диалектику можно считать, по мнению Платона, доказательством бытия Бога. Он воспроизвел и усовершенствовал доказательства Анаксагора и Сократа.

#### Движение доказывает существование движущей души, действительной причины Вселенной.

«Предположим, что один предмет производит изменение в другом, другой – в третьем и т.д. Можно ли сказать, что эти предметы имеют первого двигателя? Каким образом началом

изменения считать то, что приводится в движение другим?». Истинный двигатель тот, который движется собою, т.е. душа. Душа определяется как «субстанция, обладающая способностью двигаться самостоятельно». Душа предшествует телу, душа Вселенной предшествует миру. Мы приходим к понятию о Боге как о самостоятельном двигателе, как о душе мира.

Но это только первоначальное понятие о Божестве. Над тем, что движется сам, существует еще неподвижная Идея, объект неподвижного ума. Отсюда вытекает по Платону новое доказательство бытия Бога.

### Стремление мира к благу доказывает существование высшего блага, конечной причины Вселенной.

«Если кто-нибудь пожелает найти причину каждой вещи (не действительную, а конечную причину), объясняющую, как эта вещь возникает, исчезает или существует, то он должен отыскать лучший способ, каким может существовать эта вещь». Сократ называл это принципом лучшего. Платон пользуется им, чтобы показать, что Добро есть цель природы. Порядок средств и целей указывает на существование разума, который ищет лучшего и все согласует с Идеями.

«Если верно, что движения и обращения неба и всех небесных тел по существу подобны движению ума, его процессам и рассуждениям, если в обоих случаях наблюдаются одинаковый ход и в том, и в другом, то отсюда следует, что душа, полная добра, управляет Вселенной и что она также руководит им, как и творит его».

На Благо, «к которому стремится всякая душа», можно смотреть так же, как на цель желаний человечества. Беспокойство нашей души, подобное движению, охватывающему природу, указывает на существование действительной цели, уже некоторым образом представляющейся в нас, но, отделенной от нас бесконечностью. «Этот объект любви есть Бог».

### Создание мира

Платон полагал, что для того, чтобы подойти к разрешению трудной задачи метафизики, необходимо подняться выше дви-

жущей силы души, на которой останавливался Анаксагор. Нужно возвыситься до той идеи, которая является венцом платоновского учения – Идеи Добра.

Платон представляет себе производительность в прямой пропорциональности к совершенству или благу. Всякое существо по природе своей стремится быть всем, чем оно, может быть, и обладать благом настолько, насколько оно может. Это вызывает в преходящих созданиях стремление к бессмертию и размножению. Но если существо стремится быть всем, чем оно может быть, то значит, что никакие посторонние элементы ему препятствовать не будут, оно развивает со всей свободой свою природу и становится производительным, распространяется и всему сообщает свою силу.

С этой точки зрения внутренняя доброта, являющаяся результатом совершенства, делается экспансивной; слово – «доброта» получает другой смысл и обозначает не только существо, доброе по себе, но и существо, доброе для других. У Платона оно встречается в «Тимее»: «Он был добр, а тот, кто добр, нисколько не завистлив». Отсутствие зависти или скупости, стремление поделиться своим добром, – не есть ли благотворение, доброе расположение, в котором совершенство и творчество соединяются.

Воспользуемся теперь для объяснения создания мира Богом, теорией Платона о рождении. Он говорил, что всякое рождение – божественно, и что Мир родился в тот день, когда родилась Любовь: высшее богатство Бога соединилось с крайней бедностью вещества.

Бог есть добро, т.е. совершенство и высшее обилие. Он сознает, что Его существо и блаженство способны сообщиться другим. Бог по необходимости добр, в полном смысле этого слова; добр, потому что обладает добром, добр, потому что распространяет добро. Разве вне Его существует какое-либо препятствие, которое мешает свободному развитию Его природы, как у нас наши препятствия, делающие нас бессильными и бесплодными, прежде чем мы не достигнем известной степени совершенства? Бог есть совершенство,

и Его природа закончена. Бог, который есть Добро и добр сам, добр и по отношению к тем другим существам, которые вечно представляются ему возможными, могущими быть добрыми, как и Он. В Боге совершается то таинство любви, несовершенное подражание которому мы замечаем в себе. Существо, в высшей степени доброе и прекрасное, сознает образец красоты, являющейся миром представления разума, тождественным Ему и оно создает добрый и прекрасный мир, движущееся изображение Его неподвижного совершенства. Таким образом, в «Отце», порождающем мир, как и в человеке, любовь сохраняет свою сущность: она есть произведение добра Добром.

### Провидение и оптимизм

I. «О, сын мой, ты веришь, что боги существуют, потому что между их природой и твоей есть божественное родство, которое заставляет тебя почитать их и признавать. Но, видя успех общественных и частных предприятий людей несправедливых и злых, ты утрачиваешь свое благочестие. Ведь ты, в этом случае, не хочешь, в силу родства человека с богами, обвинять их в том, что зло происходит от них; но влекомый бессмысленными рассуждениями, ты, не имея возможности излить свое негодование против богов, говоришь, что хотя действительно существуют, но презирают дела человеческие и не удостаивают заниматься ими».

Но обвинять таким способом богов в беззаботности – невозможно. Однако, в таком случае, откуда же зло? Зло по Платону подобно лжи, которую душа замечает в виду ее противоположности истине. Точно также и зло познается в его отношении к добру, составляющему его противоположность. Но противоположность добра, принцип зла представляет собою нечто неопределенное, возможное, случайное; оно есть ничто, но может сделаться всем. Бог, Добро основывает эту вечную возможность возможного.

Абсолютное зло было бы абсолютным ничто, поэтому, оно не существует. Существует лишь лучшая степень добра, грани-

ца добра. Вопрос о зле с метафизической точки зрения превращается в вопрос: почему, кроме абсолютного Добра, есть еще меньшее добро?

Задавать такой вопрос – значит, спрашивать: почему Бог создал мир, а не остался в Себе? Платон отвечает снова: «Потому что Бог есть Добро, а доброе существо должно желать осуществить возможное добро. Мир, конечно, не так хорош, как Бог, но все же хорош: если бы существовало хоть что-либо доброе, которого Бог не осуществил, хотя бы какая-либо форма совершенства, которой Он не передал миру, то можно было бы сказать, что мир не подобен своему образцу, и что Бог бессилен и завистлив». «Нужно, – говорил Платон в «Тимее», – чтобы Все было действительно Всем».

Из этого учения можно сделать два вывода: Мир есть наилучший, какой только возможен; Он не абсолютно лучший, он не есть само Добро, а несовершенство, необходимое в божественном творении.

«Зло не может быть уничтожено», но оно уменьшается все более и более; и если вы охватите взором бесконечную продолжительность Вселенной, это божественное творение откроет вам совершенный образ Бога. «Тот, кто заботится обо всех вещах, расположил их так, чтобы сохранились блага целого; каждая часть переживает и исполняет лишь то, что ей назначено; Он постоянно бодрствует над каждым отдельным индивидом вплоть до малейших действий его, и всюду в малейших подробностях вносит совершенство. Таков закон бытия Вселенной».

«Считающий себя забытым богами, когда человек совершает плохое, он переносится в царство преступных душ; если от добра человек переходит к лучшему, он присоединяется к святым духам: словом, в жизни и во всех смертях, которым подвергаются люди, подобное соответствует подобному и получает то, что естественно могло ожидать». Добро производит добро, зло производит зло, пока путем искупления, снова не сделается добром. Этот порядок нужно строго соблюдать и бесконечно чтить».

## 5. Бессмертие

Платон берет свои доказательства бессмертия из троякого отношения: как принципа мышления к истине, как принципа движения к жизни и как принципа добродетели – к добру. Разум, жизнь и добро есть три основные идеи платонизма.

### Душа, принцип мышления, бессмертна в разуме

Тело представляет собою препятствие для разумного мышления, которое от него независимо. Идеи справедливости, добра, красоты, словом, сущностей вещей – недоступны телесным органам. «Есть ли что-либо более правильное, чем мыслить одним только мышлением, свободным от всякого постороннего, чувственного элемента, применять непосредственно чистую сущность мышления в себе к изысканию чистой сущности каждого явления в себе, без помощи глаз и ушей, без вмешательства тела, которое только смущает душу?.. Если мы хотим действительно знать что-нибудь, то необходимо отделиться от тела, душа сама должна рассматривать явления в них самих». Чистая сущность души, как мы видели, – разум; чистая сущность явлений – идеи. Истинное знание есть тождество разума с понятием, мышление в себе, мыслящее о явлениях в себе, и в силу этого мыслящее о себе. Таков идеал знания; но мы можем осуществить его лишь отчасти, особенно в этой жизни. До тех пор, пока человеческий разум привязан к телу, он не может войти в единение с разумом Бога. Поэтому истинный философ готов умереть, и смерть нисколько не страшна ему, ибо она есть начало настоящей жизни. Что такое добродетель, как не отделение души от тела, созерцание смерти? Необходимая аналогия между мыслящим субъектом и мыслимым объектом приводит к тем же выводам.

Делимые тела по необходимости должны разлагаться, но душа по разуму своему более соответствует понятиям, чем вещественным явлениям. «Когда она исследует явления в себе, тогда она переносится в чистую, вечную, бессмертную, неподвижную сферу; она остается в этой сфере, ибо такова ее природа; она перестает блуждать. По отношению к предметам, кото-

рые всегда одинаковы, она тоже всегда одинакова и в некотором роде заимствует их природу».

Мы бессмертны, больше – мы вечны в нашей идее и разуме. Разум не зависит от времени. Это значит, что сама истина живет в нас, истина вечная и неизменная. «Если истина всегда живет в душе нашей, значит – душа наша бессмертна».

### Душа, принцип движения, бессмертна в своей деятельности

«Не кажется ли душа подобной гармонии лиры», возражает в «Федоне» Сократу Симмий, «исчезающей, когда лира разбита?» Душа есть только единство отношения, числа.

Вечность души проявляется в постоянстве ее деятельности, движении. Душа дает бытие явлениям, давая им движение: «Существо, передающее движение и получающее его, в момент, когда его перестают двигать, перестает жить, существо же, движущееся, не перестает двигаться и составлять для других существ, получающих движение извне, источник и принцип движения». Вечное движение предполагает вечную душу, в которой наши души заключались раньше, и от которой отделились, чтобы войти в тело; – наши души тоже причастны к вечности мировой души. Душа, таким образом, бессмертна и как принцип мышления и как принцип движения.

### Душа, принцип добродетели, бессмертна в своей чувствительности

Душа имеет отношение не только к истине и к движению, но и к благу. Она получает воздаяние по заслугам, а человеческая справедливость не может точно соблюсти закона этого выражения. Земные судьи, облеченные в тело, судят души, тоже облеченные в тела и судят их часто по внешней оболочке. Нам нужна другая справедливость, нужна душа, которая лицом к лицу обращалась бы к душе, без посредников, и которая произносила бы непогрешимый приговор, обвинительный или оправдательный. Эта душа – божественная.

Каким образом совершится воздаяние в другой жизни? Здесь начинаются гипотезы и поэтические мифы. Платон то заставля-

ет нас проходить круговые периоды великого года, в конце которого все начинается в том же порядке, в одинаковые промежутки времени и так до бесконечности, в продолжение вечности. То он показывает нам души злых, подвергающихся пытке превращений, но, в конце концов, возвращающихся к преимуществам и достоинству их прежнего состояния; то есть все души, снова получат свою первобытную чистоту и что зло окончательно будет побеждено добром.

Во всех этих мифах преобладает идея Провидения, воздающего каждому по заслугам, располагающего все части Вселенной в порядке, наиболее удобном для совершенства целого. Рассматривая мировые явления, Платон всюду видит Добро, божественную справедливость, полное торжество разумной идеи в недрах чувственного мира; зло исчезает в Добре, как относительное начало в абсолютном, как небытие в бытии, вещество в идее, тень в чистом свете. Провидение безгрешно, «Бог невинен».

6. Итак, в заключение, по Платону божественное совершенство есть именно причина существования мира. Весь платонизм заключается в следующих двух положениях: существо, лучшее в себе, должно быть также наиболее реальным в себе и наиболее действительным: доброта его есть причина его бытия, существо, лучшее в себе, должно быть лучшим и для других, всемогущим, творческим, благодетельным: его доброта – причина их бытия. Платон не выдавал свои метафизические размышления за поэтические и соблазнительные гипотезы, которые могут и не соответствовать действительности. Его бог – идеал – скорее Добро в себе, совершенство, чем доброта, благодетельная и экспансивная.

Более того, Платон, занятый высшим объектом разума, высшим объектом человеческих стремлений, не занимается субъектом мышления, субъектом желаний, стремлений, воли. В своей теории идей, этих осуществляемых им абстракций, он видит лишь понятия, неизменные формы бытия и пренебрегает деятельностью разума, самостоятельно приобретающего знание. В теории любви он видит объект желаний и пренебрегает актив-

ной деятельностью; отсюда смешение понятий истинной любви и рокового желания. Платон не замечает той роли, какую играет в любви воля, благорасположение, изливающее из себя свои дары.

В идеальной и чисто интеллектуальной системе Платона отсутствует понятие деятельной воли; он имеет в виду интеллектуальную любовь, интеллектуальное добро. Понятие индивидуальности, личности исчезает у Платона ради понятия всеобщности, безличности; он видит логическую или эстетическую сторону явлений. У него часто отсутствует сознание природы, воли, образующей сущность жизни и природы.

Эти недостатки встречаются даже в морали и в политике Платона. Мораль его, устраняя волю, устраняет вместе с тем настоящего субъекта нравственности, уничтожает объект ее. Что такое абстрактное и безличное благо Платона? Благо существует лишь в воле, все остальное может быть истинным, может казаться прекрасным; но только одна добрая воля добра, только она одна нравственна; она есть и цель, и принцип нашей деятельности. Она вместе с истинной справедливостью создает истинное братство, к которому стремится Платон.

Платон не мог возвыситься до идеи права как основы общественного порядка, потому что не видел в человеке того, что делает его действительно существом, достойным движения, священным и неприкосновенным, не видел воли, стремящейся к свободе.

Политика Платона, как и мораль, имеет достоинства и недостатки. Верно, что государство, как и индивид, имеет свой идеал, свою идею, которую осуществляет в видимом образе. Другими словами, эмпиризма недостаточно, чтобы основать истинную политику, и Платон справедливо полагает, что философия, безусловно, необходима для государственной науки. Политика изучает наилучшие способы осуществления справедливости в государстве. Как же может государственный человек не знать, что такое справедливость, свобода, в чем заключаются истинные интересы человечества? Отсюда Платон выводит, что пока философы не будут управлять государством или во главе пра-

вительства не будут стоять лица, получившие серьезное философское образование, до тех пор не найдется средств против зол и бедствий, терзающих отдельные нации и даже все человечество. Это положение Платона долгое время считали смелым, а впоследствии заметили, что он был прав. В течение столетий человечество управлялось политикой эгоистических интересов, лишенной всякого идеала.

Теоретиков и философов, подобных Платону, считают утопистами. Есть истины неполные и истины полные, теории точные и неточные; но полная истина и точная теория никогда не могут идти вразрез с практикой. Между идеальным и реальным по Платону противоречие лишь кажущееся. Реальному и естественному противоречит не истинный идеал, а утопия. Итак, в политике будет одинаковой ошибкой признавать идеалом утопию и забывать при этом реальную действительность, или же существующий в данный момент порядок вещей считать неизменным и окончательным. Нужно сделать усилие, чтобы держать в равновесии эти два крайних термина: идеал и действительность.

Платон, верно определяя задачи политики, основывающейся на идее, плохо определял самую идею. Смешивая мораль с политикой, он полагал, что цель законодательства состоит в развитии добродетели вообще, а не только в охранении частной добродетели, необходимой для подержания общественного порядка, – справедливости. В этом отношении учение Платона приходит к деспотизму. Правительство вовсе не призвано делать нас добродетельными и счастливыми, оно заботится лишь о том, чтобы мы были свободны и справедливы; мы должны свободно выполнять наше назначение, но при этом не причинять вреда другим. Цель политики состоит в установлении равенства, в свободе и в защите прав частного лица. Остальное касается не государства, а индивида; человек сам должен работать для своих материальных и нравственных интересов, или для интересов ближнего. Государство наказывает лишь злоупотребление силой или нарушение общественного договора. Остальные проступки, как бы они ни были важны, против нас или «против

Бога», или против простого милосердия, не касаются государства и не подлежат его каре; общество пользуется правом самозащиты лишь против несправедливости, стремящейся к его разрушению. Несправедливость же возникает тогда, когда мы вредим свободе, совести, личной безопасности, чести и доброму имени ближнего. Такова основная идея «Республики» Платона. Он в своей теории идей, считая личность «тенью» и чувственным «явлением», всюду приносит ее в жертву понятию всеобщности. Идеи Платона оказали большое влияние на последующее развитие философии антропологии.

## Тема 11. АРИСТОТЕЛЬ[30]

Будучи учеником Платона, Аристотель[31] подверг платонизм глубокой критике, отвергнув учение Платона об идеях как общих сущностях-эталонах, существующих до предметов материального мира и лишь отражающихся в них. Аристотель колебался в понимании сущности индивида, вида и рода. Его два критерия сущности противоречивы: сущность должна существовать самостоятельно, но так существуют только индивиды, и должна быть определима, иметь свое понятие, но так существует только общее (вид), индивиды не имеют своего понятия. Отклонив реальность родов (они существуют через виды) и платоновское превращение качеств, количеств, отношений, действий и т.п. в самостоятельные идеи, Аристотель склонился к признанию первичности вида относительно индивида и рода, обозначив его как «морфэ» (лат. «форма?), «первая сущность» (только в «Метафизике» и в «Категориях» первая сущность обозначает индивидов), «то, что было и что есть», то есть устойчивое во времени («суть бытия», «случайность», потенциальном и актуальном). Аристотель придал формам статус переоформляющих пассивное вещество («хюлэ», материю), порождай, предметы чувственного физическо-универсальные первоначала и первопричины дополняются движущей и целевой причинами.

Мудрость («первая философия») – наука, а первоисточник движения – Бог как неподвижный перводвигатель. Общая цель

---

[30] Аристотель (Aristoieles) (384 г., –322 г., до н.э.) – великий древне греческий философ и ученый, создатель логики, основатель самостоятельных наук. Родившись на северо-востоке Греции (г. Стагира), провел 20 лет в Академии Платана в Афинах. После смерти Платона жил в греческой Малой Азии, затем в Македонии как воспитатель Александра Македонского. Потом снова в Афинах как глава своей философской школы – Ликея. Второй и третий периоды жизни Аристотель занимают каждый по 12 лет. Аристотель принадлежит большое количество сочинений, в основном до нас дошедших: по философии.

[31] Аристотель: Этика. СПб., 1908; Политика. СПб., 1911; Метафизика. М; Л., 1936; О частях животных. М., 1937; О возникновении животных. М.; Л., 1940; Риторика // Античные риторики. М., 1978; Риторика. Кн. 3 // Аристотель и античная литература. М., 1978; Поэтика // Там же; Соч.: В 4 т. М., 1975-1981. Т. 1 – 3. Лукасевич Я. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М., 1959; Зубов В.П. Аристотель. М., 1963; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. Т. 4.

– благо; все стремится к своему благу, а, в конечном счете, к Богу. Однако Бог чужд миру, он замкнут на себе, он «сам-себя-мыслящее.

В наукоучении Аристотель выделял «теоретические» (созерцательные, без выхода в утилитарную практику) знания. К теоретическим знаниям относятся: мудрость, «первая философия» (позднее – метафизика), физика («вторая философия») и математика. «Практические, неподлинные знания (в них ввиду сложности предмета приходится выбирать, тогда как в теоретических науках выбора нет: или знание, или ложь): этика и политика; «творческие» науки, ограниченные искусством. Он не уделяет, внимание промышленной деятельности, оставшейся у него, – аристократа-раба о владельца, без внимания.

Физика Аристотель трактующая такие темы, как движение и его виды, проблемы пространства и времени, источника движения, умозрительна. В собственной математике Аристотель не дал ничего нового.

В философии математики он понимал математические предметы не как совпадающие с физическими предметами (пифагорейцы) и не как первичное для физических предметов (платонизм), а как результат абстрагирующей работы математика. Космология Аристотеля с ее геоцентризмом, делением космоса на надлунный (эфирный) и подлунный (земля, вода, воздух и огонь) миры, с его оконечиванием мира в пространстве сыграла негативную роль в истории науки. Аристотель интересовался биологией, описал около пятисот видов живых организмов.

Аристотель порвал с платоновским учением о бессмертии личных душ, об их переселении из тела в тело, об их существовании в идеальном мире, допустив бессмертие лишь активного общечеловеческого интеллекта, в равной степени присущего людям. В вопросе об источнике знания Аристотель колебался между чувствами и умом. Для познании общего в природе необходимы и чувственное восприятие, и активный интеллект. В разумной душе, присущей лишь человеку (растения обладают растительной душой; животные – и растительной, и животной; человек – растительной, животной и разумной), все формы

заложены потенциально, так что познание общего в природе – актуализация потенциально заложенных в душе форм (пережиток платоновского учения о познании как припоминании того, что души созерцали в идеальном мире до их вселения в тела).

Аристотель сформулировал закон противоречия: об одном и том же в одном и том же отношении и в одно и то же время нельзя высказывать противоположные суждения, так как в самой действительности предметы не могут иметь в себе противоположные сущности, качества, количества, отношения, совершать противоположные действия и т.п. Этому закону Аристотель придавал три разных смысла: онтологический, гносеологический и логический. На уровне возможности данный закон не действует (в возможности человек может быть и больным, и здоровым; в действительности, актуально, он или здоров, или болен). Создав логику (называвшуюся «аналитикой»), Аристотель «открыл» силлогизм, его фигуры и модусы. Аристотель различил достоверное знание (аподейктика), вероятное (диалектика) и намеренно ложное (софистика).

В учении о категориях Аристотель выделил категорию сущности как общее обозначение реально существующего носителя самостоятельно не существующих качеств (категория качества), категорию количества (количественных характеристик), категорию отношений, категорию места и категорию времени, категорию действия, категорию страдания (подверженности воздействию). В «Категориях» Аристотель этот список дополняется категориями положения и обладания.

В этике Аристотель различал «этические» добродетели поведения как середины между крайностями как пороками (например, щедрость – добродетель как середина между мотовством и скупостью) и дианоэтические добродетели познания. Этический идеал Аристотеля – созерцательная жизнь философа: так живет подлинный Бог.

В политике Аристотель видел в человеке «политическое животное», не могущее жить вне общества себе подобных, определял государство как исторически возникшую общность

людей, имеющую в отличие от таких общностей, как семья и догосударственные «селения», политическое устройство – как правильное, то есть служащее общему благу (монархия, аристократия, полития), так и неправильное (тирания, олигархия, демократия), где власть имущие служат лишь своим интересам.

Аристотель подверг критике коммунистический политический идеал Платона. Человек – собственник от природы, одна мысль о собственности доставляет несказанное наслаждение, тогда как общее дело все будут сваливать друг на друга. Различая в государстве необходимые и составные части, Аристотель отнес рабов к первым, понимая раба в основном как естественное творение природы. Думая, что для добродетели нужен досуг, Аристотель не признал за трудящимися прав гражданина, однако хотел, чтобы в проектируемом им самим государстве все греки были гражданами. Выход из этого противоречия Аристотель видел в том, чтобы во всех видах труда греков заменили рабы-варвары. Аристотель обращался с этим проектом к Александру Македонскому, но безуспешно. Итак, выделим основные установки философии Аристотеля:

### I. Сущность, принципы и формы бытия

1. Сущность бытия. «Предмет философии – бытие», – говорил Платон; Аристотель в свою очередь называет философию (или метафизику) наукой о бытии. Но что нужно понимать под истинным бытием? Не следует ли отличать бытие, существующее в себе, как, например я, от тех способов бытия, которые существуют только в явлениях, как, например, мои удовольствия или страдания? То, что существует в себе, а не в другом, есть субстанция, истинное бытие; то, что существует только в другом, представляет собою модусы или способы бытия[2].

Где есть множественность, там и различные существа, там и различные отношения, всякая истинная субстанция едина и нераздельна. «Все, что существует, говорил Аристотель – едино, и все, что едино, существует».

В этом отношении *Аристотель* согласен с Платоном. Но, что нужно понимать под этим единством, которое образу-

ет бытие или субстанцию? Здесь начинается разногласие.

По Платону, понятие всеобщности составляет бытие; всеобщая идея человечества есть сущность отдельных людей. По Аристотелю, истинное бытие не есть что-либо всеобщее. Сократ, например, есть Сократ, не в силу общности своей с другими людьми, но в силу личных особенностей. В нем есть нечто простое, неделимое, чем он противополагается всем остальным людям и отличается от них. Только одни индивиды есть действительно существа, субстанции, единицы, потому что они одни существуют в себе.

В индивиде реальное бытие состоит в деятельности. Быть, значит действовать, а действовать, значит быть. По какому праву стали бы мы утверждать, что данный предмет существует, если бы он не выдавал нам своего существования каким-либо свойственным ему действием? И каким образом он мог себе раскрыть свое существование, если не путем сознания своего действия? Итак, деятельность есть основа существования. Это понятие является краеугольным камнем философии Аристотеля.

2. Принципы бытия: вещество, форма, деятельная и конечная причины. Всякое изменение, всякое движение составляет переход от возможного к реальному. Поэтому, во всяком бытии, подверженном изменению, следует признать два внутренних принципа: возможность, которую оно в себе заключает или силы и осуществление этой возможности или действие. Всякое изменение и движение объясняется только тем действием, к которому стремится. Например, когда я размышляю, и моя мысль проходит через различные идеи, то она осуществляется лишь в конечном действии, при достижении истины; этот акт не есть уже движение, а предел, на котором движение прекращается. То есть, действие есть именно то, что составляет бытие.

Сила по отношению к действию есть нечто такое, что не имеет еще формы, но может принять ту или другую форму. Материя и форма суть синонимы силы и действия.

Мы знаем два внутренних принципа несовершенного бытия: материю и форму или возможность и действие. Этих двух принципов недостаточно для объяснения движения. Несовершенное

бытие нуждается еще во внешних принципах, которые производят в нем переход от возможности к действию, от неопределенной материи к определенной форме. Деятельная и конечная причины есть два внешних принципа, которые в соединении с внутренними, материей и формой, образуют четыре рода причин, необходимых для полного объяснения объекта.

По Аристотелю, эти четыре причины можно привести к двум. Форма или формальная причина бытия есть свойственное ему действие; действие есть цель, совершенство, к которому стремится потенциал бытия – совершенство разума, например, есть акт мышления, совершенство чувства – акт радости. Действие есть благо, к которому стремятся силы бытия. А так как благо есть цель, то действие сливается с целью, то есть «формальная причина» сливается с «конечной причиной».

Благо, как цель, есть истинная причина движения. Всякое движение заключает в себе стремление к лучшему. Без этого стремления не было бы основной причины для изменения. Истинная деятельная или движущая причина есть то же, что конечная причина, которая, в свою очередь, сливается с формальной причиной. То есть два термина, материя или сила и благо или действие, которые одновременно представляются формой, двигателем и целью.

По Аристотелю, более совершенное объясняет менее совершенное; высшее объясняет низшее, законченная мысль дает значение незаконченной, развившееся, полное бытие объясняет бытие развивающееся. Отсюда вытекает принцип Аристотеля, что во всем действие предшествует силе и превосходит ее, т.е. совершенное стоит выше несовершенного.

Вот почему разум не может удовлетвориться несовершенным, заключающим в себе известный потенциал, который ограничивает действие. Разум стремится все выше и дальше, от форм переходит к формам, от причин к причинам, от целей к целям. Прогресс – закон мышления и, вместе с тем, закон природы.

3. Формы бытия: движение и прогресс природы. Природу не может удовлетворить несовершенная форма, бесконечное жела-

ние заставляет ее вечно стремиться к лучшему. Минерал стремится к жизни растения, растение – к жизни животного, животное – к жизни человека, а человек – к жизни божественной.

Все термины этого прогресса подчинены друг другу, так что высший заключает в себе низший, превосходя его. Растение, например, похоже на минерал тем, что резюмирует его существенные свойства, но в то же время оно отличается от него, так как превосходит, совершенствует, дополняет его. Точно также животное резюмирует и превосходит животное, и таким образом резюмирует всю природу, которая в нем завершает свое развитие. Это всеобщее сходство и различие примиряются в законе непрерывности, в силу которого каждый термин ряда, превосходя все предшествующие ему термины, связан с ними таким образом, что в ряду нет перерывов.

Если высшее объясняет низшее, то наиболее совершенный акт должен объяснять акты менее совершенные. Совершенный акт, нам известный, есть акт мышления, созерцающего свой объект и наслаждающегося его непосредственным обладанием. Желание по Аристотелю, не что иное, как мысль, не совсем еще объединившаяся со своим объектом и стремящаяся к полному слиянию; движение, в свою очередь представляет собой желание, а все в природе есть движение. В результате мысль, более или менее развившаяся, образует сущность вещей. Таким образом, можем уяснить себе сущность бытия, в чем состоит истинная субстанция и истинная индивидуальность: бытие есть мысль.

Итак, чем выше прогресс природы, чем ближе она к мысли, тем она понятнее и разумнее. На каждом шагу своем, на каждой новой ступени, она яснее выказывает смысл своего бытия и лучше сама понимает. Вначале она как бы была погружена в глубокий сон, без жизни, без мысли, понемногу она очнулась, пробудилась и начала себя сознавать.

Какова же по Аристотелю высшая цель всеобщего прогресса существ и неустанного движения, которым охвачена природа? Чтобы ответить на этот вопрос, нам нужно перейти к учению Аристотеля о Боге.

## 2. Бог, первый двигатель и конечная цель мира

1. Бытие Бога. Всякое движение исходит от одного двигателя к другому. Где найти аналогию, которая помогла бы нам понять, каким образом вечный двигатель приводит в движение мир? В себе найдем лучший образ этого движения. Что такое желание, как не движение души к прекрасному или к благу? А каким образом объект этого желания приводит в движение душу? Сам он не движется, он трогает душу, но сам остается нетронутым. Таков первый двигатель по Аристотелю, он неподвижен и приводит в движение мир, неотразим, привлекая его своей красотою.

2. Сущность Бога. Высший принцип желания – не возможность, а реальная действительность; в нем нет ничего, что существовало бы потенциально, все действует все развито. Бог, по Аристотелю, весь в действии, Он есть чистая деятельность.

Но что такое деятельность, к которой стремится вся природа? Она есть то, во что мы обращаемся, когда достигаем совершенства, когда действуем, когда обладаем собою, находимся в расцвете, пробуждаемся всем существом своим. Мы тогда являемся, как говорил Аристотель, чистым разумом, соединенным с понятием, мыслью, которая себя сознает. Выше мысли нет ничего. По Аристотелю, совершенство Бога есть мысль.

Бог есть разум, вечно созерцающий себя, ничем не отличающийся от акта своего созерцания. Бог, поэтому, не есть мыслящая сущность, а простой акт мышления, который в себе находит свой объект; мысль Бога есть «мысль о мысли».

«В чистом мышлении объект и субъект нераздельны: это как бы две точки, которые при соприкосновении сливаются». «Разум мыслит о себе, охватывая свое понятие, ибо сам становится понятием при этом соприкосновении, при этом мышлении. Между разумом и понятием существует тождество; разум есть способность воспринимать понятия, а его деятельность состоит в обладании понятиями, эти божественные свойства разума достигают своего конечного развития в разуме Бога. Таков принцип, на котором покоится и небо, и вся природа».

Бог, кроме деятельности и разума, обладает блаженством. «Мы наслаждаемся полным счастьем лишь в течение несколь-

ких мгновений. Бог вечно обладает им. Его наслаждение заключается в его действии. Чувство, мысль – суть величайшие радости наши, потому что они – действие; надежда, воспоминание доставляют нам удовольствие только в силу своего отношения к чувству и мысли. Мысль в себе есть мысль о лучшем, мышление по преимуществу есть мышление о благе. Отсюда – созерцание этого объекта есть высшее наслаждение, высшее счастье». "Жизнь заключается в Боге, – говорил Аристотель, – действие разума есть жизнь, а Бог – активный разум, этот активный разум есть его совершенная, вечная жизнь. Мы называем Бога вечным и совершенным Существом. Жизнь продолжается беспрерывно, и она и вечность принадлежат Богу, ибо он также суть Бога».

По Аристотелю, Бог есть разум; разум, говорил он, самое божественное из всего, что мы знаем. Каково же должно быть его обычное состояние, чтобы он мог обладать таким качеством? Если бы разум не мыслил, если бы он был подобен спящему человеку, то в чем же заключалось бы его высшее достоинство? Бог есть мышление.

3. Отношение Бога к миру. Едва приблизившись к взглядам своего учителя, Аристотель тотчас же отдаляется от него.

Знает ли Бог мир и, создает ли его познавая? Может ли совершенный Разум познавать, несовершенное? Платон отвечал утвердительно, помещая в божественный разум мир понятий, мир идей, образец мира чувственного. Он приписывает Богу знание мира, но самое бытие Бога он ставит выше этого знания, полагая, что высший принцип должен обладать в большей степени совершенством, чем мысль.

Аристотель отождествляет Бога с чистым мышлением и ничего не признает выше этого, но в таком случае, как понять, что это чистое мышление мыслит о несовершенном мире, не теряя своей чистоты? Если Бог только мышление, то может ли Он, не падая со своей высоты, применить свою мысль к низшим объектам? Это представляется невозможным. Бог, по Аристотелю, не мыслит о мире, не заключает его в своем разуме в форме мира понятий или идей. Ему не нужен этот объект, действию которого подчинялось бы его мышление. Всякое благо, всякое совер-

шенство, как и всякое счастье, состоит в действии, а не в пассиве; поэтому лучше и приятнее любить, чем быть любимым, «лучше быть субъектом мышления, чем его объектом», лучше производить действие, чем испытывать на себе его влияние. Если бы мышление нуждалось в объекте для перехода к акту, то оно стояло бы ниже этого объекта, хотя бы он и был самым мелким, ибо самый мелкий объект мышления обладал бы тем преимуществом, что заставляет мышление мыслить.

Таково учение Аристотеля. «Но, – мог возразить Платон, – если трудно понять, каким образом Бог может познавать то, что ниже его, то еще труднее понять, как при этой системе объект, хоты бы бесконечно низший, мог бы существовать, не получив своего бытия от Бога. Есть вещи, которых лучше не видеть. Лучше видеть несовершенство, «бедность», чтобы бросить на них взор любви, привлечь к себе и наполнить богатством! » К тому же, сам факт сосуществования несовершенства наряду с совершенным и всемогущим добром остается необъяснимым.

Каково же отношение божественной мысли к мировому порядку и к самой сущности мира?

Можно сказать, что Бог Аристотеля – провидение, но провидение, которое не мыслит об объектах, подчиняющихся его деятельности. Тем не менее, он – принцип всякого порядка и всякого блага, если он не знает мира, если вовсе его не касается, то мир познает его и испытывает на себе его благодетельное влияние, мир вечно трепещет в присутствии любимого объекта.

Если прогресс – закон Вселенной, то откуда возникает зло? Зло не существует само и не через Бога. Бог – единственная причина всякого добра в бытии; всякое существо получает от Бога, сообразно своим силам, бытие и жизнь, а значит и благо. Это участие в благе не у всех одинаково, слабее у одних, полнее у других, причина заключается в роковой необходимости материи, т.е. силы, облекающей несовершенство и бессилие. Мочь в известном смысле значит и не мочь, мы не говорим, что Бог может делать добро, но что он есть добро. Все возможное пребывает вне его и, развивая добро, проявляет также и зло.

Несмотря на роковую необходимость материи, мир, как он есть, является лучшим из миров, не потому, что он был действительно совершенным, а потому, что все в нем стремится к совершенству, и добро постоянно побеждает зло. Однако, не Бог приводит все в порядок ради себя, он не снисходит до управления миром. Деятельность в этом направлении принадлежит самопроизвольности бытия, самой природе жизни: «Она во всем стремится к лучшему», «Во всем она выбирает лучшее». Теряя в одном отношении, она выигрывает в другом. Если где-нибудь она замечает изобилие, то спешит заполнить им недостатки. Она восстанавливает равновесие, устраняет беспорядок, исцеляет болезнь, постоянно работает над инертной массой, исправляет ее и преобразовывает. Наконец, она ничего не делает напрасно: она есть основа всякого порядка, повсюду она создает и сохраняет гармонию и красоту».

Аристотель разделяет оптимизм Сократа и Платона. Природа всюду стремится к Добру, которое не видит ее; ей оно не представляется в виде далекого идеала, она находится под непосредственным влиянием желания. Ее стремление к добру самопроизвольно, бессознательно, а, между тем, она все производит и устраивает так, как сделал бы абстрактный расчет размышления, обладающего даром предвидения. Разум, хотя и самопроизвольный, все же разум; мысль образует бытие и жизнь природы; природа ничего не может произвести, что не носило бы на себе отпечатка мысли, что не было бы понятым, разумным, прекрасным, добрым.

Мировой порядок, по Аристотелю, объясняется, влиянием божества на материю, остается рассмотреть, в чем заключается причина существования мира. И в Боге, и в материи? Каков основной принцип философии Аристотеля? Дуализм или единство? Аристотель не отвергает понятие мира, как «собрания эпизодов без единства в плохой трагедии». Существа, говорил он, не хотят, чтобы ими дурно управляли: «Не должно быть нескольких правителей, достаточно одного. Если признавать два высших принципа, то необходимо допустить еще и главный». Так поступают все те, которые признают основными принципами противоположности, как, например, дружбу и вражду, разум и хаос, день и ночь.

Сила и действие – таковы, по Аристотелю, два термина, разрешающие все остальные. Допуская эти два термина, Аристотель нисколько не желает сохранить дуализм в своей системе, сила существует только в действии, реальный принцип один: действительное единство мысли. Сущность чувственной материи – движение, сущность движения – стремление, сила, желание, сущность желания – душа, сущность души – мысль, сущность мысли – мысль в себе, чистый акт мышления. И так как мысль едина, то все в ней едино; она одна образует реальную сущность Вселенной.

Такое отношение силы к действию вечно остается непонятным. Если материя – ничто, то она даже и не «сила», а если она не ничто, то обладает известной степенью бытия, которого Аристотель не объясняет.

И Платон, и Аристотель оставляют без удовлетворительного разрешения вопрос, который, впрочем, и неразрешим, о существовании совершенного Бога наряду с несовершенным миром. Эту задачу тщетно старались разрешить в древности последующие философы – греки.

### 3. Мораль и политика Аристотеля

1. Индивидуальная мораль. Переходя от одной цели к другой, от одного блага к другому, мы достигаем, наконец, высшего добра, которое удовлетворяет нашей деятельности и ведет нас к блаженству. Аристотель (так же, как и Сократ, Платон и все древние философы) признает тождество высшего блага с высшим счастьем; но в чем состоит высшее счастье для человека?

Это высший личный акт деятеля, на который способен.

Акт, свойственный человеку, не есть чувственная жизнь, общая с растениями и животными. Мысль, по Аристотелю, является действительно свойственным человеку актом, и вместе с тем она превосходит его. Она есть цель, высшее благо.

Но каким образом дойти до этой высшей жизни, в которой человеческая мысль и божественная отождествляются в созерцании? Путем практических добродетелей, моральных и социальных, применяющихся в сфере движения и усилия.

Практические добродетели имеют целью подчинить наши способности известного ряда дисциплин, чтобы они могли служить созерцательной мудрости. Эта дисциплина стоит между двумя крайностями. Опыт учит нас, что излишество и недостаток вредны. Отсюда практическая мудрость гласит держаться средины, ничего лишнего, таково правило мудреца.

Чрезвычайно остроумна эта теория Аристотеля, доказывающая, что ни одна из наших способностей не должна играть роли исключительного преобладания, и что, с другой стороны, ни одной из них не следует пренебрегать. Пороки и добродетели отличаются друг от друга не только по степени, но и по природе. Например, опрометчивость не столько эксцесс храбрости, сколько неуместное ее применение; сила духа, доведенная до крайних пределов, может быть добродетелью при наличии достойного объекта.

*2. Социальная мораль*. В изучении социальных добродетелей особенно проявляется могучий гений Аристотеля. Общество основано на двух добродетелях: дружбе и справедливости.

Каков же должен быть объект дружбы? Дружба предполагает подобие или равенство любящего и любимого. Того, кого я люблю, я люблю, как себя, и потому он должен быть моим вторым я.

Дружба предполагает взаимную любовь и услуги, иначе преимущество было бы на стороне более любящего, и необходимое равенство исчезло бы. Поэтому, хотя и следует иметь в виду достоинства любимого объекта, но в особенности нужно принимать во внимание любовь, которую он к нам питает и платить ему любовью за любовь.

Дружба, т.е. способность любить, принцип всякой привязанности, является источником естественного взаимного расположения людей друг к другу, которому Аристотель дает прекрасное имя филантропии. Предположите, что людей соединяет совершенная дружба, т.е. то, что в последствии стали называть братством, а если предположить, что люди справедливы, то все же они в дружбе нуждаются. Совершенство общественной жизни – совершенная дружба, т.е. то, что впоследствии стали называть братством.

Справедливость, по Аристотелю, не составляет добродетели вообще, как по Платону, а есть та социальная добродетель, которая заключается в уважении блага ближнего.

По Аристотелю, истинная справедливость не основана ни на материальном равенстве объектов, ни на пропорциональности личных умственных или нравственных заслуг, а на равенстве свободы, – равенстве, образующем понятие права. Справедливо, чтобы в договоре моя свобода была равна вашей; даже если обмениваемые предметы имеют неодинаковую ценность, обман будет справедлив, при условии, что я свободно принимаю то, что вы свободно мне предлагаете. Такова истинная справедливость, которую новейшая философия называет договорной справедливостью или равенством свободы контрагентов.

Показав, что справедливость, так же как, и другие практические добродетели, должна находиться между крайностями, Аристотель не допускает понятия чрезмерно-строгой справедливости, при которой высшее право становится высшей несправедливостью. Отсюда вытекает различие между строгим правом и справедливостью. Строгое право согласно с буквой закона, но закон, как абстрактная и слишком общая формула, не может справедливо применяться ко всем случаям. Этот недостаток узкого права исправляет справедливость.

*3. Политика.* Книга «Политика» Аристотеля принадлежит к числу величайших произведений не только древности, но и всех времен. Платон, как идеалист, строил и создавал планы государств, это был как бы архитектор в политике. Аристотель, наоборот, исходит из опыта и старается открыть общие законы государств: это натуралист. Не нужно преувеличивать это различие между ними. Платон и Аристотель разделяют некоторые предрассудки древности: они оба смешивают политику с моралью, и тот и другой считают политику практической наукой, которая учит людей быть добродетельными и счастливыми: – это наука воспитания при посредстве государства. Они делают из этого одинаковый вывод, что гражданин всецело принадлежит государству. Аристотель, подобно Платону, отвергает свободу личности распо-

ряжаться своей собственностью и семейной жизнью. Наконец, оба они, признавая научное созерцание высшим благом, считали на практике добродетель неразделенной с досугом, а механический труд несовместимым с совершенной добродетелью; в силу этого они отказывали в правах гражданства земледельцам, торговцам, ремесленникам и строили свободу одних на рабстве других. Эти взгляды Платона и Аристотеля разделялись всеми политиками древности и заимствованы из среды, в которой они жили.

В личных своих воззрениях Платон и Аристотель несогласны. Один из них реакционер, другой – либерал. Один склоняется в сторону утопии, другой не только глубокий мыслитель, но и практический ум.

Аристотель определяет государство как собрание свободных и равных людей. Платон представлял себе государство идеальной субстанцией, в которой отдельные индивиды – случайные явления; для него все индивидуальное – недостойно внимания, реально только общее. Аристотель же, отрицая теорию идей, признает государство не настоящим единством, а ассоциацией индивидов, существенно отличающихся друг от друга.

Аристотель опровергает коммунизм Платона в отношении брака и собственности. Создать одну семью на развалинах отдельных семей значило бы, говорил он, уничтожать известные чувства, не создавая новых. Если тысячи детей будут принадлежать всем гражданам, то они мало будут о них заботиться. Истинная привязанность существует лишь между определенными индивидами. Любовь теряется в коммуне, как сладкий вкус нескольких капель меда в море.

То же следует сказать и об общей собственности: о ней мало будут заботиться. Каждый полагается на других, каждый будет думать, что он работает слишком много, а другие недостаточно. Возникнут споры и несогласия между собственниками в гораздо большей степени, чем это теперь наблюдается. Создать из государства, при помощи общности имущества, абсолютное единство – значит то же, что составить аккорд из одного звука, ритм из одной стопы.

Каким счастьем, спрашивает Аристотель, будут наслаждаться люди в государстве Платона, где индивид приносится в жертву обществу, и одни классы другим? По Платону, не все классы населения должны быть счастливы, лишь бы было счастливо государство. Но что такое счастье государства без счастья составных его элементов? Что такое счастье абстракции, если реальные существа несчастны?

Другая ошибка Платона и многих других философов состоит в смешении семьи и государства. Аристотель опровергает это заблуждение.

Конечно, первоначальное происхождение государства кроется в семье, но, тем не менее, эти два рода соединений различны. Семья основана на неравенстве и повиновении: это ассоциация неравных лиц, из которых одни свободны, а другие находятся под опекой. Государство же, наоборот, есть ассоциация людей равных и свободных. Власть должностного лица есть власть равного над равными, она ограничена и не вечна; каждый повинуется и приказывает попеременно, каждый является и повелителем и подданным. Правительство – поручение, а не опека. Смешивать государство с семьей – значит проповедовать теорию деспотизма. Платон неправильно уподобляет царя отцу и священику и делает соответствующие выводы, все эти сравнения не имеют никакого отношения к действительности и основаны на внешних признаках.

Каковы же истинные принципы политической организации? Чтобы понять их, надо определить, что такое гражданин. Гражданин, по Аристотелю, есть лицо, участвующее в общественных правах и обязанностях. Он попеременно приказывает и повинуется. Таков принцип всякой политической организации.

В обществе существуют специальные, ограниченные и временные функции, эти функции не всем принадлежат, а лишь тем лицам, которые обладают для выполнения их особыми способностями. Есть и другие, общие функции, которые принадлежат гражданину, таковы функции разрешения государственных вопросов и судебная. Это глубокая идея, но Аристотель не ввел в нее существенного элемента политики – идеи о праве. Он

не понял, что специальные функции в государстве не составляют пользования общим правом, а общие функции заключаются в пользовании правом, присущим каждому отдельному лицу. Аристотель не возвысился до идеи естественного права, и вынужден делить людей на два класса: одному поручаются интеллектуальные функции, другому физический труд; первому классу он представляет гражданскую и политическую свободу, второй – осуждает на рабство.

Аристотель, отрицая нравственную свободу, делающую всех людей равными, старается оправдать социальное неравенство между господином и рабом их умственным неравенством. Он признает, что нет достоверных признаков для отличия раба от свободного человека. Он задает себе вопрос, способен ли раб к добродетели, или, как сказали бы мы теперь, нравственное ли он существо? «Если предположить, что у рабов есть добродетель, то чем они будут отличаться от свободных людей? Если отрицать у них добродетель, то получается абсурд; рабы ведь тоже люди и, как люди, разумны». Это неразрешимая дилемма для Аристотеля.

Если общество делится на хозяев и рабов, то гражданами могут быть те, которые владеют чем-либо, а рабами те, которые ничем не владеют. Собственность создает гражданина.

Аристотель не доказывает права собственности, так как вообще игнорирует основы истинного права, но он прекрасно выясняет полезные стороны собственности, и ему мы обязаны первыми точными понятиями о политической экономии. Однако, он ошибочно осуждает заем под проценты под тем предлогом, что процент как приращение денег к деньгам – противоестественное явление; он не понимал, что ссуда является услугой, которая требует вознаграждения.

Посмотрим теперь, как Аристотель решает вопрос о верховной власти. Аристотель, так же как и Платон, как и все древние, полагал, что во главе правительства должны стоять лучшие люди, но управление государством принадлежит всем людям, хотя бы в силу того, что они свободны и свободно примкнули к ассоциации; дело не в умственном превосходстве, а в равенстве

прав. Большинству мы отдаем предпочтение только потому, что оно ближе всего к единодушию, т.е. ко всей совокупности индивидов, в которых воплощается право.

Аристотель признает несколько видов правительства, могущих быть одинаково справедливыми, он не понимает, что единственно справедливым и согласным с правом может быть только правительство всех. Политика Аристотеля содержит много эмпиризма.

Во всяком случае, Аристотель с замечательной силой указывает на недостатки абсолютизма и олигархии. Что лучше, спрашивает он, власть закона или власть одного человека? Конечно, закон имеет в виду лишь общие интересы, и от него ускользает масса частных случаев, но этот общий характер закона и составляет гарантию личности. Всегда одинаковый, равный для всех, закон бесстрастен; человек же полон страстей. В случаях, законом не определяемых, решение должно быть предоставлено не личному произволу, а чиновнику, избираемому на основании закона, который должен быть как бы живой справедливостью. Государство есть соединение свободных и равных существ; верховная власть закона всем предоставляет равенство и свободу, а власть единоличная ведет всех к рабству тирана.

Несмотря на эту суровую критику абсолютизма, Аристотель предпочитал умеренную республику, в которой богатство, заслуги и свобода взаимно друг друга ограничивают. Эта форма правления несовместима с крайним неравенством имуществ. Аристотель как бы предчувствал ту роль, которую впоследствии должны были сыграть средние классы. Общество богачей и пролетариев, по Аристотелю, есть общество господ и рабов. «Бедность мешает умению повелевать и учит лишь рабски повиноваться; чрезмерное богатство мешает человеку подчиниться какому-либо авторитету и учит его лишь повелевать подобно деспоту. В государстве тогда есть господа и рабы и нет свободных людей. У одних зависть, у других презрительное тщеславие, люди далеки от взаимного расположения друг к другу, и между ними нет братства». Средний класс восстанавливает равновесие. Если богачи начинают угнетать народ, средний класс

становится на сторону бедных, если, в свою очередь, бедные хотят притеснять богатых, средний класс их удерживает. Отсутствие среднего класса было причиной политических переворотов в Греции.

Главное средство для сохранения государства в целости, по Аристотелю, как и по Платону, состоит в общественном, публичном воспитании. Правительства охраняются нравами, а нравы суть продукт воспитания. Аристотель, вместо того, чтобы отсюда сделать вывод, что государство имеет право требовать от всех своих граждан известного гражданского воспитания, и что оно обязано сделать это воспитание для всех, ошибочно заключает, что воспитание должно быть всецело передано в руки государства. Государство имеет право требовать известного среднего и обязательного образования, но оно не может принуждать детей посещать общественные школы, а не частные. Семья имеет право выбирать учителей, при одном условии, что дети действительно получат требуемый минимум образования.

Итак, хорошее воспитание является главным средством для сохранения прочности государства. Посмотрим теперь, каковы по Аристотелю, причины политических переворотов. По этому вопросу Аристотель развивает теорию Платона о государственных переворотах. Государственное устройство санкционирует законную долю равенства и законную долю неравенства: переворот возникает в случае неправильного распределения этих существенных элементов. С одной стороны, политическое равенство принадлежит всем гражданам, с другой стороны, между гражданами существует неравенство заслуг и умственных способностей, что ведет к неравенству в их общественном положении, почестях и богатстве. Если неравными делаются те, которые должны быть равны, или равными те, которые должны быть неравны, – то переворот неизбежен. Всякий переворот есть более или менее удачный и справедливый протест законного равенства против незаконного неравенства или законного неравенства против незаконного равенства. Истинный принцип правительства – равенство; формы правления суть лишь раз-

личные, более или менее удачные способы истолкования этого принципа; политические перевороты суть различные, более или менее удачные протесты против его нарушения.

Несмотря на глубину своего анализа, Аристотель недостаточно проник в сущность вещей. Законное равенство есть равенство свободы, образующее право или общественную справедливость; революция – протест права против несправедливости, свободы против рабства в его различных формах. Неравенство в государстве может иметь место лишь по отношению к умственным способностям, заслугам, богатству, но не должно быть неравенства в договорах и в пользовании гражданскими правами.

Аристотель не совсем ясно выражает этот идеал. Главное средство, по его мнению, заключается в уважении к законности, соблюдение справедливости. «Нужно предупреждать, – говорил он, – малейшие попытки нарушить закон, потому что «беззаконие часто появляется незаметно; так мелкие расходы, в большом количестве, в конце концов, расстраивают состояние».

Власть должна быть не только временной, но и ответственной. Закон должен над всем господствовать, и власти не должны безотчетно распоряжаться общественными доходами. Власть нужно ограничить, насколько возможно. «Власть, какова бы она ни была, тем прочнее, чем уже сфера ее применения».

Такова политика Аристотеля, представляющая собою один из величайших памятников античного гения. Аристотель пошел дальше Платона, потому что в своем учении отводит более значительную роль личности. Тем не менее, в своей политике, как и в морали, он слишком держится интеллектуальной точки зрения: закон отождествляет с разумом, вместо того, чтобы отождествлять его с волей: он не понимает истинного принципа права и обязанностей. В метафизике его Бог, существование которого им не доказано, представляется мышлением о мышлении. В морали и в политике он остается в области разума.

## Тема 12. ПИРРОНИЗМ. ЭПИКУРЕЙЦЫ И СТОЙКИ. НОВАЯ АКАДЕМИЯ. ЛАТИНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Греческая философия после Аристотеля отказывается от чистой метафизики и возвращается к морали. Это как бы размышление воли о себе. Если в некоторых отношениях замечается упадок, то зато в других прогресс, возвращение к учению о нравственности, то есть возвращение к высшим принципам знания и практики.

### 1. Пирронизм[32]

*Пиррон*[33] ученик мегарской школы, заимствовал у нее способ все рассматривать с двух противоположных точек зрения и, в конце концов, во всем стал сомневаться. Он ничего не утверждает. «Одно настолько же верно, насколько и другое», – таково его основное положение. Теоретическая мудрость, по Пиррону, состоит в воздержании от суждений.

Что смущает людей? Их мнение о добре и зле и вследствие этого желание добра и страх перед злом. Мудрец воздерживается от суждений о добре и зле. Все для него имеет одинаковое значение; богатство или бедность, здоровье или болезнь. Одна добродетель есть благо или кажется им, нужно, поэтому стремиться к ней и при ее посредстве достигнуть невозмутимого состояния духа, атараксии.

Пиррон ничего не писал и излагал свои взгляды в беседах с учениками. К учению Пиррона, по-видимому, восходят 1-4-й и6-й скептические тропы Энесидема – аргументы против возможности достоверного знания (Диоген Лаэртский IX 79-82, 84-85): нельзя ничего утверждать, так как одни и те же вещи вызывают у различных живых существ разные ощущения; одним

[32] Пиррон (360 г., – 270 г.г., до н.э.), Пиррон (n-upptov) из Элиды(4 век – начало 3 века до н. э.), древнегреческий философ, основатель скептической школы. Участвовал в походе Александра Македонского и, как утверждает биографическая традиция (Диоген Лаэртский IX 61, 63), общался с индийскими мудрецами. Воспринял ряд идей Демокрита, критически относившегося к знанию, опирающемуся на показания органов чувств.

[33] Robin L., Pyrrhon et le scepticisme grec, P., 1944; Fritz K. v., Pyrrhon 1, в кн.: RE, Hlbbd 47, 1963, S. 89 – 106.

они полезны, а другим вредны; различные люди также испытывают от вещей разные ощущения; один и тот же предмет различные органы чувств воспринимают по-разному; в разных состояниях люди воспринимают вещи неодинаково, и даже то, что видят сумасшедшие, не противоречит природе; вещи не могут восприниматься изолированно, в сочетании с различными привходящими обстоятельствами они воспринимаются по-разному, так, камень кажется в воде легче, чем в воздухе.

В целом Пиррон отрицал возможность познания мира и считал, что мудрость находится в руках богов. Поэтому он не интересовался объяснением явлений природы. Человек, по Пиррону, должен стремиться к независимости от внешнего мира. Не зная ничего достоверно, люди должны воздерживаться, от каких бы то ни было суждений и, следовать во всём сложившимся традициям и обычаям. Всякому утверждению можно противопоставить противоречащее ему, и ни одно из них не будет истинным, чем другое.

## 2. Эпикур[34]

### Эпикурейцы

В теории познания Эпикур[35] утверждает, что существуют отпечатки, образы, подобные по виду телам, но по тонкости, далеко отстоящие от предметов, доступных чувственному восприятию. Эти копии, или образы, состоящие из тончайших атомов и исходящие от тел, сохраняют порядок, который имеют в телах, и, прямо попадая в органы чувств людей, образуют у них чувственные восприятия. На основе чувственных восприятий возникают единичные представления, а на их основе – общие

[34] Эпикур родился в Афинах (341 г., –270 г., до н.э.). Свою философию заимствовал у Демокрита.

[35] Фрагменты Эпикура // Лукреций. О природе вещей. ML; Л., 1947, Т. 2.; Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986; Epicurea. Lipsiae, 1887; Epicuro. Opere. Torino, 1960; Epicure Opere. Torino, 1974; Epicurus. The Extant Remains with Critical Apparatus. Oxford, 1926; Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979; Шахнович ММ. Парадоксы теологии Эпикура. СПб., 2000; Bailey C. The Greek Atomists and Epicurus. Oxford, 1928; AsmisE. Epicurus' Scientific Method. Ithaca; London, 1984.

представления или понятия («предвосхищения»). Критерием истины, по Эпикуру, кроме ощущений, предвосхищений и претерпеваний (чувств), Диоген Лаэртский называет «образный бросок мыслей».

Эпикур отвергал традиционную религию, представление о бессмертии души, отрицал пророческую силу снов и считался на этом основании атеистом. Однако он полагал, что: 1) боги существуют, так как имеется очевидное знание о них; 2) истинное знание о богах образуется за счет предвосхищения; 3) обывательское представление о богах ложно; 4) боги бессмертны и блаженны. Боги атомарны и в силу исономии (т.е. равного количества смертных и бессмертных) бессмертны; они блаженны, ни во что не вмешиваются и не нуждаются в культе. Бог – идеал для невозмутимого эпикурейского мудреца, который живет, по словам Эпикур, «как бог среди людей». Это определило особенности благочестия Эпикур, выраженного в стремлении к подражанию богам и общению с ними путем созерцания атомарных истечений.

Этику Эпикур относят к натуралистическим моральным учениям, выводящим нравственность из потребности человека в удовольствии. В эпикуреизме атомистическому физическому «индивидуализму» соответствовал индивидуализм этический. Эпикур считал естественным стремление человека к наслаждению, понимаемому как уклонение от страданий и к достижению спокойного и радостного умиротворенного состояния духа. Он считал добродетельными и приятными только удовольствия, сообразные с природой, и отвергал порочные удовольствия, за которыми следует страдание, как несообразные с природой. Высшая добродетель – благоразумие – достигается в результате самостоятельного выбора. Это означает, что боги не определяют критерия нравственности, не выступают в качестве морального регулятора. В сочинениях зрелого Эпикура для характеристики блаженного состояния используются лишь негативные термины, указывающие на то, что счастье – это избавление от какого – либо зол. Эпикур считал, что душевные страдания хуже телесных и что, помимо наслаждений в движении (радости и весе-

лья), существуют наслаждения покоя – безмятежность и отсутствие страдания. Из всего, что мудрость приготовила для счастливой жизни, самым значительным, приятным и плодотворным является для Эпикура дружба.

То есть, по *Эпикуру,* ощущение – единственный источник познания. «Всеобщая идея есть воспоминание о нескольких подобных ощущениях». Это воспоминание, запечатлеваясь в уме, позволяет нам ожидать будущего на основании прошедшего и делается как бы предчувствием.

С этой логикой сенсуализма Эпикур соединял материализм Демокрита. Весь мир состоит из материальных, инертных и неизменных частиц; механическое соединение атомов производит явления. Теория Эпикура отличается от Демокритовой тем, что понятие необходимости заменяет понятием случая. Для объяснения соединения атомов Эпикур вынужден был приписать им, кроме материальных свойств, еще силу, выходящую из сферы чистой инерции и чистой материи – активный, динамический элемент, не подверженный влиянию механических законов.

Эта сила заключается в способности изменять незаметно естественное направление движения в абсолютно неопределенные и неизвестные моменты времени и пространства.

Душа, тончайший из атомов, обладает этой способностью под именем свободы, благодаря которой может уйти прочь от внешней суеты в ясную сферу мудрости и атараксии. Это частый индифферентизм. Тем не менее, к чести эпикурейцев, они оригинально оппонировали стоической теории всеобщего детерминизма и религиозных учений язычества о судьбе человека. Зачем было разрушать культ богов, говорил Эпикур, если страшную волю божества мы заменяем судьбой, еще более ужасной и неумолимой? Эпикурейцы отстаивают свободу человека, но отождествляют ее с понятием случая.

Эпикурейцы не решаются считать благом «изменчивые удовольствия», неудовлетворительность которых показал Платон, но «постоянные удовольствия», абсолютное спокойствие, атараксию. Воля, подобно атому, уклоняется, ускользает от судьбы и уходит в сторону: в этом ее свобода. В теории об «удо-

вольствиях чрева» или питания, удовольствиях, признаваемых физиологической основой возвышенных родов ощущения, в учении о дружбе, как о привычке и общности идей, во взглядах на общественный договор и прогресс человечества – Эпикур является предшественником позитивистов и утилитаристов.

### Эпикуризм[36]

Эпикуреизм – 1) одна из основных послеаристотелевских философских школ античности; 2) философская система Эпикура; 3) этико-нормативная традиция гедонистического эвдемонизма. Эпикур стал учить философии в 310 году до н.э. в Колофоне, а с 306 г.,– в Афинах. Местом собрания сплачивавшегося вокруг него кружка стал специально купленный для этих целей сад (отсюда второе название школы – «Сад», или «Сад Эпикура»). В Саду философские занятия сочетались с дружеским общением: практиковавшиеся в нем нравы отличались скромностью; слушателей были рабы и женщины; в противовес Пифагору Эпикур не считал, что духовная общность друзей должна дополняться общностью имущества, ибо это могло бы стать источником недоверия между ними.

Основой эпикурейского союза была верность учению и почитание личности учителя. Эпикурейская школа была беспримерной в истории по длительности существования и преданности необожествленному учителю; в рамках единой преемственной линии она просуществовала более 600 лет и окончательно исчезла лишь в 4 веке н.э. Она получает распространение также в римском мире; в середине 2 века до н.э. Гай Анафиний изложил учение Эпикура на латинском языке. Эпикурейские философы упоминаются, в частности, в «Деяниях святых апостолов» (17, 18). В истории сохранились десятки имен последователей Эпикура, самый известный из них – римский поэт Лукреций

[36] Гюйо М. Мораль Эпикура и ее связь с современными учениями // Собр. соч. СПб., 1899. Т. 2; Танхилевич О. Эпикур и эпикуреизм. М., 1926; Маковельский А.О. Древнегреческие атомисты. Баку, 1946; Шишкин А.Ф. Из истории этических учений. М., 1959; Диоген Лаэртскии. О жизни, учениях и мнениях знаменитых философов. М, 1986. Кн. X.; Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. М., 1987.

Кар (1 век до н.э.). Эпикур завещал, чтобы «наследники блюли сад вернейшим образом».

Одна из удивительных особенностей эпикурейской школы состоит в том, что она не знает крупных размежеваний, раздоров, как и значительных попыток развития учения. Эпикур разделял философию на три части: канонику, физику, этику. Под каноникой понимались учение о принципах познания, «наука о критерии и начале в самих их основах», под физикой – «наука о возникновении и разрушении и о природе»; под этикой – «наука о предпочитаемом и избегаемом, об образе жизни и предельной цели». Эпикуреизм как оригинальное философское учение характеризуется механическим взглядом на мир, материалистическим атомизмом, решительным отрицанием телеологии и бессмертия души, однако его доминантой является этика. Эпикур, наряду со стоиками, обозначил тот поворот в философии, когда в ней теоретические, собственно научные изыскания стали подчиняться практическим целям спасения личности от жизненных катастроф.

Эпикуреизм – это, прежде всего, идеал безмятежного покоя, обретаемый индивидом в процессе уклонения от мира; для обозначения этого состояния Эпикур использует понятие атараксии. Индивид зависит от мира двояко – непосредственно из-за неудовлетворенности желаний, что выражается в негативных ощущениях (страданиях), и опосредованно из-за ложных представлений, следствием чего являются страхи. Поэтому, чтобы быть счастливым, надо научиться преодолевать вздорные страсти и необоснованные страхи.

Вздорными являются страсти, которые выходят за рамки наслаждения, понимаемого как отсутствие страданий, ибо человек чувствует боль, а безболия не чувствует; как приоритет душевных удовольствий над телесными; как готовность довольствоваться легко достижимым минимумом естественных и необходимых потребностей, ибо «ничего не достаточно тому, кому не достаточно малого». Страхи нейтрализуются философией, которая освобождает человека от страхов перед богами; перед необходимостью; перед смертью – показывая, что они

являются следствием невежества. Уклонение от мира предполагает также уклонение от других индивидов как его части. С внешними обстоятельствами лучше всего справляется тот, кто делает «что можно, близким себе, а чего нельзя, то, по крайней мере, не враждебным, а где и это невозможно, там держится в стороне и отдаляется настолько, насколько это выгодно».

Определяя счастье как атараксию, равное самому себе состояние безмятежного покоя, отсутствие телесных болей и душевных тревог, Эпикур подчеркивает тот момент, что индивид может найти опору в самом себе и что только на этом пути, возможно, устранить источники человеческих обид и несчастий – ненависть, зависть, презрение.

Эпикуреизм стал в последующей истории философии одним из основных теоретических источников при осмыслении атомистических идей и в особенности – этического индивидуализма в вариантах гедонизма и эвдемонизма. После греко-римской античности, когда интерес к нему поддерживался деятельностью школы, он получает широкое распространение в эпоху Возрождения (Л. Балла, Ф. Рабле, К. Раймонди и др.), а также в 17-18 вв. во Франции (П. Гассенди, Ж. Ламметри, П. Гольбах, Б. Фонтенель и др.) и Англии (Ф. Бэкон, Дж. Толандндр.),

Эпикуреизм закрепился в истории философии и культуры как определенная этико-нормативная традиция. В истории философии он стал синонимом этического индивидуализма и эвдемонизма, он истолковывает добродетель главным образом, как средство по отношению к счастью и видит в ней продолжение природного стремления индивида к наслаждению и пользе. Как философия аргументированный образ жизни Эпикуреизм противостоит и дополняет стоическую этику долга. За пределами философии Эпикуреизм воспринимается по преимуществу как гедонизм, в обыденном сознании эпикуреец – это любитель чувственных наслаждений. Вульгаризация Эпикуреизма началась при жизни самого Эпикура. Многие мыслители (в т.ч. и из среды его стоических оппонентов, как, например, Л.А. Сенека) и в древности, и в Новое время поднимали голос против гедонистического искажения Эпикуреизма. Но это не смогло разру-

шить закрепившееся в общественном сознании представление об Эпикуреизме, которое, видимо, имеет свою правду. Своеобразие Эпикуреизма и в самом деле состоит не в идее нравственной автаркии личности, (она была свойственна и стоикам, и скептикам школы Пиррона), а в том, что путь к ней лежит через культуру наслаждений.

### 3. Стоицизм[37]

Стоицизм[38] (подобно кинизму, эпикуреизму и скептицизму) – практически ориентированная философия, целью которой является обоснование «мудрости» как этического идеала, но неординарная логико-онтологическая проблема играет в ней принципиально важную роль. В областях логики и физики наибольшее влияние на Стоицизм оказали Аристотель и мегарские логики; этика формировалась под кинеческим влиянием, к которому у Хрисиппа в средней стое присоединились платоническое и перипатетическое.

Учение Стоицизма делится на логику, физику и этику: структурная взаимосвязь трех частей служит доктринальным выражением всеобщей «логичности» бытия, или единства законов мирового разума-Логоса (прежде всего, априорного закона, причинно-следственной связи) в сферах познания, мироустроения и морального целеполагания. Логика – основополагающая

[37] Стоицизм – учение одной из наиболее влиятельных философских школ античности, основанной около 300 года до н.э. Зеноном из Китиона. История Стоицизма традиционно делится на три периода: ранняя стоя (Зенон, Клеанф, Хрисипп и их ученики, 3–2 вв. до н.э.), средняя стоя (Панэтий, Посидоний, Гекатон и другие, 2–1 вв. до. н.э.) и поздняя стоя (или римский Стоицизм – Сенека, Мусоний Руф, Гиерокл, Эпиктет, Марк Аврелий, 1–2 вв. н.э.). Цельные сочинения сохранились лишь от последнего периода.

[38] Stoicorum veterum fragmenta. \fol. I–IV. Lipsiae, 1921 – 1924 (Stuttgart, 1968) (рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. М., 1998); I frammenti degli Stoici antichi. Vol.1–II. Bari, 1932– 1935 (Hildesheim; New York, 1971); \bI. HI. Padova, 1962; HulserK.-H. Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker. Bd I–IV. Stuttgart, 1987–1988. Степанова А.С. Философия Древней Стой. СПб., 1995; Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995; Bevan E. Stoics and Sceptics. Oxford, 1913; Barth P. Die Stoa. Stuttgart, 1946; Chris-tensen J. An Essey on the Unity of Stoic Philosophy. Copennhagen, 1962; Pohlenz M. Die Stoa. Bd 1-2. Gottingen, 1964-1965; Edelstein L The Meaning of Stoicism. Cambridge, 1966; RistJ.M. Stoic Philosophy. Cambridge, 1969; Schmekel A. Die Philosophie der Mittleren Stoa. Hildesheim, 1974.

часть Стоицизма; ее задача – обосновать необходимые и всеобщие законы разума как законы познания, бытия и этического долженствования, а философствование – как строгую «научную» процедуру. Логическая часть делится на риторику и диалектику; последняя включает учение о критерии (гносеология) и учение об обозначающем и обозначаемом (грамматика, семантика и формальная логика, созданные Хрисиппом). Гносеология Стоицизм исходит из того, что познание начинается с чувственного восприятия. Познавательный акт строится по схеме «впечатление – согласие – постижение»: содержание «впечатления» («отпечаток в душе») верифицируется в интеллектуальном акте «согласия», приводящего к «постижению». Критерием его необманчивости является «постигающее представление», возникающее только от реально наличной предметности и раскрывающее свое содержание с безусловной адекватностью и ясностью. В «представлениях» и «постижениях» происходит лишь первичный синтез чувственных данных – констатация восприятия некоторой предметности; но они не дают знания о ней и, в отличие от коррелятивных им логических высказываний, не могут иметь предиката «истинный (ложный)». Из однородных «постижений» в памяти складываются предварительные общие представления, образующие сферу первичного опыта.

Формальная логика устанавливает логическую зависимость между смыслами, изоморфную причинной зависимости в физическом мире и этическому долженствованию; поэтому ее основой является импликация (как строгая аналитическая процедура). Использование развернутых высказываний (описывающих реальную структуру «фактов») в качестве терминов позволяет считать формальную логику Стоицизм первой «логикой пропозиций» в истории европейской логики.

Универсальным средством анализа любой предметности выступают четыре категории: «субстрат», «качество», «состояние», «состояние в отношении», содержательно эквивалентные десяти аристотелевским категориям. Физика стоиков отличается не имеющим аналогов в античности тотальным соматизмом, лежащим в основе последовательно-континуалистской

картины мира. Двумя главными разделами физики являются онтокосмология и антропология. Пантеистическое отождествление бога с телесным сущим приводит к фундаментальному смещению акцентов: онтологической моделью служит антитеза не идеи и материи, а двух вечно-сущих «начал»: активного (бог-Зевс = Логос) и пассивного (бескачественный субстрат, вещество), которое следует понимать не как первичные субстанции, а как принципы организации единого сущего. На первом этапе космогонии две пары элементов, активные (огонь и воздух) и пассивные (земля и вода), путем сгущения и разрежения актуализируют противоположность «начал». Из элементов возникают две вещи согласно индивидуальным «сперматическим логосам», в которых Логос выступает как закон организации и развития каждой индивидуальной «природы». Космос – окруженная беспредельной пустотой сфера с неподвижной Землей в центре и огненным эфиром на периферии. Время понимается как мера движения (пространство, время и тело бесконечно делимы). Космос как порядок преходящ: в конце цикла огонь поглощает прочие элементы («воспламенение»), но в каждом следующем цикле мир возрождается из огненного протосубстрата в прежнем виде. «Субъект раннестоической антропологии – внутреннецелостный индивид, целиком определенный своим разумным началом. Душа человека – «частица» космической пневмы, пронизывающая все тело и отделяющаяся от него после смерти, – состоит из восьми частей: пяти чувств, речевой, породительной и «ведущей»; в последней (помещаемой в сердце) сконцентрированы «способности» представления, согласия, влечения и разумности.

Этика – наиболее влиятельная часть учения, имевшая универсальное значение для развития этики от христианства вплоть до И. Канта; базируется на идее автаркии добродетели при аналитическом соединений понятий добродетели и счастья. Исходным пунктом теоретической этики можно считать созданную Зеноном концепцию «первичной склонности», или «расположенности», устанавливающую «природные» масштабы целеполагания и долженствования: действия живого

организма детерминированы стремлением к самосохранению. У разумного существа эта эгоистическая склонность с возрастом необходимо эволюционирует через «расположенность» к близким до уважения себя и других как носителей разума в масштабах всего мира. Конечной нравственной целью является жизнь согласно разумной природе, тождественная счастью и добродетели («добродетели довольно для счастья»). Добродетель («разумность», или знание блага, зла и безразличного, применяемое практически) – единственное благо, ее противоположность – единственное зло; прочее безразлично, так как не имеет прямого отношения к добродетели. Безразличному соответствует «надлежащее», то есть действие «природно-оправданное и целесообразное для всякого живого организма, но лишенное подлинно нравственного характера. Воплощением идеала добродетельности является мудрец. Будучи внутренне автономен (добродетель – единственное, что «зависит от нас»), он обладает непогрешимым интеллектуально-нравственным настроем, соответствующим идеалу апатии, и принимает свою «судьбу» как проявление благого промысла: знание нравственной необходимости совпадает с пониманием космической причинности. Целью мудреца является его собственное совершенство, подобное совершенству космоса и выраженное в действии: мудрец имеет друзей, участвует в делах общества и т.п. Самоубийство рекомендовалось при обстоятельствах, исключающих идеально-нравственное поведение. Конкретные нравственные предписания составляли основной предмет практической этики (моралистики).

Ригористическая посылка этики – все, что не благо, есть зло; каждый, кто не мудр, порочен – вступала в неизбежное противоречие с абсолютизацией исходной «природной» основы всякого действия. После Хрисиппа были сделаны попытки, ввести «предпочитаемое» в сферу нравственного целеполагания, а также признать нравственное достоинство за «продвигающимися» к добродетели, – что открывало путь к синтетическому соединению добродетели и счастья. Но, несмотря на все попытки обосновать нравственную автономию, «царство свободы» было (в

силу недостаточного формализма этической теории) принесено в жертву природе, которая выступает общей основой этики и права. Поэтому теория государства и права, формально не входящая в состав этики, по сути, является ее продолжением, так как восходит к теории «первичной склонности». Учение о «космополисе» как мировом сообществе разумных существ, основанном на принципе справедливости как норме «естественного права», свидетельствует об оформлении нового для античности политико-правового мышления, оказавшего универсальное влияние на развитие европейского правового сознания.

Эволюция Стоицизма отражает скрытые тенденции учения. В раннем Стоицизме логико-онтологическая проблематика неизменно присутствует на первом плане. Средний Стоицизм трансформирует догматику (преимущественно антропологию и этику), включая в нее платонические и перипатетические элементы; логико-онтологическая проблема постепенно отходит на задний план. В позднем Стоицизме теоретизирование окончательно ограничивается этикой, которая все более эволюционирует к моралистике; в таком виде он на время становится ведущей «философской идеологией» Римской империи. Параллельно происходит широкая диффузия стоической терминологии и догматики, знаменующая конец Стоицизма: как практическая философия Стоицизм не выдержал соперничества с христианством, а как теоретическая – с возрождавшимся платонизмом.

Стоицизм оказал заметное влияние на христианскую теокосмологию, антропологию и этику (апологеты, Климент Александрийский, Тертуллиан, Августин), на арабо-мусульманскую мысль, а затем – на ренессансный «натурализм» и новоевропейскую философию (Р. Декарт, Б. Спиноза, английский эмпиризм, Просвещение; теории государства и права 16-18 вв.); особым феноменом является программный «неостоицизм» 16-17 вв. (Т. Липе, П. Шаррон), реанимированный в начале 20 века. В настоящее время Стоицизм вновь начинает рассматриваться как источник продуктивных философем (Ж. Делёз и др.)

То есть, по мнению *стоиков*, всякая субстанция есть сила, деятельность которой выражается напряжением или усилием.

Нет материи без силы, нет силы без материи; нет души без тела, нет тела без души; тело и душа – одно и то же, действующая сила. Одна только абстракция разграничивает нераздельные элементы бытия.

Платон и Аристотель, по учению стоиков, неправильно видели причину вещей вне природы и помещали ее в отдельную сферу, как понятие или как разум. Но не нужно отделять ее от явлений, она, как справедливо говорил Гераклит, действует внутри бытия и отражает свою форму во вне; она есть бытие. Разум, напряженный в материи, есть активный элемент, развивающий постепенно материю, подобный семени, содержащему в своем единстве бесконечный ряд форм.

Бог стоиков – душа мира. Соединенная с огромным телом, душа движется в нем и скрепляет все его члены неразрывными узами необходимости. Все вытекает из бесконечной цепи причин в недрах мировой причины. Судьба есть вместе с тем и провидение, ибо, в сущности, она есть внутренняя причина Вселенной. Стоики поклоняются только этому божеству, присущему миру, боготворят мировую силу.

2. В великом мире заключается мир меньший – человечество, а в человечестве мы находим два элемента: материю и силу, страсть и действие. Разум или воля, борющиеся против страсти – суть добродетель, в добродетели тайна мира.

Мораль Платона и Аристотеля имела два общих недостатка. Во-первых, подчиняя личность государству, оба философа не признавали внутренней свободы человека; во-вторых, устанавливая отношения дружбы и «филантропии» лишь между гражданами государства, они ограничивали эти понятия и недостаточно обобщали идею человека как свободного существа. С одной стороны, недостаточно выяснено понятие нравственной индивидуальности, с другой стороны, представляется неудовлетворительной идея нравственной общности. Оставалось поставить человека на место гражданина, а в силу этого человечество – на место государства. Это сделали стоики.

Стоики ищут в индивиде принцип внутренней свободы, который мог бы оградить его от ударов судьбы и людей. Этот принцип, по их учению, есть воля, борющаяся и страдающая, усилие, власть над собою, независимая от всякой другой власти. Есть вещи, которые зависят от нас, и вещи, от нас независящие, на этом различии основана вся философия Эпиктета, завершающего развитие стоицизма. «От нас зависят, – говорил он, – все наши действия; не зависит все то, что не принадлежит к числу наших действий. Вещи, от нас зависящие, свободны по природе: ничто не может их остановить, ничто не может им воспрепятствовать; вещи, от нас независящие, слабы, подвержены влиянию тысячи препятствий и неудобств, совершенно чужды человеку. Помни, что если ты сочтешь свободными явления, которые по природе своей рабские, или сочтешь своим то, что принадлежит другому, то всюду встретишь препятствия. Ты будешь, огорчен, смущен, будешь роптать на богов и людей; а если ты будешь считать своим то, что принадлежит тебе по праву и чужим то, что принадлежит другому, то никогда никто не заставит тебя поступать против твоей воли, никогда никто не помешает тебе делать то, что ты хочешь, никого не будешь обвинять». Таким образом, Эпиктет противопоставляет волю и свободу всему остальному, индивид получает сознание о себе.

Отсюда вытекает новая идея блага, которая подвергалась критике, но которая все же знаменует большой прогресс в науке о нравственности.

До стоиков благом считали объекты разума, высшие понятия, высшие стремления; стоики возвращаются к субъекту морали, к личности человека и объясняют благо только волей. «Наше добро и наше зло, – говорил Эпиктет, – заключается в нашей воле». Это существенный принцип всякой истинно-нравственной философии. Называть именем блага все, что не есть добрая воля, нравственная воля, что не есть нравственность – значит, смешивать добро в настоящем смысле с приятным и полезным, с истинным, прекрасным. Истинное благо есть добрая воля.

Поэтому стоики не признают другого блага, кроме добродетели, другого зла, кроме порока. «Содержание добра и зла, – го-

ворил Эпиктет, – есть воля, которой руководится каждый. В чем же благо? В свободном выборе. В чем зло? В свободном выборе. Что же такое ни добро, ни зло? То, что не представляет объекта выбора».

Ошибка стоиков состоит в том, что они не связывают понятия истинного блага с понятием свободы и нравственности. Они не ясно представляют себе идеальную природу свободы и сущность нравственности.

Что такое идеальная свобода стоиков? Есть ли это независимость самоопределяющейся воли? Нет, потому что, по их мнению, человек ничего не может изменить в судьбе, мировом законе. Какое же средство есть, чтобы избежать необходимости? Отождествить себя с ней. Ибо необходимость есть осознанная разумом и волей свобода.

Стоики показали, что свобода и необходимость примиряются в высшем понятии, но вместо того, чтобы подчинить необходимость свободе, они все еще в основу мира кладут необходимость. Истинная свобода состоит не в примирении с судьбой, но в борьбе с ней.

Тем не менее, стоики расширили понятие человеческой личности и основывали права человека не на правах гражданства, а на свободе и разуме. Уяснив себе, понятие личного достоинства, они сумели лучше других понять всеобщий характер моральной истины; идея добра становится определеннее и шире.

Разум, заключающийся в нас, представляющий нашу сущность, от нас отличается. Действительно, он один и тождественен в разнообразии людей. Действие, согласное с разумом, приобретает характер всеобщности, оно выходит из среды узкого эгоизма и сливается с общими интересами. Разум одинаков у различных людей, все имеют в нем долю и все им обладают всецело. Поэтому нет между людьми разницы; все они люди благодаря своему разуму, все равны, как люди. Тождество понятий добра и разума, ставя человека выше внешних событий, помещая в нем все его достоинство и счастье, уничтожает различие национальностей, общественного положения и освящает наряду с единством человеческого рода равенство всех людей

перед нравственным законом. Все стоики – космополиты, по их мнению, разум принадлежит не только человечеству, он разлит по всей Вселенной. Отсюда правило стоиков: поступай согласно с природой, и пусть жизнь твоя сольется с Вселенной.

На этом принципе разума, составляющем основу человека и Вселенной, стоики построили свою теорию естественного права. Стоики первые указали идею права, присущего человеку, как человеку, независимо от его принадлежности к государству и религии. Это право они основывают на свойствах разумного существа. Наука права, говорил Цицерон – учит нас, что все люди обладают разумом, этот разум есть закон. Это тот неписаный закон, о котором говорил Сократ, он рождается с нами и в нас, мы не получаем его ни от кого, «он одинаков в Афинах и в Риме». Из этого закона, по учению стоиков, проистекает право. Право есть мировой разум. Оно выше законодательства, которое освящает его, но не создает. Справедливость основана на учреждениях и законах данного народа. Несправедливое всегда остается несправедливым, где нет справедливости, там нет и права.

Учение стоиков легло в основание римской юриспруденции и пыталось сблизить писаное право с естественным. Великие юристы Рима Гай, Павел, Папиньян, Ульпиан, Модест были стоиками. Все они определяли естественное право, как «совокупность норм, установленных естественным разумом между людьми». Личная неприкосновенность и достоинство находят себе защиту против злоупотреблений силы и закона. «Не следует за преступление отца карать невинного сына. Лучше оставить преступление ненаказанным, чем осудить невинного».

Идея естественного права и человеческого достоинства повела к осуждению всякой тирании, гражданской или политической.

Зенон говорил: «Существует рабство, основанное на завоевании, и рабство, основанное на купле-продаже, и тому и другому соответствует право господина, и право это есть зло». Эпиктет возражает Аристотелю: «Мы не должны желать другим того, чего себе не желаем; рабом быть никто не желает, какое же право имеем мы, считать других рабами?» Так говорил

человек, который сам был рабом до того, как сделался учителем императора.

Таким образом, стоики основывали право на человеческой природе, которая сама является неоценимым сокровищем. Стоики говорили: «Человек для человека представляет нечто священное».

Цель индивидуальной и общественной морали есть высшее благо. В чем оно состоит? В добродетели, которой единственная цель заключается в ней. По Платону, добродетель – средство для достижения высшего блага, которое недостаточно определено им. По Зенону, добродетель в себе находит свою цель. Мировая душа движется для того, чтобы действовать, борется, чтобы бороться и развиваться; добродетель, напряжение разумной и деятельной души, в себе самой находит свое удовлетворение.

Полагать, что высшее счастье находится вне совершенства, значит, считать счастье даром, случайностью, между тем как оно представляет внутреннее наслаждение, проистекающее из сознания собственного величия.

Если добродетель в себе находит свою цель, то обладающий ею мудрец ни в чем не может нуждаться, он наслаждается самим фактом обладания совершенством. Человек обязан своим совершенством себе, боги дали ему способность быть мудрым и добродетельным.

Но разве человек, хотя и обоготворенный добродетелью, не сохраняет способности страдать и наслаждаться, свойственной людям по природе? Разве не влияют на него, при всей его мудрости и совершенстве, недостатки других людей, пороки и общественная несправедливость? Стоики не могли отрицать, что мудрец подвержен страданиям и ударам судьбы. Чтобы сохранить за добродетелью её характер высшего блага, у них было одно средство: считать печаль и удовольствие, счастье и несчастье безразличными. Человек на пути к совершенству освобождается от пассивного состояния, выражающегося в страстных движениях души, в удовольствии и страдании, в желании и отвращении, вообще во всех душевных волнениях. Мудрость есть деятельность; по отношению к внешнему миру она является

бесстрастной апатией. Отсюда следует, что мы должны уничтожить в себе всякую чувствительность, всякую страсть, даже такие, которые представляются нам благородными. Например, сожаление, заставляющее нас чувствовать несправедливость, удивление, под влиянием которого мы ставим себя в приниженное положение перед чем-либо высшим, смущают внутренний покой и оскорбляют божественный дух мудреца. Во всех случаях нужно помогать другим, потому что это хорошо, а не потому, что их страдания заставляют нас страдать; зло нужно осуждать разумом, а не под влиянием страстного негодования; ничему не следует пассивно удивляться, потому что мы знаем, что все имеет свою причину.

Таким образом, стоицизм признает высшим благом волю, сосредоточенную в себе. Эта воля, для того, чтобы быть свободной, терпит всеобщую необходимость и воздерживается оттого, что ей противоречит.

Есть к тому же крайнее средство для того, чтобы избавиться от внешней пассивности и рабства жизни – умереть добровольно. Стоическое самоубийство не представляет собою акта трусости или слабости, это и не случайный каприз. Свободная воля отстаивает свои права перед природой, доказывая, что зависит только от нас, как в жизни, так и в смерти.

Эпикур и Зенон в эпоху общественных смут поставили себе проблему, перед которой исчезли все остальные: «В чем заключается добро?» Оба они говорили, что истинное благо состоит в освобождении, в свободе. Но, Эпикур уступает обстоятельствам, чтобы не быть ими подавленными, склоняется, чтобы не быть разбитым, затем, как только представляется ему возможность он устраняется от всего, актом свободной воли и довольствуется отрицательным счастьем невозмутимого покоя. Зенон же восстает против внешнего мира, угроз судьбы или деспотизма людей. Он противопоставляет им усилие воли, которая в страданиях и в смерти сознает свое благородство, презирает своего палача и, погибая, торжествует. Допуская разумом всеобщую причину явлений, Зенон в признании закона необходимости обретает высшее понятие свободы.

Эпикурейцы и стоики признают, что свобода образует личность человека, но свободу они ищут не столько в сфере воли, сколько в сфере природы. Она представляется им в форме внешних явлений, то случайных и неожиданных, то роковых и связанных между собою. Отсюда возникает двоякое понятие свободы: или воля сознает свою независимость, тогда она просто случайность, или же воля сознательно подчиняется детерминизму, тогда она сливается с понятием необходимости. Это скорее свобода физическая или логическая, но не нравственный идеал.

### 4. Новая академия и пробабилизм. Эмпирический скептицизм

Новая академия, последовавшая за старой академией, основанной Платоном, представляет собою реакцию скептицизма против догматизма эпикурейцев и стоиков. Глава этой школы Аркесилай не довольствовался тем, что говорил, как Сократ: «Я знаю, что ничего не знаю», но прибавлял: «даже этого я не знаю, наверное». Ни чувства, ни разум не могут познать абсолютно реального; в теории следует воздерживаться от суждений, а на практике довольствоваться вероятным. Отсюда это учение называют пробабилизмом.

Карнеад проповедует то же учение. В Риме он произнес две речи, в первый день – в защиту справедливости, на другой день – в защиту несправедливости.

Эмпирический скептицизм идет по пути сомнений дальше Новой Академии. Это как бы позитивизм древности, считавший в ряду своих представителей, врачей и ученых, для которых одни только явления имеют значение. Таковы Энесидем, Агриппа, Секст Эмпирик (I и II века до н. э.).

Нельзя заключать от явлений к причинам, как от знака к обозначаемой вещи. Чтобы понять знак, надо уже знать ту вещь, которую он обозначает; знак и то, что им обозначается, взаимно друг друга предполагают; а так как по гипотезе мы не знаем самих причин, то явления не могут раскрыть нам того, чего мы не знаем. Заключать можно только от явлений к явлениям, изучать можно только их соотношение во времени, порядок следования

друг за другом или одновременное наступление. Врач Секст Эмпирик развивает это положение в длинном ряде аргументов чрезвычайно тонких и подчас глубоких.

### 5. Латинская философия. Лукреций, Цицерон и Сенека

Рим не знает оригинальной философии. Лукреций заимствует у Эпикура свои взгляды и излагает их в стихах, полных энтузиазма. Иногда встречаются у него особые воззрения по вопросу о развитии и прогрессе человечества, о борьбе за существование, о том, что впоследствии стали называть естественным отбором. Поэзия Лукреция «О природе вещей» всецело проникнута духом научных исследований. Цицерон в своей метафизике склоняется в сторону пробабилизма Новой Академии; в морали он принимает стоицизм, смягчая его философией Платона и перипатетиков. Его мораль, всецело основанная на идее чести, слишком патрицианская, но все же в ней масса возвышенных взглядов и благородных наставлений. В юриспруденции Цицерон один из первых применяет философию к праву; одной из важных его формул является тождество права и справедливости: «Где нет справедливости, там не может быть права». Наконец, в политике Цицерон заимствует у греков, у Аристотеля и Полиба их идеи, которые развивает и систематизирует. Политический идеал Цицерона – умеренная республика, которая представляется ему «смешанной формой правления, образующейся из соединения трех других». В республике принципы монархических, аристократических и демократических учреждений примиряются таким образом, что происходит равновесие, или, если воспользоваться термином, уравновешение власти. Этому условию удовлетворяют государственное устройство Рима с его консулами, сенатом и народным собранием. Цицерон легко довольствуется действительностью, и идеал его невысок.

Сенека – стоик и подчас весьма красноречиво отстаивает принципы своей философии. У него есть прекрасные страницы о рабах и цирковых играх, о дружбе, о стоической добродетели.

В книге «Письма к Луцилию» часто обнаруживает глубокое знание человеческой души, всегда является строгим морали-

стом, но умеет отдавать справедливость мыслителям противоположного мнения, даже Эпикуру, которого часто цитирует. Все же у него отсутствует философская оригинальность, и его рассуждения представляют скорее отрывки системы, чем последовательную и связную теорию.

## Тема 13. АЛЕКСАНДРИЙСКАЯ ШКОЛА. ПЛОТИН И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛИ

### Плотин[39]

Плотин[40], как и представители платонизма, толкует Платона, но не комментирует отдельные его диалоги, а на основе ряда платоновских текстов строит некое подобие системы. Подчеркнутое почтение к Платону сопровождается у Плотина острой критикой всей послеплатоновской философии, которой Плотин, многим обязан.

Традиция среднего платонизма и неопифагореизма, к которой тяготел Плотин, исходила из противопоставления чувственного космоса умопостигаемому, посредствующим звеном между которыми признавалась мировая душа. Новым у Плотина явилось учение о первоначале всего сущего, *едином,* которое само выше сущего, или, по Платону, «за пределами сущности». При этом последовательность ум – душа – космос, то есть вся сфера бытия, оказывалась только проявлением, осуществлением первоначала, тремя его ипостасями: ум и душа – осуществление единого в вечности, космос – во времени

Единое, начало всего сущего, как и у Платона, именуется у Плотина благом и сравнивается с солнцем. Ему противоположна темная и лишенная вида материя, принцип зла. Но такова только собственно материя, низшая граница, замыкающая иерархию бытия; однако материя есть и в умопостигаемом. В принципиальном смысле материя у Плотина – бестелесный неаффицируемый субъект, относительное неопределенное подлежащее. Плотин

---

[39] Платон (Plotinos) (204/205–270) – греческий философ-платоник, основатель неоплатонизма. Учился в Александрии, с 244 – 245 жил в Риме, преподавал философию; после десяти лет устных бесед начал записывать свое учение.

[40] Opera. V. 1–3. Bruxeles; Leiden, 1973; То же. Vbl. 1–2. Oxford, 1964–1977; в рус. пер. Избр. трактаты // Вера и разум. 1898. № 8, 9, II, 13, 14, 17, 19; 1899. № 2, 6, 11-15; 1900. № 18–21; Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1.4. 1; Блонский П.П. Философия Плотина. М, 1918; Лосев А.Ф.. Диалектика числа у Плотина. М., 1928; Он же. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980; Baladi N. La pensee de Plotin. Paris, 1970; Moreau J. Plotin ou La gloire de la philosophic antique, Paris, 1970; Sleeman J.H., Pollet G. Lexicon Plotinlanum. Leiden, 1980.

использует здесь также пифагорейский комплекс представлений о неопределенной двоице, первом различии и «дерзости», ставшей причиной перехода единого вомножество. Ум дерзнул отпасть от единого, душа – от ума, а наиболее дерзкая часть души прозябает вплоть до растений. Таким образом, материя у Плотина провоцирует высшее к переходу в низшее. Она – зеркало, отражаясь в котором высшее порождает низшее в качестве своего подобия. Итак, сфера сущего охвачена, по Плотину, мощью сверхсущего единого и ограничена немощью несущей материи.

Структуру бытия у Плотина задает противопоставление «тамошнего» и «здешнего». «Там» – истинно сущее, ум, который и есть первичные сущности; в уме мысль и предмет мысли совпадают. Поэтому ум обладает недоступной низшему способностью: осуществлять свои замыслы без посредства орудий и в материи, которая не отличается от него самого. «Образы», творимые умом, есть первообразы, тогда как в «здешнем» мире нам приходится довольствоваться подобиями. Однако принцип подражания Плотин проводит не механически. Плотин исходит из того, что только чувственный космос находится в определенном месте, тогда как умопостигаемый мир – повсюду. Поэтому душа в человеке не есть подобие некоей души-в-себе; знания, получаемые ею от ума, – подлинные. Сфера истинного бытия всегда открыта для души, ей нужно только уметь вернуться к себе самой, познать свою истинную природу. Возможность такого возвращения обеспечена тем, что душа не целиком выступает из умопостигаемого космоса; ее рождение в теле означает «дробление» единой души, ибо «там» – все души нераздельны. Достигается это возвращение на путях очищения души и уподобления ее божеству.

Универсум Плотин статичен. Всякая низшая ступень в нем вечно рождается от высшей, причем высшая вечно остается неизменной и, порождая, не терпит ущерба. Единое вечно сияет в своей сверхпрекрасной благости, вечно прекрасен созерцающий сам себя ум, вечно душа устремляется к единому и оглядывается на созданный ею космос. Космос вечно движется круговым вращением и в подлунной части его

вечно чередуются возникновение и гибель. Вечно взаимное истребление животных, вечны войны и убийства среди людей. Вечно и неизбежно зло в мире. Это, однако, не делает Плотина пессимистом. Здешний мир для него – игра в театре. Ничто не властно над благой душой, даже рок, которому подвластна вся сфера времени. Из того, что в мире есть зло, не следует, будто божество не заботится о мире, что мир лишен разумного плана: ведь и в драме не все герои, но есть и рабы. Разнообразие, вносимое злом, только украшает пьесу, а наша истинная отчизна – всегда рядом с нами. Пусть душа, презрев «здешнее», вернется к своему истинному отцу и любит его чистой любовью. Итак, выделим основные установки философии Плотина:

### 1. Теология Плотина

*Плотин*, возвышает своего Бога не только над разумом, но и над бытием. По его мнению, если Бог выше бытия, то это не значит, что он есть небытие. Слово бытие у Плотина равнозначное сущности, выражающей определенную форму бытия. Бог выше определения, значит, и выше сущности.

### 2. Развитие в Боге: Троица

Плотин тщательно устраняет всякий способ творения, который мог бы умалить величие Бога. «Бог творит не из потребности, а согласно разуму». То есть, «Бог творит свободно. Но могущество Бога состоит не в способности допускать крайности; его могущество постоянно и неизменимо; его совершенство заключается именно в том, что Он никогда не уклоняется от добра; выбирать между крайностями свойственно лишь тем существам, которые неспособны постоянно держаться добра». Воля Бога не безразлична, она вечно направлена к добру, которое есть сам Бог и сама воля».

Таким образом, Бог, по Плотину, творит абсолютно независимой волей, которая есть Он, и сливается с Его существом. Плотин полагает, что первое творение Бога должно быть, возможно, более совершенным, и в силу этого близким к Богу, отлично от

него, но нераздельно. Это существо – Сын Божий. Но, кроме того Добра Сына Божья, можно представить себе еще одну степень совершенства, следующую за ним. Это душа или Дух. Это существо, бесконечно мало отличаясь от «первородного», но все же не сливаясь с ним, создает мир. Достигая совершенства и восходя все выше, оно обратится к верховному Добру. Это обращение и любовь встречаются на всех ступенях бытия. Бесконечная лестница, по которой спускаются все существа, и в то же время восходят, указывает на то, что творение Добра достойно творца: все блага исчерпаны, лучшее осуществляется во всех направлениях, и зло кажется как бы тенью, исчезающей в свете добра.

По Плотину, Богом создано два мира: один уже осуществлен – небесный мир ипостасей или божественных субстанций, другой беспрестанно осуществляется в природе и в человечестве; один спускается, другой восходит. С одной стороны наблюдается развитие, с другой обращение.

Развитие в Боге создает божественную Троицу. Первородный сын Бога, – Разум. «Подобно тому, как вид неба и блеск звезд заставляет нас искать их творца, так и созерцание разумного мира и благоговение перед ним побуждают нас искать его Отца; мы говорим: Кто сотворил этот разумный мир? Где и каким образом он создал этот чистый разум, этого прекрасного сына, который одарен совершенством Отца?

Высший принцип – не разум и не сын; он выше разума, который и есть его сын. Разум идет вслед за ним, он должен получить от него свои свойства и содержание, свою основу; он занимает первое место после того, кому ничего не нужно, даже разума».

«Разум, в свою очередь, создает Дух. Дух есть слово и действие Разума, также как Разум есть слово и действие Единого Бога».

Такова Троица по учению александрийской школы, в которой три «ипостаси» или субстанции не равны в отношении метафизической иерархии, хотя все три вечны. Первая есть Бог Платона, вторая – Бог Аристотеля, третья – Бог стоиков.

### 3. Развитие в мире и обращение мира к Богу

Переходя от божественного Духа к миру, мы переходим от бесконечного к конечному.

Создание божественного Духа исчерпало все возможное в отношении разумного и вечного; остается мир чувственный, заключающий в себе силу Духа и им созданный.

По вопросу о Провидении и оптимизме Платон и Плотин согласны между собою. Оригинален Плотин в своей теории существования зла. Мы сожалеем о несовершенстве бытия, но достаточно нам взглянуть на то, что есть до него и после него, и мы увидим осуществленным то совершенство, которое желали бы найти в нем.

То есть, идеал бытия осуществляется в двух направлениях, позади себя и впереди себя; сожалеть о несовершенстве бытия, значит сожалеть о его настоящем существовании, препятствовать его будущему совершенству. Оптимизм Плотина идет в двух направлениях: все возможное добро заключается в нисходящей линии развития, по которой расположены различные ступени совершенства; по восходящей линии возвращения несовершенное достигает совершенства. Вселенная в ее целом, в ее прошлом, настоящем и будущем становится наиболее совершенным изображением идеального мира. Если в ней существует зло, то оно постоянно уменьшается на основании всеобщего закона прогресса или любви.

Закон возвращается, проявляется в прогрессе знания и любви и в общем, термине, их резюмирующем, – экстазе. За практической жизнью идет жизнь созерцательная, а за нею божественная.

Созерцательная жизнь – это жизнь науки и искусства. Теория прекрасного у Плотина отличается глубиной мысли. Красота есть форма, преобладающая в материи и подчиняющая ее собственному единству. Это страдание души в теле, разума в духе. Почему свет прекрасен? Потому что он бестелесен, нечто вроде души в материи. Во всякой чувственной красоте находит нечто родственное, близкое своей сущности; она принимает его и усваивает. Душа по природе выше всего чувственного. Все,

что тождественно или, аналогично ее сущности, радует и восхищает ее; она как бы находит себя во внешних объектах, и таким путем познает свое внутреннее содержание.

Гармония звуков наполняет душу ее собственной гармонией; слыша эту гармонию, она лучше сознает красоту. «Когда чувства замечают в каком-либо предмете форму, связующую, соединяющую и подчиняющую себе субстанцию, лишенную формы, и, в силу этого, противоположную ей по природе, то душа объединяет разнообразные элементы, сближает их, приравнивает к невидимой форме, которая в ней существует, указывает на их согласие, родство, близость к этому внутреннему типу». Итак, форма – принцип красоты, отсюда тело прекрасно по форме души, душа по форме разума, а разум, сам, будучи формой, есть сама красота. Выше его уже нет прекрасного, а только принцип красоты, т.е. Добро.

Красота обращается к разуму для того, чтобы возвыситься. При виде ее мы испытываем чувство благоговения, сладостный трепет, восторг любви и желаний. Почти все души, и особенно души любящие, должны испытывать такое чувство, и на деле испытывают, к невидимой красоте. «Красота сама возбуждает чувство любви? Или ее сияния есть фокус света, из которого она исходит – дающий ей очарование и блеск? Красота в форме, она – сама форма, но в то время, как ум замечает эту форму красоты, душа выходит из ее пределов и стремится к высшему принципу; всюду, где душа видит форму, она чувствует, что остается желать еще чего-то высшего: в конечном она видит бесконечность. Если объект разума красота, то объект любви – благо. Красоту мы хотим созерцать, с добром мы хотим соединиться. «Высший объект желания не имеет ни фигуры, ни формы, он внушает любовь, неизмеримую и беспредельную, потому что объект этой любви неизмерим и беспределен; она бесконечна, потому что красота ее объекта превосходит всякую другую красоту…

Творческая сила всего прекрасного есть добро, которое дает красоте ее прелесть». Платон говорил, что истинная красота обладает абсолютной чистотой, свободна от посторонних элементов, не имеет ни телесной, ни цветной оболочки. Но недоста-

точно одного удаления чувственной формы: по Плотину, нужно возвысить красоту даже над разумными формами, над сущностями, и над идеями». Разумное становится объектом желания лишь тогда, когда Добро освещает его, или окрашивает, наделяя объект прелестью и сиянием, и внушая субъекту любовь. Душа, без влияния Добра, не испытывает восторга перед красотой разума; эта красота мертва, пока ее не освещает Добро. Но лишь только душа начинает чувствовать приятную теплоту Добра, как в ней пробуждаются ее силы; она просыпается, расправляет крылья, и вместо того, чтобы остановиться в благоговении перед Разумом, она летит еще дальше в высь.

Пока есть что-либо высшее, чем-то, чем она теперь обладает, она стремится вверх, увлекаемая порывом к Тому, Кто внушает любовь; душа минует область Разума и останавливается, наконец, у порога Добра, потому что выше Добра уже нет ничего. Созерцая Разум, душа получает благородное, прекрасное наслаждение, но она еще не вполне обладает тем, что ищет. Так красивое лицо, если в нем нет чарующей грации, не может привлечь взора. Красота есть то, что блещет в форме, чем сама форма, и это заставляет нас любить ее. Почему красота всем блеском своим сияет на живом лице, а на мертвом видны лишь следы ее, хотя бы тело и черты не изменились еще? Почему живое существо прекраснее нарисованного, хотя бы это последнее обладало более совершенной формой? Потому что живая форма имеет душу; к ней мы стремимся, она ближе к Добру; потому что душа окрашена сиянием Добра, потому что, освещаемая им».

Неполное не может нас удовлетворять; достигнув Добра отчасти, мы хотим его в целом. Отсюда, помимо мирного наслаждения искусством при созерцании прекрасного, мы испытываем беспокойное душевное состояние, стремление к бесконечности, которое отрывает нас от нас самих, от внешнего мира, даже от мира разумного. Наша родина – высшее единство, полнота Добра.

Добро присуще душе, мы не отделены от него, не далеки. Но мы дышим и существуем в Едином. Он заключается в основе нашего мышления, как принцип, который выше мышления.

Мышление существует, чтобы понемногу поднять нас на такую высоту, с которой мы сможем открыть Бога: «Приподнятые волною разума, уносимые вздымающимся вихрем, мы вдруг с вершины замечаем Бога».

«Но разум созерцает свет свой не во внешнем мире. Разум подобен глазу, который не созерцает внешнего и чуждого ему света, а освещается своим сиянием или лучом, который исходит из него и озаряет его посреди мрака». «Даже слово видение сюда не подходит; это скорее экстаз, самоотречение, стремление к соприкосновению, совершенный покой, наконец, желание слиться с тем, что находится в святилище». Цель любви не только видение, но и соединение. Душа, как мы знаем, может довольствоваться созерцанием красоты, но что касается добра, то она стремится наполниться им; составить с ним одно целое, самой сделаться добром.

Это единение с Богом, которое мы называем экстазом, подавляет в нас мышление полнотой и бесконечностью. Мы не только мыслим, – мы любим, мы обладаем добром и им наслаждаемся. Мы и мыслим, и любим, и наслаждаемся, но в такой степени, что мышления в нас не больше, чем любви, любви не больше, чем наслаждения: это состояние нельзя назвать ни мышлением, ни любовью, ни наслаждением, но в то же время оно представляет собою все это вместе. «Душа видит Бога, заставляя исчезнуть в себе свой разум; ее разум первый видит Бога». Разум обладает двумя способностями: он видит то, что над ним возвышается, пользуясь при этом интуицией и восприятием.

Первый способ созерцания характеризует дух, который еще обладает разумом, второй есть дух, увлеченный любовью. Когда нектар опьяняет душу и отнимает у нее разум, тогда любовь ее увлекает, она расцветает в блаженстве, венчающем все ее стремления. Для нее лучше отдаться этим чарам, чем сохранять благоразумие. Когда душа достигает этого счастья, и Бог приходит к ней, проявляет свое присутствие, при помощи средств, известных лишь тем, кто посвящен в эту тайну, она видит Бога в себе: нет между ними расстояния, нет уже двойственности; душа и Бог составляют одно целое, нельзя их различить; здесь,

на земле, так сливаются в одно существо любящие люди. Душа не чувствует уже своего тела, не чувствует, что живет, что она человек или какое-либо иное существо мира. Душа ищет Бога; и когда находится в Его присутствии, то устремляется к Нему и созерцает Его, вместо того, чтобы созерцать себя. Об этом счастье души можно лишь отчасти судить по радостям земной любви.

Но любовь земная, обманчивая имеет дело лишь с призраками; не их мы любим, это не то благо, к которому мы стремимся. Только там, в небесах, предмет любви нашей, и только с ним мы можем слиться, потому что между ним и душой нет телесных преград. Такова жизнь богов; такова жизнь божественных, блаженных людей: отречение от всего мира, презрение к земным наслаждениям, стремление души к Богу, которого она одна только видит».

Наша душа еще так несовершенна и настолько подчинена чувственному миру, что, стремясь к Богу, боится небытия. «Стремясь к Тому, кто не имеет формы, не понимая его, ибо он бесконечен и беспределен, и у Него нет отличительных признаков, душа удаляется прочь, она страшится небытия. В смущении она спешит снова сойти вниз, в своем падении встречает чувственный объект и на нем останавливается». Вот почему блаженство экстаза не от мира сего; постоянное пребывание в Боге – удел чистых душ, не сохранивших ничего телесного: «Эти души – свободные, бестелесные сущности, и пребывают там, где царит сущность, бытие и Божество, т.е. в Боге». Так совершается и заканчивается в обратном движении развития возвращение мира к Единству. Итак, из вышеизложенного видно, каким религиозным чувством проникнута глубокая философия Плотина.

Плотин оказал огромное влияние на последующее развитие философии, нередко – анонимно и опосредованно (ср. т.н. «Теологию Аристотеля», являющуюся в действительности извлечением из «Эннеад», а также широкое проникновение идей Плотина в западноевропейскую средневековую культуру через посредство Макробия и особенно Августина). Прямое знакомство

с Плотина происходит в 15 веке. (М. Финчино и платоновская Академия во Флоренции); под влиянием Плотина находится Дж. Бруно. Позднее особый интерес к Плотину характерен для Дж. Беркли, представителей немецкого классического идеализма, а также для мыслителей и эпигонов немецкого романтизма.

## Тема 14. АРАБСКАЯ ФИЛОСОФИЯ[41]

О нерасчлененности светской и религиозной власти в Арабском халифате можно говорить лишь до 945 одним из главных и классической арабо-мусульманской философии был вопрос о соотношении философии и религии.

Аль-Кинди, прозванный «Философом арабов», в условиях господства мусульманского мировоззрения сформулировал главные для всей арабо-мусульманской философии вопросы: рационально-аллегорическое толкование «священных текстов»; отождествление Бога с первопричиной; толкование творения как наделения вещей существованием, как разновидности причинно-следственных отношений и, наконец, как процесса эманации; философская интерпретация проблемы бессмертия индивидуальной души.

В его учении выделяются, как правило, два аспекта: первый из них связан с поиском внутреннего смысла Корана на основе аллегорической интерпретации и попыткой легализации философии в мусульманском обществе. Второй аспект – собственно философское учение аль-Кинди, которое основано на идеях Аристотеля, афинской школы неоплатоников (в частности, Прокла) и Иоанна Филопона. К одной из основных его концепций относится учение о четырех видах разума: деятельного, всегда пребывающего в актуальном состоянии; потенциально-

---

[41] Ренан Э. Аверроэс и аверроизм // Ренан Э. Собр. соч.: В 12т. Киев, 1902. Т. 8–9; Ибн Сина. Китаб ал-ишаратбихат. Каир, 1957–1960. Т.1–4; Избр. произв. Страдание Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М, 1961; Бациева СМ. Историко-социологический трактат Ибн Хальдуна «Мукаддима». М., 1965; Ибн Баджа. Расайл. Ибн Баджаал-иляхииа. Бейрут, 1968; Аль-Фараби. Философские трактаты Алмаата, 1970; Сагадеев А.Ин Рушд (Авэррос) М 1973; Аристу инда-Ль-араб. Дирасат ва нусус. Кувейт, 1978; Соколов В.В. Средневековая философия. М, 979; Шаймухамбетова Г.Б. Арабоязычная философия средневековья и классическая традиция. М., 1979; Касымжанов А.Х. Аль-Фараби. М., 1982; Фролова Е.А. Проблема веры и знания в арабской философии М., 1983; Ибн Хальдун. Мукаддима. Бейрут, 1984; Сагадеев. Аль Ибн Сина (Авиценна) М., 1984; Степанянц М. Т. Восточная философия. М., 1998; Восточный перипатетизм Нью-Йорк, 1999; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с 478 – 479. A history of Muslim philosophy. Wiesbaden 1963-1966. 1-2; FakhryM. A History of Islamic Philosophy New York, 1970; Ibrahim T, SagadeevA. Classical Islamic Philosophy. Moskow, 1990; History of Islamic Philosophy. Tehran, 1999.

го, находящегося в состоянии «лишенности»; разума по обладанию, перешедшего в актуальное состояние; разума проявляющегося, то есть, функционирующего.

Трактуя философию как «познание истинной природы вещей в силу человеческой способности», аль-Кинди не представляет ее предмета без математических наук и без наук о природе. Сама философия – это знание о субстанциях, о количестве и качестве, а также учение о таких всеобщих определениях бытия, как материя, форма, Место, движение и время. Она является также познанием истинной природы вещей, связанным с ответами на четыре вопроса: «Есть ли это?», «Что это?», «Каково это?», «Почему это?». То есть, ее основоположником по праву считается аль-Фараби. Круг его интересов был широк – это философия и логика, политика и этика, музыка и астрономия и т.п. Наиболее известными работами аль-Фараби являются «Книга букв» и «Трактат о взглядах жителей добродетельного города».

Аль-Фараби первым попытался концептуально решить вопрос о соотношении философии и религии. Философия и религия, согласно мнению Второго учителя, как называли аль-Фараби («Первым учителем» считался Аристотель), возникают после того, как люди, овладев «практическими искусствами», стремятся понять причины окружающих вещей. Направленная на удовлетворение этого желания мысль проходит в своем развитии ряд ступеней, возвышаясь от менее достоверных знаний к более достоверным.

Эти ступени сопровождаются рассуждениями, соответствующими риторике, софистике, диалектике и аподейктике. Люди приобщаются к истинам двумя путями: с помощью собственно аподиктических рассуждений и посредством диалектических, риторических или поэтических речений. Первым путем следуют тогда, когда к поиску истин приобщаются «избранные», а вторым – когда к ним обращается «широкая публика». В эволюции познавательных способностей человека поэтические речения приходят в конце, то сеть после риторических и диалектических, что соответствует времени возникновения потребности людей в религии.

Потребность в религии аль-Фараби связывал с появлением потребностей в политической науке и праве. В идеале, народом должны управлять философы-аподейктики, передающие полученные ими истины «широкой публике» через «истинную религию» в образах и аллегорических рассуждениях, представляющих собой как бы подражание философским истинам. Основные задачи философии и религии аль-Фараби пытался решить в контексте их подчиненности задачам гражданской науки, или политики. Именно политическая наука, по аль-Фараби, позволяет определить основы мусульманского общества в его развитии и преобразовании в направлении достижения счастья, а что такое счастье и как его достичь, определяет философия.

Труды аль-Фараби оказали существенное влияние на философские взгляды крупнейшего арабо-мусульманского мыслителя Ибн Сина, всемирно известного под латинизированным именем Авиценна. В классификации наук Ибн Сина соединил теоретические науки с практическими (этика, домоводство, политика), с одной стороны, и с ремеслами, производством, торговлей, медициной – с другой. Эта связь осуществлялась посредством выделения в теоретических науках первичных, «чистых», и вторичных, «прикладных», дисциплин, их субординации и подчинения высшей науке – метафизика. Метафизику, Ибн Сина делил на «универсальную» и «божественную». Первая изучала начала естественных наук, а вторая содержала в себе принципы эманационного учения, служащего переходом к этике и другим практическим наукам. К своего рода прикладной метафизике относились знания, касавшиеся откровения и потусторонней жизни.

Пионером перипатетической философии в мусульманской Испании (аль-Андалуз) был Ибн Баджа, широко известный под латинизированным именем Авемпас, или Авемпаце. К наиболее важным работам Ибн Баджи можно отнести «Прощальное послание» («Рисалат аль-Вада»), в котором рассматриваются вопросы о первом двигателе, человеческой цели, соединении человека с деятельным разумом, и «Жизнеустроение уединенника» («Тадбир аль-мутаваххид»). Название последней работы

определяет философскую максиму его учения – как философ или группа философов могут достичь счастья или обрести интеллектуальные высшие и нравственные добродетели в обществе, далеком от совершенства. Речь идет о путях достижения счастья именно мудрецами, философами, а не суфиями, путь которых к блаженству лежит через аскезу и экстаз.

Последователь Ибн Баджи, Ибн Туфайл, известный и под латинизированным именем Абубацер, создал учение о философской робинзонаде. В своей единственной дошедшей до нас работе «Хайя бен Якзан» Ибн Туфайл рассматривает возможность познания мира как философской истины на основе представления о естественном появлении и развитии представителя человеческого рода, его умственных и физических способностей. Формирование мировоззрения у человека (по имени Хайя) Ибн Туфайл выводил, прежде всего, из размышлений о жизни и смерти. Богу нет места в его истории антропогенеза и космогонии. Это лишало человека ореола «святости» и уникальности. Человек, возникающий из материи благодаря естественным процессам, в единстве и гармонии своих органов отражает единство и гармонию всего Сущего.

Ибн Рушд, всемирно известный под именем Аверроэс, пожалуй, более чем кто-либо другой из арабо-мусульманских философов привлекает внимание представителей не только философии, но религии и культуры. Почти все исследователи его творчества рассматривают философию Ибн Рушда, как вершину рационализма средневековой философии Арабского Востока. Научное наследие Ибн Рушда огромно. Оно включает самостоятельные труды и комментарии чуть ли не по всем известным тогда отраслям знания: философии, естественным наукам, медицине, юриспруденции и филологии. Большинство сочинений комментаторского характера представляет собой толкования трудов Аристотеля, написанных Ибн Рушдом в форме малых, средних и больших комментариев.

Учение Ибн Рушда о соотношении философии, теологии и религии обобщило накопленный испано-арабскими философами опыт, который свидетельствовал о невозможности какого-

либо «истинной религии». Одним из ключевых утверждений Ибн Рушда является утверждение, что оба – «философ и рядовой верующий» – могут быть счастливы, но каждый по-своему. Для мусульманского мыслителя истина едина как для философов, так и для «широкой публики», а разница вызвана лишь способами ее постижения.

Ибн Рушд считал; что религия является необходимой основой интеграции человеческого коллектива. Без такой основы невозможно приобрести ни нравственных, ни теоретических добродетелей. Религия необходима потому, что рассчитана на всех, общедоступна и направлена на поддержание в обществе определенных нравственных норм и добродетелей, являющихся основой для развития научных знаний и обретения теоретических добродетелей. Философы принимают ее вместе со всеми предписываемыми ею, обрядами, особенно заботясь о ее основополагающих догматах, ибо в ней – залог не только благополучия, но и самого существования общества.

Согласно Ибн Рушду, Первосущее тождественно мировому порядку, но такому, который рассматривается в некоей форме вневременности. Именно этот мировой порядок, считал он, является источником существования и необходимости универсума, ибо бытие объемлемых Вселенной вещей основывается на их единстве, взаимосвязи. Не будь всеобщей взаимосвязи вещей, не было бы и мира, который из них состоит. Такая, в сущности своей пантеистическая, трактовка Бога делала совершенно излишней теорию эманации, с помощью которой аль-Фараби и вслед за ним Ибн Сина стремились доказать несотворенность мира во времени и оттеснить Всевышнего на крайнюю периферию бытия.

Выдвинутая Ибн Рушдом концепция Первосущего, отождествляющая его с мировым порядком, а этот последний – с действием природных сил, не нуждалась ни в различии в предметах сущности и существования ни в делении сущего на возможное и необходимое и в целом была крупным шагом вперед на пути утверждения автономности и самодеятельности мира.

Особое место среди арабо-мусульманских мыслителей занимает Ибн Хальдун. Современники, собственно, не считали его

философом. Его почти не интересовали классические проблемы космологии и философии. Сферой его научных и философских интересов была история. Он впервые в истории науки создал теорию поступательного развития общества от низшей ступеней развитие форм (варварства) к высшей (цивилизации) через развитие форм производительной деятельности людей, общественной жизни развитием производства. Ибн Хальдуна можно считать отцом современной исторической науки, основателем политической теории. Философско-социологическое учение Ибн Хальдуна являлось в действительности продолжением высокого духа рационализма восточных перипатетиков.

Основной труд Ибн Хальдуна «Книга назидательных примеров из истории арабов, персов и берберов и их современников...» состоит из двух частей. Первая, известная как «Мукаддима» («Пролегомены»), является теоретическим изложением наиболее важных проблем социальной философии и философии истории: исторического знания, человеческого общества, стадий его развития и мест обитания, происхождения, сущности и структуры государства, способов добывания жизненных средств, потребления и прибыли, экономической обусловленности исторического процесса, значения политики и экономики в развитии человеческой цивилизации и т.д. Вторая часть служит, как бы историческим приложением к первой и посвящена истории отдельных народов и государств.

Ибн Хальдун пытался выработать философский взгляд на историю человечества как на историко-социальное бытие и специально рассматривал вопросы о «природе социальной жизни», всеобщих закономерностях движения социального бытия (умран), изменения его содержания и формы. «Поэтому история – одна из важнейших основ философии и может быть достойной причисления к философским наукам». Ибн Хальдун хотел поднять историю до уровня философской науки, теоретической дисциплины, стремясь выявить единую основу исторического процесса. Более того, история у него не только теоретический компонент цивилизации (умран), но и методология ее исследования.

Учение Ибн Хальдуна о государстве по своей значимости вышло далеко за рамки исторической эпохи, в которой он жил и творил. Государство, по Ибн Хальдуну, является не просто естественным и необходимым человеческим учреждением, в котором действует закон причинности, но той политической и социальной единицей, которая только и делает возможной существование человеческой цивилизации. Именно эта человеческая цивилизация и являлась предметом его исследования, предметом «новой науки».

## Тема 15. ФИЛОСОФИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА

### 1. Первый период схоластики

Сначала в схоластике преобладало влияние платонизма и, в особенности, неоплатонизма. Иоанн Скот Эриугена (810-877/887) – средневековый философ. Он своим переводом Дионисия Ареопагита способствовал распространению в средневековых школах идей неоплатоников; взгляды Дионисия были отражением неоплатонизма.

Вскоре на первый план выступил вопрос об идеях, по поводу которого расходились мнения Платона и Аристотеля. Порфирий в своем введении к «Органону» Аристотеля ставит этот вопрос, спрашивая себя: «Существуют ли роды отдельно от предметов, в которых они проявляются, или оно существует только в этих предметах. Например, есть ли человечество реальное понятие, отдельное от человеческих индивидов, или оно существует только в них и через них?» Известно, что Платон придерживался первого мнения, а Аристотель второго. Этот важный вопрос о происхождении идей, заключающий в себе и вопрос о начале бытия, в течение многих веков волновал умы средневековых мыслителей.

Своим ученым дарованием Иоанн Скот Эриугена привлек внимание французского короля Карла Лысого. При дворцовой школе короля Иоанн Скот Эриугена переводит на латинский язык Псевдо-Дионисия Ареопагита, а так же комментарии к нему Максима Исповедника и трактат Григория Нисского «О творении человека». Был знаком с сочинениями Боэция, с «Категориями» Аристотеля и частично с некоторыми диалогами Платона. Мистический монизм и почти пантеистическая онтология у Псевдо-Дионисия Ареопагита оказали огромное влияние на Иоанн Скот Эриугена. Хотя он не знал и не читал Плотина, та мысль о мире и о Боге у Ареопагита, с которой он столкнулся, была в своей основе пропитана неоплатонизмом. Это заставило его пересмотреть многие положения в ортодоксальном христианстве. В 865 он пишет свой главный трак-

тат «О разделении природы», где уже излагает свои мысли в духе неоплатонизма. Философ отказывается разделить мнение ортодоксов о том, что Откровение выше разума. Иоанн Скот Эриугена не оспаривает идею о том, что Библия христиан инспирирована Богом и задача мудреца найти тайный смысл в св. Писании, но в любом случае, разум выше веры и авторитета св. Отцов. Если Откровения учит одному, а разум – другому, то философ должен доверять больше разуму. Ибо только так у Иоанн Скот Эриугена божественный свет Откровения находит самого себя в человеке. Теология не отделяется от философии, но рационализируется в ней. В области онтологии Иоанн Скот Эриугена приходит к пантеизму. Он начинает с того, что выясняет, какое отношение имеет Бог к миру, разделяя его природу на модусы бытия. Первый – это модус первой природы: не тварной, но творящей. Природа Бога тут апофатична. Он – сущность всякой вещи, Первый и Последний, здесь можно больше сказать о том, кем он не является. Вторая природа сотворенная и творящая. Это Логос, Разум Отца, который непрерывно созидает миры. Третья природа – сотворенная, но не творящая. Это эмпирический мир вещей. Четвертая природа – творящая и несотворенная. Это чистое безотносительное бытие, которое превыше человеческого ума.

Итак, сначала вопрос был решен в пользу взглядов Платона; общие идеи или, как выражались в то время универсалы, соответствуют реальным понятиям, отдельным от природы и от нашего мышления; они обладают в божественной сущности и в божественном мышлении высшей действительностью. Истинное человечество с его существенными свойствами заключается не в человеческих личностях, а в Боге, создавшем все своей мыслью; точно также Бог заключает в своей вечности все развивающееся и пребывающее во Вселенной. Это учение, признающее вечную реальность общих идей, стали называть реализмом.

Оно замечательно развито у Ансельма, которого называли вторым Августином, так как он во многом заимствовал у этого Отца латинской церкви учение Платона.

## Ансельма Кентеберийский[42]

Ансельма Кентеберийский[43] старался доказать, что отрицание Бога есть идея, опровергающая себя. «Если объект, выше которого нет ничего, существовал бы только в уме, то существовало бы нечто высшее, чем он; но подобное заключение не имеет под собой почвы. Несомненно, стало быть, существует бытие, выше которого ничего нельзя себе представить ни в мысли, ни в действительности».

Ансельма Кентеберийский в противоположность умозаключениям к бытию бога от бытия вещей развил онтологическое доказательство бога, выводящее его бытие из самого понятия бога как всесовершенной сущности, необходимо включающей бытийственность. Проявившиеся в этом рассуждении понимание бытия как некоего «совершенства» и устремление к непосредственному интеллектуальному созерцанию бога характерны для традиции августианства. В полемике об универсалиях Ансельм стоял на позициях схоластического реализма. Крайний теологический рационализм Ансельма проявился в его трактате «Почему бог вочеловечился?», где он пытался чисто логически доказать необходимость воплощения бога в человеке.

Аргументы Ансельма впоследствии воспроизводились Декартом, Спинозой и Лейбницем; Кант признал в них резюме всей онтологии и доказывал, что возможно, не впадая в противоречие, представлять себе Бога несуществующим. Учение Ансельма, основанное на действительности идеи, или единстве мышления с бытием, представляло собою последовательно и логически проведенную систему реализма.

В противоположность этому платоновскому реализму, в начале средних веков появилась система философии, которая, вос-

[42] Ансельм Кентерберийский (1033, Аоста, Италия,– 21.4.1109, Кентербери, Англия), теолог, представитель схоластики. С 1093 архиепископ Кентерберийский. Понимал веру как предпосылку рационального знания: «Не ищу уразуметь, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь».

[43] Opera omnia, v. 1–5, Edin.– Roma, 1946–51; Monologion, lateinisch-deutsche Ausg. v. F. Schmitt, Stuttg.– Bad, 1964. « История философии, т. 1, М., 1940, с. 425–30; B a r t h K., Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes..., Munch., 1931; Jaspers K., Die grossen Philosophen, Bd 1, Munch., 1957.

производя и даже усиливая возражения Платону Аристотеля, отрицает реальность общих идей Пьера Абеляра.

### Пьер Абеляр[44]

По Абеляру, универсал существует не раньше и не после объектов, но в них. Вне объектов нет действительности, как это утверждает реализм; но вместе с тем, универсал не простое название, как утверждают номиналисты; это понятие разума, имеющее значение и заключающее сущность мышления. Отсюда учение Абеляра называли концептуализмом

Пьер Абеляр рационализировал отношения веры и разума, полагая обязательным условием веры понимание («понимаю, чтобы верить»). Исходными принципами критики Пьера Абеляра авторитетов церкви выступали сомнение в безусловной истинности положений веры и тезис о необходимости осмысленного отношения к священным текстам (так как «богословы часто учат тому, чего сами не понимают»). Радикальному сомнению Пьер Абеляр подвергал любые тексты, кроме непогрешимого Священного писания: могут заблуждаться даже апостолы и отцы церкви. В соответствии с концепцией «двух истин», Пьер Абеляр полагал, что в компетенцию веры входят суждения о невидимых вещах, не доступных человеческим чувствам и, следовательно, находящихся за пределами реального мира. Безусловность авторитета Священного писания в решении спорных вопросов не исключает возможность, и даже необходимость существования другого способа достижения истины, который Пьер Абеляр видит в диалектике или логике как науке о речи. Развивая свой метод, он подчеркивал, что логика имеет дело только с именами и языковыми понятиями; в отличие от метафизики логику интересует не истина вещей, а истина высказывания. В этом смысле философия Пьера

[44] Пьер Абеляр (Abelard, Abailard) (1079-1142) – французский философ и теолог, при жизни получил известность как блестящий полемист, имевший множество учеников и последователей. Основные произведения: "Да и нет", "Диалектика", "Введение в теологию", "Познай самого себя", "История моих бедствий" (единственная средневековая автобиография философа-профессионала).

Абеляра является по преимуществу критическим лингвистическим анализом. Эта особенность обусловила решение Пьера Абеляра проблемы универсалий в духе «концептуализма». Универсалии, по Пьеру Абеляру, не существуют в реальности как единичные вещи, однако они обретают статус бытия в сфере интеллектуального познания, образуя своего рода третий – «концептуальный» – мир. (Пьер Абеляр не отвергал и существование платоновских идей: по его мнению, не существуя в реальности, они существуют в божественном уме как образцы творения). В процессе познания человек рассматривает различные аспекты индивидуалий и путем абстрагирования создает смешанный образ, который выражается именем, словом, которое, согласно Пьеру Абеляру, имеет не только физическое звучание (vox), но также и определенное языковое значение (sermo). Универсалии выполняют функцию предиката (сказуемого, способного определить многие вещи) в наших суждениях о единичных вещах (индивидуалиях), причем именно контекстуальная определенность позволяет выявить универсальное содержание, заключенное в имени. Слова, однако, могут иметь множество значений, поэтому возможна контекстуальная двусмысленность (determinatio), которая обусловливает и внутреннюю противоречивость христианских текстов. Противоречивые и сомнительные места требуют анализа их языка с помощью диалектики. В случае неустранимой многозначности слова или высказывания Пьера Абеляра предлагал обращаться в поисках истины к Священному писанию. Пьер Абеляр рассматривал логику как необходимый элемент христианского вероучения, апеллируя за доказательством к Евангелию от Иоанна: «В начале было слово (Logos)». При этом он противопоставлял диалектику софистике, которая занимается лишь «хитросплетением слов», скорее затемняя, чем, открывая истину. Метод Пьера Абеляра предполагает выявление противоречий, их классификацию по вопросам и тщательный логический анализ каждого из них. Выше всего Пьер Абеляр диалектик ценил самостоятельность суждений, свободное и критическое отношение к любым авторитетам (кроме Свя-

щенного писания). Вскрывая противоречивость христианской догматики, Пьер Абеляр часто давал им толкование, отличное от общепринятого, что влекло за собой негативную реакцию католических ортодоксов (учение Пьера Абеляра было дважды осуждено церковью на соборах в Суассоне и Сансе). Пьер Абеляр провозглашал принцип веротерпимости, объясняя расхождения в вероучениях тем, что Бог направлял язычников к истине по другому пути, поэтому в любом учении содержится элемент истины. Этические взгляды Пьера Абеляра характеризуются стремлением решать вопросы морали без религиозного диктата. Сущность греха он определяет, как осмысленное намерение совершить зло, преступить божественный закон, поскольку выбор должного и недолжного является результатом рационального осмысления и моральной оценки.

Итак, мнения Абеляра о Троице были осуждены. По вопросу о Троице Абеляр признает три лица с существенными атрибутами Бога: могуществом, мудростью и благостью. В отдельности эти три атрибута – ничто, а в соединении образуют совершенное Существо. Абеляр отвергал исключительную нетерпимость теологов; он спрашивал, почему церковь отказывает в вечном блаженстве языческим философам, если они не знали учения Христова. «Неужели мы должны населить ад людьми, в жизнь и учении которых проявляются чисто евангельское и апостольское совершенство и почти ни в чем не отличаются от христианства?»

Школа Пьера Абеляра сохранила традиции свободного мышления и уже в то время предвещала будущую независимость философии от теологии.

2. К такому выводу приходили и философы-мистики, хотя их тенденции и метод были совершенно противоположны методу диалектиков.

Благодаря стремлениям к независимости, как диалектиков, так и мистиков, развивалось свободное мышление, и схоластическая философия, казалось, близилась к падению. Церковь отправляла на костер значительное число еретиков и предавала проклятию сочинения Аристотеля, которые тогда только начи-

нали изучать. Вслед за влиянием Платона, господствовавшего в первый период схоластики, во второй ее период наступило влияние Аристотеля; влияние, внесшее новую жизнь в философскую науку, до тех пор мало самостоятельную, лишенную творческой силы и независимости. Церковь со временем была вынуждена допустить философские исследования. Она предпочитала признать уже готовую и приведенную в систему неизменную философию; казалось, что именно Аристотель давал такую систему; поэтому его признали учителем; во всех делах человеческих его называли предшественником Христа, – хотели даже канонизировать его. Признавая, таким образом, авторитет мыслителя, бывшего в свое время представителем свободного мышления, невольно вносили семена свободы и поощряли дух метафизического анализа и наблюдения природы.

## 2. Второй период схоластики

1. С главными трудами философии Аристотеля, «Органон», познакомили Европу арабы. Они переводили и комментировали греческих философов; среди них известными последователями Аристотеля были Авицена (XI века) и Аверроес (XI века). На западе скоро познакомились с Физикой, Метафизикой, Моралью и Политикой Аристотеля и с арабскими его комментаторами. Это знакомство вызвало новые идеи и дало сильный толчок умственной деятельности. Изучение сочинений Аристотеля благоприятствовало как опытным исследованиям природы, так и метафизическому спекулятивному мышлению. Обе эти тенденции мы встречаем у доминиканца Альберта Великого, которого, прежде чем ознакомились с ним, считали колдуном; но вообще у доминиканцев получила преобладание склонность к метафизике и логике. Самым знаменитым представителем этого ордена был Фома Аквинский.

Большое значение для развития антисхоластической оппозиции получили высказывавшиеся в XIII веке атеистические воззрения. Возникали они обычно в кругах, где увлекались аверроистской философией. Обеспокоенное размахом и успехами антисхоластической и антицерковной оппозиции, руководство

католической церкви противопоставило ей философию наиболее ревностных и преданных церкви организаций. Из числа доминиканцев наиболее выдающимися были Бонавентура и Фома Аквинский. Воззрения Бонавентуры сложились под влиянием учения Аристотеля и особенно Платона и неоплатоников, а также Августина. Он утверждал, что все знания должны подчиняться богословию; вместе с тем подобно мистикам он полагал, что само богословие есть результат не столько разума, сколько чувства. Цель богословия – указать путь, ведущий к богу. В сравнении с мудростью бога вся человеческая мудрость казалась Бонавентуре глупостью.

Произведения св. Фомы («Сумма теологии», «Сумма философии») представляют попытку средневековых мыслителей примирить в энциклопедической системе два различные элемента: человеческую философию и философию божественную, Аристотеля и христианство. Создать неизменную и окончательную науку, ответить на вопросы, определить все подробности религиозного и философского ортодоксального мышления.

Ученик Альберта Фома Аквинский (1225-1274) происходил из итальянского графского рода, был членом ордена доминиканцев. Образование он получил сначала в Неаполитанском, затем в Парижском университетах. В Париже Фома слушал Альберта и последовал за ним в Кёльн, затем был профессором в Париже, где боролся против аверроистов. Цель учения Фомы – дать отпор аверроизму с позиций правоверного католицизма, показать, что вера и разум не только отличаются друг от друга, но вместе с тем и образуют единство, гармонически согласуются между собой. Двигаясь к истине, разум может вступить в противоречие с догматами веры. Вопреки учению аверрстов о двоякой форме истины Фома утверждал, что противоречие между двумя положениями всегда означает, что одно, из них ошибочно. А так как в божественном откровении, утверждает Фома, не может быть ничего ошибочного, то из обнаружения противоречия следует, что ошибается разум, а не вера, философия, а не богословие.

Философия и религия, по учению Фомы, имеют ряд общих положений. Положения эти открываются и разумом, и верой. В

тех случаях, когда предоставлена возможность выбора, лучше просто верить. На этом основывается существование истин разума («естественного богословия»), «божественное богословие» – высшая часть философии.

В философских основаниях своего богословия Фома опирался главным образом на Аристотеля. В учении о бытии («метафизике») он утверждал, что всякое бытие – и существующее в действительности, и только, возможное – может быть лишь бытием единичных, отдельных вещей. Фома называет такое бытие субстанцией. Основные понятия учения Фомы – понятия действительности и возможности. Каждая вещь есть сочетание «материи» и «формы». При этом «материя» – это «возможность» принять форму, а «форма» – «действительность» по отношению к материи, уже принявшей форму.

Фома искусно использует идеалистическую непоследовательность Аристотеля и развивает, основываясь на нем, свое идеалистическое и всецело подчиненное религии учение о форме и материи. Согласно Фоме, материя не может существовать отдельно от формы, но форма может существовать отдельно от материи. Это означает, по мысли Фомы, что ничто материальное не может существовать независимо от высшей формы, или бога, а также что бог – существо чисто духовное. Только для телесных вещей природного мира необходимо соединение формы с материей. Главное в философии Фомы учение о реальном различии сущности и существования. Основная идея этого учения, восходящего к Ибн-Сине, состоит в утверждении, что сущность и существование реально совпадают только в боге. Напротив, во всех созданных богом вещах их сущность (essentia) отличается от их существования (existentia). При этом, разъясняет Фома, существование выше сущности, относится к ней как действительность к возможности.

Опираясь на эти понятия, Фома развивает доказательства существования бога, которое он выводит не из понятия о боге, а из того, что каждое явление имеет свою причину (так называемое космологическое доказательство бытия бога). Поднимаясь по лестнице причин, утверждал Фома, мы приходим к мысли о

необходимости существования бога – верховной причины всех реальных явлений и процессов.

В физике Фома опирается на наиболее слабые представления Аристотеля. Всюду он подчеркивает пассивный характер материи. Космология Фомы воспроизводит геоцентрическую систему Аристотеля – Птолемея, которая уже в древности была превзойдена гелиоцентрической системой пифагорейцев. В ней Фома отстаивает важное для церкви учение о конечности и замкнутости мира, а также метафизическое и идеалистическое учение о неизменности светил, которые приводятся в движение «умными» двигателями. Так как разум связан с ощущением, то для познания доступен только телесный мир; сверхтелесное ему недоступно, и интуиции сверхчувственного бытия невозможны. Сущность вещей не может быть постигнута.

Фомы выводит, что общее существует и само по себе – в уме бога. По способу достижения своего предмета ум для Фомы более высокая способность, чем воля. Воля только стремится к познанию, ум же обладает познанием. Даже свобода выбора действий имеет свое основание в суждении ума. Цель деятельности человека – познание. Достижение счастья – результат деятельности, только воли, сколько ума. Человеческое общежитие, по учению Фомы, предназначено для того, чтобы содействовать достижению индивидами целей своей морали в духе католического учения. Государственная власть происходит от бога, форма же правления в каждом отдельном случае должна согласоваться с обстоятельствами. Сам Фома поддерживает монархию. В своей социальной теории он проповедует реакционную мысль о превосходстве церкви над гражданским обществом; земная жизнь в государстве – это только приготовление к будущей, духовной жизни. Власть государя должна быть подчинена высшей, духовной власти. Во главе ее на небе – Христос, а на земле – римский папа. Учение Фомы, получившее название томизма, стало идеологической опорой и теоретическим орудием каталицима.

Итак, у св. Фомы преобладает скорее интеллектуальная и рационалистическая точка зрения, чем понятие свободы и любви; это скорее философия разума, чем философия воли. По вопросу

об идеях, примиряя Аристотеля с Платоном, или с Августином, он признает, что всеобщие идеи вечно существуют в божественном Разуме и выражают в Нем возможность явлений. По вопросу о воле он пытается примирить свободу с детерминизмом при помощи своей теории о естественном предопределении; но его понятие о детерминизме исключает свободу.

Так как св. Фома имел очень неясное понятие о воле, то он и не мог понять, в чем состоит истинный принцип индивидуальности. В чем состоит истинное отдельное бытие каждого существа. Этот вопрос являлся неизбежным результатом споров между реалистами и номиналистами; чтобы понять сущность всеобщих идей, было необходимо понять природу индивидуального существования.

Доказательства бытия Божья заимствованы св. Фомой у Аристотеля и у платоников. Что касается существенной природы Бога, то и в этот вопрос св. Фома вносит те же рационалистические и детерминистические тенденции. Его Бог – Бог Платона, который находит в себе вечно готовую истину, готовое благо, полное совершенство и который, созерцая в себе вечную необходимость явлений, осуществляет их в мире. Бог св. Фомы скорее совершенная природа, чем воля, делающаяся совершенной.

Св. Фома нравственность и право основывает также на чисто интеллектуальных и рационалистических принципах. Он понимает гражданский закон так, как понимали его стоики и платоники. «Это разумный порядок, предписываемый для общего блага тем, на котором лежит забота о нем», «право есть отношение одного объекта к другому». Отношение имеет целью установление равенства, которое есть цель справедливости. Это, очевидно, теория Аристотеля, усовершенствованная стоиками – юристами Рима.

2. Совершенно иные тенденции мы встречаем у францисканцев, этих вечных противников доминиканцев. Религиозные ордена в средние века заменяли для человека его отечество; у каждого из них были свои особые стремления, особые правила, свои святые и свое особое настроение. Борьба между ними составляла жизненный элемент схоластики.

Среди францисканских монахов многие были психологами и натуралистами, причем и те и другие отличались в известной степени независимостью.

Францисканец Иоанн де Фиданца, известный под именем св. Бонавентуры (1221-1274) был представителем созерцательной философии и мистицизма. В своем сочинении «Путь души к Богу», он описывает все степени любви.

Роджер Бэкон, Оксфордский ученый (1214-1292) настаивал на бесполезности абстрактной диалектики, на необходимости изучения природы при посредстве наблюдения и необходимости подвести эти наблюдения под математические законы. Он обогатил науку и в особенности оптику новыми теориями.

Другим соперником св. Фомы, диалектом и метафизиком францисканского ордена, был англичанин Дунс Скот (1274 -1308). Он занимался физикой, оптикой и астрономией, но прославился как метафизик. Философия св. Фомы была философией разума, а философия Дунса Скота философией воли.

Все симпатии Дунса Скота на стороне индивида. По его мнению, индивидуальность есть положительный принцип действия. Отсюда, основа бытия есть воля, а не разум, связанный неизменными формами и подлежащий определению и необходимости.

Если это так, то каким образом мы должны представлять себе Бога так, как представляют томисты, т.е. признавать Его относительным, а не абсолютным существом и подчинять Его судьбе.

Отсюда следует, что мы не можем постигнуть Бога непосредственно, а только посредственно. Бог в Его воле не есть объект изучения для разума, и рационалистическая теология не может претендовать на понимание истинного божества.

Дунс Скот по оригинальности своих метафизических положений стоит выше Св. Фомы; но его Бог представляется волей безразличной, а не нравственной.

### 3. Третья эпоха схоластики

При пробуждении в XIV веке духа независимости начинается упадок схоластики. И диалектики, и мистики одинаково способствовали ускорению этого падения. Францисканец и скотист

Иоанн Оккам[45] был диалектиком. В метафизике он реанимировал старый спор между номиналистами и реалистами, он отвергал воображаемые сущности реализма.

Противоречивые интерпретации Уильяма Оккама как видного представителя схоластической традиции, с одной стороны, и как ее разрушителя – с другой, обусловлены тем, что в его учении обрели свою логическую завершенность почти все основные проблемы схоластики. Так, Уильям Оккам уделил внимание разработке концепции «двух истин»: сфера разума и область веры должны быть разграничены. Теологические истины (их источником является Священное писание), по Уильяму Оккаму, невозможно доказать с помощью философских аргументов, и наоборот – научные истины не зависят от богословия, ибо они опираются на разум и опыт, а не на веру. Иррационализация теологии осуществляется Уильямом Оккамом на основе критики схоластического реализма.

С точки зрения Уильяма Оккама, существование Бога как бесконечной актуальности недоказуемо вне теологии, так же, как и существование общих идей всего сущего в Божественном уме (например, идея сотворения мира, которая должна была существовать в уме Бога до самого сотворения – это исходное допущение universale ante rem, но только в области теологии). Сфера же человеческого познания всегда имеет дело с единичными вещами и следует принципу universale post rem (по мнению Уильяма Оккама, если общего нет в Божественном уме, то нет его и в вещах). Однако столь радикально рациональные допущения получают у Уильяма Оккама не менее радикальные мистические выводы: очевидная недоказуемость религиозных догматов – с точки «зрения человеческого разума – только укрепляет веру, поэтому «научить Богу» может только Откровение.

Последовательное стремление Уильяма Оккама отделить разум от веры, а логику и теорию познания – от метафизики и теологии обеспечивают рациональный характер и логическую

[45] Уильям Оккам (Ockham, Occam) (ок. 1285-1349) – английский философ, логик и теолог, монах-францисканец. Философские трактаты, сочинения по логике и комментарии к "Сентенциям" Петра Ломбардского были написаны им в т.наз. "оксфордский период"; "Сумма логики" – в Авиньоне; политические трактаты – в последнее десятилетие его жизни в Мюнхене.

обоснованность его номинализма. Спор об универсалиях выходит за рамки теологии, а вместо умозрительно-онтологической картины мира ранних номиналистов (Абеляр, Росцелин) Уильям Оккам предлагает аналитически-гносеологическую ее трактовку. Прежде всего, Уильям Оккам различает две разновидности знания, (что вытекает из различия между душой чувствующей и душой разумной): интуитивное знание (notitia intuitiva), основанное на внешнем восприятии единичных вещей и его переживании, и абстрактное знание (notitia abstractive), которое можно непосредственно постичь в уме (и в этом смысле оно также интуитивное), его сущностной характеристикой является способность отвлекаться от единичных вещей (существующих или несуществующих). В любом случае абстрактное познание всегда базируется на познании интуитивном – в таком ключе интерпретируется знаменитая «бритва Оккама», выражающая позитивистский принцип экономии мышления. В обобщенной формулировке – «Сущностей не следует умножать без необходимости» – этот принцип постулирует приоритетность понятий, выводимых из интуитивного познания.

Эмпирический пафос учения Уильяма Оккама базируется на признании им реально существующими только единичных вещей. Однако вещи познаются с помощью понятий, или терминов, образование которых обусловлено потенцией – устремлением человеческой души на предмет познания. Термин – это простейший элемент знания, всегда выражаемый словом. Уильям Оккам рассматривает «естественные» понятия, относящиеся к самим вещам – «термины первой интенции», и искусственные, условные понятия, которые имеют значение, относимое не к одной конкретной вещи, а ко многим вещам, отношениям между ними, – «термины второй интенции». Наука имеет дело с вещами и поэтому пользуется терминами как орудиями знания. «Термины второй интенции» становятся объектом рефлексии в логике, которую интересуют значения слов (форма), а не физические состояния вещей (содержание терминов). Универсалии же представляют собой понятия о понятиях, ибо они утверждают нечто о многих других терминах и не могут обозначать вещи. Универсалии есть просто знаки вещей и являются результатом деятельности разума.

Уильям Оккам использовал даже особое понятие «суппозиция», которое выражало замещающую, знаковую функцию термина. Учение Уильяма Оккама о понятиях («терминизм») отличается высокой степенью абстракции, и оно существенно повлияло на развитие логики и семиотики. Независимость мышления Уильяма Оккама проявилась не только в его философских и логических идеях, но так же и, прежде всего, в его политических трактатах, открытой полемике с папой, в критике любых авторитетов. Он примыкал к радикальному крылу францисканского ордена («спиритуалы») и отстаивал идеал евангельской бедности, выступал против претензий папы на светскую власть, за приоритет мнения общины самих верующих (consiliumsapicntium) перед авторитетом папы в вопросах веры, предлагал вполне «демократическую» систему избрания Вселенского собора. Не случайно Климент VI называл Уильяма Оккама «ересиархом, князем еретиков». Этико-социальная доктрина Уильям Оккам представляла собой индивидуалистическую концепцию общества и морали человека. Уильям Оккам полагал, что благо всего общества не означает блага его членов – отдельных индивидов.

В 14-17 вв. сочинения Уильяма Оккама были хорошо известны. Распространение идей Уильяма Оккама в средневековых университетах Европы способствовало оформлению такого направления как терминизм («оккамизм»). После Оккама диалектика школ все более запутывалась в своих аргументах. Это было началом разложения схоластики. В то же время на берегах Рейна возник мистицизм Экхарта.

### Экхарт[46]

Экхарт (Eckhart) Иоганн – немецкий схоласт и философ-мистик, доминиканец, из рыцарского рода Хохгеймов. Главное сочинение – «Проповеди и рассуждения». 26 тезисов Экхарта были осуждены после его смерти (1329) папской буллой. Сто-

[46] Экхарт (Eckhart) Иоганн, Майстер Экхарт (1260-1327/ 1328) – немецкий схоласт и философ-мистик, доминиканец, из рыцарского рода Хохгеймов. Приор ордена в Эрфурте, викарий Тюрингии (1303-1311). Глава Саксонского ордена. Профессор в Париже (с 1311), профессор в Страсбурге (1312-1320), учитель чтения в Кельне (с 1320).

ронник учений Фомы Аквинского, Дионисия Ареопагита и Иоанна Скота Эриугена. Вера, согласно Экхарта, должна преобразовывать сверхъестественное знание в знание логическое. Высшая сила души – разум, единосущный Богу, несотворенная «искра», который Экхарт именует «крепостью души», «сохранением естественного стремления к добру, несмотря на грехопадение». Познание – благороднейшая деятельность души (орудия вечного порождения Богом самого себя), материал для которой поставляют чувства. Из этого материала «общее чувство» образует восприятия. На их основе разум формирует понятия. Разум, посредством которого мы воспринимаем Божью волю, Экхарт соотносит со Святой Троицей.

Согласно Экхарта, сущность – это Божество, а природа – Бог, т.е. Божество, получившее образ или лицо. Бог продолжает самопроявления в трех лицах: Отец – мысль Бога, в которой выявилась Его природа; Сын – это мысль Бога о себе самом, порожденная его же природой; осознание этими лицами единства их воли есть Святой Дух. Для Экхарта такое раскрытие Бога – процесс, а не единократное событие. Деятельность разума – промысел Божий внутри нас. Душа располагается между Богом и сотворенной сущностью (телесным началом). Бог есть чистое бытие, первоединство, безличный и бескачественный абсолют. Сущность Бога состоит из идей. Бог мыслит себя в человеке. Смысл жизни – в познании Бога и возвращении к Нему. Путь этот – через добродетельную жизнь, аскезу и доброту к ближним. Пассивного созерцания для мистического единения с Богом недостаточно.

Экхарт был убежден в необходимости просвещения людей: «Если не учить невежественных людей, то никто не станет ученым. Затем и учат невежественных, чтобы они из незнающих стали знающими. Затем и врачи, чтобы исцелять больных. Иоанн пишет Евангелие для всех верующих и также для неверующих, и все же он начинает с самого высокого, что может сказать человек о Боге. А если найдется человек, который неверно поймет такое слово, что же может сделать тот, кто верно преподает верное слово? Не были ли слова Иоанна и слова Господа тоже

часто неверно поняты». Творчество Экхарта значительно содействовало становлению немецкой философской фразеологии.

Отвращение к логике и онтологии склоняет многих мыслителей к мистицизму. Петрарка в конце жизни писал трактаты о созерцательной философии, проникнутые неоплатонизмом. В то же время на берегах Рейна возник мистицизм Экхарта, Таулера и фламандца Рюйсбрека. отличавшийся чисто германской смелостью; этот мистицизм, приходя через созерцание в соприкосновение с абсолютным Бытием, рассматривал мир, как исходящий из абсолютного Бытия поток явлений, и возвышал до понятия высшего блага тождество с Богом.

Во Франции мистицизм более психологический и благоразумный. Жерсон основал свой мистицизм на внутреннем наблюдении и опыте. В своем трактате о «Мистической теологии» признавал ее не абстрактной наукой, а опытной, основанной на душевных состояниях.

Таким образом, вымирающая схоластика вернулась к мистицизму, из которого она вышла. Примирение этого мистицизма с философией Аристотеля было ее задачей.

## Тема 16. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Возрождение[47] или Ренессанс (фр. Renaissance), – период в культурном и идейном развитии стран Западной и Центральной Европы. Хронологические рамки философии Возрождение – 14-16 век. Ее историческое развитие можно разделить на три периода. П е р в ы й (14 век) – период размежевания со средневековой философией и рождения гуманизма. Показательно отличие философского стиля таких мыслителей, как Фома Аквинский, И. Дунс Скот, Данте, которые несомненно, принадлежат Средневековью, от «нового пути» номиналистов-оккамистов (14 век – Ж. Буридан, Орем, Николай из Отрекура), обосновывающих примат воли и субстанциальность индивидуума, от апологии светской власти у Марсилия Падуанского, от натурализма падуанской школы (Пьетро Д'Абано), от радикализма реформаторских идей Дж. Уиклифа и, конечно, от гуманистического культа античной образованности и морали у Ф. Петрарки и К. Салютати. «Искусство жизни», разработанное Петраркой и противопоставившее средневековому идеалу жертвы и надежды на загробное воздаяние новые ценности духовного аристократизма и совершенствования земного бытия при помощи гуманитарной культуры, является самым очевидным знамением поворота к обновлению философии.

Второй период (15век – начало 16 века) – это этап созревания альтернативных мировоззренческих моделей, вынужденных до определенного времени сосуществовать вместе и

[47] Рутенбург В.И. Титаны Возрождения. Л., 1976; БрагинаЛ.М. Итальянский гуманизм. Этические учения XIV– XV вв. М., 1977; Ревякина Н.В. Проблемы человека в итальянском гуманизме второй половины XIV – первой половины XV в. М, 1977; Лосев А.Ф. Эстетика Ренессанса. М., 1978; Кузнецов Б.Г. Идеи и образы Возрождения. М., 1979; Немилое А.Н. Немецкие гуманисты XV в. Л., 1979; Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980; Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. 1–2; Итальянский гуманизм эпохи Возрождения. Саратов, 1984, 1988. Ч. 1–2; Сочинения итальянских гуманистов (XV век). М., 1986; Гарэн Э. Проблемы итальянского Возрождения. М., 1986; Боткин Л.М. Итальянское Возрождение: проблемы и люди. М., 1995; Буркхардт Я. Культура Возрождения в Италии. М., 1996; Бицилпи П.М. Место Ренессанса в истории культуры. СПб., 1996; Гайденко П.П. Волюнтативная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997; Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. СПб., 2000.

искать компромисса. В трудах Л. Бруни, Л.Б. Альберти, Дж. Манетти, Лоренцо Баллы гуманистическая этика окончательно формируется как особый тип философского отношения к жизни и творчеству, топика гуманизма расширяется до социальных и экономических проблем, предпринимается попытка гармонизации христианства и античной философии (что особенно заметно в развитии любимой гуманистической темы «добродетель и судьба»).

К середине 15 века формируется возрожденческий неоплатонизм, расцвет которого был отчасти обусловлен эмиграцией в Италию византийских ученых. В центре этого процесса – «платоновская школа» во Флоренции, возглавленная М. Фичино. В работах флорентийских платоников осуществлялся эклектический синтез неоплатонизма, герметизма, каббализма, арабской мистики. Дж. Пико делла Мирандола – один из лидеров школы – создает знаменитую «Речь о достоинстве человека», признаваемую манифестом зрелого гуманизма. В 16 веке традицию школы продолжает П. Патрици. Развивается и аристотелианская ветвь философии.

П. Помпонацци, углубляя традиции падуанского аверроизма, делает шаг в сторону эмпиризма и сенсуализма. Параллельно (и в связи) с гуманистической мыслью, стремящейся христианизировать язычество, существует тенденция обновления собственно христианства. Она более свойственна северному Возрождение. В Нидерландах направление представлено девентерской школой «Нового благочестия» (Г. Гроте, Фома Кемпийский). В Германии – Николаем Кузанским, К. Цельтисом. Мыслителям этого направления свойственна большая заинтересованность в очищенном от схоластики морально-религиозном практицизме, в анализе психологических глубин религиозной жизни. Аналогом этого движения в Италии можно считать протест Дж. Савонаролы против языческих крайностей гуманизма (к нему примыкает поздний Пико делла Мирандола). В атмосфере этого движения происходит становление будущей Реформации.

Особняком стоит в 15 веке философия Николая Кузанского, выделявшаяся своей масштабностью и глубиной. Он осуще-

ствил единственный в своем роде синтез ортодоксальной христианской философии, неоплатонизма и новейших тенденций гуманистической мысли. В этом отношении Николай Кузанский – последний средневековый и первый новоевропейский философ. В своей теории «ученого незнания» он утверждает богоподобность конечного разума и его способность познать абсолютное не только через явления, но через саму его непознаваемость, которая каждый раз дана уму особым образом. На этом принципе строится изощренная диалектика относительного и абсолютного, «максимума» и «минимума». Предвосхищая Ф. Бэкона и Р. Декарта, философ выдвигает программу тотальной реформы наук и религий. Однако в культурной ситуации Возрождении философия Николая Кузанского оказалась невостребованной.

Третий, последний период философии В. (16 века – начало 17 века) знаменуется началом общеевропейской религиозной революции – Реформации, которая стимулировала ряд дискуссий с далеко идущими для европейской философии последствиями. Прежде всего, это спор о свободе воли между М. Лютером и Эразмом Роттердамским. Эразм, утверждая свободу воли, призывает перейти от нагромождений схоластической культуры на «путь Христа», каковым он считал милосердие, веру и простую жизненную мудрость. При этом роль философии, разоблачающей претензии любого мнимого знания, оказывалась весьма значительной. Лютер разрабатывает теорию предопределения и спасения только верой, в силу чего традиционная философия оказывается излишней, если не вредной.

Но, на деле лютеровское углубление понятия веры не порывает с основными мотивами Возрождения и способствует прояснению роли самосознания в структуре личности: в этом отношении Лютер – предшественник Декарта. Лютер и его интеллектуальные соратники (У. Цвингли, Ф. Меланхтон, Ж. Кальвин) подготовили почву для перехода от возрожденческого идеала совершенной личности к новоевропейскому идеалу рационально-активного и этически-ответственного субъекта. В рамки Возрождения вписывается также реформаторская мистика С.Л. Франка и Я. Бёме. По-

этическая натурфилософия последнего сыграла большую роль в развитии немецкой классической философии. Но, мысль Реформации не была единственным итогом Возрождения. Утонченный меланхоличный скептицизм М. Монтеня сохраняет в эту эпоху этические импульсы классического гуманизма. Натурфилософия развивается в трудах Дж. Бруно, превратившего ее в радикальный пантеизм, и Б. Телезио, существенно приблизившего ее к будущему новому естествознанию введением в привычный пантеистический гилозоизм нового метода изучения натуры «из своих собственных принципов».

Бурно развивается мысль Контрреформации, в рамках которой осуществляются социальные, психологические и педагогические новации И. Лойолы, предложившего свою, антилютеровскую концепцию личности. Переживает неожиданный расцвет «вторая схоластика», раскрывшая в томизме новые ресурсы. Результаты, достигнутые при этом в онтологии Фомой де Вио (Каэтаном) и Ф. Суаресом, по-настоящему оценили только в 20 веке. Ф. Рабле, Т. Мор, Т. Кампанелла создают яркие утопические мифы о совершенном обществе. Одновременно Н. Макиавелли формулирует свои жесткие рекомендации по управлению реальным обществом, закладывая основы современной социологии, а Ж. Боден создает теорию правового государства, веротерпимости и суверенитета, начиная эпоху современной юридической мысли. Все это говорит о подспудных поисках философской методологии, каковую найдет следующее поколение мыслителей. Исторический драматизм 16 века – начало 17 века, разочарование в гуманистической программе в известной мере стимулировал и возвращение к собственно философским установкам.

Таким образом, 16 веке можно парадоксально назвать периодом плодотворного распада философии Возрождение и высвобождения из нее жизнеспособных и адекватных времени моделей мышления. Причины, приведшие к перевороту в области философской мысли, можно разделить на четыре класса: изучение древности, философский скептицизм, религиозная реформа и научные открытия.

Завоевание Константинополя было причиной выселения всех греческих ученых в Италию, которая в то время снова сделалась Великой Грецией. Приобретали и читали в подлинниках и без сокращений главные произведения древней философии; зачитывались этими богатствами, делались платониками, перипатетиками, пифагорейцами, эпикурейцами, стоиками. Схоластика приучала умы к уважению к древности, со временем это уважение было направлено против нее; одному авторитету противопоставляли другой и благодаря такой борьбе в философии исчезает принцип авторитета.

С другой стороны, религиозная реформа, воспользовавшись работами филологов XV века над латинскими и греческими текстами священных книг, противопоставляет подлинную Библию – римской, и церковь апостолов – церкви папской. Потом букве догматов и пассивным верованиям начинают противополагать совесть и добровольную веру.

Великие научные открытия вызывают любовь к положительной науке. Открытие Колумбом Нового Света расширяет границы обитаемого мира, книгопечатание делает доступными всем накопленные веками сокровища; открытия физики и астрономии разбивают кристальное небо Аристотеля, перемещают центр мира и открывают мысли безграничные горизонты.

Отсюда возникает возрождение философии, выразившееся в появлении разных систем, в плодотворном хаосе идей.

В Италии платонизму покровительствовали Медичи, как близкой к христианству философии. Марсель Фрицин переводил, комментировал и восхвалял Платона. Козьма Медичи учреждает в 1460 году платоновскую академию. Пик де Мирандоль соединяет Платона с Моисеем и Каббалой. Медик Парацельс, великий математик Кардан соединяли с мистицизмом неоплатоников теургию и магию, основанную на том положении, что, так как мир есть иерархия божественных сил, то достаточно подчинить себе высшие силы, чтобы повелевать низшими. Научные открытия, как, например, правило Кардана о решении уравнений третьей степени, присоединяются к эксцессам Каббалы и теософии. Противопоставляя Аристотелю

Платона, в то же время противопоставляли друг другу различные положения самого Аристотеля. На деле схоластика знала только лже-Аристотеля, которого более или менее искусственно примиряла с христианством. От этого не понятого Аристотеля обратились к настоящему Аристотелю, которого начали изучать в подлиннике. Новые комментаторы разделились на два лагеря; одни толковали учение Аристотеля в пантеистическом смысле, следуя в этом Аверроэсу, а другие в деистическом смысле древнего комментатора Александра из Афродизии. И те, и другие отрицали личное бессмертие и возможность чудес.

2. В то время, как авторитет был разрушаем в области философии, религиозная реформа вносила разногласия в область теологии. Но протестантизм только косвенным путем послужил делу свободного исследования и терпимости, потому что вначале протестантские теологи были и более свободолюбивыми, чем католические. По мнению Лютера: «Мы несвободны, только милость Божья может сделать нас добрыми, и потому оправдывает вера, а не дела». Таковы две оригинальные идеи XVI в., одним из следствий которых была реформация.

Реформация не повела к непосредственным реформам в изучении теологии и философии, тем не менее, она не осталась без влияния на движение, направленное против Аристотеля, и произвела несколько оригинальных философов, особенно в мистицизме. Главным мыслителем этого времени был Яков Бем. Он старался понять, что за «видимым миром скрывается великая тайна». Бог в трех последовательных откровениях открыл ему «сердце таинственной природы». Сущность вещей состоит в постоянной двойственности: в нежности и грубости, в сладости и горечи, в добре и зле; во всем живом замечается эта двойственность; все то, что безразлично, ни сладко, ни горько, ни тепло, ни холодно, ни хорошо, ни дурно – мертво. Бог-Отец или сила, без Сына или идеи есть воля без цели, центр без окружности, Солнце без лучей. Сын есть тело Отца, составляющее одно целое с миром, а Дух есть отождествление всего с Богом. Бем, выставляя такие положения, является одним из предшественников германской метафизики.

3. Скептики, свободные мыслители и независимые, стремившиеся к примирению, одинаково способствовали эмансипации новой мысли. Рабле в своих шутках часто высказывал полезные истины. Монтень повторял беспрестанно: «что я знаю?», а его ученик Шаррон возвел сомнение в систему.

В Италии первым следствием скептицизма были безнравственность и господство политики силы. Мораль в средние века поглощалась религией; отвергали также и нравственность. Точно также и политика, прежде порабощенная религией, освободилась теперь и от религии, и от нравственности; литературная деятельность Макиавелли объясняется именно этим влиянием свободного мышления на обсуждение политических вопросов. Несмотря на безнравственность учений Макиавелли, изложенных в книге «Государь», он был основателем политической науки, вводя в нее свободу, историческое и критическое направление, метод наблюдения и опыта.

В целом следует сказать, что эпоха Возрождения не слишком благоприятствовала философии и не породила великих результатов, за исключением доктрины Николая Кузанского. Философия Возрождения развивалась в косвенных формах эстетической, этической, политической и натурфилософской мысли. Но интуиции и схемы мысли, опробованные входе Возрождения, имели колоссальное значение для культурного поворота Европы к Новому времени.

## Тема 17. НОВАЯ ФИЛОСОФИЯ. ИТАЛЬЯНСКАЯ И АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### 1. Итальянская философия

#### Бруно[48]

В философии Бруно[49] идеи неоплатонизма (в особенности представления о едином начале и мировой душе как движущем принципе Вселенной, приведшие Бруно к гилозоизму) перекрещивались с сильным влиянием ранней греческой философии. Оформлению пантеистической натурфилософии Бруно, направленной против схоластического аристотелизма, во многом способствовало знакомство Бруно с философией Николая Кузанского (у которого Бруно почерпнул и идею «отрицательной теологии», исходящей из невозможности положительного определения Бога). Опираясь на эти источники, Бруно считал целью философии познание не сверхприродного Бога, а природы, являющейся «Богом в вещах».

Развивая гелиоцентрическую теорию Коперника, оказавшую на него огромное влияние, Бруно высказывал идеи о бесконечности природы и бесконечном множестве миров Вселенной («О бесконечности, вселенной и мирах», 1584 г.). Представление о единой бесконечной простой субстанции, из которой возникает множество вещей, связывалось у Бруно с идеей внутреннего родства и совпадения противоположностей («О причине, начале и едином», 1584 г.). В бесконечности, отождествляясь, сливаются прямая и окружность, центр и периферия, форма и материя, и т.п. Основной единицей бытия является монада, в деятельности которой сливаются телесное и духовное, объект и

---

[48] Бруно(Bruno) Джордано Филиппо (1548–1600гг.) – итальянский философ и поэт, представитель пантеизма. Преследуемый церковниками за свои взгляды, покинул Италию и жил во Франции, Англии, Германии. По возвращении в Италию (1592 г.) был обвинен в ереси и свободомыслии и после 8-летнего пребывания в тюрьме сожжен на костре.

[49] Opere latine... Napoli, 1879–1891. /bl. 1–3.; Opere italiane. Bari, 1925–1927. \fol. 1–3; в рус. пер. – Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914; Диалоги. М., 1949; О героическом энтузиазме. М., 1953; Антоновский ЮМ. Дж. Бруно, его жизнь и философская деятельность. СПб., 1892.

субъект. Высшая субстанция есть «монада монад», или Бог; как целое она проявляется во всем единичном – «все во всем».

Этика Бруно проникнута утверждением «героического энтузиазма», безграничной любви к бесконечному, отличающей подлинных мыслителей, поэтов и героев, возвышающей человека над размеренной повседневностью и уподобляющей его божеству.

Таким образом, главной идеей философии Бруно – идея бесконечности. Доказать мировую беспредельность: существование бесконечного количества существ и миров, бесконечность бытия этих существ и миров, бесконечность их прогресса – повсюду разрушить границы природы,– такова задача Бруно. По его мнению, если Бог существует, то единственный достойный Его мир должен быть бесконечным. И действительно, возможно ли предположить, чтобы бесконечное могущество, бесконечная мудрость, бесконечное добро проявились в созданиях, ограниченных числом, временем и пространством? Каждое отдельное из этих созданий ограничено по необходимости, но невозможно, чтобы было ограничено целое. Отсюда безличные звезды суть Солнца, не составляет центра Вселенной; Вселенная – бесконечная сфера, центр которой везде, а окружность нигде.

Бесконечность мира предполагает беспредельную способность созидания и всевозможных преобразований. Эта пассивная способность, как ее понимали древние, есть материя. Но пассивная материя предполагает существование активной силы, которая заставляет Вселенную созидаться; эта активная сила, по Бруно, есть сила Бога. Древние, ошибочно воображали себе какую-то мировую материю, отличную от Бога. Сущность мира заключается в Боге. В Боге пребывают движение, бытие и жизнь. На этой вершине мира Бог и всеобщая субстанция составляют целое.

То есть, Бог представляет собою бесконечное единство и, единство, заключающее в своем плодотворном могуществе беспредельную множественность. В силу этого, высший принцип следует представлять себе согласующим все противоречия.

Эта субстанционная и естественная вездесущность бесконечного Бытия объясняет и вместе с тем устраняет, по Бруно, догмат сверхъестественного присутствия. Благодаря реальной вездесущности Бесконечного и Его деятельности в основе всей

Вселенной, все в природе живет, и ничто не уничтожается. Жизнь – метаморфоза смерти, а смерть – метаморфоза жизни. Бог – сила, преобразующаяся во всем и, тем не менее, всегда единая, всегда одинаковая.

Всякое бытие исходит из общего зародыша, как колос из зерна. Каждое существо есть активное и живое существо, есть монада, воспроизводящая в определенной форме монаду монад, единство единств, т.е. Бога. Поэтому каждое существо есть душа, а тело – тень, а не действительность. «Истина в чувственном бытии, только зеркало, а в душе ее настоящая и живая форма». Жизнь монады состоит в расширении и сосредоточении; ее движение во мне составляет то, что мы называем телесностью, а возвращение ее к себе создает мышление. Каждый объект есть центр, делающийся сферой, и сфера, делающаяся центром. Рождение – это расширение центра, жизнь – это существование сферы, а смерти – ее сужение и возвращение к центру. Под этим постоянным движением жизни и смерти существует вечное неизменное и бесконечное единство, подобно тому, как под изменчивыми морскими волнами находится неподвижное дно.

Учение Бруно отличается от философии Спинозы тем, что признает Бога конечной причиной, действующей в виду известной цели, тогда как Спиноза отрицает целесообразность. От Лейбница Бруно отличается тем, что отождествляет сущность мира с самим Богом. Это смесь пантеизма и спиритуализма, в которой индивид поглощается всеобщим бытием, а последнее разлито в индивидах.

Идеи Бруно оказали большое влияние на развитие философии Нового времени (Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Ф.В.Й. Шеллинг и др.).

2. Кампанелла (Campanella) Томмазо (1568-1639) – итальянский философ, поэт, политический деятель. Ортодоксальный доминиканец (до пострига в монахи в 1582 – Джованни Доменико). Стремился к освобождению Италии от испанского гнета. В первом заключении пробыл 27 лет. Освобожден в 1626, после повторного двухлетнего пребывания в тюрьме оправдан в 1629. Сторонник идеи папско-католической единой монархии, которой должны подчиняться все национальные государства. Его фило-

софия представляет смесь средневековых и новых тенденций. Главный труд – «Город солнца» (1601-1602, опубликован в 1623), дополняемая утопией всемирной теократической монархии («Монархия Мессии»), а также работами «Философия, доказанная ощущениями» (1591) и «Поверженный атеизм» (1630). Кампанелла был убежден, что природа должна реконструироваться не по трудам Аристотеля, а изучаться имманентно. Отстаивал тезис «двойного откровения» – природы и Священного писания. Не принял учение Галилея о бесконечности Вселенной, допуская при этом существование множества миров. Сохранение и поддержание собственного бытия – высшая цель любого поведения. Гилозоизм Кампанелла постулировал, что всяким природным явлениям, вещам, стихиям неотъемлемо присуще стремление к самосохранению: «Все сущности испытывают всегда и повсюду любовь к самим себе». Кампанелла отвергал материалистический атомизм Демокрита, редуцировавший, по его мнению, качественную инакость к количественной. Целеполагание и целеосуществление, предполагающие конечность мира, Кампанелла дополнил пониманием Бога как подлинной бесконечности. Главными «прималитетами» или первоначалами бытия, согласно Кампанелла, выступают (в духе традиции неоплатонизма) Мудрость, Мощь и Любовь. Воля людей целиком и полностью направлена на власть. Власть достигается благодаря знанию, которое и должно быть положено в основу всего воспитания. «Город солнца» – христианско-коммунистическая утопия Кампанелла, совершенное государство, в котором господствуют философы-священники во главе с Метафизиком, воплощающим собой идеал лидера. Это – подчеркнуто социально однородное общество, исповедующее простую и рационализированную религию и ведущее «философский образ жизни общиной». В нем, согласно Кампанелла, отсутствуют частная собственность и семья, детей воспитывает государство, обязательный всеобщий 4-часовый труд гарантирует изобилие. Начальствующих специалистов в городе – 40 человек (главные – Мощь, Мудрость и Любовь – соответственно курирующие вопросы: военные; научные; питания, деторождения и воспитания). Помогают им более узкие специалисты: Грамматик, Логик, Физик, Политик, Этик, Экономист, Астролог и т.д. Госу-

дарственное устройство Города Солнца, согласно Кампанелла, не исходило от Бога, а являло собой прямой результат деятельности человеческого разума. Иезуиты в период своего господства в Парагвае (1688-1768), безуспешно пытаясь создать «Город солнца», тем не менее, сформулировали первую в мире концепцию «прав человека».

Итак, метафизика Кампанеллы основана на том положении, что существенные атрибуты Бога должны находиться и во всех Его созданиях. Бог есть абсолютное могущество, абсолютное значение и абсолютная воля; все созданные существа тоже обладают могуществом, способностью разумения и любовью, но в различной степени, в зависимости от их отдаленности от первого принципа. То есть, чувство, разум и воля существуют везде, не исключая даже неорганической материи. Даже мертвая природа не мертва: все живет, мыслит и любит Бога. Очевидное возвращение к идеям Платона, который во всем признавал душу, мысль и желание.

В своем сочинении «Город солнца» Кампанелла возвращается к утопиям Платоновской Республики и идет дальше: он стоит за общность имуществ и женщин. За регламентацию всех общественных отношений при помощи власти и за всемирную теократию. Вообще, в нем больше пыла, чем метода, и больше чувства, чем мысли. Будучи современником Бэкона и Декарта, он весь полон духа средних веков.

## 2. Английская философия.

### Фрэнсис Бэкон

1. Фрэнсис Бэкон.[50] Английская философия с самого начала показывает наклонность к опыту скорее, чем к метафизическому мышлению. Ф. Бэкон был один из предшественников пози-

[50] Бэкон (Bacon) Фрэнсис (1561-1626) – английский философ, основатель методологии опытной науки, учение которого стало отправным пунктом мышления всего Нового времени. Как государственный и политический деятель Бэкон занимал видные посты в тогдашней Англии: генеральный прокурор и лорд – хранитель Большой печати, лорд-канцлер и т.д. Как философ Бэкон начинал с резкой критики средневековой схоластики, считая, что последняя ничего не дала миру кроме «чертополоха споров и препирательств». Главную причину ее бесплодия Бэкон видел в пренебрежении естествознанием, в низведении философии до роли служанки религии. Главный его труд «Новый Органон».

тивизма. Его значение преувеличивают, именно научное движение XVI века вызвало философию Ф.Бэкона; он делал выводы из чужих научных трудов. Ф.Бэкон не внес ничего нового ни в науку, ни в философию; он указывает, как еще до него указывал Роджер Бэкон, на необходимость преобразования науки; он тонко анализирует процессы метода наблюдения, но зато забывает о дедукции и об априорных гипотезах.

Стремясь освободиться от богословия, Бэкон прибегает к теории двух истин, разграничивая тем самым компетенцию религии, с одной стороны, и философии и науки, с другой, посвящая далее всю свою деятельность пропаганде научного знания. В качестве его цели Бэкон провозгласил не знание ради знания, а господство человека над природой. В главном философском сочинении – «Новый Органон или истинные указания для истолкования природы» (1620) – он ставит задачу сформулировать правильный метод исследования природы. Бэкон был убежден, что природу можно покорить, лишь подчиняясь ее собственным имманентным законам, не искажая ее образа. На этом пути человек сталкивается с многочисленными препятствиями («идолами» или «призраками»), мещающими его продвижению к истине. Причем, эти «призраки» являются атрибутами самой человеческой природы, то есть сам наш разум ставит себе эти преграды и ловушки.

Бэкон выделяет четыре группы таких «идолов»: 1) «призраки рода» – обусловленные несовершенством устройства наших органов чувств; 2) «призраки пещеры», связанные с узостью взглядов отдельных людей; 3) «призраки рынка», или подверженность людей общераспространенным заблуждениям, которые возникают в силу дезориентирующего воздействия семантики (слов) языка на их мышление, т.е. связанные со штампом обыденного словоупотребления; 4) «призраки театра», обусловленные догматической приверженностью людей к односторонним концепциям. Своеобразным противоядием всему этому становится, по Бэкон, мудрое сомнение и правильный метод. Бэкон обосновал эмпирический метод в качестве единственно правильного метода исследования законов природных явлений, описал различные виды опытного познания, способы и разновидности эксперимен-

та, разработал и сформулировал основные закономерности индукции и индуктивного познания природы.

К заслугам Бэкон принадлежит также подробная классификация наук, описывающая не только уже имеющиеся, но и те дисциплины, которые могут и должны быть разработаны в последующем. Осуществленная им классификация была признана и широко использовалась многими мыслителями, главным образом французскими просветителями. Социально-политические взгляды Бэкон характеризуются приверженностью идеям абсолютизма и монархизма.

В 1627 Бэкон публикует свою утопическую повесть «Новая Атлантида», в которой излагает принципы идеального устройства государства, а также проект государственной организации науки. Подробно описанный им научно-технический центр утопического государства Бенсалем в виде так называемой «Дома Соломона», стал своего рода прообразом современных научных сообществ (типа академии наук), осуществляющих планирование и организацию всех научных исследований и активно внедряющих их достижения в производство. В своих трудах Бэкон прозорливо предугадал возрастание роли науки в жизни человеческого общества. Уже при жизни Бэкон и особенно ныне, его имя часто упоминается рядом с именем другого великого англичанина – В. Шекспира, труды которого целиком или хотя бы частично приписываются Бэкону.

Итак, Френсис Бэкон понимал, что мышление составляет, один из существенных факторов познания. По его мнению, в самих свойствах нашего ума таятся естественные причины ошибки и как бы неизбежные оптические иллюзии. «Иллюзии племени говорил он – основаны на человеческой природе и на самом племени или расе людей. Действительно, ошибочно утверждают, что человеческое чувство – мерило явлений; наоборот, все восприятия, как чувств, так и духа, аналогичны человеку, а не Вселенной. Человеческий ум подобен зеркалу, представляющему лучам явлений неровную поверхность, примешивающему свои свойства к свойствам явлений, извращающему их и обезображивающему». Бэкон не задает себе вопроса, на который впоследствии указал Кант: если в человеческих чувствах и таится причина ошибки, то

не заключается ли в человеческом мышлении истина и ее законы? Тем не менее, Бэкон, очевидно, имел в виду это высшее мерило истины, когда говорил: «Великий обман чувств, рисующих нам образы объектов по аналогии с человеком, может быть исправлен только разумом и философией». Но на деле Бэкон все-таки ждет ошибок скорее от опыта, чем от разума.

После этих общих ошибок племени, Бэкон, злоупотребляя обилием метафор, описывает ошибки, происходящие от личных свойств. Это нечто вроде пещеры, в которой сидит каждый из нас, подобно пленникам Платона, потом идут ошибки, происходящие от взаимных отношений людей, и, наконец, ошибки, происходящие от систем метафизиков, которые играют каждая свою роль, как актеры на театральных подмостках.

Всех этих ошибок можно избежать только путем применения истинного метода. Это не силлогизм, о котором говорил Аристотель в своем «Органоне» – силлогизм может годиться лишь для изложения истины, но не для ее открытия. Новое орудие открытий, «Новый Органон» – опыт, за которым следует индукция.

Опыт есть анализ, при посредстве которого отделяют случайные отношения, существующие между явлениями, от их постоянных отношений. Чтобы опыт был полным, необходимо увеличить количество наблюдений и разнообразить их, потом констатировать результаты в таблицах присутствия, отсутствия и степени. Какие явления происходят и наблюдаются, когда отсутствует подлежащий объяснению факт? Какие явления изменяются непосредственно или посредственно в связи с объясняемым явлением? Когда мы произведем такое исследование, то находим, что известное явление неразрывно связано с другим явлением (как, например, звук с колебанием воздуха). Такое неразрывное отношение есть истинная форма, в которой происходит явление; оно отличает его от других явлений и составляет истинный его закон. Явление происходит, если существует это существенное его условие; если этого условия нет, явление не может произойти – это и называется законом явления.

Бэкон справедливо замечает, что физика имеет целью эти формы или законы явлений, т.е. скрытую и невидимую творческую энергию, а не конечные причины или цель создателя.

Другими словами, физика изучает как, а не почему. Бэкон предоставляет изучение конечных причин метафизике, что может служить ей для доказательства бытия и провидения; в физике же «изыскание конечных причин бесполезно и не может ничего произвести, подобно посвященной Богу Деве».

Раз найдена истинная форма или закон явления, индукция открывает его общее значение. Бэкон полагает, что при посредстве того же метода можно изучить факты внутренней жизни. Что касается до метафизики, то Бэкон не доверяет ей и сомневается в ее качествах. В этом отношении он стоит во главе всей английской школы.

Декарт в одном из своих писем признает, что после Бэкона об опыте почти уже нечего больше сказать; но при этом делает замечание, что если бы не знали истины до того, как начали делать опыты, то подвергались бы опасности делать много излишних и даже ложных опытов. И, действительно, раньше, чем приступить к опыту, необходимо создать гипотезу о причине явления и сделать априорный вывод о том, что должно произойти, если причина будет та или другая; опыт представляет просто проверку этой предварительной гипотезы. Поэтому нельзя предпринять ни одного опыта, не сделав предварительно предположения, которое и служит направляющей идеей; даже индуктивные науки, развиваясь, стремятся сделаться дедуктивными. Декарт признавал, что истинная физика есть физика математическая.

### Томас Гоббс[51]

Гоббс стремился создать целостную философскую мирообъясняющую систему, выстроенную вокруг трех основных понятий: Человек; Тело; Гражданин. Философия, по Гоббсу, – «познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объ-

[51] Гоббс (Hobbes) Томас (1588-1679) – английский государственный деятель и философ. Окончил Оксфордский университет (1608). В 17 лет, получив звание бакалавра, начал чтение лекций по логике. С 1613 – секретарь у Ф. Бэкона. Основные сочинения: "Элементы законов, естественных и политических" (1640); философская трилогия "Основы философии" (1640–1658): "Философские элементы учения о гражданине" (1642), "О теле" (1655), "О человеке" (1658); "Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского" (1651); "О свободе и необходимости" (1654), "Бегемот, или Долгий парламент" (1668) и другие.

ясняющее действия, или явления из известных нам причин, или производящих оснований, и наоборот, возможные производящие основания – из известных нам действий». При этом, согласно Гоббса, под рассуждением подразумевается «исчисление». «Вычислить – значит найти сумму складываемых вещей или определить остаток при вычитании чего-либо из другого.

Следовательно, рассуждать, значит, то же самое, что складывать или вычитать». Речь у Гоббса шла об операциях с понятиями, складывая или вычитая которые (сумма понятий: «четырехугольник», «прямоугольный», «равносторонний» – это «квадрат») люди мыслят. «Тело», по Гоббсу, – нечто, имеющее свойства; то, что возникает и гибнет; а также совокупность определенных вещей и явлений. Философия у Гоббса включает философию природы и философию государства (состоящую из двух разделов: «этика» и «политика»). Для улучшения жизни людей философия, по Гоббсу, призвана постигать явления и следствия из их причин и, одновременно, при помощи верных умозаключений познавать причины из наблюдаемых следствий. Гоббс отрицал существование душ как специфических субстанций, признавал материальные тела в качестве единой субстанции, утверждал, что вера в Бога – плод воображения («мы не имеем никакой идеи образа Бога...»).

Гоббс отлучил от философии теологию, учения об ангелах, любые знания – продукты «божественного внушения и откровения». Познание вырастает из ощущений (либо непосредственно данных, либо в виде воспоминаний, сохраняющихся благодаря конвенциально конструируемым знакам и именам). Индивидуальное познание смутное, хаотичное, имманентно слабое. Чтобы не тиражировать уже единожды осуществленный опыт относительно предмета или явления, человек создает «метки», фиксирует их, воспроизводя в нужном случае. Так происходит аккумуляция знаний. Познание становится цельным, перманентным процессом. Как существо общественное человек преобразует «метки» в «знаки»: «первые имеют значение для нас самих, последние же – для других». Мышление оперирует с «реальностями знаков» – именами. Общие понятия, согласно

Гоббсу, – «имена имен». Время, по Гоббсу, «образ движения» в его последовательности. «Реальностью познания» выступает речь. Все эти интеллектуальные явления связывает главное – согласие людей относительно их содержания и смысла. Речь предоставляет человеку мощь «имен числительных», возможность взаимного обучения и обмена опытом, транслировать в обществе разнообразные приказы и распоряжения.

«Философия природы» Гоббс демонстрирует очевидную тенденцию к семиотичности и номиналистическую ориентацию. По Гоббсу, «за исключением имени нет ничего всеобщего и универсального, а, следовательно, и это пространство вообще есть лишь находящийся в нашем сознании призрак какого-нибудь тела определенной величины и формы».

Человек – часть природы и подчиняется ее законам. «Естественный закон – есть предписание или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает его средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни». Собственность – продукт труда и как последний атрибутивна человеческой природе. Воля человека (в отличие от его поступков, обусловленных лишь природой людей) достаточно жестко детерминирована универсальной причинностью. Вначале природа человека проявляется в эгоизме, в естественном состоянии «войны всех против всех», не выгодной ни для кого.

Люди объединяются в государство при помощи «общественного договора» и подчиняются власти, чтобы получить защиту и возможность гуманной жизни без гражданских войн. Гоббс интересовала внутренняя логика и основы тех кратких стадий социальной жизни, которые можно было бы обозначить как гражданское согласие. Для достижения последнего оправданы даже ограничение и корректировка исконных характеристик природы людей – неограниченной свободы и абсолютного беспредпосылочного равенства. Благо народа – высший закон государства, сторонником сильной, разумной и законной власти которого и был Гоббс.

Общественный закон суть совесть гражданина. Страх перед невидимыми силами, признаваемыми государством, – религия. Аналогичное чувство перед невидимыми силами, игнорируемыми государством, – предрассудки. Жестко отстаивая право мыслителя на свободу слова перед власть предержащими, Гоббс писал: «Я не сомневаюсь, что если бы истина, что три угла треугольника равны двум углам квадрата, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было бы во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии».

*То есть, Томас Гоббс, друг* Бэкона, довел до крайних пределов сенсуалистические тенденции, вообще преобладавшие у английских философов; проповедует материализм и переносит его и в мораль, и в политику. Кроме того, от Бэкона Гоббс отличается тем, что придает дедукции большое значение в философии. Его система представляет ряд дедуктивных рассуждений, которым всюду приписывается математическая точность.

По Гоббсу, существует только тело, а все явления, происходящие в теле, можно свести к движению. Ощущение тоже есть движение мозга, если это движение благоприятствует сумме функций, составляющих жизнь, то оно порождает удовольствие; в противном случае страдание. Удовольствие, в свою очередь, порождает желание, стремление к расширению и к новым поискам; страдание порождает отвращение, стремление к средоточию в себе, к бегству. Воля есть не что иное, как наиболее сильное желание, побеждающее все другие и по необходимости ведущее к действию. Нравственная свобода или способность желать или не желать чего, либо – просто химера; мы можем обладать только физической свободой, которая представляет собою возможность делать то, чего мы более всего желаем.

Перенесите эти принципы в сферу морали и сделайте из них выводы. Первым из таких выводов будет то, что нет другого добра и зла кроме удовольствия и страдания, или того, что служит для удовольствия, т.е. полезного, и того, что приносит страда-

ние, т.е. вредного. Таким образом, мы возвращаемся к утилитарной морали Эпикура.

По Гоббсу, интерес и по праву и фактически составляет единственное наше правило. Все наши чувства представляют видоизменение эгоизма; набожность, благоговение и религиозные чувства суть следствия страха; эстетическое чувство есть расширение личной сферы; склонность к насмешке есть чувство гордости и сознания нашего превосходства над другими. Чувства благорасположения и сожаления тоже эгоистические: быть добрым значит чувствовать себя настолько сильным, чтобы создать и свое собственное счастье и счастье другого; иметь сожаление, значит, вообразить, что бедствие, постигшее другого, может постигнуть и вас, – и заранее чувствовать себя несчастным. Таковы факты по Гоббсу.

В области права преследование наибольшей выгоды единственное возможное и в силу этого единственное разумное правило. Искать наслаждения и избегать страдания – таков естественный закон и сущность того, что называется нравственностью.

Из этой морали мы можем вывести политику Гоббса. По Гоббсу, человек естественный враг других людей; в естественном состоянии человек для другого волк. Так как каждый желает для себя всего, а желания всех одинаковы, то происходит война всех против всех. Эта война – естественное состояние.

Стало быть, истинное естественное право, есть право сильного. В естественном состоянии сильный может причинить вред слабому, этот вред совсем не есть несправедливость; во имя какого закона будет протестовать против него слабый? Война всех против всех и торжество сильного, будучи естественным фактом, образуют, вместе с тем, и естественное право.

Отсюда обязательное стремление к миру есть логическое следствие естественного закона; для человека, живущего в обществе, это первый закон природы. Слово долг не имеет нравственного смысла; так как стремление к счастью составляет цель человека.

Если логично стремиться к миру, то в силу этого логично и необходимо отказаться от своего абсолютного права на все. От-

сюда вытекает, что логично соблюдать договоры, если мы хотим мира.

Но должен ли я исполнить свое обещание, если найду впоследствии, что мой высший интерес состоит в том, чтобы не исполнять его? Да, вы должны исполнить его, и это будет логично, если вы хотите мира. Но если я отказываюсь от мира? Тогда вы возвратитесь к естественному состоянию войны, и другие будут бороться с вами. А так как людей, желающих мира, больше, чем людей, желающих войны, то сильными окажутся первые.

Все же, то обстоятельство, что любой из членов общества может, нарушая договоры, подвергнуть все общество опасности войны, представляет неудобство, которое подлежит устранению. По Гоббсу, способ очень прост: для этого нужно только предоставить в распоряжение договоров силу, иными словами, обеспечить их санкцией физической силы, настолько внушительной, чтобы никто не мог надеяться ускользнуть от нее. Эта сила – гражданская власть, защита естественного закона.

Теоремы Гоббса связаны между собою строгой логикой. Раз мы признаем его основное положение, то должны будем заодно признать и все его выводы: если люди – машины, и действуют, как животные под влиянием одного только желания получить, возможно больше наслаждения, без всякого нравственного чувства, без всякой моральной свободы, то всеобщая вражда и мир, вечно подвергающийся опасности быть нарушенным, – неизбежные следствия такой посылки. Гоббс первый применил к человеку естественный закон – борьба за выживание, уясненный Дарвином. Гоббс, отвергая свободу, в конце концов, основал человеческое общество на воле людей, на договоре; этим он открыл дорогу более возвышенным учениям, которые признают общественный договор продуктом свободным и нравственным.

По Гоббсу соблюдение естественного закона должно быть гарантировано в обществе при посредстве силы. Чтобы установить власть, гарантирующую мир, воля всех необходимо должна подчиниться воле одного. Это самоотречение всех в пользу одного есть политический договор, формула которого гласит

следующее: «я передаю свое право государю с тем, чтобы и ты тоже передал ему свое право». Этот договор повиновения связывает подданных друг с другом и всех вместе с государем; но при этом, по Гоббсу, необязателен для государя. Государь получает все, но сам не обязан ничем никому.

Таким образом, власть государя абсолютна, насколько можно себе представить; он создает справедливость и несправедливость; все, что он ни прикажет совершить – хотя бы это было даже отцеубийство – делается справедливым именно потому, что он повелел совершить его. Он создает истину и ложь; все, что он признает истинным, становится таковым. Он владыка религиозной и моральной совести граждан; он распоряжается их личностью, имуществом и жизнью. Он представляет и сосредотачивает в себе все государство; он сам живое государство, Гоббс называет его смертным богом: Левиафаном.

Может ли народ, отрекшийся от всех своих прав в пользу государя, снова получить их, когда захочет этого? Никоим образом, ибо в таком случае власть государя не была бы абсолютной. Самоотречение народа, по Гоббсу, полное и окончательное; дети не имеют права уничтожать того, что сделали их родители; они связаны договором, хотя сами его не заключали. – Таковы главные следствия абсолютизма, провозглашаемого Гоббсом. Эти нелепые следствия, отнюдь не вытекающие из его собственных посылок, составляют слабую сторону его системы. И действительно, мораль эгоизма вовсе не приводит неизбежно к абсолютизму; даже, не пользуясь для защиты политической свободы правовыми соображениями, можно доказать, что она наиболее соответствует высшим интересам народа, и, пожалуй, интересам публичной власти. В самом деле, публичная власть тем сильнее, чем больше имеет в виду защиту личной свободы и свободных договоров между гражданами. Поэтому защитники утилитарной морали и утилитарной политики отвергли эти логические выводы Гоббса, которые не вытекают из принципа пользы.

Во всяком случае, Гоббс достаточно выяснил природу деспотического правительства. Его Левиафан – чудовище, едва ли

достойное описания. Такова политическая теория Гоббса, состоящая из двух, плохо связанных друг с другом, теорий: теории договора, основанного на пользе и теории самоотречения в пользу государя, представляющей отрицание всякого договора и всякой пользы. Во второй части своего учения Гоббс разрушает то, что создает в первой.

## Тема 18. ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

### Рене Декарт[52]

Декарт (Descartes) Рене (латинизиров. имя – Картезий; Renatus Cartesius). Декарт – один из основоположников «новой философии» и новой науки, «архитектор» интеллектуальной революции 17 века, расшатавшей традиционные доктрины схоластики и заложившей философские основы мировоззрения, приведшего к прогрессирующему развитию научного познания. Не только конкретные положения декартовской метафизики и научные открытия Декарт оказали влияние на развитие философии и науки.» сам освобождающий дух декартовской философии с ее опорой на собственный разум, требованием очевидности и достоверности, стремлением к истине и призывом брать за нее ответственность на себя (вместо того, чтобы некритически полагаться на обычай, традицию, авторитет) был воспринят философами и учеными разных стран и поколений.

Стремясь к созданию единого корпуса универсального знания, основанием которого была бы метафизика, не находя прочного фундамента и системности в современном ему философском и научном знании, где, по мнению Декарта, истины достигались скорее случайно, нежели на основе достоверного метода, Декарт решает поставить под вопрос всю прежнюю традицию и начать все с самого начала: «не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира». Обращаясь к изучению самого себя, к собственному разуму, Декарт ставит перед собой задачу отыскать надежный путь, которым следует руководствоваться для достижения истины.

Придавая большое значение опыту, Декарт понимает его шире, чем опыт внешнего мира или опыт-эксперимент. Важней-

[52] Декарт (Descartes) Рене (латинизиров. имя – Картезий; Renatus Cartesius) (1596-1650) – французский философ, математик, физик, физиолог. Автор многих открытий в математике и естествознании. После окончания одного из лучших учебных заведений тогдашней Франции – основанной иезуитами коллегии Ла Флеш, служил вольнонаемным офицером, в 1629–1649 жил в Голландии, где написал свои основные сочинения: "Рассуждение о методе" (1637), "Метафизические размышления" ("Размышления о первой философии...") (1641), "Начала философии" (1644), "Страсти души" (1649).

шие свойства и истины, принадлежащие нашему сознательному существованию (например, свободу воли), мы, по Декарту, постигаем именно «на опыте». Как раз на такого рода опыт, который каждый может испытать на себе, Декарт часто указывает как на конечную точку отсчета, где непосредственной достоверностью собственного опыта обрубаются ненужные дискуссии и вербальные затруднения. А призыв обратиться к «книге мира», в противоположность «книжной учености», – отнюдь не призыв обращаться к непосредственному восприятию, случайному опыту и основывать знание на нем. Получение внешнего опыта, пригодного для построения знания, должно предваряться радикальной работой сознания, разума над самим собой. Это признавал и безусловный сторонник опытного познания – Ф. Бэкон: «не в самих вещах, которые вне нашей власти, возникает трудность, но в человеческом разуме, в его применении и приложении, а это допускает лекарство и лечение».

Декарт предлагает «лечить» разум с помощью радикального сомнения. Открыв явление, которое в современной философии называется дискретностью, неоднородностью и, гетерономностью стихийного опыта сознания, заметив, сколь много ложных мнений он принимал за истинные, и учитывая возможность обмана со стороны чувств, Декарт принимает решение усомниться во всем: в предшествующих истинах философии, науки, здравого смысла, в вещах внешнего мира и т.д. Его сомнение не эмпирично (не перебор существующих мнений) и не скептично (не довольствуется указанием на недостоверность знаний), оно является методическим приемом, направленным на пересмотр оснований, принципов познания. Поставив все прежде знаемое под вопрос, Декарт ищет истину, которую можно было бы положить в основу последующего движения мысли, нечто, столь безусловно достоверное и очевидное, что могло бы служить самим образцом истины.

Проведенное до конца радикальное сомнение (обрезавшее все обусловливания, все внешние отсылки) оказывается самореферентным, упирающимся в несомненность самого себя и существования того, кто это сомнение осуществляет. Факт со-

мнения открывается в своей необходимой связи с фактом существования сомневающегося, здесь проявляется со всей наличной очевидностью цельная и неделимая достоверность внутреннего опыта: сомневающийся (мыслящий), в то время, когда он сомневается (мыслит), не может не существовать. И абсолютно несомненным началом, моделью истины для Декарт оказывается положение «я мыслю, следовательно, я существую» (cogito ergo sum). Так как «я» в качестве физического тела, в ряду всех других предметов, уже редуцировано сомнением, Декарт здесь приходит не только к первоначальной очевидности, но и к исходному пункту различения двух типов «субстанций»: «мыслящей», факт существования которой дан нам непосредственно в акте осознания своего мышления, и «протяженной», доказательство существования которой он дает, исследуя cogito. Декартова редукция приводит к открытию нового необозримого поля исследований: сознания (мышления), – и делает его доступным для анализа и реконструкции.

Cogito Декарт открывает рефлексивное измерение сознания в его доступной непосредственному осознанию полноте: «Под словом мышление (cogitatio) я разумею все то, что происходит в нас таким образом, что мы воспринимаем его непосредственно сами собою; и поэтому не только понимать, желать, воображать, но также чувствовать означает здесь то же самое, что мыслить». Воспринимаемое, ощущаемое, чувствуемое, желаемое и т.д. фиксируются Декарт на уровне рефлексивных эквивалентов и рассматриваются как принадлежащие достоверности cogito. Если видящий нечто заключает о существовании видимого, то в этом он может ошибаться, но отсюда с полной очевидностью следует, во-первых, что имеется сама идея этого видимого, а во-вторых, что видящий (осознающий, «мыслящий», что он видит) существует. Измерение cogito выявляет индивидуально-личностное присутствие мыслящего, сознающего в знании (а «знающего» в жизненной практике: «я всегда горячо желал научиться различать истинное от ложного, чтобы отчетливо разбираться в своих действиях и уверенно идти в этой жизни»). Уже у Декарт (позже на этом будут настаивать феноменология, экзистенциа-

лизм и др.) как человеческие состояния, так и мир существуют в присутствии сознания-свидетеля. То, что высказывается о мире (воспринимается в нем), отсылает к тому, кто высказывает (воспринимает).

Однако cogito Декарт принципиально разомкнуто, раскрыто к объективности: вместе с постижением меня самого как существующего, я, благодаря соприроднои мне идее бесконечного совершенства и осознанию себя на фоне этой идеи как несовершенного, неполного, заблуждающегося, беспрестанно домогающегося и стремящегося «к чему-то лучшему, чем я сам», постигаю, что существует Бог. Декарт озабочен проблемой: как может конечное, ограниченное, несовершенное существо претендовать на объективность, необходимость и универсальность своих познаний?

В этом контексте им вводится причастность человека к некоему превосходящему и усиливающему его возможности континууму сознания, в который он попадает и по законам которого движется «всегда, когда мыслит», когда он «рождается» (и «сохраняется») в качестве «мыслящей субстанции». Обоснование бытия Бога необходимо Декарт для утверждения возможности истинности нашего познания: «Бог – не обманщик», поэтому то, что мы постигаем «естественным светом» нашего разума, правильно применяя его, действительно истинно. К этому открываемому интуицией континууму сознания, трансцендирующему нашу конечность, ограниченность, дискретность и психологические зависимости мышления, относятся и другие «врожденные идеи» и истины (признание существования которых вызвало критику со стороны сенсуализма).

При помощи «естественного света» разума мы можем актуализировать в себе понимание того, что такое бытие, мышление, воление, незнание, истина, вещь, длительность, движение, фигура и т.д., а также признать истинными положения типа: «свершившееся не может быть несовершенным», «две вещи, подобные одной и той же третьей, подобны также между собой» и т.д. Эти идеи и истины, не порожденные нами и не полученные от внешних объектов, являются теми формами, в которых

мы воспринимаем собственные мысли и в которых нам может быть дан опыт. «Врожденные идеи» Декарта, как и идеи Платона, задавая универсальное измерение индивидуального сознания, фиксируют факт структурности знания, т.е. наличие в нем содержаний и свойств, не выводимых из внешнего опыта, а являющихся, напротив, условием его интеллигибельности.

Для создания своего рационалистического метода объективного познания (что являлось одной из важнейших задач декартовской философии), Декарт было необходимо найти, выявить сам «материал» мысли, посредством которого сознание сегментирует, артикулирует существующее и строит упорядоченное, рационально контролируемое понимание его. Подчеркивая, что вещи по отношению к интеллекту должны рассматриваться иначе, чем по отношению к их реальному существованию, Декарт, предвосхищая многие идеи кантовской философии, показывает, что мы объективно и рационально понимаем мир в той мере, в какой понимаем организацию и структуры своей познавательной способности, учитываем в познании то, что сделано нашим интеллектом. Вдохновляясь строгостью математического познания, Декарт вводит понятие «простых вещей», вещей «абсолютнейших», которые не могут быть далее разложимы, делимы умом. «Вещи» в этом контексте у Декарта – исходные, элементарные идеи, из сочетания которых строится знание. «Говоря здесь о вещах лишь в том виде, как они постигаются интеллектом, мы называем простыми только те, которые мы познаем столь ясно и отчетливо, что ум не может их разделить на некоторое число частей, познаваемых еще более отчетливо».

Все достоверное знание, доступное человеку, заключается, по Декарту, в отчетливом усмотрении интуицией (или «естественным светом» разума) интеллектуальной сущности «простых вещей», а затем того, как посредством дедукции, путем последовательного и нигде не прерывающегося хода мысли выводятся более сложные и отдаленные следствия. Для того, чтобы ни одно звено рассуждений не было пропущено и сохранялась достоверность связи всех звеньев, необходима нумерация

– полный обзор и перечень всех ходов рассуждений. Декартовская методология, как эксплицированная в его «правилах», так и имплицированная в его сочинениях, оказала глубокое влияние на становление нового способа познания мира и сознания, который можно назвать рефлексивным конструктивизмом. Видимая «простота» метода опирается на сложные философские допущения, предложенные Декарт.

Предполагается, что «материал» работы мысли, синтезов сознания может быть полностью осознан, рефлексивно обработан (возникает конструкция «я знаю, что я знаю», то есть знание какого – либо предмета предполагает осознание этого знания и понимание того, из чего и как мысль синтезирует предмет знания). Весь процесс мышления представлен в специальных, от начала и до конца контролируемых формах, и поэтому может держать на себе непрерывность и общезначимость опыта, однозначно воспроизводиться в любой точке пространства и времени. Выраженное в таком подходе стремление исключить из мысли все случайное, стихийно сложившееся, все, могущее быть источником неясности или заблуждения, и представить ее саму в качестве полностью ответственной за себя, основывается на определенных онтологических допущениях, касающихся «я», cogito (или того, что сейчас принято называть субъектом).

Здесь Декарт имеет дело не с эмпирическим, а с «чистым» сознанием – сознанием, организованным телеологически, направленным на познание истины, понимаемым как автономное (создающее и воспроизводящее себя на своих собственных основаниях). Выбор истины в качестве цели, перевоссоздание себя на основе абсолютных достоверностей, удержание мышления в режиме наличной очевидности, в границах ясного и отчетливого понимания – результат свободного волеизъявления мыслящего. Все виды мыслительной деятельности (modi cogitandi), отмечаемые нами у себя, Декарт относит «к двум основным: один из них состоит в восприятии разумом, другой – в определении волей». Воля, будучи свободной и более обширной, чем ум («одна только воля, или способность свободного решения, которую я ощущаю в себе, настолько велика, что я не постигаю

идеи какой-нибудь способности более великой и более обширной»), при неправильном применении способна приводить нас к заблуждениям.

Учение Декарт о воле, подчеркивая индивидуально-личностные основания мышления, вносит индивидуацию, авторство и ответственность в самое сердце познания, ибо любое знание, любое полагание реальности, по Декарту, достроено, доопределено актом воли. Достоверность, объективность, истина (хотя и имеют трансцендентные гарантии) устанавливаются и держатся только благодаря индивидуальному усилию. Именно безграничная свобода воли является у Декарта метафизической основой возможности очищения сознания и перевоссоздания его в качестве автономного. Не столько с целью утверждения реальности существования мира и человеческого тела (в чем, по выражению Декарта «никогда не сомневался ни один здравомыслящий человек»), сколько для последовательного выполнения своей философской задачи: исследования различных способов данности существующего сознанию.

Декарт выводит доказательство реальности существования «протяженной субстанции», «материальных вещей» из анализа свойств «субстанции мыслящей» (из наличия в ней способностей представлять и чувствовать, указывающих на действительность телесных вещей). «Субстанцию» Декарт определяет как вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, кроме себя. В полном смысле слова таков, по Декарту, только Бог, прочие же субстанции, нуждаясь «в обычном содействии Бога», могут, однако, существовать без помощи какой-либо сотворенной вещи. То есть, по Декарту, имеются не две субстанции, поскольку он отмечает, что каждый из нас как мыслящий «реально отличается от всякой иной мыслящей субстанции и от всякой телесной субстанции», существуют два типа субстанций – «вещей», которые реально различны и которые можно рассматривать либо в качестве «мыслящих» (не постигаемых с помощью представления, нематериальных, непротяженных, неделимых), либо в качестве «протяженных в длину, ширину и глубину» (постигаемых с помощью способностей представлять

и ощущать, немыслящих, делимых, имеющих фигуру, движение, определенное расположение частей).

Объясняя свое различение «субстанций», Декарт ссылается на наши возможности понимания: у нас имеются три рода идей, или «первичных понятий», – понятие о душе как мыслящей, о теле как протяженном и третье, особое понятие – о единстве души и тела. Вся человеческая наука, по Декарту, состоит в «хорошем различении» этих понятий и в приложении каждого из них только к тем вещам, к которым они применимы. Декартовское различение субстанций (т.н. дуализм) фиксирует реальность существования, как мысли, так и материи, их действительное различие, а также различие их способов данности нам. Для грамотного философствования и строгого построения научного знания, по Декарту, требуется, прежде всего, «чистота» (несмешение) принципов их описания.

Введение «мыслящей субстанции» (и рассмотрение ее в качестве основания возможности познания всего остального) представляет собой особый способ выявления специфики человеческого существования. Настаивая на том, что мышление и свободное воление определяют специфику человека, Декарт не отрицает ни наличия у человека тела (которое, если его понятие полностью отчленить от понятия души, можно рассматривать чисто физиологически как «автомат»), ни наличия единства души и тела как особой реальности (для которой он вводит отдельное понятие), ни существования у нас естественного инстинкта, присущего нам «как животным».

Однако человек отличается от всего прочего существующего тем, что он обладает разумом (естественным светом, или интуицией, ума), дистанцирующим, трансцендирующим любые эмпирические, фактические обусловливания. И только разуму. – на этом строится этика и «прагматика» Декарт – следует полностью доверять, только им следует руководствоваться. Картезианство (от латинизированной имени Декарта) – термин, которым обозначают учение Декарта, а также направление в философии и естествознании 17–18 вв., воспринявшее и трансформировавшее идеи Декарта. Метафизика Декарта с ее строгим

различением двух типов «субстанций» послужила исходным пунктом концепции окказионализма. Идеи механико-математической физики и физиологии Декарта оказали влияние на Ж. Рого, П. Режи, Х. де Руа и др. Рационалистический метод Декарта послужил основой для разработки А. Арно и П. Николем т.н. логики Пор-Рояля («Логика, или Искусство мыслить», 1662). К великим «картезианцам» причисляют Спинозу и Лейбница.

Учение Декарта явилось одним из источников философии Просвещения. Декарт принадлежит к числу тех мыслителей, которые являются постоянными «собеседниками» последующих поколений философов.

Итак, по Декарту, сомнение, задерживающее суждение, есть акт воли свободный, благодаря которому мы сохраняем нашу независимость от впечатлений, доставляемых нам предметами.

Скептицизм довольствуется воздержанием от всякого суждения; для него сомнение – цель; для Декарта средство – метод, отсюда его сомнение называют методическим. Декарт называет его чрезмерным или гиперболическим сомнением, которое может быть только временным. Для того, чтобы действовать, судить, утверждать или отрицать, необходимо найти достоверную и неопровержимую истину. Если такая истина близка к нашему сомнению, или заключается в сомнении, то средство, которое заставляет нас сомневаться, позволяет нам также и верить.

Именно в то время, когда я мыслю, я существую; в этом пункте познание совпадает с существованием; в силу этого, я одновременно получаю обладание мышлением и бытием. И это обладание бытием при посредстве мышления есть достоверность. Таким образом, положение «Cogito» становится первым идеальным типом достоверности и вместе с тем ее первым осуществлением; оно учит нас, что такое достоверность, и чем она должна быть. Отсюда следует, что мы должны требовать, чтобы другие наши знания согласовались с этим типом достоверности, и только в этом случае они будут достоверны.

Что же именно дает достоверность этому первому положению: «Я мыслю, следовательно, Я существую?» Первый термин, очевидно, связан со вторым; отношение мысли к бытию столь

непосредственно, что невозможно понять одного без другого. Так луч чистого света сияет пред глазами: мы сразу утверждаем, что ничто не мешает нам видеть его. Утверждение неизбежное и не вызвано внешним принуждением. Скорее внутреннее чувство заставляет меня без всяких препятствий и без всякого посредничества принять истину; это освобождение от недоверия и сомнения. Моя воля, принимая истину, свободна не свободой безразличия; но и не подчиняется внешней судьбе; по Декарту, такое согласие нашей воли тем свободнее, чем оно более уверено в себе и непогрешимо.

2. Правило очевидности и теории заблуждения. Первое правило для открытия истины гласит: утверждать только то, что осуществляет идеал внутренней очевидности и, что согласуется с образцом, представляемым нам нашей мыслью, мыслящей свое собственное бытие. «Никогда не признавать за истину ничего, чего я очевидно не познаю таковым».

Заблуждение, по Декарту, происходит от того, что мы не всегда следуем этому правилу. Оно становится возможным, благодаря различию двух существенных способностей души, разума и воли, пассивной и активной, конечной и бесконечной.

«Акт воли и акт разума отличаются подобно деятельности и страсти в одной субстанции; рассуждение есть страсть души, а акт воли – ее действие. Но так как мы не можем хотеть чего-либо, не понимая этого, и так как мы не можем почти ничего понять, не желая в то же время чего-либо, то поэтому мы и нелегко отличаем страсть от деятельности».

«Мы не замечаем ничего из того, что может быть объектом какой-либо другой воли, даже той неизмеримой воли, которая пребывает в Боге, что не могло бы быть объектом и нашей воли». «Исследуя память, воображение, мы видим, что все они очень незначительны и ограничены; только в Боге они неизмеримы и беспредельны. Только одна воля или одна свобода воли, которую я чувствую в себе, столь велика, что я не могу воспринять идею о какой-либо более свободной и полной воле; она-то именно и заставляет меня познавать, что во мне есть образ и подобие Божье». Этим и обусловливаются внезапные выводы, обобще-

ния, быстрые переходы от видимого к невидимому. Могут возразить, что если наше суждение – акт воли, то, значит, все наши умственные заблуждения есть заблуждения нравственные. Нет, отвечает на это Декарт.

Для того, чтобы заблуждение было нравственным, необходимо, чтобы человек имел намерение заблуждаться, и чтобы заблуждение было целью его воли. Но никто добровольно не заблуждается. Так как воля всегда играет известную роль в наших верных или ложных суждениях, то всегда существует и известная ответственность. Знание в значительной степени зависит от нас, приобретая его, мы во многом обязаны себе: знание имеет свою нравственную сторону, а заблуждение безнравственно. Несомненно, что при этом надо принимать во внимание трудность и запутанность вопросов, внешние обстоятельства, наконец, постороннее влияние. Слишком удобно полагать, что истина и заблуждение приходят к нам откуда-то свыше, благодаря счастливой или несчастливой случайности, при чем наша воля будто бы не играет никакой роли в нашем умственном развитии или невежестве.

То есть, Декарт признает, что всегда есть нечто, зависящее от нас: именно, мы всегда можем точно передавать то, что чувствуем, утверждать, что мы понимаем что-либо, если действительно понимаем, утверждать, что не понимаем, если действительно не понимаем, что сомневаемся, если действительно сомневаемся и т.д. От нас зависит не обманывать ни себя, ни других, говоря, что мы знаем, когда не знаем: вина не в знании, а во лжи. Искренность или правдивость всегда зависит от нас. Отсюда очевидность Декарта, просто критерий относительной истины – то, что она повелевает нам искренно и точно передавать наши представления о явлениях; требует откровенного признания ясности или неясности нашего мышления, требует чистой правдивости.

Более того, для ума правило Декарта является законом внутренней свободы, избавляющей его от внешнего воздействия, от внешнего авторитета. «Лучшим логическим правилом всех умов, – по мнению Декарта, – может служить такое нравственное правило: будьте искренни, будьте правдивы, любите исти-

ну, не смешивайте ее с заблуждением, если вы не вполне ясно поняли ее. Тогда вы будете непогрешимы настолько, насколько может быть непогрешимым человек».

Декарт произвел переворот, которым характеризуется переход от внешнего авторитета к внутренней свободе, то есть: «не признавайте истинным ничего, кроме очевидного».

3. Второстепенные правила картезианского метода: три других правила Декарта касаются анализа, синтеза и перечислений. Эти правила полезны благодаря своей общности, так как новая философия нуждалась именно в свободе. Мы стремимся к очевидному и для достижения его должны идти от сложного к простому, от целого к частям, от того, что зависимо к независимому и понятному. Такая умственная операция называется анализом. Второе правило Декарта касается её: «разделить предмет на столько частей, на сколько это возможно, чтобы удобнее разрешить представляющиеся затруднения». По Декарту, «запутанные и неясные предложения постепенно приводятся к более простым».

Декарт приписывает анализу открытие, сделанное им, то есть, приложение алгебры к геометрии. Аналитическая геометрия знаменует начало замечательных открытий в области математики и в особенности открытия Лейбницем дифференциального исчисления.

После того как анализ приведет сложное к простому, производное к первоначальному, синтетический метод должен объединить и связать основные принципы с их следствиями путем ряда выводов, которые позволили бы перейти постепенно от простого к более сложному. Сначала исследуют один термин вопроса, затем другой, их взаимное отношение, и так далее до тех пор, пока в проблему введено все, что заключается в действительности. Отсюда синтетический метод Декарта – дедуктивный метод, метод построения.

Иногда невозможно определить порядок, существующий в явлениях; тогда нужно создать гипотезу, вообразить известный порядок, при посредстве дедукции вывести его следствия и проверить их путем опыта. Если гипотеза окажется неверной, сле-

дует прибегнуть к другой, и т.д. до тех пор, пока мы не найдем подходящей. В своем третьем правиле Декарт говорил, что нужно «предположить порядок даже среди таких объектов, которые не следуют друг за другом естественно». Декарт понимал, что открыть неизвестное возможно только путем предположения некоторого отношения, связывающего его с известным. Опасность состоит не в том, что создаются гипотезы, а в том, что смешивают гипотезу с действительностью.

Индукция представлялась Декарту только временной дедукцией, которую следует потом проверить опытным путем. Таким образом, он восстанавливает в самом индуктивном методе дедуктивный процесс, отвергаемый Бэконом.

Опыт для Декарта был средством, выполнением дедукции в сложных вопросах; в таких случаях мы, по его выражению, «достигаем причин путем следствия». Опыт также служит нам для указания, какая из различных гипотетических дедукций, при посредстве которой можно связать известное явление с законами природы. Прогресс наук состоит в постепенном приближении к наукам рациональным. Именно к этому и стремился Декарт: «по моему мнению все делается математически». Математика приводится к логике и, следовательно, к законам мышления. Поэтому наука едина, и свое единство находит в разуме. «Науки, все вместе взятые, суть не что иное, как человеческий разум, который всегда остается одинаковым, несмотря на все разнообразие предметов, к которым применяется». Это разнообразие мало изменяет его сущность. «Новая истина не только не составляет препятствия для открытия другой, а напротив, помогает нам открыть ее. Поэтому, если мы хотим искать истины, то не должны ограничиваться только наукой».

Синтез, приводящий к единству все разнообразие идей, должен быть фиксирован в «расчленениях или общих обзорах». Это составляет четвертое правило картезианской логики: « делать всегда расчленения столь полные и обзоры столь общие, чтобы я был уверен, что ничто не пропущено мною». Вся наука резюмируется в классификации.

Декарт стремился к созданию так называемой «универсальной математики»; это не значит, что его метод чисто математический; он применим, по его словам, и к «более высокой науке», т.е. к метафизике. «Математика только ее оболочка».

Декарт применяет основные принципы математического метода к вопросам метафизическим, рациональную дедукцию к наблюдению путем сознания.

## 2. Душа. Ее существование, способности и природа

1. Существование души. – Мы открыли тот неопровержимый принцип, при помощи которого первое реальное понятие: «я мыслю, следовательно, я существую». Необходимо пояснить настоящий смысл этого принципа.

Принцип Декарта не сокращенный силлогизм. «Когда кто-нибудь утверждает: «я мыслю, следовательно, я существую», он не делает вывода из своего мышления о своем существовании, а заключает об этом, как о вещи в существе своем известной; его ум как бы обозревает».

Декарт понимает под словом душа – только мышление, т.е. сознание и все то, что оно включает в себя; душа – это я.

«Под словом мышление я понимаю все то, что мы находим в себе с сознанием, что это существует и постольку, поскольку существует сознание этого». (Принципы I). «Таким образом, все действия воли, разумения, воображения и чувств суть мысли». (Ответ на 2-е возражение).

Декарт правильно признает существование духа, как он его понимает. Я, действительно, познает себя непосредственно, а все другое оно может познавать только при посредстве себя и только по отношению к себе.

2. Теория понимания и идеи. – Каковы способности души, замечаемые ею в себе при посредстве сознания? Душа обладает двумя главными способностями: пассивным разумом и активной волей.

Разум, замечая предметы, различным образом видоизменяется. Видоизменения Декарт называет идеями. Идеи бывают трех родов. Идеи первого рода суть комбинации, создаваемые волей, – это мнимые идеи, предполагающие существование других

идей, служащих их элементами. Идеи второго рода получаются нами извне, через посредство наших чувств.

Идеи возникают в нас, благодаря внешним движениям. «Органы чувств не передают нам ничего, что было бы подобно образующимся в этих случаях идеям. Отсюда следует признать, что дух заключает в себе потенциально все эти видоизменения, возникающие в нем по поводу внешних предметов. Таким образом, от этих привходящих идей мы восходим, по Декарту, к настоящим идеям, которые рождаются в нас самих и в силу этого называются врожденными или естественными. «Это не идеи, изображенные в какой-либо части нашего духа, подобно обилию стихов у Вергилия; они существуют в нем потенциально».

3. Теория воли. Истина или заблуждение обусловливаются связью идей между собой, и эта связь, по Декарту, продукт добровольной деятельности.

Для Декарта свобода в некотором роде «чудо». Она состоит в нашей способности «делать что-либо или не делать чего-либо». Но такая способность не безразличное состояние. «Равнодушие, испытываемое мной, когда никакие соображения не заставляют склоняться в ту или иную сторону, есть низшая степень свободы». До того момента, когда наша воля определяется, она всегда свободна или обладает способностью выбора между двумя противоположностями; но она не всегда безразлична. По Декарту, мотивы не уничтожают свободы воли и, наоборот, чем более они решительны и разумны, тем полнее и свободнее воля признает их, в силу того, что не безразлична.

Способность ошибаться обусловливается, по Декарту несовершенством нашей свободы, к которой примешивается безразличие. А безразличие происходит от недостатка понимания.

Итак, незнание и безразличие, будучи условиями заблуждения, не составляют условий свободы. Эта последняя заключается «в реальной и положительной способности самоопределении». Мы познаем эту способность сознанием, когда пользуемся ей. «Она познается, – по словам Декарта, – путем нашего опыта о ней». Тем не менее, она непонятна, потому что бесконечна, а только конечное составляет объект понятий.

Именно эта бесконечная способность воли и составляет наше величие; наше высшее благо состоит в правоте воли и в доброй воле.

«Высшее благо каждого в отдельности состоит в твердой воле делать добро и в согласии. Причина заключается в том, что я не вижу никакого другого блага, которое было бы столь же высоко и которое находилось бы вполне во власти каждого. Физические блага и блага счастья не зависят всецело от нас; а душевные блага суть: познание добра и желание добра; но познание часто превосходит наши силы; поэтому остается только наша воля, которой мы можем располагать абсолютно».

Декарт анализирует учение стоиков о различии между тем, что зависит и тем, что не зависит от нас, между благами воли, единственными благами, и внешними преимуществами, лишенными нравственных свойств. В этом отношении Декарт был предшественником Канта, основавшего нравственность на идее доброй воли.

Так как «воля главным образом открывает мне, что я имею образ и подобие Божье», и так как мое истинное благо в доброй воле, то мое истинное бытие должно состоять тоже в воле, потому что благо есть ничто иное, как совершенство бытия. Если бы бытие было только разумом, то благо состояло бы в знании, как это утверждают рационалисты: Сократ, Аристотель и Платон. Если, напротив, высшее благо состоит в добродетели, то это потому, что сущность бытия есть воля, ибо принцип метафизики не может существенно отличаться от принципа морали.

4. Сущность души. Мы видим, что Декарт, в силу логического развития своего учения, считает волю сущностью души; по его мнению, воля ближе стоит к мышлению, чем разум. Воля есть «действие» мышления, тогда как разум есть его «страсть». Утверждая, что мышление есть сущность души, Декарт говорил, что «мыслить» значит иметь сознание или о своем действии, или о своем страдании; формулу страдания воли или знания. «Я, есть, как нечто мыслящее, т.е. дух, под этими словами надо понимать не просто разум, а волю.

Декарт считает духовным бытием сознание, субъекта, мыслящего о своих действиях или страстях; но, когда он называет дух мыслящим субъектом, не вполне верно передает собственную мысль. Это слово «вещь», по-видимому, указывает еще на объект, существующий за мыслящим субъектом. Декарт помещает бытие в мышлении в его среднем объекте. Однако, его учение страдает неполнотой в этом отношении, так как он придерживается старых понятий о субстанциях.

5. Отличие души и тела. По Декарту, субстанции отличаются друг от друга своими существенными атрибутами. Между мышлением и пространством, по его мнению, существует нечто большее, чем простое отличие. Между этими двумя терминами существует отношение взаимного исключения: чтобы понять мышление, необходимо исключить протяжение и, наоборот, чтобы понять протяжение, необходимо исключить мышление. Декарт из происходящего в уме отделения души от тела делает вывод – разделение между духовной и материальной субстанциями в действительности. По Декарту, не иметь нужды ни в чем, – составляет сущность субстанции; поэтому истинная субстанция должна заключаться в свободе, если только свобода может быть полной.

### 3. Бог, Его бытие и Его природа

1. Доказательства бытия Божья. По Декарту, бытие Бога можно доказать двояким способом: 1) его следствиями и 2) самим Его определением.

Доказательство бытия Бога подразделяется на нашем собственном существовании. «Я существую, – говорил Декарт, – и я существо мыслящее, но подверженное сомнению и заблуждению, – следовательно, несовершенное. Так как я несовершенен, то я и не настолько независим, чтобы быть причиной своего бытия, потому что, если бы я мог быть причиной своего бытия, то был бы причиной своего совершенства и «дал бы себе все совершенства, идею которых в себе заключаю, или, мне не нужно было бы давать себе этих совершенств; так как ничто не препятствовало бы моему непосредственному бытию, то ничто не

препятствовало бы и моему непосредственному совершенству. Отсюда мое бытие есть следствие, предполагающее причину, а единственной причиной, довлеющей себе и достаточной для всего остального, может быть совершенное существо». Та же идея совершенства, с которой «я сравниваю себя, чтобы понять, что я совершенен, и которая образует кульминационный пункт моего разума», представляется Декарту новым доказательством бытия Божья. «Всякая идея есть следствие, предполагающее существование причины. Притом причина должна заключать в себе все, что заключается в следствии, если не в той же форме, то, по крайней мере, в форме высшей. Отсюда идея совершенства, которую я открываю в себе, должна иметь причину, содержащую все то, что заключается в моей идее о нем.

Я ли сам причина этой идеи? Если бы это было так, то я имел бы в себе все, заключающееся в ней; но я нахожу в себе только несовершенное, и именно идея абсолютного совершенства заставляет меня сознавать мое собственное несовершенство. Итак, причина идеи не во мне».

По Декарту, идея бесконечного совершенства не отрицательна. Она самая положительная из идей, потому что выражает самую совершенную реальность. Даже конечное и несовершенное понимается как частичное отрицание бесконечного совершенства. Мы представляем себе несовершенное по его контрасту с совершенным, но не сознаем совершенного при посредстве отрицания несовершенного.

Могут возразить, что идея совершенного составляется нами из комбинаций других идей. Во-первых, нельзя доказать, какие именно элементы послужили для образования этой идеи; во-вторых, идея совершенства едина и проста; она простейшая из идей, так что исключает сложность и всякую примесь посторонних элементов. Наконец, идея совершенного не может быть привходящей и не может происходить из окружающего нас несовершенства. Отсюда, по Декарту, остается только одна причина, способная создать ее: существо, заключающее в себе совершенство, заключающееся само в идее, первоначальный образец и причина ее.

Тем не менее, Декарт делает себе еще одно возражение: «Может быть, я нечто большее, чем предполагаю; может быть, все совершенства, приписываемые мной Богу, находятся некоторым образом потенциально во мне, хотя они еще не проявляются и не обнаруживаются в действиях. И действительно, я вижу, что мое знание мало-помалу увеличивается и совершенствуется, и не вижу, чтобы могло помешать ему разрастаться и впредь до бесконечности». То же можно сказать и о других свойствах. «При всем при том, – отвечает на это возражение Декарт, – хотя бы мое знание все более и более увеличивалось, я не могу представить себе, чтобы оно было когда-нибудь действительно бесконечным… Бога же я представляю бесконечным в такой высокой степени, что ничего нельзя прибавить к высшему совершенству, которым Он обладает. В нем ничто не заключается потенциально, а все в действительности, фактически. Наконец, идея не может быть создана существом, которое, есть ничто, идея – продукт действительного, формального существа».

Таким образом, рискованная метафизика Декарта учит, что идея совершенства возникает не из беспредельной способности нашей к совершенству; напротив, идея совершенства, присущая нам с начала, как объект мысли и желания, заставляет меня мыслить и желать для себя бесконечного совершенства.

Декарт считает себя вправе сделать такой вывод: «Так как я мыслю и мыслю Бога, то Бог существует». Декарт питает себя надеждой, что может постигнуть Бога при посредстве еще одного процесса, состоящего, в противоположность двум предыдущим, не в восхождении от следствий к причинам, а в том, чтобы из идеи сделать вывод обо всем, что ясно заключается в ее существенном определении. Рассмотрим теперь идею бесконечного совершенства Декарта. Атеисты говорят: мы понимаем эту идею, но представляем ее не существующей. Не значит ли это – противоречить себе? Совершенство, не заключающее в себе бытия, нуждающееся для своего существования в чем-либо другом, кроме себя, есть совершенство зависимое, неспособное дать себе бытие – одним словом, совершенство несовершенное. Значит, говорил Декарт, атеисты должны были бы формулиро-

вать свое положение таким образом: «я вполне понимаю совершенство, но представляю его несовершенным», – а такое положение, как противоречивое, недопустимо. Таков дедуктивный, весьма спорный аргумент Декарта.

Предшествующие доказательства основывались на принципе казуальности, а это построено на принципе противоречия. То есть идея совершенства и идея бытия нераздельны в мышлении, т.к. они нераздельны и в действительности.

2. Атрибуты Бога. Теория воли в Боге – попытавшись доказать бытие Божье по Его следствиям и на основании Его определения, Декарт желает определить Его главные атрибуты, возвышая до бесконечности совершенства, которые заключаются в нас.

Так как мы разум и воля, то Бог разумен и свободен. Последний атрибут выражает, по Декарту, истинную сущность Бога. Божественная свобода абсолютна; и притом абсолютно творческая; она создает не только бытие внешнего мира, но его сущность и законы; так что всеобщие принципы логики и принципы морали заимствуют свое значение от Божественного акта. Бог создал объект не потому, что Он видел, что этот объект лучший; он лучший потому, что его создал Бог.

Представляя себе Бога, как абсолютную волю, Декарт удаляется от чистого рационализма, признающего разум абсолютным началом всего. По Декарту, разум подчинен закону необходимости, а воля свободна; если бы, таким образом, первым принципом всего был разум, то все подчинялось бы необходимости; но если этот принцип воля, то во вселенной остается еще место для свободы. Мы не должны представлять себе, говорил Декарт, даже вечную истину независимой от Божественной воли и ставящей Богу свои законы. «Метафизические истины, которые вы называете вечными, были установлены Богом и всецело от Него зависят, так же, как и все созданное». Кроме того, основные метафизические и логические истины, для нас понятные, носят характер ограниченный, конечный и потому не могут быть бесконечным и абсолютным принципом, который не подлежит разумению.

То есть, Декарт вводит в новую философию (правда в очень спорной теологической, а не космологической форме) одну из самых важных гипотез спиритуалистической метафизики, – т.е. необходимое не первично или не абсолютно; только свободное может обладать этими свойствами. Декарт, усвоив положения Дунса Скота и мистиков, полагал, что сущность бытия не в физической необходимости, какого бы рода она ни была, а в воле, потому что только воля бесконечна и абсолютна. Но все-таки остается определить: присуща ли миру такая первичная воля, или имеет трансцендентное существование вне мира, в Боге. Декарт допускал теологическое решение этого вопроса и первичную судьбу, из которой исходит все остальное, приписывает Богу. Если признать такое положение, то из него вытекает вся система. Это учение может казаться стройным, говорил он, потому что большинство людей обладает ложной идеей свободы. Слишком часто свободу смешивают с равнодушием, которое совершенно случайно приводит к осуществлению того или другого стремления. Эта свобода непостоянна и изменчива, подобно капризу. Из такого взгляда на свободу делают вывод, что если первичная воля, из которой исходит все, произвела истину, то эта истина может повседневно изменяться актом капризной воли; при этом не понимают, что именно в силу нашего предположения о свободе первого принципа, мы признаем его свободным от всякого внешнего влияния, которое могло бы видоизменить его волю. Он не изменяет, подобно нам, своего настроения или намерений, сообразно с обстоятельствами, с изменениями в пространстве и во времени. Абсолютная воля настолько же выше случайных капризов, насколько выше покорности судьбе. «Вам скажут, что если Бог установил эти истины, то Он может и изменить их, подобно тому, как государь изменяет законы. Отсюда низменность законов мира следует приписывать, по Декарту, первичной свободе, какова бы она ни была, а не какой-то необходимости.

Декарт, приписывает законам нравственности характер зависимости от Бога. Он не делает при этом важного разграничения между внешними нравами и внутренней нравственностью.

Верующий может допустить, что законы, определяющие нравы, вытекают из отношений, свободно установленных Богом между всеми существами; но нравственность состоит в намерении, в воле, как это признает Декарт; воля же свободна, и намерение зависит только от нее, отсюда наша внутренняя нравственность приобретает абсолютный характер.

3. Божественная правдивость, – Высший критерий истины.– Бог, по Декарту, создает истину волей. То есть, Бог есть истина, вечно желающая и проявляющаяся, иначе говоря, вечная правдивость, потому что быть правдивым значит – хотеть истины, и проявлять ее. Таким образом, развивая свое учение, Декарт пришел к признанию правдивости одним из важнейших атрибутов Бога. В теологии это было повторением его психологической теории суждения. Мы нашей волей связываем, друг с другом идеи нашего разума, вводим истину или ложь, смотря по тому, насколько правдиво мы выражаем наше чувство очевидности или неочевидности; мы, до известной степени, тоже создаем истину и можно сказать, что в конце концов картезианский метод сводится к обязательной искренности или правдивости. Бог создает абсолютную истину, желая ее; Его можно назвать абсолютной правдивостью. Иными словами, это критерий внутреннего убеждения, и всегда можно спросить себя: соответствуют ли это убеждение, эта очевидность действительности, или это только нам так кажется. По Декарту, единственное основание нашей веры в то, что мысль соответствует объектам, и что внутренняя очевидность отвечает внешней действительности, заключается в идее абсолютного принципа, создающего и законы мышления, и законы бытия, принципа, который, вечно желая истины, вечно проявляя ее в своем творчестве, вечно правдив. На этом основании можно сказать, что наша истина состоит в правдивости; абсолютная же истина – есть абсолютная правдивость, т.е. абсолютная воля истины.

В этой теории Декарта, с логической точки зрения, очевидность доказывается божественной правдивостью, а эта последняя очевидностью, другими словами, первый критерий доказывается вторым, а второй первым. Тем не менее, первый

критерий есть критерий субъективной достоверности, а второй достоверности объективной; второй, по мнению Декарта, не мешает первому, а первый – необходимое дополнение второго.

4. Непрерывность творения и Провидение. Наши пассивные восприятия, по Декарту, не могли обманывать нас, если бы мы правдиво отражали их в наших суждениях, так как высший Творец восприятий и всего сущего создал мышление и бытие соответствующими друг другу.

Мир, открываемый нам нашими восприятиями, несовершенен; поэтому, говорил Декарт, он создан Богом. Для него акт сохранения мира тождественен с творческим актом. Впрочем, Декарт нечетко выражает это положение, называя акт Провидения непрерывным созиданием.

### 4. Мир и его законы

1. Идея божественной правдивости дает нам, по Декарту, уверенность в действительном существовании материи, соответствующей нашим ощущениям; остается определить, какова эта материя.

Для ее определения, Декарт исключает из идеи материи все то, что составляет модус нашего мышления, все то, что не может быть представлено независимо от нас, например, цвет, запах, звук и прочее. Что же тогда остается от материи? Декарт воображает, что остается протяжение и изменчивые отношения в пространстве, т.е. движение. Мы видели, что сущность души есть мысль, или сознание. Правда, Декарт приписывает пространству движение, и этим спасает свое учение от неточных выводов. Он приходит к заключению, – что все свойства материи должны объясняться фигурой и движением. Вне меня и всех других мыслящих и действующих существ во Вселенной нет ничего, кроме геометрических или механических отношений, подлежащих вычислению. Это объясняет слова Декарта: «Дайте мне пространство и движение, и я построю мир».

Приведение материальных явлений к всеобщей механике, то есть к всеобщей математике, составляет одно из открытий Декарта. Идея Декарта, как доказал Лейбниц, выражает лишь

наполовину действительность, но не все. Декарт видел только внешность материи и поверхностные явления, составляющие единственный объект физических наук; сущность материи – объект метафизики – не может быть приведена ни к пространству, ни к движению, ни к чистым абстракциям, простым отношениям между явлениями. Механизм есть лишь внешность явлений; сущность их – деятельность, ощущение и мысль.

Декарт старается мыслить о явлениях так, как, по его мнению, мыслил о них Бог, и из божественного совершенства он думает вывести основные законы Вселенной.

2. Декарт приводит мир к огромной дедукции, где все объясняется рядом принципов и последствий, причин и следствий; Он допускает существование такой высшей цели; но полагает, что мы не можем познать ее, потому что абсолютно свободная воля Бога непроницаема. В эпоху Декарта в естественных науках злоупотребляли рассуждениями о конечных причинах. Во-первых, теологи сделали из человека цель создания, а из земли центр Вселенной; во-вторых, все отказывались от исследований законов и механических условий явлений, объясняя все частными целями, которые имел в виду Бог. Декарт отвергает этот вдвойне неверный метод. Невероятно, чтобы Бог, создавая мир, не имел другой цели, кроме нас. В самом деле, столько объектов существовало и исчезло, и ни один человек никогда не знал их, для человека они были бесполезны!

Что касается до второстепенных и частных целей, приписываемых Богу некоторыми физиками, то Декарт отрицает их даже в философии. «При виде удивительного строения каждой части растений и животных следует благоговеть пред создавшей их десницей Божией, познавать и славить Творца в Его созданиях, а не разыгрывать, с какой целью Он сотворил то или другое». Итак, механизм явлений открывает нам существование деятельной и разумной причины, а не какой-либо частной конечной причины, которую имел бы в виду Бог.

Декарт признал, что единственным убежищем конечных причин может служить только наука нравственности; но он не развил этого положения, хотя и считал мораль высшей целью фи-

лософии. Он признает свободу не только Бога, но и человека; но для него остается неясной дополнительная идея любви, которая составляет основание нравственности. Благодаря этому, идеальная сфера свободы, которую Декарт возвышает над умственной и материальной сферами, остается неясной. С одной стороны остается, неясным переход от интеллектуальной сферы к сфере воли, с другой, – подобный же пробел существует между физической слабостью пространства и интеллектуальной областью мысли; они ничем не связаны, кроме действия абсолютной и божественной воли. Недостатки Декарта повторились и в системе Спинозы.

Итак, резюмируя все вышеизложенное, мы видим, что Декарт определил три порядка явлений, единство которых должна доказать философия; но подробно он изложил только теорию материи и теорию мышления; что же касается до теории воли, то он только указал ее принципы, чисто метафизические и все еще со значительной примесью теологии.

## Тема 19. ФИЛОСОФИЯ БЕНЕДИКТА (БАРУХ) СПИНОЗЫ

### 1. Метод Спинозы

Учение Спинозы представляет наиболее совершенную форму интеллектуальной и рационалистической философии. Он считает чистый разум сущностью всего, рассматривает все с точки зрения разума, признает мышление и всеобщее бытие.

### Спиноза[53]

Философия Спинозы[54] складывалась под воздействием еврейских средневековых философов – Маимонида, Крескаса, Ибн Эзры. В дальнейшем существенное влияние на его воззрения оказали его современники: Р. Декарт, с которым Спиноза полемизировал, но которому и следовал в социальной философии. Основные соч. Спинозы: «Богословско-политический трактат» (1670г.) – самое важное из опубликованных при жизни произведений, «Политический трактат» – оставшийся неоконченным и, наконец, «Этика» (1677г.).

В целом Спинозу можно охарактеризовать как свободного мыслителя. Он не атеист, не пантеист, не христианин. Одна из основных проблем, которую Спиноза пытается решить на протяжении всего своего творчества, – отношение между целым и составляющими его элементами, между единым и множественным. Тотальная рационализация всего сущего, через которую

---

[53] Спиноза (Spinoza, d'Espinosa) Бенедикт (Барух) (1632 г.,–1677г.). – Родился в еврейской общине в Амстердаме. Родители – выходцы из Португалии. Получил фундаментальное иудаистское образование. Одновременно общался с христианам и гуманистами. Большое влияние на него оказал его учитель латинского языка Ван ден Энден. С 1655 посещал «Тертулиас» – собрания, евреев-либертенов (где познакомился с У. Акостой).

[54] Opera. Bd 1–4. Heidelberg, 1925; Ceuvres. T. 1–3. Paris, 1964–1965; в рус. пер. – Избр. произв. Т. 1–2. М., 1957; Фишер К. История новой философии. Т. 2. СПб., 1906; Кечекьян С.Ф. Этическое миросозерцание Спинозы. М., 1914; Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. М., 1964; Делёз Ж. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2000; Wolfson H.A. The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent Processes of his Reasoning. Vol. 1–2. Cambridge, 1948; Hubbling H.G. Spinoza's Methodology. Groningen, 1964; Gueroult M. Spinoza. T. 1–2. Paris, 1968–1974; Misrahi R. Le desir et la reflection dans la philosophie de Spinoza. Paris, 1972; Speculanum spinozanum, 1677–1977. London,1977.

реализуется принцип тождества мышления и бытия, имеет у Спинозы более важную и самодостаточную цель – достижение индивидуального блаженства. В этом смысле над онтологией Спинозы довлеет этика, и вся его система окрашена в религиозно-обновленческие тона.

Сам «геометрический метод», составляющий формальный каркас «Этики», не столько выражает особую качественность бытия, сколько делает его прозрачным для редкой категории людей, «спасающихся» с помощью философии. На философию спасение нацеливает и раздел рода: эмпирическое, основанное на чувственном восприятии и касающееся только единичного; рациональное, достигающее всеобщего и необходимого знания, но только на абстрактном уровне; и интуитивное, в котором осуществляется синтез тотальности суботражаюшая взаимообратимость двух аспектов реальности – «природы творящей» и «природы сотворенной», – сродни опыту мистическому, хотя достигается она не на чувственном, а на интеллектуальном уровне. В то же время такого рода опыт всегда эмоционально окрашен, сопровождаясь, согласно Спинозы, особой радостью – переживанием любви ко всему сущему, единением с ним. Эта эмоция является универсальной «вытесняющей» страстью, «снимающей» в гегелевском смысле аффективную компоненту человеческого бытия и сублимирующую ее.

Онтология Спинозы апеллирует к горизонтальности и гомогенности мира. Его Бог (или субстанция, т.е. бытие, имеющее причину своего существования в себе самом) не трансцендентен миру, как это признается, в теизме или деизме, но образует основание и предпосылку всякого перехода между атрибутами и модусами. Система Спинозы выстроена не по иерархическому признаку – выше всего субстанция, ниже атрибуты (сущностные выражения субстанции), еще ниже бесконечные и конечные модусы (единичные проявления субстанции).

В этом плане она противоположна эманационизму Плотина и скорее представляет собой совокупность разных, субстанциальных ракурсов или выражений, в которых бытие обнаруживает себя. Так, атрибуты суть основные направления самопроясня-

ющей активности мира, доступной человеческому сознанию. О трансцендентности субстанции можно говорить лишь в смысле бесконечной ее атрибуции (человеку же доступны только мышление и протяжение), которая превосходит всякое определение ее сущности, опирающееся на один атрибут. Но самопроясняющая функция атрибутов невозможна и без конкретизирующих их модусов, обеспечивающих логическое опосредование между эмпирическим множеством и субстанциальным единством.

Гомогенизация бытия подкрепляет стремление Спинозы к деантропоморфизации Бога. Он – не личность. Консубстанциальность всех уровней бытия не допускает зазора между тварью и Творцом, а значит, и пространства для какого-либо своеволия, человеческого или божественного. Полнота бытия исключает как нереализовавшиеся возможности в прошлом, так и какого-либо вариативность в будущем. Свобода у Спинозы неразрывно связана с необходимостью.

В системе Спинозы нет места ни для теологизированной этики, предполагающей внешние субъекту санкции в виде Страшного суда и т.п., ни для основанной на теологии политики, определяемой освященной свыше личностью правителя или первосвященника. Предпосылкой спинозистской этики является учение об аффектах (страстях), образующее мост, связывающий этическую доктрину с онтологией. Аффекты описываются Спинозой с опорой на понятие conatusa, т.е. усилия, в котором реализуется стремление человека как конечного модуса к поддержанию и расширению своего бытия. В аффекте находит свое выражение связь между мыслью и протяжением, между человеком и субстанцией-природой. Аффект одновременно затрагивает и тело, и дух. Он является моментом реализации субстанциального единства. Этика Спинозы противостоит моральному ригоризму, сочетая утилитаризм и гедонизм. Философ выделяет два основных аффекта – печаль и радость.

Все остальные страсти производных от них. Стратегия управления и сублимации аффектов связана у Спинозы с обоснованием человеческой активности как основной предпосылки реализации субъектом «тяги» к существованию. Из актив-

ного отношения к миру проистекает доминирование радости – аффекта, призванного вытеснить печаль и все ее производные.

Наиболее стабильную, высшую радость приносит высший род активности – интеллектуальной. Благодаря познанию второго и в особенности третьего родов радость становится «блаженством». Философ, которому она доступна, достигает «спасения», наслаждаясь некоторым аналогом вечности, хотя о традиционном бессмертии души речь у Спинозы не идет.

## 2. Система Спинозы

Под словом «субстанция» Спиноза подразумевает «то, что существует само по себе и может быть понято». Под словом «атрибут» он подразумевает то, что разум понимает в субстанции, как состав ее существа. Под словом «модус» он подразумевает то, что разум понимает в субстанции или то, что существует в другом объекте, и что познается им.

Выражают ли в действительности эти три рода объектов с их соответствующими определениями все содержание сознания? Спиноза не доказал, что ничто не существует, кроме модусов, воспринимаемых разумением, и субстанции, воспринимаемой разумом. К какой из этих категорий принадлежит личная воля? Что она такое: модус или простой атрибут, или субстанция? Он не мог признать ее принадлежащей ни к одной из этих категорий и потому просто отрицал ее. Спиноза в основание своей философии кладет признание единой субстанции, атрибут или модус которой составляет все остальное. Эту субстанцию, как бы отдавая дань средневековым теологическим воззрениям, он называет Богом.

Бог Спинозы не может создать ничего, так как двух субстанций существовать не может; отсюда, Бог – причина, имманентная, присущая миру.

## 3. Природа и человек

Бог Спинозы – необходимая сила; Вселенная, в существе тождественная с Ним, является простой необходимостью. Для человеческого воображения, представляющего все в конечной и полной форме, существуют явления случайные; по учению

Спинозы эта случайность кажущаяся. Для разума, по его мнению, все существующее объект знания, все необходимо. Только наше незнание заставляет нас полагать, что существующее могло бы не существовать: не видя причин, мы думаем, что следствия могли бы не существовать, и потому называем их случайными. Но чем больше наука прогрессирует в знании причин, тем больше она открывает законов необходимости.

Всеобщая необходимость развивается для нас в двух параллельных рядах явлений или в двух модусах – модусах пространства и модусах мышления, между которыми существует точное соответствие, абсолютная взаимность. Каждая мысль соответствует движению, каждое движение соответствует мысли; порядок, и связь мышления соответствуют порядку и связи движений. Это две нераздельные стороны одного и того же бытия, которое развивается, и имеет бесконечное множество других неизвестных нам сторон. То, что мы называем душой, есть не что иное, как ряд мыслей, которые мыслят о себе, мысля о теле. Этот ряд не представляет совокупности отдельных явлений; в нем заключается внутреннее единство, он неразделен от единства всеобщего.

По мнению Спинозы, сущность Бога состоит в том, что Он действует с абсолютной необходимостью, образующей его волю. «Воля Бога не может быть иной, кроме той, какова она есть (это – безусловно-очевидное следствие божественного совершенства). Отсюда, и мир не может быть иным, кроме того, каков он есть». Итак, чем больше независимости даст Бог Спинозы своим созданиям, тем ярче Он проявит свою собственную деятельность.

По учению Спинозы, свобода также недопустима. «Люди обманывают себя, полагая, что они свободны. На чем основано такое мнение? Только на том, что они обладают сознанием своих действий, но не знают определяющих их причин». То есть, Спиноза отвергает только случайную свободу, состоящую в деятельности без мотивов.

Спиноза отмечает, что законы и правила природы, по которым все создается и преобразуется, везде и всегда одинаковы;

поэтому все следует объяснять всеобщими правилами природы…

«Всякое существо, насколько от него зависит, старается сохранить свое бытие» – таков основной принцип, который играет в теории страстей ту же роль, какую играет в физике принцип постоянства сил. «Это усилие, при посредстве которого всякое существо стремится сохранить свое бытие, не происходит в какое-либо конечное время и сознает свое усилие… Если это усилие имеет отношение исключительно к душе, то называется волей, если же оно имеет отношение и к душе и к телу, то называется склонностью… Желание есть склонность, обладающая самосознанием. Из всего следует, что мы признаем что-либо хорошим потому, что к нему стремимся волей, склонностями, желаниями». Все то, что увеличивает способность мышления и действия, увеличивает вместе с тем и совершенство души. «Радость есть страсть, при посредстве которой душа переходит к большему совершенству. Печаль есть страсть, при посредстве которой совершенство души удаляется. «Кроме этих страстей: радости, печали и желания, я не признаю никакой другой первичной страсти, и дальше я докажу, что все страсти возникают из этих элементарных страстей».

Прежде всего, из этих трех страстей возникают любовь и ненависть. «Любовь не что иное, как радость, сопровождающаяся идеей внешней причины. Ненависть не что иное, как печаль, сопровождающаяся идеей внешнего явления. Тот, кто любит, по необходимости старается присвоить и сохранить за собою то, что любит; наоборот, тот, кто ненавидит, старается удалить от себя и уничтожить ненавистный ему предмет».

Итак, Спиноза, возвращаясь к понятиям древних, отождествляет любовь с желанием; он не допускает в идеале любви свободного самопожертвования, свободного акта воли; отрицает всякое определение любви, в котором заключается подобная идея. «Точно так же я не имею в виду желания соединяться с любимым предметом, когда он отсутствует, или желания непрерывно наслаждаться его присутствием, когда он пред нами, потому что любовь можно представить себе и без такого жела-

ния. Я понимаю под этим желанием внутренний мир любящего в присутствии любимого предмета, – мир, который усиливает его радость, или, по крайней мере, питает его». Не уничтожает ли этот абсолютный фатализм любви, как его понимает Спиноза, самую любовь, или, по крайней мере, всякую любовь, кроме той, которую человек питает к себе?

Далее Спиноза делает замечание: «Одна и та же причина должна заставлять нас чувствовать к существу, которое мы считаем свободным, большую любовь и более сильную ненависть, чем к существу несвободному». Не признает ли здесь Спиноза, что совершенство, истинно достойное любви, – если только оно существует, – должно быть свободным добром, а не тем фатальным совершенством, которое он приписывает своему Богу и Вселенной? Он требует от нас любви к Богу и признает эту любовь высшим блаженством; но можно возразить ему, что если бы его Бог был свободным, то мы любили бы его больше; отсюда, для того, чтобы быть истинно божественным и достойным любви, Он должен быть свободным.

Таким образом, Спиноза признает идеальное совершенство свободным и не только не исключающим свободу других, а наоборот, создающим её. Что касается Бога – Необходимости, то, по справедливости, «я не могу любить Его и не могу любить в Нем других людей». Спиноза называет Его совершенным и бесконечным: «Мы создаем высший идеал, и отрицаем его, насколько это возможно, нашим сопротивлением».

### 4. Мораль Спинозы

Мораль Спинозы есть мораль абсолютного и исключительного фатализма. Мораль и политику Спинозы можно считать ответом на вопрос: чем были бы общество и человек, если бы мы гипотетически исключили всякое понятие о личной нравственности, всякое заимствование из сферы воли?

Спиноза отвергает рассмотрение конечных причин, которые признаются основанием науки нравов. Из отсутствия конечных причин в природе он делает поспешный вывод об отсутствии идеальной конечности морали. «Это вечное и бесконечное бы-

тие, которое мы называем Богом или природой, действует так же, как и существует, с одинаковой необходимостью. Но так как оно существует не в силу какой-либо цели, то и действует тоже не ради какой-либо цели. Оно–принцип действия, принцип бытия и не имеет никакого отношения к какой-либо цели. Род причины, которую называют конечной, не что иное, как человеческое желание постольку, поскольку мы можем считать его началом или главной причиной данного явления. Когда мы предполагаем, что природа действует ради цели, мы принимаем наше желание за мерило всего существующего. Мы говорим, что произведение природы неудовлетворительно, несовершенно; но идея совершенства и несовершенства представляет лишь отношение вещей к нашему желанию. Так как все необходимо, то мы ничего не можем утверждать о совершенстве или несовершенстве вещей иначе, как по их отношению к нам. Наконец, «добро и зло», по учению Спинозы, «не указывает на что-либо положительное в явлениях, рассматриваемых в существе их; это лишь способы мышления, понятия, составляемые нами путем сравнения явлений между собой».

«Если нет ни добра, ни зла в существе их, то все же существуют вещи, которые можно назвать хорошими для нас, полезными или вредными. Полезно то, что приносит радость, а вредно то, что приносит печаль».

Подобно абсолютному добру, абсолютный долг и абсолютное право также не имеют для Спинозы никакого значения. С точки зрения природы и независимо от гражданского общества для всякого человека существует право, долг и необходимость добывать для себя все, что кажется ему полезным, всеми возможными средствами: силой, хитростью, просьбами; считать своим врагом всякого, кто захочет воспрепятствовать ему при удовлетворении его желаний. Мерилом права человека служит его сила. Отсюда, лучшее право – право сильного; добродетель и сила – одно и то же.

Наиболее разумная жизнь вместе с тем является наиболее свободной, если под словом свобода понимать силу, определяемую только ею. Разум познает необходимость явлений, которая

в то же время представляется и его необходимостью; в силу такого сознания необходимости он делается свободным. Если бы мы могли познать всеобщую необходимость, мы слились бы с ней, и она не отличалась бы от нашего разума; тогда, не получая извне никакого закона, мы пользовались бы бесконечной свободой, тождественной с бесконечным блаженством. Таков именно и есть Бог.

Бог, принцип мудрости и свободы, недалек от нас; Он заключается в нас, или, мы заключаемся в Нем, Он есть мы в основе нашего бытия и нашего мышления. Мы должны только отделиться от всего внешнего, чтобы приблизиться к всеобщей субстанции, которой модусы мы составляем. Для этого необходимо расширить наши знания; и при помощи знания расширить сознание всеобщей необходимости, то есть понимать, значит обладать счастьем, – понимать, значит восходить к началу, т.е. к Богу. «Высшая добродетель души – познание Бога».

Для этого необходимо познавать вечные явления, так как вечность есть сущность Бога.

Отождествляя себя с вечной необходимостью, производящей все явления от Бога, мы любим Бога. И вместе с тем мы любим всех людей. «Любовь к Богу, – говорил Спиноза, – не может быть запятнана каким-нибудь чувством зависти или ревности; она поддерживается в нас с тем большей силой, чем большее количество людей мы представляем себе соединенными с Богом теми же узами любви, как и мы».Только при посредстве этой любви, мы можем возвыситься над временем и наслаждаться вечной жизнью.

«Нет другой вечной любви, кроме любви интеллектуальной», – говорил Спиноза. «Бог любит себя вечной интеллектуальной любовью», то есть интеллектуальная любовь души к Богу есть часть бесконечной любви Бога к себе … Отсюда следует, что Бог, любя себя, любит и людей; следовательно, любовь Бога к людям и интеллектуальная любовь людей к Богу – одно и то же. Это позволяет нам уяснить, в чем состоит наше спасение, наше блаженство, иными словами, наша свобода. Они состоят в постоянной и вечной любви к Богу или в любви Бога к нам.

Чем больше мы любим Бога, т.е. чем больше познаем Его, тем больше мы живем блаженной и вечной жизнью.

Вечность души, т.е. ее блаженство, не должна считаться наградой за добродетель. «Даже в том случае, – говорил Спиноза, – если бы мы не знали, что наша душа вечна, мы не перестали бы считать главной целью человеческой жизни благочестие, религию – одним словом все то, что относится к неустрашимости и благородству души… Большинство людей полагает, что свободны только тогда, когда могут повиноваться своим страстям и что отказываются от своего права в пользу велений божественного закона. Блаженство не награда за добродетель – это сама добродетель; мы будем обладать ею не потому, что сдерживаем наши плохие страсти, а, наоборот, мы способны сдерживать страсти, потому, что обладаем добродетелью».

Спиноза заканчивает свою книгу следующими строками: «Установленные мною принципы ясно доказывают превосходство мудреца над невеждой, руководящимся страстями. Невежда, кроме того, что тысячи внешних причин увлекают его в разные стороны, и что он никогда не наслаждается истинным душевным спокойствием, еще и забывает себя, Бога и все на свете; для него перестать страдать значит перестать жить. Наоборот, душа мертвеца едва ли может быть взволнована. Обладая в силу известного рода вечной необходимости, мы сознаем себя сознанием Бога и явлений, – он никогда не перестает существовать и всегда наслаждается истинным душевным миром.

Как бы прекрасна ни была эта стоическая и вместе с тем мистическая теория, которой достигает философия Спинозы, нельзя не заметить, что ей не достает идеала личной свободы. Спиноза тщетно старается найти в необходимости эквивалент идеи свободы, этой основы добродетели, счастья и любви. Он говорил, что понимание необходимости явлений достаточно для успокоения страдания при утрате любимого человека. Как не смягчается страдание от утраты какого-нибудь блага, когда мы убеждены, что нет никакого средства спасти его! Эта мысль может быть и верна относительно материальных благ, подчиненных законам природы; но едва ли она найдет себе примене-

ние к благам духовным и в особенности к духу, к любимому человеку. Странной была бы любовь, которую так легко утешить в утрате любимого человека при помощи размышления о необходимости утраты! И что нужно понимать под этой необходимостью? Это – необходимость божественная, необходимость Бога; а стоит ли любить Бога Спинозы? Он не свободен. Он не благ, не любвеобилен, эта божественная необходимость, которую Спиноза учит обожать, признавать и любить, соединяет с собою страдание, борьбу, войну, смерть. Цель истинной нравственности состоит в замене всех уз фатализма свободой и свободным единением воль. В философии Спинозы нет такой нравственности. Система его, если рассматривать ее, как изложение одной стороны явлений, несомненно, содержит свою долю истины; но если рассматривать ее, как попытку объяснения всех явлений, то она сама разрушает внутренним своим противоречием: совершенство, развивающееся в несовершенстве и страданиях; абсолют, связанный отношениями всякого рода; свобода, подчиненная необходимости; роковая любовь. Природа, возведенная на пьедестал совершенного божества; действительность, сливающаяся с идеалом.

Политика Спинозы согласуется с его системой в целом. В естественном состоянии не существует другого права, кроме силы; разум заставляет человека понять, что общение с себе подобными дает ему наибольшую силу и приносит наибольшую пользу. То есть, возникает общественный договор. По мнению Спинозы, всякий договор имеет силу только в том случае, если полезен договаривающимся сторонам; если исчезает польза, исчезает и договор, – утрачивая все свое значение. Таким образом, было бы неправильным пытаться связать человека его словом навсегда, если только уничтожение договора не влечет для нарушающего большего вреда, чем пользы. Спиноза убежден, чем больше в государстве равной для всех свободы, тем больше в нем единения и силы, тем меньше личность подвергается искушению вредить другим, и тем теснее объединяются эти другие с целью помешать ей вредить им. Высшая публичная власть есть гражданская свобода. Отсюда, естественно, государство име-

ет целью гражданскую свободу. И действительно, фактически личность не может отречься от всех своих прав. Прежде всего, всякий сохраняет право думать, что ему угодно, так как от этого права никто не может отказаться. Личность может подчиниться только по отношению к своим действиям, а не по отношению к своим мнениям и идеям. Политика Спинозы сохраняет естественное право даже в общественном состоянии: за государем он не признает других прав, кроме соразмерных его власти. Политическая концепция Спинозы была ориентирована на создание такой модели общества, которая позволяла бы обеспечить внешние условия (обеспечение безопасности и эмпирической свободы индивида) для воплощения этического идеала – интеллектуального блаженства, в котором реализуется полнота человеческого бытия.

Творчество Спинозы оставило глубокий след в европейской философии, особенно в немецкой. Весьма востребованной оказалась, в частности, та критическая работа, которую философ проделал с библейскимтекстом. Она стала одним из исходных пунктов для научной библеистики.

## Тема 20. ФИЛОСОФИЯ ГОТФРИДА ЛЕЙБНИЦА

### Лейбниц[55]

Лейбниц[56] явился завершителем философии 17 века, предшественником немецкой классической философии. Его философская система сложилась к 1685 г., как итог двадцатилетней эволюции, в процессе которой Лейбниц критически переработал основные идеи Демокрита, Платона, Августина, Р. Декарта, Т. Гоббса, Б. Спинозы и др. Лейбниц стремился синтезировать все рациональное в предшествующей философии с новейшим научным знанием на основе предложенной им методологии, важнейшими требованиями которой были универсальность и строгость философских рассуждений.

Выполнимость этих требований обеспечивается, по Лейбницу, наличием не зависящих от опыта «априорных» принципов бытия, к которым Лейбниц относил:1) непротиворечивость всякого возможного, или мыслимого, бытия (закон противоречия); 2) логический примат возможного перед действительным (существующим); возможность бесчисленного множества непротиворечивых «миров»; 3) достаточную обоснованность того факта, что существует именно данный мир, а не какой-либо другой из возможных, что происходит именно данное событие, а не другое; 4) оптимальность (совершенство) данного мира как достаточное основание его существования.

---

[55] Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм (1646-1716 гг.) – немецкий философ, математик, физик и изобретатель, юрист, историк, языковед. Изучал юриспруденцию и философию в Лейпцигском и Йенском ун-тах. В 1672– 1676 в Париже. С 1676 состоял на службе у ганноверских герцогов, сначала в качестве придворного библиотекаря, затем герцогского историографа и тайного советника юстиции. Основные филос. соч.: «Рассуждение о метафизике» (1685), «Новая система природы» (1695), «Новые опыты о человеческом разуме» (1704), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714).

[56] Die philosophischen Schriften. Berlin, 1875–1890. Bd 1–7; Samtliche Schriften und Briefe. Reihe 1–6, Berlin; Leipzig, 1950–1975; в рус. пер.: Избр. филос. соч. М., 1908; Соч.: В 4т. М., 1982-1989.; Серебреников В.С. Лейбниц и его учение о душе человека. СПб., 1908; Ягодинский И.И. Философия Лейбница. Казань, 1914; Майоров Г.Г. Теоретическая философия Г.В. Лейбница. М., 1973; Leibniz. Sein Leben, sein Werken, seine \№lt. Hannover, 1966; Studia Leibnitiana. Wiesbaden, 1969–1978. Bd 1-18.

Совершенство действительного мира Лейбниц понимал как «гармонию сущности и существования»: оптимальность отношений между разнообразием существующих вещей и действий природы и их упорядоченностью; минимум средств при максимуме результата. Следствиями последнего онтологического принципа является ряд других принципов: принцип единообразия законов природы, или всеобщей взаимосвязи, закон непрерывности, принцип тождества неразличимых, а также принципы всеобщего изменения и развития, простоты, полноты и др.

В духе рационализма 17 век Лейбниц различал мир умопостигаемый, или мир истинно сущего (метафизическая реальность), и мир чувственный, или только являющийся (феноменальный) физический мир. Реальный мир, по Лейбницу, состоит из бесчисленных психических деятельных субстанций, неделимых первоэлементов бытия – монад, которые находятся между собой в отношении предустановленной гармонии. Гармония (взаимно однозначное соответствие) между монадами была изначально установлена Богом, когда тот избрал для существования данный «наилучший из возможных миров». В силу этой гармонии, хотя ни одна монада не может влиять на другие (монады как субстанции не зависят друг от друга), тем не менее, развитие каждой из них находится в полном соответствии с развитием других и всего мира в целом. Это происходит благодаря заложенной Богом способности монад представлять, воспринимать или выражать и отражать все другие монады и весь мир («монада – зеркало Вселенной»).

Деятельность монад состоит в смене восприятий (перцепций) и определяется индивидуальным «стремлением» (аппетицией) монады к новым восприятиям. Хотя вся эта деятельность исходит имманентно из самой монады, она в то же время есть развертывание изначально заложенной в монаде индивидуальной программы, «полного индивидуального понятия», которое Бог во всех подробностях мыслил, прежде чем сотворил данный мир.

Таким образом, все действия монад полностью взаимосвязаны и предопределены. Монады образуют восходящую иерархию сообразно тому, насколько ясно и отчетливо они представляют мир.

В этой иерархии особое место занимают монады, которые способны не только к восприятию, перцепции, но и к самосознанию, апперцепции. К последним Лейбниц относил души людей.

Мир физический, как считал Лейбниц, существует только как несовершенное чувственное выражение истинного мира монад, как феномен познающего объективный мир человека. Поскольку физические феномены, порождаются стоящими за ними реальными монадами, Лейбниц считал их «хорошо обоснованными», оправдывая тем самым значимость физических наук. В качестве таких «хорошо обоснованных» феноменов Лейбниц рассматривал пространство, материю, время, массу, движение, причинность, взаимодействие, как они понимались в физике и механике его времени.

В теории познания Лейбниц пытался найти компромиссную позицию между декартовским рационализмом и локковским эмпиризмом и сенсуализмом. Считая, что без чувственного опыта никакая интеллектуальная деятельность не была бы возможна, Лейбниц в то же время резко выступал против учения Дж. Локка о душе как «чистой доске» и формулу сенсуализма – «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах» – принимал лишь с поправкой: «кроме самого разума». Лейбниц учил о прирожденной способности ума к познанию ряда идей и истин: из идей к ним относятся высшие категории бытия, такие, как Я, «тождество», «бытие», «восприятие», а из истин – всеобщие и необходимые истины логики и математики.

Однако эта прирожденная способность дана не в готовом виде, но лишь как «предрасположенность», задаток. В отличие от Локка, Лейбниц придавал гораздо большее значение вероятностному знанию, указывая на необходимость разработки теории вероятностей и теории игр. Лейбниц ввел разделение всех истин по их источнику и особой роли в познании на истины разума и истины факта, закрепляя за первыми свойства необходимости, а за вторыми – свойства случайности.

В логике Лейбниц развил учение об анализе и синтезе, ему принадлежит также принятая в современной логике формулировка принципа тождества. Лейбниц создал наиболее полную

для того времени классификацию определений. В работе Лейбниц «Об искусстве комбинаторики» предвосхищены некоторые моменты современной математической логики. Итак, выделим основные направления философии Лейбница.

### 1. Теория познания

По Лейбницу, дух и природа соответствуют друг другу; законы мышления суть законы явлений. Поэтому, если мы хотим открыть основные начала природы, то должны изучить наше мышление.

У разума есть два основных закона, применяемые им. Первый закон– аксиома противоречия: одно и то же может существовать и в то же время не существовать. Второй закон – аксиома достаточной причины: ничто не существует без причины, достаточной для объяснения.

Аксиома противоречия соответствует возможному; аксиома достаточной причины – действительному. Для того, чтобы что-нибудь существовало в действительности, еще недостаточно, чтобы оно не заключало в себе противоречия и было возможно по своей сущности; необходима еще достаточная причина, благодаря которой оно появляется и осуществляется в созданном мире. Эта причина, по Лейбницу, – порядок, согласование и гармония. Ум человека должен проникнуться этим принципом и помнить, что все в мире правильно, во всем порядок, нет ничего, что бы ни было понятным или рациональным, и что в силу этого не имело бы права на существование.

Опыт, без помощи разума, дает нам только связь или ассоциацию образов, подобную той, которой руководятся животные. По Лейбницу, только человек познает цепь причин, потому что он обладает высшей способностью, т.е. разумом.

Врожденность, по мнению Лейбница, означает не возраст идей, а место их происхождения. В этом смысле все общие и необходимые идеи можно назвать врожденными, потому что они существуют в нас, как склонность, предрасположение, как естественный потенциал, который ждет только случая, чтобы проявиться.

Вместо того, чтобы увеличивать бесплодное количество врожденных принципов, Лейбниц хочет уменьшить обилие аксиом. По его мнению, существует только одно априорное суждение – принцип достаточной причины: все существующее имеет причину. В разуме нет ничего врожденного, кроме самого разума.

Установив основные законы разума, перейдем к изучению явлений, – от идеального к реальному, который служит выражением идеального порядка.

## 2. Теория бытия

Все изменяется в природе, но «подробности» изменений должны иметь причину. Эта действительно достаточная причина называется субстанцией. Понятие субстанции, по Лейбницу, в метафизике является основным.

Мысль, отделенная от реального субъекта, в котором она пребывает и который производит ее, есть, по Лейбницу, простая абстракция. То же можно сказать и о пространстве; и если бы в телах не было ничего иного, то их движение было бы понятно, потому что движение есть действие, и пространство есть нечто чисто пассивное. То есть, «пространство не что иное, как повторение или непрерывное разъяснение частей». Отсюда, пространство – не реальное бытие, а простое отношение сосуществования. Приписывать ему особую реальность значит, допускать пассивность субстанций.

По Лейбницу, существовать – значит действовать; всякая субстанция есть причина; всякая причина есть субстанция. «Творческий акт, – говорил Лейбниц, – плохо понимают те, которые признают его источником простых явлений, явления, в этом случае, были бы лишь модусами бога; творческий акт должен был вложить в существа силу или внутреннюю добродетель, которая «переживает божественное веление и из которой в будущем могут проистекать и действия, и страсти». Истинному Богу нет надобности непосредственно творить все, что происходит в создании.

То есть, сила пребывает в нем, она есть сам человек. Сознание постигает не следствия и явления, оно познает и производя-

щую явления причину, субстанцию, заключающую их в своем единстве и их развивающую, деятельную силу. «Все в явлениях природы создается и механически и метафизически, – говорил Лейбниц, – но даже механизм не проистекает из одного только материального принципа, не объясняется одними только геометрическими причинами; он исходит из более высокого источника, так сказать, метафизического». «Таким образом, я нахожу – прибавляет он, – что природа субстанций заключается в силе, и что понимать их надо так, как мы понимаем душу».

Посмотрим теперь, каковы, по Лейбницу, главные свойства активной субстанции. Всякая сложная субстанция приводится к простым силам. Мы приходим к представлению об единицах силы, об атомах субстанции, монадах. Монады, по Лейбницу, суть первичные элементы всех существ, начальные пункты всех явлений. Их можно было бы назвать душами, потому что они все оживляют; но Лейбниц сохраняет этот термин для обозначения более развитых монад, обладающих способностью чувствовать и мыслить.

Каково количество индивидов или монад, сумма которых составляет Вселенную? Если бы мы могли остановиться на каком-либо определенном числе, то возник бы вопрос: почему бы не признать следующего за ним по величине числа; мы утверждали без достаточных к тому оснований. Сам Бог, говорил Лейбниц, не имеет причины остановиться на каком-либо определенном количестве существ: разве у него не хватает силы? Только бесконечное достойно Бога; отсюда, все в природе стремится к бесконечному. Бесконечное число, – говорил математик, которому принадлежит, честь открытия дифференциального исчисления, – несомненно, заключает в себе противоречие, потому что слово число обозначает количество, которое можно сосчитать, стало быть количество конечное, но в бесконечности нет ничего противоречивого. Напротив, действительная бесконечность простых существ, которые бесчисленны, является необходимым следствием принципа достаточной причины.

Отсюда следует, что все полно в природе. Пустота – небытие и почему бы существовала пустота? Тогда нужно было бы пред-

положить, что сила, от которой исходит жизнь, ограничена? Разве не все части пространства подобны друг другу?

Если пустоты нет, то мир в пространстве бесконечен. На каком основании, спрашивает Лейбниц, – Бог создал бы свой ограниченный мир в одном месте, а не в другом? Почему он создал его такой величины, а не другой? Почему бы Ему не ограничиться этим маленьким шариком, который представляет только одну точку в пространстве? Разве Его мощь не огромна, не вездесуща, не везде одинаково плодотворна? Таким образом, из принципа достаточной причины вытекает, как следствие, математическая бесконечность вселенной, которую, по Лейбницу, не следует смешивать с нравственным совершенством, необходимым атрибутом Бога.

Среди этого бесконечного количества деятельных существ нет даже двух абсолютно подобных друг другу, потому что их нельзя бы было различить иначе, как при посредстве внешних наименований. Если бы Бог, говорил Лейбниц, создал два совершенно сходных существа, то не было бы достаточной причины считать их отдельными и отдавать первому преимущество перед вторым в данном месте и в данное время. Таким образом, в природе все различается; все существующее определенно и отличается от всего остального особыми, ему только свойственными качествами.

Всюду существует непрерывность и всюду бесконечность, потому что все непрерывное, говорил Лейбниц, бесконечно. Силою всеобщего закона непрерывности, соединяется раздельное, разнообразие становится подобным, отличие приводится к аналогии; все есть во всем. «Думать иначе, значит плохо понимать чрезвычайную тонкость явлений, которая всегда и везде заключает в себе действительную бесконечность.

Каким же образом примиряются в монадах принцип неразличимых, требующий разнообразия, и принцип непрерывности, требующей единства? Каким образом все индивиды могут быть различными и в то же время сходными друг с другом?

Для этого необходимо, говорил Лейбниц, чтобы каждый из них заключал в себе все и обладал потенциально всем, что в

действительности и в развитом виде наблюдается в других существах. Необходимо, чтобы в индивиде заключалась бесконечность. Нужно еще, чтобы индивид обладал развитием и определенностью в различной степени. Тогда будут существовать и единство, и разнообразие. Каждый индивид, не переставая быть отдельным, будет представлять все остальное и будет иметь бесчисленные отношения к другим; будет «зеркалом вселенной». В этом живом зеркале можно будет видеть все, что совершается в других существах, даже все, что совершалось и будет совершаться.

Несовершенный индивид не может ни знать, ни развивать всех своих способностей, потому что «они стремятся к бесконечности». Он может только видеть в себе то, что представляют «отдельные восприятия».

Перцепция, по Лейбницу, есть не что иное как представление сложного в простом, целого в частях вселенной в индивиде. Перцепция неясна, когда представляет бесконечность явлений, ясна и раздельна, когда специально представляет одну какую-либо часть бесконечности.

Иными словами, вся Вселенная производит на меня впечатление и отражается в моем духе. Но моя перцепция заключает слишком много явлений, чтобы быть ясной. И, тем не менее, мы верно говорим, что «каждая душа» знает все, знает бесконечность, но знает «смутно». Я гуляю по морскому берегу и слышу производимый морем шум; я слышу шум каждой волны, хотя и не различаю его. Ясно мы замечаем только то, что близко к нам, то, что центр составляет. Только Бог, который, говоря словами Лейбница, есть как бы круг, центр которого везде, и окружность нигде, непосредственно обнимает всю бесконечность своим вечным присутствием.

Отрицать неясные перцепции на том основании, что мы не замечаем их, значит, говорил Лейбниц, забывать, что всякое явление имеет причину во всех других явлениях и, следовательно, отражает их тем самым впечатлением, которое само получает. Посреди кажущихся перерывов существования тянется непрерывная нить незаметных перцепций, сохраняющих тождество

живого существа, связующих сегодняшнего человека с вчерашним, скрепляющих беспрестанно рвущуюся сеть жизни. Без такой солидарности настоящего и прошлого существований, наша жизнь походила бы на пряжу Пенелопы; человек, был бы всегда новым для себя, в каждый момент времени он начинал бы жить снова; непрерывное движение существования не приводило бы ни к какому результату, вместо приращения представляло бы собою бесплодное волнение.

Какова же причина этого всеобщего движения и беспрестанного изменения? По Лейбницу, индивида заставляет изменяться несоответствие его действительного развития со способностями. Сила, созданная для бесконечности, беспрестанно должна стремиться к переходу от одной перцепции к другой, это вечное стремление, присущее индивиду, называется желанием. «Можно сказать, что всегда и везде все есть одно и то же, только в различных степенях совершенства».

Если мы проследим всю лестницу существ, то увидим, что на низшей ее ступени находится материя деятельная, однако, в своих элементах. «Простая субстанция, – говорил Лейбниц, – хотя и не обладает протяженностью, занимает известное положение, образующее основу протяжения». Сама материя есть только явление или модус, под которым представляются нам объекты; нет ничего, кроме деятельного и одушевленного; ничего, кроме живого и духовного. Отсюда, материя – агрегат монад, а каждая монада заключает в себе деятельность, которая путем собственного развития может дойти до мышления.

Таким образом, существует бесконечное множество созданий живых существ, животных, душ, в каждой частицей материи. «Каждую из них можно представить себе, – говорил Лейбниц, – в виде сада, полного растений, или пруда, полного рыб. Кроме того, каждая ветка растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть такой же сад, такой же пруд. Во вселенной нет ничего невозделанного, ничего бесплодного, ничего мертвого». Везде существуют силы и души, и каждая из них представляет собою целый мир. В природе, с разных точек зрения, все велико или все мало. Что такое океан? Капля воды? Океан столь

же громадный, столь же населенный, столь же богатый, как и настоящий океан; в капле содержится бесконечность.

Если жизнь везде, то, что же такое смерть? Смерть есть внезапное видоизменение, быстрая метаморфоза, но изменение неполное; метаморфоза смерти не вполне отделяет преобладающую монаду от материи, т. е. от второстепенных монад, присоединившихся к ней в жизни. Это запрещает закон непрерывности. Жизнь настоящая и жизнь будущая имеют некоторые общие черты. Душа навсегда сохраняет за собой особо тонкую часть своей конечной оболочки, неизгладимые следы своих прежних перцепций. Отсюда, смерть – явление чисто внешнее, скорее видимое, чем реальное; смерть – рождение для другой жизни.

С другой стороны, рождение есть в некотором роде смерть. Рождение не есть внезапный переход души из одного тела в другое, рождение есть метаморфоза или постепенное изменение органов одной и той же души. Не думайте, говорил Лейбниц, что рождающееся существо только начинает существовать; оно существовало и до того, только в другой форме; это было сперматическое животное.

Сперматическое животное приобретает сознание и разум лишь тогда, когда делается человеком; тогда вместо растительной и чисто чувственной жизни оно начинает вести жизнь разумную; живая душа в своем развитии становится духом. «Познание необходимых и вечных истин отличает нас от простых животных». Отсюда, всякая субстанция выражает Вселенную, а дух выражает Бога. Дух не только неразрушим, подобно всем субстанциям, он и бессмертен. Судьба духов – «постоянный переход к новым радостям и к новым совершенствам», бесконечный прогресс.

Такова общая картина творения, в описании Лейбница. Он яснее развивает понятие субстанции, указывает отношение активной субстанции к явлениям отдельных субстанций, то есть, их взаимное сродство, наконец, он обращает внимание на непрерывное развитие субстанций, подчиненное закону бесконечного прогресса.

Лейбниц правильно объяснил внутреннее отношение явлений в производящим их деятельным субстанциям; но в системе

его составляет загадку: именно внешнее воздействие одних существ на другие.

Естественное влияние одной субстанции на другую казалось Лейбницу невозможным, хотя его система уже приводила вопрос к простейшему выражению, представляя все существа силами одного и того же рода или подобными друг другу. Как допустить, говорил он, чтобы модус или явление, переходило от одного предмета к другому и, таким образом, сообщалось различным существам? Это немыслимо. Индивидуальная сила независима в своей собственной деятельности, но, вместе с тем, неспособна, проникнуть в деятельность другого; она одинока, и «ее окна не открываются во внешний мир». Каждая монада действует в себе самой самопроизвольно, как если бы все другие монады не существовали; она извлекает все из своих собственных недр: и свои ощущения, и свои идеи, и чувства, и волю. Все ее видоизменения – врожденные качества, потому что, в существе, являются ее собственными действиями. Если мы и называем существо пассивным, то не потому, что оно действительно подчиняется действию другого, а только потому, что оно нуждается в этом другом, чтобы отдать себе отчет в том, что существует в нем и чего оно не может объяснить удовлетворительно.

Но если каждая монада одинока, если каждая действует самостоятельно, то каким же образом происходит замечаемая в явлениях гармония? На это Лейбниц отвечает, что развитие каждой из монад находится вечно в связи с развитием других; Бог распределил все заранее, все рассчитал и все предугадал. Порядок происходит только от Бога, монады имеют непосредственное отношение только к Нему. Управляющий гармонией Вселенной есть Бог; по закону высшей монады все созданные монады разыгрывают скрытые в них симфонии; все вибрирует, эхо миров наполняет беспредельность.

### 3. Теодицея Лейбница

Вселенная, самопроизвольная во всех частях своих и благоустроенная в целом, все же недостаточна, говорил Лейбниц, Бытие существ и их взаимная гармония кажутся ему доказательством бытия Божья.

Прежде всего, если каждое явление объясняется производящей его индивидуальной причиной, то чем же объясняется сама эта причина? Даже непрерывный ряд явлений не представляется возможным и объяснимым; причина его существования должна быть в чем-нибудь вне его. Стало быть, существует последняя причина явлений, преобладающая над всем и все производящая.

Такая причина, по Лейбницу, не есть в силу этого первое звено цепи явлений, потому что тогда первый принцип был бы конечным и условным. Хотя он и присущ всему, в силу своей деятельности, которая не только не уничтожает деятельности самих существ, но напротив возбуждает ее, он по своей абсолютной сущности находится вне цепи развивающейся в пространстве и во времени; он предшествует этой цепи явлений не каким-либо определенным временем, а целой неизменной вечностью. Эта причина иного порядка, по сравнению со всеми другими, без нее все другие причины не могли бы существовать. Таким образом, для доказательства существования первой причины нет необходимости предполагать, что мир имел начало. Напротив, вероятно, что мир существовал всегда, но его существование всегда оставалось непонятным и всегда выводилось из абсолютного принципа. Лейбниц не принял во внимание, что если этот аргумент и пригоден для доказательства существования какой-либо первой причины, то не доказывает, чтобы мировая причина была совершенством и – нравственным. Отсюда следует, что космологическое доказательство Лейбница недостаточно. Возникает вопрос: Каким же образом произошло, что все индивидуальные действия составляют вселенную, так хорошо согласованную во всех своих частях? Согласование монад предполагает, по Лейбницу, вечную мысль, которая все предвидела и упорядочила, и привела все монады к взаимным соотношениям. Только божественная мысль может вечно разрешать такую задачу: из данного состояния монады вывести настоящее и будущее состояние Вселенной. «Бог рассчитывает и мыслит, и создается мир». Здесь, очевидно, новая форма телеологического доказательства или доказательства при посредстве конечных причин.

Лейбниц признал, что если бы не было существа, в котором отождествляются все возможное и все реальное, то между этими двумя терминами всегда существовала бы непроходимая бездна, и вовеки ничего не создалось бы. Итак, есть существо, заключающее в себе свою вечную возможность, а, значит, и вечную свою реальность. Бог существует уже в силу того, что возможен.

По Лейбницу, все есть образ Божий. «Совершенство Бога, – говорил он, – есть совершенство души нашей; но Бог обладает им беспредельно. Это океан, из которого мы получили несколько капель. Мы обладаем некоторым познанием, некоторым могуществом, некоторой добротой; в Боге же все это существует всецело».

Божественный разум есть сфера идей; Бог вечно представляет себе бесконечное множество возможных миров, возвышающихся друг над другом по степеням совершенства. Так, поднимаются ступени пирамиды, основание которой находится в бесконечности. На самой вершине пирамиды находится лучший из миров, наиболее совершенный образ Бога. Каким образом Бог мог бы остаться равнодушным к этому своему подобию? Каким образом Он не захотел бы осуществить его? Разве у Него нет силы? Разве у Него нет добра? Конечно, этого нельзя допустить. Поэтому, Он творит и создает мир настолько совершенным, насколько это возможно в силу нравственной необходимости, не исключающей в Нем, однако, метафизической свободы. «Все потенциалы требуют осуществления в божественном разуме пропорционально своему совершенству; в результате должен был появиться реальный, совершенный из всех возможных миров». Таким образом, вечно существует неизменное совершенство; во времени существует бесконечный прогресс, как образ этого совершенства. – Таков оптимизм Лейбница.

Откуда же в таком случае происходит это? Лейбниц отвечает: Из сущности вещей; как будто Бог, всеобщая причина, не творец и этой сущности вещей, а, значит, и виновник того зла, которое таится в них. Условиям и ограничениям, прибавляет Лейбниц, подвержена не божественная сила, а вселенная. При этом он за-

бывает, что по его же собственному представлению вселенная не может существовать независимо от Бога. В естественном порядке, – говорил он, – Бог не может осуществить «внезапно», «сразу» известную степень совершенства, минуя низшие ступени; ничто не создается сразу, цель предполагает средство; следствие предполагает предварительные условия, делающие его возможным. То есть, мир управляется общими законами, составляющими причину явлений; отсюда частные следствий этих законов могут оказаться относительно вредными и, в то же время, относительно необходимыми. Но будучи вредными, они хороши как средство достижения совершенной цели, поставленной Богом. Кроме того, Бог каждой части целого дал настолько совершенства, насколько это могло согласоваться с целым; «мудрец поступает так, чтобы употребляемые им средства были в известном отношении хорошими, т. е. желательными сами по себе, помимо достигаемой ими цели».

Таким образом, Лейбниц приводит зло к необходимому следствию несовершенства созданий; несовершенство обусловлено принципом неразличимых, на основании которого абсолютно совершенное создание не отличается от самого Творца. Но зачем нужен самый принцип неразличимых? Каким образом божественная благость может подчиняться этому логическому закону, этой новой судьбе, Лейбниц не дает ответа. Чрезмерный оптимизм его украшает мир, но не оправдывает Бога. Еще недостаточно показать, что в мире существует порядок, симметрия, красота, гармония – все это можно согласовать с деятельностью первой причины, активной и разумной, но не нравственной, т. е. не божественной; следовало бы доказать, что в мире существует благо, счастье, нравственность, согласные с существованием причины абсолютно благой и нравственной. Лейбниц не доказал этого, как не доказали и его предшественники. Ему не удалось опровергнуть возражений против провидения, основанных на существовании мирового зла.

Окончательный вывод метафизики Лейбница состоит в примирении деятельных причин с конечными. Он полагает, что объяснение следствий их причинами не исключает объяснения

средств их целями. Такова вся природа: всякое существо действует, создает усилия – в этом заключается принцип всеобщей причинности. Всякое усилие предполагает цель; это не что иное, как желание, принцип всеобщей целесообразности. «Души действуют по законам конечных причин при посредстве желаний, целей и средств. Тела действуют по законам активных причин, или движений. Два царства: царство деятельных причин и царство причин конечных находятся во взаимном согласии».

Так как стремление деятельности к цели проистекает не из внешнего принуждения, а из внутренней самопроизвольности, то можно сказать, что средства определяются сами в виду цели у живых существ. Поэтому, если мы рассматриваем мир, как цель причин и следствий, он представляется нам подчиненным закону физической необходимости. Но если мы будем рассматривать его, как цепь средств и целей, то он представится нам в связи с метафизической непрерывностью. «Законы движения, – говорил Лейбниц, – возникают из различия добра и зла, определения того, что наиболее для нас удобно. То есть, деятельные причины зависят от конечных; духовные явления по своей сущности предшествуют материальным; мы видим душу, более близкую нам глубже». Отсюда фатализм нашего мира является призрачным: все объясняется развитием внутренней причины, стремлением к совершенству или естественным желанием блага.

### 4. Мораль Лейбница

В начале Лейбниц примирял механизм и динамизм, потом причинность и целесообразность, затем он старается примирить царство природы и царство нравственности, которое часто обозначается богословским термином: «царство милости».

Первые условия свободы, образующие, говоря словами Лейбница, «ее тело и основание», суть самопроизвольность и последовательность. Этими условиями обладают все существа. Какое же новое развитие должно присоединиться к самопроизвольной и последовательной деятельности, чтобы она имела свойства деятельности свободной? «Разум, – отвечает Лейбниц, – душа свободы».

Действительно, по Лейбницу, свобода состоит не в безразличной воле, которая действует без мотивов или даже против сильнейшего мотива. «Равнодушие, – замечает он, – проистекает из незнания: чем человек разумнее, тем он более склонен к совершенству... Все действия определяются и никогда не бывают безразличными, потому что существует определяющая причина. Ничто не делается без причины; отсюда, свобода безразличия невозможна, ее нет даже в Боге. Свобода существует только в том случае, когда мы в действиях руководимся мотивами.

Кроме того, необходимо, чтобы эти мотивы не уничтожали свободы, а, напротив, способствовали ей». И действительно, последовательность мотивов или последовательность причин и результатов, говорил Лейбниц, «не только не ведет к нетерпимому фатализму, а, скорее дает средство избежать его». Таким средством может служить познание свободным существом причин его действий. «Для того, чтобы признать действие свободным, мы требуем, чтобы оно было не только самопроизвольным, но и обдуманным». «Свобода есть самопроизвольность разумного существа». Из того, что воля разумного существа всегда согласуется с мотивами, следует ли сделать вывод, что она свободна? Нет, для того, чтобы согласовать действия со свободой, нужно, чтобы они были истинно моими, сливались со мной, потому что, в этом случае, зависеть от мотивов – значит зависеть от себя.

Итак, только в том случае, когда я рассуждаю, когда я действую основами разума, я истинно свободен. «Душа, – говорил Лейбниц, – свободна при произвольных действиях, когда имеет ясные мысли и когда проявляет свою разумность; смутные же перцепции возникают из прежних смутных перцепций; не нужно, чтобы душа бодрствовала над ними и их предвидела... Только Бог совершенно свободен, а все созданные души свободны лишь постольку, поскольку возвышаются над страстями». Отсюда следует, что свобода изменчива, как и сама мудрость; чем более человек мудр и добродетелен, тем более он свободен: обладая разумом, мы обладаем собой и действуем сами по себе, независимо.

Разумная деятельность, образуя истинную основу индивидуальности, вместе с тем наиболее ярко представляет понятие всеобщего. Она есть «зеркало» мира, зеркало Бога. Кроме того, действуя на основании разума и свободы, мы теснее находимся в гармонии с Богом и со всем миром: отсюда, свободные действия согласуются с мировым провидением. Таким путем Лейбниц надеется примирить свободу и провидение, моральное царство и царство природы, индивидуальную деятельность и мировой детерминизм!

Откуда на основании предыдущего происходит моральное зло? Подобно Сократу и Платону, Лейбниц полагает, что оно проистекает из незнания и заблуждения. В сущности, это обозначает, что добро свободно, а зло несвободно.

Глубокой и верной кажется нам теория Лейбница. Не достаточна ли она для обоснования свободы, истинно нравственной, а не просто интеллектуальной? Действительно ли так велика разница между понятием свободы, предлагаемым Лейбницем и понятием свободы стоиков и Спинозы? То есть, быть свободным, как понимает эти слова Лейбниц, значит, сознавать необходимость своих действий постольку, поскольку они служат средствами величайшего блага. Такая необходимость несомненный результат не внешнего принуждения; это необходимость внутреннего удобства и желания; если желание, сознающее, самопроизвольно, то можно ли назвать его истинно свободным?

Для Лейбница вне воли всегда существует цель, отличная от воли, познаваемая ею и в силу этого по необходимости ею преследуемая. Положим, что это желание есть мое желание, но последняя причина его находится не во мне, а вне меня. Для того, чтобы моя свобода была реальной, необходимо, чтобы преследуемая цель не отличалась от самой свободы, и чтобы для нее свобода являлась целью в существе своем. Лейбниц не возвысился до такой точки зрения.

Поэтому ему и не удалось показать идеала настоящей нравственности, который он пытался обосновать под именем морального царства. Воля, как он ее понимает, совсем не представляется независимой от всякой посторонней цели; она не отдает-

ся настоящим образом добру; она желает, но не любит. Лейбниц предлагает превосходное определение любви: «любить значит радоваться счастью другого», или искать счастья другого для собственного. Но это только внешняя сторона любви. Мораль Лейбница не возвышается над прямым стремлением к личному счастью. Трудно понять, чем его «царство милости» отличается от царства природы.

Для Лейбница всеобщий принцип и душа суть разум. «В Боге, говорил он, и во всяком разумном существе, действия воли следуют за действиями разума».

Отсюда следует, что его Бог, подобно античному Юпитеру, подчинен судьбе, истине, познаваемой Его разумом; вечную истину Лейбниц признает первичной необходимостью, началом всякой другой необходимости, и в особенности той необходимости, которую называют злом.

Таким образом, в этом наилучшем из миров зло делается неизбежным. «Так как Бог создал возможную реальность не вечной, то создал бы и источник зла, если бы этот источник не состоял в возможности явлений или форм; только этого не сотворил Бог, Он не создал собственного разума». Но действительно ли выше природы такой Бог, в разуме которого заключается совершенно готовый принцип зла и который изменить этого не может?

Из этого учения следует, что принцип зла, не входя в волю Бога, но, будучи необходимым в его разуме, в конце концов, сливается с бытием Бога. И действительно, Лейбниц говорил, что «грех существует не потому, что Бог этого хочет, а потому, что Бог существует». Если таким положением оправдывается воля Бога, то им уничтожается Его абсолютное совершенство. «Причина воли, – говорил Лейбниц, – есть разум, причина разума – чувства, а причина чувств объект.

Отсюда, воля грешить от внешних причин, т. е. от настоящего положения дел; настоящее же положение произошло из предшествующего ему, это последнее опять из предшествующего и т. д. Поэтому настоящее положение дел проистекает из ряда явлений, из всемирной гармонии; эта последняя проистекает из вечных и неизменных идей, а идеи, содержащиеся в божествен-

ном разуме, исходят без всякого вмешательства божественной воли, потому что Бог мыслит не потому, что хочет, а потому, что существует». Такого рода происхождение зла из божественной природы приводит нас к теории эманации. Бог Лейбница представляется ничем иным, как просто природой, познаваемой в ее первобытном единстве, из которого исходят все первичные формы явлений.

Таким образом, Лейбниц представляет нравственное зло необходимым для существования Бога; его учение – скрытое обожание зла, к которому по необходимости должен прийти всякий абсолютный оптимизм. «Уничтожьте грехи, – говорил Лейбниц, – и целый ряд явлений должен будет измениться, а если изменится ряд явлений, то уничтожится и изменится также и последняя причина, т. е. Бог». Лейбниц приходит к учению о предопределении, близко напоминающему фатализм.

Несмотря на это, Лейбниц продолжает утверждать, что грех совершенно свободен. Примешивая совсем некстати теологические догматы к метафизическим размышлениям, он говорил, что «никто не осужден никем, кроме себя, и грешник пребывает в своем состоянии только по своей воле».

С другой стороны, по его мнению, можно утверждать, что зло должно существовать и что Бог повелел это. «Все, что повелел Бог, относится ко всем тем, существовать которым Он повелел. Чтобы спасти других людей, было бы необходимо выбрать совершенно другой общий ряд существ, потому что все связаны в одной общей последовательности. Бог выбирает абсолютно лучшее. Если человек зол и поэтому несчастлив, то это так и должно быть». Все же непонятно, каким образом зло, даже временное, примиряется с божественным могуществом и божественной благостью – этого не объяснил Лейбниц.

Лейбница во всех своих сочинениях и, в особенности в «Опытах теодицеи» смешивал философию с теологией. Оставляя в стороне теологическую сторону вопроса, приходится признать, что его Бог остается рабом логического или механического фатализма. Он не проявляет истинно свободного добра. Теодицея – слабая сторона философской системы Лейбница. Лучшая

часть системы Лейбница бесспорно космология. Его философию скорее можно назвать интеллектуальной, чем моральной, в ней замечательно разработано понятие всеобщей деятельности и мирового разума; идея истинной нравственности находится еще в зародышевом состоянии.

Распространению идей Лейбниц в Германии, где он до И. Канта был крупнейшим философским авторитетом, способствовал ученик Лейбниц и систематизатор его философии Х. Вольф и его школа. Многие идеи Лейбниц были восприняты немецкой классической философией. В 20 веке идеи «монадологии» развивали представители персонализма и других идеалистических школ (Э. Гуссерль, А.Н. Уайтхед и др.).

## Тема 21. АНГЛИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЛОКК, БЕРКЛИ, ЮМ, СМИТ, БЕНТАМ

### 1. Джон Локк[57]

Локк (Locke) Джон (1632-1704) – английский философ-просветитель, политический деятель, основоположник социально-политической доктрины либерализма. Работы Локка относятся к эпохе Реставрации в Англии. Он стал непосредственным участником политической жизни и борьбы против феодального абсолютизма, занимал некоторое время высокие административные должности. В процессе этой борьбы неоднократно был вынужден покидать Англию, эмигрируя на континент (во Францию и Нидерланды). Вскоре после «славной революции» 1688 Локк возвращается в Англию и выпускает один за другим свои философские и политические труды, написанные им ранее. Важнейший из них – «Опыт о человеческом разуме» (1690), написанию которого он посвятил в общей сложности около 20 лет. Почти одновременно были опубликованы «Письма о веротерпимости», «Трактаты о государственном правлении» и другие. К названным примыкают следующие значительные произведения: «О пользовании разумом» (1706), «Исследования мнения отца Мальбранша о видении всех вещей и Боге» (1694).

В своем основном труде Локк развил теорию познания, базирующуюся на принципах эмпиризма и сенсуализма, осложненных влиянием номинализма Гоббса и рационализмом Декарта. Исходный пункт учения Локка о познании и его концепции человека – отрицание теории врожденных идей, включая идею Бога. Все знание приобретается нами из опыта, который понимается философом как сугубо индивидуальный, а не результирующий из социального взаимодействия. Опыт по своей структуре состоит из идей, которыми Локк обозначает ощущения и чувственные образы памяти. Эти составляющие – так называемые «простые идеи», которые входят в состав либо внешнего (external), либо обращенного внутрь (inward) опыта. Внешний

[57] Джон Локк родился в Англии (1632-1704 гг.). Главные его труды: « Опыт о человеческом разуме», и «Опыт о гражданском правительстве».

опыт состоит из ощущений свойств и восприятий тел, а опыт внутренний, который Локк называет рефлексией, представляет собой познания души о своей собственной деятельности, получаемые через самонаблюдение. Приобретенные из опыта идеи – еще не само знание, а только материал для него. Чтобы стать знанием, все это должно быть переработано деятельностью рассудка (абстракции). Посредством данной деятельности простые идеи преобразуются в сложные.

Процесс познания, по Локку, и характеризуется как восхождение от простых идей к сложным. Простые идеи внешнего опыта делятся на две группы, различные по их содержанию, – идеи первичных и идеи вторичных качеств. Только идеи первичных качеств, с точки зрения Локка, дают нам истинное познание реальных сущностей, а идеи вторичных качеств, если их группировать соответствующим образом, позволяют нам, самое большее, различать в настоящем вещи по их номинальным сущностям. Познание истинно лишь постольку, поскольку идеи сообразны с действительностью. Реальная сущность вещей, с его точки зрения, остается неизвестной, а ум имеет дело с номинальными сущностями.

Однако Локка нельзя считать агностиком. По Локку, наша задача – знать не все, а только то, что важно для нашего поведения и практической жизни, а такое знание вполне обеспечено нашими способностями. Он обратил также внимание на активность субъекта в познавательном процессе. Познание делится, по Локку, на интуитивное (высшее), демонстративное и сенситивное, последнее при этом оценивается им как наименее достоверное (низшее), что вносит в концепцию Локк рационалистический элемент. В основе социальной философии Локка лежит учение, во многом предвосхищающее просветительские идеи о «естественном праве» и «общественном договоре», согласующееся с его теорией познания. Политическая теория, изложенная им в «Двух трактатах о государственном правлении» (1690), направлена против патриархального абсолютизма и рассматривает социально-политический процесс как развитие человеческого общежития от естественного состояния до гражданского само-

управления. В естественном изначальном состоянии люди взаимно доброжелательны, свободны и равны между собой и перед Богом. Следование разумным естественным законам позволяет достичь согласия при сохранении индивидуальной свободы.

Данная концепция подводит Локк к созданию теории разделения властей, где власть делится на: 1) законодательную, 2) исполнительную и 3) федеральную. Отсюда вытекает, что основной целью правительства является защита естественного права граждан на жизнь, свободу и собственность. Правительство не имеет права действовать произвольным образом, оно само обязано подчиняться законам, по сути дела, не им первоначально сформулированным. Народ остается при этом безусловным сувереном и имеет право не поддерживать и даже ниспровергать безответственное правительство. Однако, сопротивление также ограничивается разумными пределами и заканчивается с установлением прочного политического баланса. Локк развивает идею буржуазного конституционного правления. Конституционная парламентская монархия, с его точки зрения, выступает как наиболее оптимальная форма такого баланса. Он отрицал абсолютный политический приоритет королевской власти.

Локк не создал последовательного этического учения. Его этика имеет своим отправным пунктом отрицание существования каких-либо врожденных моральных принципов. На этой основе он развивает концепцию буржуазного здравого смысла. Морально благим он именует то, что ведет к длительному, непреходящему удовольствию человека, то есть то, что полезно. Морально злым является, наоборот, то, что ведет к длительным страданиям, то есть вредно. Всеобщий закон нравственности, считал Локк, должен иметь основание в Божественном откровении. Представление о Боге у каждого сугубо индивидуально и уникально.

Итак, Локк занимался вопросом о происхождении знания, подверг критике учение о врожденных идеях. По Локку, нет врожденных знаний, правил и принципов; в уме нет ничего, что не существовало бы раньше в чувствах. Тем не менее, он признает источником идей не одно только ощущение, но и раз-

мышление; под размышлением он подразумевает наблюдение внутренних явлений.

Из эмпирического учения Локка о происхождении идей вытекает учение о пределах нашего знания. Нужно отказаться от всех вопросов субстанции и сущности объектов; для нас субстанция разрешается в сумме ощущений; что касается до сущности вещей, то мы не можем познать ее, потому что нам известно лишь влияние явлений на нас. Наши ощущения похожи на идеи. Мы не знаем, что такое материя и «не дал ли Бог ей способность мыслить».

Цель Локка в его философии, главным образом, практическая, социальная и моральная. Моральные теории приводятся к учению о счастье и интересе; социальные и политические теории содержат в зародыше многие положения, которые имели впоследствии большое влияние на мысль XVIII века. Главная заслуга Локка состоит в том, что он был одним из творцов либерализма.

Локк был верен духу английской философии, приводящей идею права к идее личной или общественной пользы; он не дошел до идеала нравственной свободы, но признал, что первое из прав есть свобода. По Локку, свобода и ее следствие, равенство, заключается в самой природе человека.

От естественного права свободы зависит и право собственности. Теория собственности составляет одну из оригинальных и самых сильных сторон учения Локка. Каков принцип, на основании которого человек делается индивидуальным собственником? Право собственности, по Локку, подлежит двум ограничениям. Первое состоит в том, что собственник не имеет права уничтожать принадлежащую ему вещь. Второе состоит в том, что Локк признает право личной свободы. Так как в естественном состоянии все люди свободны и равны, то ни один из них не имеет естественного преобладания над другими. В момент, когда можно предположить, что ребенок способен жить самостоятельно, он делается свободным. Родительская власть скорее долг, чем власть: с прекращением долга она прекращается.

Локк затем опровергает учение, в котором основы политического господства заключаются в родительской власти. Происхождение родительской власти в естественном долге, происхождение власти гражданской в добровольном договоре. Между отцом и малолетними детьми нет равенства в разуме и свободе; между правящими и управляемыми такое равенство существует. Отсюда, всякое рассуждение, построенное на аналогии семьи с государством, по существу является неверным.

Кроме прав собственности и личной свободы, по Локку, существует естественное право – право защищать свою свободу и собственность или право законной защиты.

С этим правом Локк связывает и право наказания. Локк понимал, что право наказания имеет связь с правом защиты своей свободы. Но он недостаточно разработал идею уголовного права, не различал права наказания от права на простое вознаграждение или возмездие, которым человек действительно обладает.

По мнению Локка, принципом всякого свободного соединения может быть только общее согласие. Так как все люди первоначально свободны, то подчиниться какой-либо власти они могли только по добровольному согласию. Таким образом, только одно право передается ассоциации договаривающимися, право наказания или исполнения правосудия; на таком понятии уголовной юстиции Локк строит все права гражданской политической власти; по его мнению, эта власть исключительно судебная. Оригинальная теория Локка повторяется во многих учениях.

Судебная власть, составляющая сущность общественной власти, подразделяется на две другие власти: прежде всего, необходимо определить преступление, вознаграждение, возмездие и наказание – это определение есть закон; отсюда власть законодательная; нужно исполнять законы – власть исполнительная; нужно пользоваться судебной властью по отношению к другим нациям при посредстве войны или мир; это власть конфедеративная, которую можно отнести к исполнительной; правительство есть круг людей, которым вверена общественная власть. Должно ли оно быть абсолютным? По Локку, нисколько; абсолютизм вовсе не форма гражданского правительства; это продолжение

естественного состояния. Оно сохраняется до тех пор, пока нет общей судебной власти, к которой можно было бы обратиться для исправления несправедливости; а при абсолютизме именно таково положение подданных по отношению к государю.

Государь по отношению к ним находится в естественном состоянии, а они по отношению к нему находятся в состоянии естественной защиты; это война – тайная или явная – но, во всяком случае, война, и если нация оказывается сильнейшей из воюющих сторон, то ниспровергает – и ниспровергает по праву, – говорил Локк, – тех, кто думал поработить ее.

Если политическая власть не абсолютна, то должна иметь известные границы. Если дают кому-нибудь власть для известной цели, то он и может пользоваться ею для этой цели, а не для противоположных целей, иначе нарушает свои полномочия. Цель же гражданского общества и правительства состоит в том, чтоб охранять все, чем обладают люди: собственность, жизнь, свободу, имущество, словом, собственность всякого рода. Для защиты свободы и собственности и устроено общество, для защиты прав граждане отказываются от пользования принадлежащим им правом наказания, или возмездия.

Одним словом, существенная граница политической власти есть граница естественных прав, для защиты которых она существует. Применим теперь это общее правило к двум главным властям – законодательной и исполнительной. По Локку, высшая власть есть власть законодательная, потому что создает законы, которые применяет власть исполнительная. Будучи верховной, законодательная власть не абсолютна. «Законы природы, – говорил Локк, – всегда существуют, как для законодателей, так и для других людей». Отсюда, законодательная власть не имеет других прав, кроме тех, которые естественно принадлежат каждому из членов общества; единственная законная сфера ее деятельности – провозглашение и защита этих прав в форме закона.

Эти мысли применяются и к исполнительной власти, но тут логика Локка менее сильна. Мы видим, что нация, учреждая законодательную и исполнительную власти, не отказывается от своего права на верховную власть; остается определить,

что случится, если доверенные лица нации, которым передана власть или законодательная или исполнительная, нарушат свои полномочия и пожелают захватить в свою пользу права нации?

Но кто же будет судить, превысили ли свою власть государи и законодатели? Третейского суда в этом случае не существует. По Локку, судит тот, кто обладает верховной властью, т. е. народ. «Кто же, – говорил он, – лучше может судить о добросовестном исполнении поручения, как не тот, кто дал это поручение? Словом, обиженная сторона имеет право сама судить за себя». Действительно, не следует забывать, говорил Локк, что естественное состояние возобновилось с нарушением договора. Такого права сопротивления не существовало бы, если бы законодательная власть нации была организована при посредстве всеобщего голосования, так, чтобы она в любое время могла мирно заявлять свой голос и мирно изменять свою конституцию; при отсутствии же права всеобщего голосования, или в том случае, когда это право нарушается фактически, естественное право сопротивления заменяет законные права, которых у народа нет.

Отношения государства к церкви Локк рассматривает в своих «Письмах о терпимости». По Локку, эти отношения приводятся к полному отделению церкви от государства. Государство имеет своей целью земную жизнь, церковь – небесную. По рождению мы принадлежим к нашему отечеству, а не к церкви; в церковь мы вступаем добровольно. «Всякая гражданская власть касается только гражданских интересов; ограничивается делами мира сего и не имеет никакого отношения к другому миру». Так как гражданское общество основано не на интересах церкви, то государственные законы не должны сообразовываться с религиозными верованиями.

По Локку, принцип государства состоит в том, что каждый может пользоваться теми правами, которые сам признает за другими. С другой стороны необходимо, чтоб церковь во всем, что касается ее догматов и обрядов, управлялась сама собой на основании общих законов, потому что церковь основана на до-

бровольном соединении людей. Сферы ведения церкви и государства совершенно независимы; государство есть свободная в своей сфере действия политическая ассоциация, церковь есть религиозная ассоциация, свободная в недрах ассоциации политической.

Ни один философ не оказал большего влияния на развитие мысли восемнадцатого века, чем Локк. В метафизике «Опыт о человеческом разуме» вдохновил Кондильяка; в религии «Трактат о разумном христианстве» и «Письма о терпимости» сделались евангелием свободных мыслителей; в педагогике его книга о «Воспитании детей» послужила образцом для «Эмиль или о воспитании» Руссо; его «Опыт о гражданском правительстве» вдохновил Монтескье и Руссо. При всем том, английский либерализм постоянно отличается от французского; первый основывается главным образом на соображениях интереса – для Локка право – не что иное, как свобода действия, которую следует охранять, потому что она полезна для личности и общества; второй основывается на праве и на идее абсолютно неприкосновенности свободы. Английский либерализм – позитивный; французский – теоретический и рациональный.

### Беркли[58]

Одной из главных целей Беркли является обоснование с помощью гносеологии тезиса «Бог близок к каждому из нас». Эта близость непосредственно обнаруживается в связности и гармоничности мира, каким он представляется каждому человеку. Такого рода гармония и обусловлена, по мнению Беркли, Божественным Промыслом. В этом смысле Бог является ближайшей и очевиднейшей предпосылкой самой элементарной ориентации человека в мире. Человек существует и познает в Боге. В этой своей установке Беркли не

[58] Беркли (Berkeley) Джордж (1685–1753гг.) – английский философ и религиозный деятель, один из наиболее ярких и последовательных представителей имматериализма в Новое время. С 1734 г. – епископ в Клойне (Ирландия). Основные соч.: «Опыт новой теории зрения» (1709), «Трактат о началах человеческого знания» (1710), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713); «Алсифрон, или Мелкий философ» (1732), «Сейрис, или Цепь философских размышлений и исследований» (1744).

выходит за рамки окказионализма Н. Мальбранша, которому он многим обязан. Вся оригинальность английского мыслителя заключается в способе, каким он обосновывает эту установку.

Несмотря на приверженность эмпирико-номиналистической традиции, исходная посылка его философии – констатация собственного существования на основании рефлексивного акта – заставляет вспомнить Р. Декарта. Она не нуждается в доказательстве, непосредственно очевидна и вполне отвечает требованиям рациональной картезианской методологии. Беркли, как и Декарт, рассматривает субъекта, некоторое Я в качестве носителя сознания, мысли. Помимо собственного существования, субъекту непосредственно дано также и содержание сознания – идеи. Последние рассматриваются как вполне однородные. Беркли отвергает, следуя в этом за П. Бейем, разделение идей на «первичные» и «вторичные». Все они одинаково «вторичны» в той мере, в какой принадлежат сознанию и только ему. При этом идеи, о которых идет речь, понимаются в соответствии с сенсуалистической моделью познания как элементы восприятия. Идеи, имеющиеся у субъекта, – это все, о чем у нас может быть достоверное знание.

Утверждать, что за пределами сознания существуют объекты, инициирующие появление идей в сознании, означает, во-первых, выходить за пределы достоверного и, во-вторых, идти против логики, совмещая два несовместимых положения: что а) существует чувственно-воспринимаемый объект и что б) этот объект существует независимо от восприятия.

Поскольку у Беркли под идеями понимаются только идеи восприятия, (абстрактные идеи трактуются им в рамках репрезентативной теории абстракций, то есть как те же идеи восприятия, но несущие дополнительные функции), постольку их существование всецело обусловлено их восприятием. Философ формулирует знаменитый принцип: «Существовать значит быть воспринимаемым». Поскольку речь у Беркли идет только об объектах чувственного восприятия, этот принцип исключает лишь независимое от восприятия существование природных тел и, условие их существования – телесную субстанцию, материю. Но он вовсе не исключает существования сверхчувственного бытия.

Таким образом, Беркли задает вопрос: действительно ли эти объекты реальны, и замечает, что, в сущности, мы не можем знать этого; знать мы можем только то, что существует в нас. Зачем же мы будем вместе с Локком предполагать существование вещей и субстанций, служащих инертной основой явлений? Если мы признаем их существование, то они для нас все равно неразличимы, так как все нам одинаково неизвестны; мы не имеем права приводить их, подобно Спинозе, к единству одной субстанции. Субстанция Спинозы менее понятна потому, что она менее разумна.

Краеугольный камень материализма – есть идея мертвой, не мыслящей субстанции, которая как бы существует; из этой идеи Спиноза делает вывод о необходимости, исключающей всякую свободу и всякую нравственность. Если такая субстанция и существует, то мы не можем ее знать; зачем же предполагать ее существование? Настоящие причины наших ощущений не могут быть чисто материальными, они деятельны и «духовны», они суть души. Существовать, не будучи тем или другим, значит не существовать. Отсюда, существовать значит воспринимать или быть объектом восприятия.

Внешний мир со всеми его красками и формами есть сумма восприятий и идей, которые существуют только в духе; сущность вещей духовна. Означает ли это, что мы одни существуем на свете и что мы производим мир? Нет, отвечает Беркли, потому что наши нервные идеи, идеи чувственные, исходят не от нас и навязаны нам извне; в момент, когда мы впервые открываем глаза, не от нас уже зависит видеть или не видеть. Отсюда следует, по Беркли, что существует другой дух, который производит эти идеи в нашем духе; этот высший и бесконечный дух, язык которого есть природа, есть Бог.

Предположите существование высшего духа и других духов, на которых он действует, и мир существует. Мир есть просто ряд явлений, ни происхождение, ни связь которых не зависит от нас: эта связь явлений, которую во внешнем мире называют законами природы, отражается в нас и создает законы ассоциации идей; благодаря этим законам, каждое явление связано с другими, каждое ощущение связано с предшествующим ему ощущением и с тем, которое должно за ним следовать. В силу такой связи, нам при посредстве настоящего ощущения пред-

ставляется весь мир; наша душа, постоянное зеркало того, что называют физической вселенной.

Такова спиритуалистическая система Беркли, приводящая все так называемые материальные явления к единству духа, признающая материю простым отношением между духами и видимым миром, в котором они являются друг другу; воля и мышление, – вот в чем бытие.

Беркли говорил о сознании духом своей собственной деятельности; он не признает других идей, кроме чувственных; допускает только смутное представление «я», которое называет «понятием». Возникает вопрос: большей ли реальностью обладает сам дух, воспринимающий субъект, при том недостаточном понятии, которое он имеет о себе, чем материя, воспринимаемый объект? Уничтожая материю, Беркли, по-видимому, познает существование мыслящей вещи, разумной субстанции. Юм доказывал, что эта субстанция должна исчезнуть.

### Юм[59]

Серьезный вклад внес Юм[60] в религиоведение, будучи автором основательных «Диалогов о естественной религии» и «Естественной истории религии». Юм строит свою философию,

[59] Юм (Hume) Дэвид (1711 г., – 1776г.) – шотландский философ, историк, экономист, эссеист. Его основное философское сочинение «Трактат о человеческой природе» (1740 г.) вызвало поначалу довольно вялую реакцию. Именно негативное отношение к «Трактату» клерикальных кругов и солидарных с ними коллег-философов не позволило Юму занять место профессора этики Эдинбургского университета. Пытаясь сделать свои идеи более доступными и приемлемыми для читателей разных мировоззренческих ориентации, Юм перерабатывает «Трактат» в две небольшие работы: «Исследование о человеческом познании» (1748г.) и «Исследование о принципах морали» (1751.), которые сам автор предлагал рассматривать как окончательное выражение его философских взглядов.

[60] Political Discourses. Edinburgh, 1753; Hume's Philosophical Wbrks. London, 1874–1875. \fol. 1–4; History of Great Britain. New York, 1880; в рус. пер.: Трактат о человеческой природе. М. 1995. Ч. 1–2; Исследование о человеческом разумении. М., 1995; Малые произведения. М., 1996; Виноградов Н.Д. Философия Д. Юма. М., 1905–1911. Ч. 1-2.; НарскийИ. С. Давид Юм. М., 1973; Kemp-Smith N. The Philosophy of D. Hume. London, 1949; MacNabbG.C. D. Hume. His Theory of Knowledge and Morality. London, 1951; Leroy A. – L. D. Hume. Paris, 1953; Mossner E.C. The Life of D. Hume. Austin, 1954; Vlachos G.K. Essai sur la politique de Hume. Paris, 1955; Forbes D. Hume's Philosophical Politics. London, 1975; Mackie Hume's Moral Theory. New York, 1980; Ayer A. J. Hume. London, 1980.

ориентируясь, с одной стороны, на физику И. Ньютона, видя в ней образец научной строгости и объективности, а с другой – на эпистемологию Дж. Локка. Юм развивает характерный взгляд на философию как на дисциплину, ставящую своей основной целью исследование наших познавательных возможностей, их пределов и условий.

В этом своем понимании философии он следует традиции нововременного мышления, которая на континенте вполне обнаружила себя у Р. Декарта, а на Британских островах – у Ф. Бэкона. Юм обычно трактуют как скептика. Источник его скептицизма связан со спецификой его понимания философии. Последняя, согласно Юму, – опытная наука в том смысле, что она занимается выяснением пределов человеческого опыта и его предпосылок. Она – наука о «человеческой природе». Желая достичь необходимой достоверности, она не должна выходить за рамки опыта. Юм следует здесь посылке Ньютона – «гипотез не измышляю». Опыт же, а именно интроспекция, т.е. непосредственный внутренний опыт, сродни картезианской интуиции, является и основным инструментом для описания самого «опытного поля» сознания. Отсюда и «атеизм» Юма, неизбежный в той мере, в какой всякая теология означает выход за пределы опыта. Бог сверхопытен и, следовательно, не может быть предметом философии, так же как не может им быть и протяженная субстанция Декарта.

Содержание поля сознания, мира феноменов включает два рода образований: впечатления и идеи. Первые – непосредственные данные чувств, переживаемые нами аффекты, живость и устойчивость которых, как предполагает «естественная установка», обусловлены наличием внешнего объекта, непосредственно воздействующего на наши органы чувств. Вторые – продукты наших размышлений, воспоминаний о непосредственных впечатлениях, которые в данный момент отсутствуют. Различия между впечатлениями и идеями заключаются в степени их живости. Первые намного интенсивнее, ярче вторых. Ум, следовательно, идей не создает, но воссоздает актуально отсутствующие в сознании впечатления.

Но как быть с убежденностью «естественной установки» в том, что яркость впечатлений обусловлена воздействием на сознание внешних объектов, которые существуют вне зависимости от того, воспринимают их или нет? С чем мы имеем дело, со знанием или только с верой? Анализируя предпосылки такой убежденности, Юм признает, что она основана на допущении существования в природе неизменного порядка, обнаруживающегося в виде причинно-следственной связи. Мы убеждены, что в будущем характер процессов, протекающих в природе, не изменится, поскольку одни и те же причины с неизбежностью должны производить одни и те же следствия.

Однако, по Юм, оставаясь в рамках опыта, эту убежденность нельзя считать достоверной. В опыте нам даны только отдельные впечатления. Их связывание в причинно-следственные цепочки, предполагающее, что одни впечатления суть причины других, сверхопытно. Оно есть некоторый акт самого сознания. Юм вовсе не утверждает, что какой-либо вещь может возникнуть без причины. Его интересуют предпосылки нашей уверенности в ошибочности такого утверждения. И он признает, что эта уверенность исходит не от интуиции, и не от демонстративного доказательства. Подобная уверенность основана на «моральной очевидности», обусловленной, в свою очередь, способностью человеческого воображения связывать одни впечатления с другими и переносить их в их неизменности в будущее. Эту способность Юм называет привычкой. Он противопоставляет здесь свою позицию точки зрения Декарта, для которого причинность была чем-то самоочевидным именно для интуиции, с ее критерием ясности и отчетливости. Юм же утверждает, что мы можем ясно и отчетливо мыслить следствие без всякой причины, и наоборот. Ведь то, что мы называем тем и другим – совсем разные впечатления. В восприятии одного никак не заключено восприятие другого. Привычка оказывается у Юма неким праполаганием, исходным актом мышления, задающим цельность образу мира. В этом смысле дальше этого в выявлении условий функционирования знаний идти некуда. Привычка делает возможной веру, без которой Привычка де-

лает возможной веру, без которой невозможен познавательный процесс.

Юм ставил себе в заслугу, что он впервые выяснил роль и природу феномена веры, которая представляет собой состояние сознания, придающее живость, жизненность нашим восприятиям тех или иных идей, позволяющим им сравняться по интенсивности переживания с впечатлениями. Юм различал философию «легкую» и «умозрительную». Первая «дает почувствовать разницу между пороком и добродетелью», опираясь на конкретные жизненные примеры. Вторая апеллирует не столько к чувствам, сколько к разуму, ориентируясь на выявление первопринципов и выводя из них следствия.

В своей концепции Юм стремился совмещать оба этих типа. Отличительной ее чертой является безусловная обращенность к повседневной жизни человека, опора на здравый смысл. Метафизика призвана, с точки зрения Юма, обслуживать обыденные потребности человека, быть полезной для всех, выявляя основания каждодневного опыта людей. Именно ориентация на мир повседневности позволяет Юму поставить под сомнение реальность духовной субстанции Декарта и Беркли, а также материальной субстанции Локка. Она же «помогает» философу обнаружить пустоту понятия личности, которая для Юм означает всего лишь «пучок» перцепций, следующих друг за другом.

Несмотря на то, что именно теория знания Юма оказала наиболее долговременное и плодотворное воздействие на последующую философию, сам Юм считал, что наибольший вклад он внес в теорию морали. Последнюю он строил исходя из автономии морального чувства, опираясь в этом на Хатчесона и Шефтсбери и противопоставляя свою точку зрения различным концепциям, исходившим из разумной природы морали, которые преобладали у фр. просветителей. Человек, согласно Юму, по своей природе альтруистическое существо, желающее счастья себе и другим. В этом смысле мотив важнее поступка. Человека столь же трудно представить без симпатии в нравственной сфере, сколь без веры – в познавательной.

Таким образом, старую онтологию следует заменить, по мнению Юма, критической наукой разума. В этом и состоит идея критической философии Юма.

Что открываем мы в нашем уме при внимательном размышлении? Различные состояния сознания и связывающие их отношения. Рассмотрим вместе с Юмом сущность этих состояний и их отношений. Состояния сознания или явления бывают двух родов: действительные восприятия или впечатления, как, например, впечатления холода или страдания и идеи, которые суть не что иное, как более слабые впечатления, как, например, воспоминание о холоде и тепле, об удовольствии или страдании.

«Идеи суть копии впечатлений, а всякое смутное восприятие – ослабление другого более живого восприятия». Таков материал нашего мышления. «Этот материал целиком заимствуется или из внешних чувств, или из внутреннего чувства; функция души состоит в его распределении и смещении».

Что касается до отношений, связующих состояния сознания, то Юм приводит их к законам ассоциации идей. Эти отношения бывают трех родов: сходство (или различия), например, идея белого цвета вызывает идею красного; непрерывности во времени и в пространстве и необходимой последовательности, которую называют отношением причинности.

Что же такое на основании этих общих положений субстанция и причина? Простые ассоциации явлений, из которых онтология совсем некстати образует сущности, существующие вне и выше явлений. По Юму, такова духовная субстанция. Действительно, то, что мы называем единым и тождественным я, не открывается нам путем какого-нибудь простого и постоянного впечатления. «Потому что в нас, – говорил Юм, – нет постоянного и неизменного впечатления». Когда мы стараемся открыть то, что называем нашим я, то всегда сталкиваемся с тем или другим частным впечатлением и можем воспринимать фактически только это впечатление. Следовательно, наше я реально только в ощущениях; это «связка или собрание различных перцепций, следующих друг за другом с невероятной быстротой». Впечатления составляют то, что, мы называем внешним миром; осла-

бленные рефлексы этих впечатлений или идеи составляют мир внутренний; но так как наше я не есть ни впечатление, ни идея, то оно может быть только последовательностью впечатлений. Таким образом, и мнимый объект внутреннего смысла и объект чувства, исчезают и сводятся к движущемуся ряду явлений.

По Юму, причина вне явлений и их отношений так же мало реальна, как и субстанция. «Дух, – говорил Юм, – даже при глубоком и внимательном исследовании не может заметить следствие его предполагаемой причины, потому что следствие отлично от причины; и в ней нельзя открыть его. В объекте, рассматриваемом по существу нет ничего, что могло бы дать нам основание для какого-нибудь вывода вне сферы самого объекта». Что касается до внутренней причинности, то Юм утверждает, что мы ее так же не видим, как и внешней. В чем она состоит? В воздействии нашей воли на наше тело! Но мы не замечаем этого воздействия; мы хотим движения, и оно следует за нашим желанием. Но почему? Этого мы не знаем. Остается, стало быть, предполагаемое воздействие воли на внутренние способности духа. Но такое воздействие проявляется также в простой последовательности; я хочу вспомнить что-нибудь и вспоминаю; а иногда и не вспоминаю. Могут возразить, что воля имеет еще влияние на себя в ее свободном действии, и что тут мы видим, наконец, деятельную настоящую силу, настоящую причину. По Юму, всюду наблюдается простая последовательность явлений, без субстанции и без причины.

Однако, замечает Юм, идея причины не лишена абсолютно всякого значения, если только видеть в ней выражение необходимой последовательности. Остается определить: в чем заключается эта необходимость известных последовательностей явлений, например, явлений огня и теплоты, солнца и дня и т. д.? Нужно ли понимать под такой необходимостью таинственную, присущую самим объектам, силу? Нет. Необходимость находится не вне нас, но в нас; не в объектах мысли, а в мыслящем субъекте. Мы сами вынуждены после идеи солнца перейти к идее света, эта необходимость чисто внутреннего свойства. «Необходимость не что иное, как внутреннее впечатление духа или ре-

шение перевести наше мышление с одного объекта на другой».

Это внутреннее принуждение, в свою очередь, объясняется привычкой. «Привычка оказывает двоякое первоначальное влияние на дух; она облегчает для него совершение какого-нибудь действия или понимание какого-нибудь предмета; и она дает ему тенденцию или склонность к этому; это двоякое влияние привычки объясняет все прочее». Индукция, которая заставляет нас ожидать, что за известной причиной последует известное следствие, т. е., что за известным рядом явлений последует другой ряд явлений, есть простая привычка, образуемая повторяемостью этих явлений. Эмпирическая система Юма впоследствии возродилась в английской школе философии.

Говоря о влиянии Юма на последующую мысль, следует, прежде всего, упомянуть И. Канта, которого шотландский философ пробудил от «догматического сна». Достаточно велико было его воздействие и на формирование позитивизма как на континенте (О. Конт), так и в Англии (Дж. С. Миллъ). В наибольшей же мере наследие Юма оказалось востребовано в 20 веке, в особенности в аналитической философии.

## Смит[61]

Смит[62] отличал широкий круг научных интересов – этика, политическая экономия, история, право. Одна из его ранних работ – «Основные принципы философского исследования, проиллюстрированные примерами из истории астрономии» – показывает, что Смит был заинтересован научным методом И.

[61] Смит (Smith) Адам (1723–1790) – брит, экономист и философ. Родился в Шотландии, образование получил в университетах Глазго и Оксфорда. В 1751г.,–1763г., – профессор логики и моральной философии в Глазго.

[62] Манасеина М.М. О сознании. М., 1896; Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990; Молчанов В.И. Парадигмы сознания и структуры опыта // Логос. 1992. № 3; Он же. Предпосылка тождества и аналитика различий // Логос. 1999. № 11–12; Boring E.I. A psychological function is a relation of Successive Differentiation in Organism // Psych. Review. 1937. \fol. 44; Graumann C.-F. BewuBtsein und BewuBtheit. Probleme und Befunde der psychologischen BewuBt-seinsforschung/ Handbuch der Psychologic Bd I. Gottingen, 1966 (обширн. библиография); BewuBtsein / HistorischesWOrterbuch der Philosophic Hrsg. von J. Ritter. Bd I. Basel; Stuttgart, 1971 (обширн. библиография); The Nature of Consciousness. Ed. by N. Block, O. Flanagan, G. Guzeldere. Cambridge (Mass.), 1998.

Ньютона. Он полагал, что вслед за натурфилософией, давшей образец «систематического изложения различных наблюдений на базе общих принципов», нечто подобное должно быть предпринято и в области нравственной философии.

Попытку реализации этого Смит предпринял в трактате «Теория нравственных чувств» (1759 г.), посвященном проблемам этики, но в то же время тесно связанном с его пониманием «моральных наук», включая политическую экономию. Но, Смит серьезное влияние оказали взгляды Д. Юма и Ф. Хатчесона. Этические отношения объясняются Смитом, через личный интерес и чувство справедливости, которое существует внутри каждого человека.

Экономические взгляды Смита, обобщенные в классическом трактате «Исследование о природе и причинах богатства народов» (1776 г.), основаны на принципах естественного права, экономического либерализма, идее о самопроизвольности экономических институтов, оптимистической вере в их благотворный характер. Смит утверждал, что движение нации к богатству обеспечивается системой свободной конкуренции. Индивид, «стремящийся исключительно к своей собственной выгоде, направляется невидимой рукой к достижению такого результата, который не входил в его намерения». Разделение труда, а затем институт денег возникают в результате склонности людей к обмену, преследования ими своих частных интересов. От обмена и разделения труда выигрыш получают все классы общества.

Учение Смита о ценности (стоимости) отличает двойственность методологического подхода: с одной стороны, Смит исследует закономерности изменения меновой ценности, с другой, – занят поиском ее неизменной меры. Каждый из этих путей приводит Смита к особым концепциям ценности, которые были восприняты и развиты последующими школами политической экономии.

Сторонник либеральной доктрины («позвольте делать»), Смит считал, что вмешательство государства в естественный экономический порядок нарушает правильное распределение

и не способствует росту богатства, поэтому его деятельность должна быть ограничена обеспечением безопасности, справедливости и оказанием определенных общественных услуг. Научная система Смит оказала огромное влияние на последующее развитие экономической науки, приостанавливающую дальнейшие контекстуальные различения и определяющую тем самым границы предмета.

Смысл объективности предмета достигается приостановкой различений. Объективирующая функция – почва для трансформации Смит, как опыта Смит, как идентификацию, рекогницию предмета, который трактуется при этом как «сформированный» из комплексов ощущений, в которые вносится связь. В таком случае проблема трансцендентного и имманентного оказывается неразрешимой: Смит создает предмет, который должен затем предстать перед Смит как независимый от него. Напротив, коррелятом Смит как различения оказывается предмет, который выделяется из мира как иерархии контекстов, но не привносится в него. Связи и отношения – в предметах, в сознании как первичном опыте – лишь различения; посредником между ним выступает мир как различие дискретности опытов и непрерывности контекстов.

Приостанавливаемые различения образуют не только иерархию предметности (различенного), но и создают иерархию диспозиций – предрасположенностей к определенным различениям, предпочтениям, идентификациям, которые, с одной стороны, регулируют телесно-физиологическое существование человека, а с другой – позволяют возобновлять после перерыва определенную ментальную или практическую деятельность, т.е. реактивировать определенную иерархию различий в рамках определенного опыта. Способность различать определяет способность направлять внимание, т.е. выделять и отдавать устойчивое предпочтение тому или иному различенному, а также предвосхищать, предвидеть и прогнозировать то, что может стать различенным, выделяя устойчивые переходы от определенных различений к определенным идентификациям как устойчивые тенденции.

То есть, по мнению Адама Смита, цель человеческой жизни состоит в мировой симпатии. Поступать хорошо – значит повиноваться чувствам, возбуждающим симпатию других; поступать нехорошо – значит повиноваться чувствам, которым люди не могут симпатизировать. Эта симпатия – чувство вполне естественное, пассивное и независимое от нашей воли. Адам Смит не видел, что подобное чувство не может вполне осуществить нашего идеала свободной нравственности. Кроме того, симпатия имеет тот недостаток, что она столь же изменчива, как отдельные лица и характеры: желая избежать этой переменчивости, Адам Смит требует, чтобы мы регулировали наши симпатии с симпатиями «беспристрастного зрителя». Но такой беспристрастный зритель в своих приговорах будет руководствоваться не пассивными симпатиями, а разумом. Такова вся эмпирическая система Адама Смита.

### Бентам[63]

Бентам (Bentham) Иеремия (Джереми) (1748-1832) – английский правовед, философ, экономист и общественный деятель. Его главное философское произведение – «Введение в принципы нравственности и законодательства». Бентам рассматривал «Введение» как подготовительный текст и в известной мере как развернутый план для написания целой серии трактатов по вопросам юриспруденции и моральной философии. «Введение» явилось основополагающим текстом для нескольких поколений философов-моралистов, а также юристов. Как этическое произведение оно содержит первое и наиболее полное изложение доктрины утилитаризма.

В основе позиции Бентам лежит «принцип полезности», согласно которому любые действия следует поощрять или порицать в зависимости от их тенденции усиливать или ослаблять пользу для отдельного индивида или группы лиц. Этот принцип, не доказуем на основе какого – либо другого принципа, ибо

[63] The Wbrks of J. Bentham Edinburg, I83S-I843. Uil. 1-2; в рw. пер. – Избр. соч. СПб., 1867. Т. I. O Smart J.J, Williams B. Utilitarianism. For and Against. Cambridge, 1973; DinwiddyJ. Bentham. Oxford, 1989.

имеет абсолютно фундаментальный характер. Впоследствии Бентам стал называть данный принцип «принципом наибольшего счастья», имея в виду, что все законы и общественные институты следует оценивать с точки зрения того, насколько они способствуют наибольшему счастью наибольшего числа людей. Правда, при этом он считал совершенное счастье нереальным и говорил о необходимости стремиться лишь к возможному счастью.

Бентам никогда не претендовал на приоритет в открытии рассматриваемого принципа, называя в качестве своих непосредственных предшественников Ф. Хатчесона, Ч. Беккария, Д. Пристли и К. Гельвеция. Он также подчеркивал то влияние, которое на него оказала третья книга («О морали») работы Д. Юма «Трактат о человеческой природе». Однако никто до Бентама столь последовательно не опирался на сам «принцип полезности», выводя из него все конкретное содержание этической и юридической теории. «Принцип» действует в четырех сферах: физической, политической, моральной и религиозной. В последней его действие наименее постоянно.

Бентам считал, что христианская мораль слишком опирается на альтруизм, а это опасно для общества, ибо способно нарушить его единство. Наиболее же постоянно действие «принципа» в первой сфере («физическая санкция» присутствует во всех перечисленных сферах, включая религиозную, в той мере, в какой та имеет отношение к посюсторонней жизни). Этический утилитаризм является «консеквенционализмом»: при моральной оценке человеческих действий принимаются во внимание только последствия действий. Иметь хорошие намерения и мотивы – еще не значит быть нравственным человеком. В этом утилитаризм противостоит основным принципам кантианской этики.

Английский мыслитель отнюдь не предполагал, что все люди именно с помощью «принципа полезности» будут регулировать свое поведение, ибо каждый, как он подчеркивал, стремится максимизировать свое личное счастье, а не действует на основе одного лишь чувства долга. Поэтому «принцип» был, пре-

жде всего, адресован законодателям и политическим деятелям, способным вносить изменения в общество (сам Бентам, как известно, был лидером партии реформаторов-радикалов). Законодатели должны использовать силу поощрений и наказаний (последние важнее) для того, чтобы преследование личного счастья индивидом соответствовало возрастанию счастья других.

Таким образом, в трактовке «принципа» содержится нормативный момент. У Бентама есть рассуждения и о «личной этике» (в поздних произведениях – «личной деонтологии»), которая призвана инструктировать индивида, как увеличить свое собственное счастье, являющееся элементом счастья всего сообщества. Образование должно помочь индивиду осознать, что, преследуя общие интересы, он действует и в свою пользу. Трактуя максимализацию счастья как критерий правильности действий, Бентам, однако, ничего не говорил о справедливости в распределении счастья.

Причиной любых действий он называл удовольствия (как чувственные, так и интеллектуальные) и страдания, рассматривая человека как стремящееся к удовольствиям и избегающее страданий существо. Величина удовольствия отдельной личности зависит от его интенсивности, длительности, определенности (или неопределенности), близости (или удаленности) источника удовольствия. Если же речь идет о группе личностей, то добавляются еще и такие факторы, как плодотворность, чистота и широта распространения (т.е. зависимость от числа людей, на которых оно распространяется). Критики Бентама не без основания отмечали, что он переоценивал сходство людей в отношении удовольствий и страданий.

В утилитаристской концепции Бентам причиной того или иного действия является, собственно, не удовольствие или страдание, испытываемое в момент совершения действия, а их идея, фиксирующая вероятный баланс удовольствия, достигаемого в результате действия. Правильные действия людей увеличивают сумму удовольствий, а неправильные – уменьшают. Наказания также приносят людям страдания и ухудшают их баланс удовольствий. Поэтому правителям и законодателям важно точно

определять минимально необходимое наказание за тот или иной проступок. Бентам стремился сделать мораль и право столь же строгими и точными, как и физические науки, предвосхищая будущую разработку Дж.С, Мидяем «логики нравственных наук. Он говорил, что «логика воли» важнее «логики разумения» (логики Аристотеля), которой занимались многие поколения метафизиков. В связи с этим Бентам строил «гедонистическое исчисление», точно определять соотношение удовольствий и страданий, получающееся в результате действий. Бентам дал исчерпывающую, как он предполагал, классификацию главных удовольствий (14 видов) и страданий (12 видов). Образцом для него служили классификации болезней и лекарств в медицине, а также классификации биологических видов.

Согласно Бентам, все моральные теории, отвергавшие «Принцип полезности», сводились к двум главным: аскетическим теориям и теориям, основанным на принципе симпатии – антипатии. Принцип аскетизма, по его мнению, основывается на извращенной идее пользы, отдавая предпочтение страданию. Теории симпатии (или врожденного морального чувства в целом) основывались на чисто субъективных переживаниях и, как правило, сами зависели от «принципа полезности». Оба подхода лишены той «объективности о, которая присуща этике пользы.

Для методологии этического и юридического исследования Бентаму характерны пристальное внимание к деталям, апелляция к фактам, которые делятся на имена фиктивных и реальных сущностей. Бентам критиковал такие понятия, как «общий интерес», считал риторическими метафорами популярные среди просветителей понятия «общественного договора», «естественного права», «естественного закона», «человеческой природы», а также понятие неотчуждаемых «прав человека». Одновременно он ввел в научный оборот ряд новых слов, которые закрепились в языке моральной и правовой теории (например, «интернациональный», «кодификация», «максимализация», «минимизация» и некоторые др.). Во «Введении» осуществляется тонкий концептуальный анализ понятий: «удовольствие», «страдание»,

«мотив», «предрасположенность», «эмоция», «страсть – стремление», «добродетель», «зло», «чувствительность», «намерения», «сознательность».

Таким образом, для Бентама, как и для Гоббса и Гельвеция, единственным принципом наших действий является личный интерес. Бентам признает, что всякий человек по существу своему непременно эгоист. Исполнение долга ради самого долга представляется ему невозможным и нелепым «аскетизмом». «Ни один человек для другого и пальцем не пошевелит, – говорил он, – если не видит в этом своего интереса». Нравственность – «регулирование эгоизма»; критерий добра – простой расчет наибольшего наслаждения. Бентам допускает такое исчисление наслаждений посредством «нравственной арифметики». «Нужно, – говорил он, – сравнивать наслаждения одни с другими в следующих отношениях: напряженности их; продолжительности, плодотворности в новых наслаждениях, чистоты, т. е. отсутствия всякой примеси страдания; их непосредственной близости; достоверности и распространенности, или социальных следствий; когда мы, таким образом, взвесим относительное значение наслаждений, то выберем то, которое превосходит другие количественно».

Бентам отрицает всякое «качество» наших наслаждений. По Бентаму, наказание, сопутствующее пороку, достаточно для приведения в соответствие интереса и добродетели. Бентам опровергает возможность такого противоречия; «между интересами, – говорил он, – существует естественное тождество, освящаемое гражданскими и религиозными законами. Хорошо понятый интерес всегда согласуется со справедливостью; уважение к справедливости делает нас счастливыми счастьем других, благодаря естественной симпатии, соединяющей людей; другие отдают нам обратно удовольствие, которое мы им приносим, так, зеркало отражает падающие на него лучи света». Таким путем Бентам приходит к филантропии. Выдающийся юрист, Бентам хотел для счастья человечества переделать все законы по принципу интереса, а не по идее права, столь дорогой французской философии.

Таким образом, Бентам является основателем утилитарной морали. В этом отношении подход Бентам предвосхищает подходы аналитической метаэтики и лингвистической философии в 20 веке. Утилитаристская этика, основные положения которой были заложены «Введением в принципы нравственности законодательства», оказывает значительное влияние и на современную моральную философию (в основном англо-американском), представляя собой главную альтернативу кантианской антиэвдемонистической традиции в этике.

## Тема 22. ФРАНЦУЗСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА

### I. Спекулятивная философия XVIII века: Кондильяк, Дидро, Гольбах

#### Кондильяк[64]

В своей философии Кондильяк пошел дальше Локка и создал более радикальную систему сенсуализма. Истинный метод, по Кондильяку, состоит в том, чтобы открыть происхождение знаний и объяснить это происхождение постепенным видоизменением первоначального принципа.

Кондильяк отвергая теорию врожденных идей Декарта, стремился объяснить все психические процессы (воспоминания, мышление, волю) преобразованиями чувственных ощущений (sensations), которые и являют собой единственный источник познания. Первоначально, по мнению Кондильяка, каждый человек – некая «статуя», постепенно оживающая под воздействием эволюционирующих ощущений. Самое простое ощущение, по Кондильяку, – обоняние; наиболее продвинутое – осязание. (Осязание у Кондильяка – главный критерий истинности наших знаний и это придает его концепции особую значимость в контексте последующих исследований о важности для людей операциональных действий с предметами).

Согласно Кондильяку, понимание, размышления, суждения, страсти суть «само ощущение в различных превращениях». По Кондильяку, ощущения вызываются внешними предметами, не имея с ними ничего общего. Существование первичных качеств материального мира как некая определенная посылка элиминировалась Кондильяк из системы философского миропонимания; по его мнению, телесная и духовная субстанции могут существовать, но обе принципиально непознаваемы. Разделяя

[64] Кондильяк (Condillac) Этьен Бонно де (1715-1780) – французский философ, католический священник, основоположник сенсуализма и один из основоположников ассоциативной психологии. Член Французской академии (1768). Основные работы: "Опыт о происхождении человеческих знаний" (1746), "Трактат о системах, в которых вскрываются их недостатки и достоинства" (1749), "Трактат об ощущениях" (1754), "Логика" (написана для средних школ по просьбе польского правительства, 1780), "Язык исчислений"и др.

сенсуализм Локка, Кондильяк, тем не менее, отрицал роль рефлексии в качестве специфического источника знаний людей. Творчество Кондильяка оказало существенное воздействие на французский материализм 18 века.

Учение Кондильяка о языке в известной степени ограничивает возможность квалификации его как классического мыслителя-сенсуалиста, ибо, по его мнению, «... есть врожденный язык, хотя нет никакого представления о том, каков он. В самом деле, элементы какого-то языка, подготовленные заранее, должно быть, предшествовали нашим идеям, потому что без некоторого рода знаков мы не могли бы анализировать наши мысли, чтобы дать себе отчет в том, что мы думаем, то есть, чтобы отчетливо видеть это».

Итак, «Первичный принцип познания, – говорил Кондильяк, – есть ощущение; все явления нашей духовной жизни объясняются видоизменением ощущения; вообразите себе статую и дайте ей чувства, вы получите человека. Господствующее ощущение становится вниманием, слабое ощущение, сопровождающее живое ощущение, есть воспоминание; два одновременно господствующих ощущения образуют сравнение, производящее суждение, которое в свою очередь производит рассуждение и т.д.»

По Кондильяку, размышление – не что иное, как чувствующее себя ощущение. Личное я, есть «собрание испытываемых ощущений и ощущений, производимых памятью». Все наши ощущения суть признаки явлений, и мы представляем их себе при посредстве более тонких ощущений, которые, таким образом, являются признаками этих признаков; анализ признаков и определение их основного тождества в различных превращениях составляют всю сущность алгебры и геометрии; науки, суть не что иное, как вполне выработанные языки, а природа – сумма символов, которые они передают все более и более абстрактными символами.

Логика Кондильяка, трактуемая им как общая грамматика всех знаков и включавшая также и математику, была весьма распространена в интеллектуальной традиции Западной Европы рубежа 18-19 вв.

## Дидро[65]

Дидро (Diderot) Дени (1713-1784) – французский философ и идеолог Просвещения, писатель, теоретик искусства, глава энциклопедистов. Основные сочинения: вольный авторский перевод и комментарий работы А.Э.К. Шефтсбери «Исследование о достоинстве и добродетели (1745, Голландия), анонимно изданные «Мысли философа» (1746), «Письмо о слепых в назидание зрячим» (1749), «Мысли об истолковании природы» (1754), трилогия «Разговор Даламбера с Дидро», «Сон Даламбера и «Продолжение разговора» (1769), «Философские принципы материи и движения» (1770), «Жизнь Сенеки» (1778), расширенная до «Опыта о царствовании Клавдия и Нерона» (1782), «Элементы физиологии» (1777–1780); посмертно опубликованы «Прогулка скептика, или Аллеи» (1747, изд. 1796), «Систематическое опровержение книги Гельвеция «О человеке» (1773, изд. 1785), антиклерикальный роман «Монахиня» (1760, изд. 1796), нравственно-философские романы «Племянник Рамо» (1762, изд. 1792), «Жак-фаталист и его хозяин» (1773, изд. 1792). Начальное образование – в школе иезуитов, затем – колледж Даркур в Париже.

Первые же произведения Дидро характеризуются острой полемичностью, антиклерикальной и антимонархической направленностью, что изначально поставило его в оппозиционное положение по отношению к властям: написанная в 1746 г., работа «Философские мысли» в том же году была сожжена по решению Парижского парламента (наряду с «Естественной историей души» Ламметри), а сам Дидро по ряду доносов был арестован за пропаганду «опасных мыслей» и заточен в Винсенский замок. Последующие после трехмесячного заключения 20 с лишним лет жизни Дидро были посвящены созданию 35-томной «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел» (1751-1780), издание которой усилиями Дидро было доведено до завершения. «Энциклопедия» объединила вокруг себя наиболее ярких и прогрессивных представителей философской мысли просвещения (Руссо, Даламбер, Вольтер, Кондильяк,

[65] Дидро (Diderot) Дени (1713-1784) – французский философ и идеолог

Монтексье, Гольбах и др.). В написанном Дидро «Проспекте» (1750) к «Энциклопедии» была поставлена грандиозная задача «изобразить общую картину усилий человеческого ума во всех областях знания во все времена». Убежденный в социальных возможностях аппликации конструктивного потенциала философии, Дидро после окончания работы над «Энциклопедией» (1773) по приглашению Екатерины Великой посещает Россию с целью воплотить в жизнь оптимальный вариант соотношения и взаимодействия философии и политики, понимаемый им как наставление мудрым философом просвещенного монарха. За время пребывания в России (с весны 1773 до весны 1774).

Дидро написаны «Замечания на Наказ ее Императорского Величества депутатам Комиссии по составлению законов», «Философские, исторические и другие записки различного содержания», «План университета, или школы публичного преподавания всех наук, для Российского государства», в которых содержалась масштабная социально-политическая программа законодательных и организационно-управленческих реформ, основанных на фундаментальной демократической идее Просвещения о том, что «лишь нация есть подлинный суверен, истинным законодателем может быть лишь народ» в то время как «хороший государь является лишь преданным управителем». Основной пафос предложенной Дидро программы заключался в преобразовании России в конституционную монархию с рыночной экономической основой, отменой сословной структуры, введением избирательного парламента и учредительного собрания как законодательного органа и субъекта национального суверенитета. Дидро был избран почетным членом петербургской Академии Наук.

В России еще при жизни Дидро были изданы в русском переводе некоторые его работы и переведены из «Энциклопедии» «Статьи о философических толках» (1774). Когнитивный оптимизм характерен и для философской концепции Дидро: отталкиваясь от исходно скептического тезиса «мы не знаем почти ничего», Дидро, тем не менее, полагает, что представления человека о мире становятся все более и более адекватными «по

мере прогресса человеческих знаний». Онтологическая концепция Дидро может быть охарактеризована как последовательный материализм: «во Вселенной есть только одна субстанция» – несотворенная извечная материя, понимаемая в концепции Дидро как внутренне активная и наделенная потенциалом самодвижения: «Я останавливаю свои взоры на общей массе тел и вижу все в состоянии действия и противодействия, все гибнет в одной форме и восстанавливается в другой, повсюду – всевозможные сублимации, диссолюции, комбинации.

Отсюда я делаю вывод, что материя гетерогенна; что существует в природе бесконечное количество разнообразных элементов; что у каждого из этих элементов имеется своя особая, внутренняя, непреложная, вечная, неразрушимая сила и что все эти присущие телу силы имеют свои действия вне тела; отсюда рождается движение или всеобщее брожение во вселенной». Фактически движение понимается Дидро максимально широко – как изменение вообще, причем «тело преисполнено деятельности и само по себе, и по природе своих основных свойств – рассматриваем ли мы его «в молекулах или в массе», и «сила каждой молекулы неистощима». Дидро принадлежит также прогностическая идея о принципиальной возможности – в будущем, на новом уровне науки и техники – деления тех частиц, которые в естественном своем («природном») состоянии выступают как «элементы»: «когда-нибудь искусственная операция деления элементов материи» может пойти значительно «дальше того, чем она производилась, производится и будет, производится в сочетании природы, предоставленной самой себе».

Взглядам Дидро на природу, оформившимся на базе концепции «вечного течения природы» Ж.А.Л. де Бюффона, свойственен трансформизм («все окружающее непрестанно меняется») как вид эволюционизма: «в начале времен находящаяся в брожении материя породила Вселенную» и различных живых существ, – это «брожение как внутренняя активность материи «продолжает и, будет продолжать комбинировать массы материи, пока из них не получится какая-нибудь жизнеспособная комбинация». – Таким образом, задолго до Дарвина Дидро была

фактически сформулирована идея адаптационных механизмов биологической эволюции и естественного отбора. Трансформизм Дидро, наряду с более поздними эволюционной гипотезой Вольфа и космогонической гипотезой раннего Канта, является важной вехой в становлении эволюционных взглядов на природу. Принцип трансформизма распространяется в концепции Дидро и на сенсорную сферу: «элементами природы» Дидро вслед за Мопертюи и считает не механические атомы, но «органические молекулы», наделенные неразвитым исходным свойством чувствительности.

Однако, если Мопертюи постулировал наличие у элементов материи всей гаммы проявлений психики, то Дидро в духе эволюционизма полагает, что «следовало бы удовлетвориться предположением чувствительности в тысячу раз меньшей, чем чувствительность животных, наиболее близких к мертвой материи». «Чувствительность» выступает у Дидро как «общее и существенное свойство материи»; развитие этой элементарной сенсорной способности выступает основой формирования зрелой психики животных и ментальных способностей человека, основанных на чувственном опыте. Важно, что это эволюционное движение, приводящее к переходу от неживой («чувствующей») к живой («мыслящей») материи, осуществляется принципиально немеханическим путем: «как капля ртути сливается с другой каплей ртути, так чувствующая и живая молекула смешивается с другой чувствующей и живой молекулой... Вначале были две капли, после прикосновения стала лишь одна».

Мыслящее «Я» Дидро сравнивает у человека с пауком, который «гнездится» в коре головного мозга, а нервную систему, пронизывающую весь человеческий организм, – с «нитями паутины», распространенными таким образом, что «на поверхности нашего тела нет ни одной точки без их отростков». Это позволяет человеку «чувствами познать природу». Сенсорная способность человека рассматривается им на основе предложенной Гартли «вибрационной теории»: «Мы – инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства – клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и, кото-

рые часто сами по себе ударяют». Проблема единства сознания и рефлексивного самосознания (до Дидро – проблема «ассоциации идей» у Юма, после Дидро – проблема «трансцендентального единства апперцепции» у Канта) решается на основе феномена памяти, связанной с определенной физиологической организацией организма, обеспечивающей хранение накопленных данных опыта (информации): «существо, чувствующее и обладающее этой организацией, пригодной для памяти, связывает получаемые впечатления, созидает этой связью историю, составляющую историю его жизни, и доходит до самосознания.

По Дидро, именно чувства являются «источником всех наших знаний». – Вместе с тем, гносеологическая позиция Дидро далека от крайностей сенсуализма. – Он конструирует новую форму рациональности, которая основывалась бы на единстве чувственного и рационального: наблюдение собирает факты, размышление их комбинирует, опыт проверяет результаты комбинаций. Согласно Дидро, «истолкователем природы» может быть только субъект, синтезирующий «экспериментальные» и «рациональные» формы философствования, в силу чего он считал необходимым «группе умозрительных философов соблаговолить соединиться с группой философов действующих» – «в интересах истины». Характерная для материализма 18 века механистическая идея комбинаторики чувственно-эмпирических данных существенно видоизменяется у Дидро, причем не столько в связи с общепросветительским пафосом возвеличивания разума как «господина» и «судьи» чувств, сколько в связи с разработкой конкретных гносеологических механизмов, реабилитирующих гипотезу как форму научного знания (после знаменитого ньютоновского «гипотез не создаю»). – Дидро отнюдь не сводит рациональное мышление к калькуляции опытных данных, но, напротив, фиксирует, что «великая привычка опытных наблюдений воспитывает... чутье, имеющее характер вдохновения» и позволяющее творчески интегрировать эмпирическую информацию и усматривать в ней неочевидные обобщения.

И хотя в целом предполагается, что силлогизмы не выводятся мыслящим сознанием, но только реконструируются им,

будучи «выведенными» самой природой, тем не менее, Дидро вводит в свою гносеологию идею «странного» характера наиболее значительных гипотез, требующих для своего выдвижения «большого воображения» и основанных «на противоположностях или на столь отделенных, едва заметных аналогиях», что после этих гипотез «грезы больного не покажутся ни более причудливыми, ни более бессвязными». Вместе с тем, любая, даже самая «странная» гипотеза нуждается в проверке на истинность. Причем, предвосхищая методологические построения позитивизма, Дидро выдвигает требование двух этапов этой проверки, фактически соответствующих этапам апробации гипотезы на логическую непротиворечивость («для абсолютно неверных взглядов достаточно одной первой проверки») и ее содержательно-предметной верификации, в ходе которой возможно, что при «умножении опытов не получаешь искомого, но все же может случиться, что встретишь нечто лучшее». Аналогичная архитектоника (исходная сенсорная основа и оформляющиеся на ее базе и оказывающие на нее обратное влияние рациональные структуры) характерна и для нравственной философии Дидро.

Отстаивая традиционную для Просвещения концепцию «естественного человека» с ее формулой «естественных человеческих потребностей» как соответствующих человеческой природе, Дидро, вместе с тем, ставя вопрос о естественности дурных наклонностей, приходит к необходимости разумного их ограничения, и, обсуждая вопрос о возможности воспитания как такового, отступает от жесткой парадигмы врожденной «естественности», допуская влияние на нравственное сознание социальных факторов: «если законы хороши, то и нравы хороши; если законы и дурны, то и нравы дурны». Под хорошими законами понимаются в данном случае такие, которые «связывают благо отдельных индивидов с общим благом», задавая ситуацию невозможности «повредить обществу, не повредив самому себе». Примечательно, что проблема государства, трактуемая Дидро в характерном для Просвещения ключе концепции общественного договора, погружается им и в нравственный контекст, задавая тем самым новый вектор интерпретации политико-социальной проблематики.

В обрисованной системе отсчета Дидро формулирует утили-

таристский принцип, аналогичный принципу «разумного эгоизма»: «для нашего собственного счастья в этом мире лучше быть, в конце концов, честным человеком». И над принципами «естественности» и «разумного эгоизма» прорисовывается у Дидро нравственный ригористический императив: «Должно же быть достоинство, присущее человеческой природе, которое ничто не может заглушить». Однако трактовка этого достоинства как опять же естественного, присущего «человеческой природе», наполняет ригоризм Дидро новым, отличным от допросветительского, подлинно гуманистическим содержанием. Такая трактовка морали выступает семантической и аксиологической основой формулировки Дидро универсальной моральной максимы, предвосхищающей кантовский категорический императив: человек должен поступать по отношению к другим так, как он хотел бы, чтобы они поступали по отношению к нему.

В области эстетики Дидро развивал традиционную для Просвещения концепцию искусства как «подражания природе», однако, применительно к теории театра им была разработана концепция актера-аналитика, воплощающего на сцене не переживаемые им страсти (тезис, легший впоследствии в основу системы Станиславского), но выражающего сущность социальных и психологических типажей, при этом ориентируясь «не на непосредственное заимствование из жизни», а на так называемый «идеальный образ» («первообраз»). Последний моделирует тот или иной тип личности или социальной роли (впоследствии сходные идеи были высказаны в модернистской теории искусства и фундировали собой экспрессионизм). Следует отметить, что в философской концепции Дидро предвосхищена и та особенность европейского самосознания, которая была эксплицитна, выражена в гегелевском постулате «разорванного сознания». Эта идея фундирована у Дидро не социально-психологически, но исключительно содержательно и вытекает из диалогической структуры его произведений: ряд из них написаны в форме диалога («Разговор Даламбера с Дидро», «Сон Даламбера», «Продолжение разговора», романы «Племянник Рамо», «Жак-фаталист и его хозяин») в других дидроведами констатируется имплицитное присутствие «анонимной публики» (В. Краусс).

Использованный Дидро сократический метод позволяет выявить в ходе процессуального диалога не только противоречия между позициями дискутирующих сторон, но и внутреннюю противоречивость каждой из них, что оказывается экзистенциально, смысложизненно значимо для собеседников. Вскрытые в контексте диалогов дилеммы единости и гетерогенности материи, свободы и необходимости, необходимости и случайности, сенсуализма и рационализма, врожденных наклонностей и воспитательного влияния среды и т.п. оформляются в концепции Дидро как «парадоксы» (Дидро свой метод называет «методом парадоксов»), которые семантически и с точки зрения своего статуса оказываются изоморфными грядущим кантовским антиномиям. И как в системе Канта возникновение антиномии знаменует собой выход разума за свои пределы, так и для Дидро парадокс возвещает о границе позитивного тезиса, за которым – антитезис как его противоположность.

Рассуждения Дидро, словно специально были подготовлены для того, чтобы проиллюстрировать действие теоремы К. Геделя, апплицированной из области формализма в сферу содержания, демонстрируя живое движение мысли через противоречие и задавая когнитивную основу того, что впоследствии будет названо «разорванным сознанием»: по словам Дидро, любое «честное сознание» гетерогенно, что в системе отсчета новоевропейского идеала целостной личности не могло не быть воспринято трагично. Таким образом, концепция Дидро может быть оценена не только как знаменательная веха в разворачивании традиции Просвещения и новоевропейской философии, но и как крупный шаг в движении к философской немецкой классике и неклассическим формам философствования, говорящим от имен «разорванного сознания».

Оценивая место философии Дидро в историко-философской традиции, можно обратиться к его метафоре, изображающей «необъятную сферу наук... как широкое поле, одни части которого темны, а другие освещены» и эксплицирующей задачи философа как состоящие в том, чтобы «расширить границы освещенных мест или приумножить на поле источники света». С учетом оригинальных авторских трудов Дидро и его вдохновенного труда по созданию «Энциклопедии», можно с полным пра-

вом сказать, что им с честью выполнена как одна, так и другая задача. Дидро являет собой образец человека, сделавшего все возможное, чтобы воплотить в действительность свои идеалы и «стараться оставить после себя больше знаний и счастья, чем их было раньше».

Итак, Дидро Дени один из основателей энциклопедии, представлял себе природу великим целым, частями которой являются индивиды, а законом – всеобщее превращение. Рождение и смерть – перемена формы; загадку существования, постоянное брожение, беспрестанное изменение субстанции. «Распространите Бога, показывайте Его ребенку не в храме, а всюду и везде», – говорил Дидро.

Свой трактат об «Истолковании природы» он заканчивает такими словами: «Я начал природой, которую называют Твоим созданием, и кончу Тобой, имя которого на земле есть Бог. О, Боже! Я не знаю, существуешь ли Ты, но мыслю я так, как если бы ты видел, мою душу и буду действовать так, как будто бы я был перед Тобой. Я не прошу у Тебя ничего в этом мире, потому что ход событий необходим, если Ты не существуешь, или по твоему велению, если Ты существуешь. Я надеюсь получить от Тебя награду в другом мире, если он есть; хотя все, что я делаю в этом мире, я делаю только для себя. Если я делаю добро, то без усилия воли; если я допускаю зло, то без всякой мысли о Тебе. Таков есть я, часть вечной и необходимой материи или, может быть, Твое создание».

### Гольбах[66]

Гольбах разработал философскую картину Вселенной как единого целого, где все находится во взаимосвязи друг с другом. Утверждал первичность, несотворимость и неуничтожимость материи, природы, существующей независимо от человеческо-

[66] Гольбах (Holbach) Поль Анри (1723-1789) – французский философ, один из основателей школы французского материализма и атеизма, выдающийся представитель французского Просвещения, идеолог революционной французской буржуазии 18 века. По происхождению немецкий барон. Основные сочинения: "Система природы, или О законах мира физического и мира духовного" (1770), "Разоблаченное христианство" (1761), "Карманное богословие" (1768), "Здравый смысл" (1772) и другие.

го сознания, бесконечной во времени и пространстве. Гольбах предпринял попытку соединить естественнонаучные представления о свойствах и структурной организации материи с гносеологическим подходом к ее определению.

Так, по Гольбаху, материя есть все то, что воздействует каким-нибудь образом на наши чувства («Система природы»). Движение Гольбах определял как способ существования материи, необходимо вытекающий из ее сущности. Концепция всеобщей взаимосвязи и причинной обусловленности тел в бесконечной Вселенной, разработанная Гольбахом, была одним из философских источников лапласовского детерминизма и космогонической гипотезы Лапласа об эволюции туманности и становлении Солнечной системы. В понимании человека Гольбах стоял на позициях эволюционизма, считал, что человек – продукт самодеятельности природы, ступень в ее развитии, полностью подчиняющаяся объективным законам природы.

Сущность человека, по Гольбаху, проявляется в его стремлении к самосохранению, к личному благу и удовлетворению своих жизненных потребностей. Гольбах, как и Гельвеции, попытался перенести принцип материалистически понятого сенсуализма на объяснение общественной жизни. Отстаивал учение о ведущей роли потребностей и интересов в социальном развитии, о формирующей роли среды по отношению к личности с ее потребностями. Гольбах был сторонником договорной теории происхождения общественных институтов, в том числе государства. Мерилом свободы членов общества Гольбах считал благо общества в целом. Выступал с резкой критикой феодальных устоев. В теории познания Гольбах придерживался принципа материалистического сенсуализма, был непримиримым противником агностицизма и учения о врожденных идеях.

Итак, Гольбах Поль высказывает аналогичные идеи, хотя скорее механические, и все приводит к законам природы. Ламметри видел в человеке нечто вроде глубокого механизма, человека-машину и человека-растение.

В общем, французская философия в метафизических и моральных исследованиях не возвышается над английским нату-

рализмом или полурационализмом. Но в области социальных исследований она возвещает появление нового мира и новой философии.

## 2. Социальная философия:

## Гельвеций, Монтескье, Вольтер, Руссо, Тюрго и Кондорсе

Восемнадцатый век изучал общественный порядок с трех различных точек зрения, с которыми мы уже встречались в метафизике. Прежде всего, появляется сенсуалистское утилитарное учение Гельвеция и его последователей, которые основой всех отношений между людьми признавали стремление к наслаждению. Дальше мы встречаем рационалистическое, интеллектуальное учение, приводящее социальные законы к необходимым отношениям между явлениями – такова точка зрения Монтескье и его школы. Наконец, появляется высшая философия, в которой главную роль играет воля, и социальные законы признаются свободными отношениями воли – таково учение Руссо, который признавал основой гражданского и политического порядка не чувственный интерес и не логическую необходимость, воспринимаемую разумом, а равенство в свободе. «Закон, – говорил Гельвеций, – есть ощущение». «Закон есть разум», – говорил Монтескье. «Закон есть свобода», – говорил Руссо.

### 1. Клод-Адриан Гельвеций[67]

Гельвеции разработал весьма динамичную философскую картину мира: природа, частью которой является человек, существует вечно и имеет основание в себе самой; в ней все находится в движении и развитии; все рождается, растет и погибает; все переходит из одного состояния в другое. Ничто во времени и пространстве не предшествует материи. Гельвеции обос-

[67] Гельвеции (Helvetius) Клод Адриан (1715-1771) – французский философ, крупнейший представитель французского Просвещения и школы французского материализма, идеолог революционной французской буржуазии 18 века. Основные сочинения: «Об уме» (1758, в 1759 сожжено по распоряжению парламента как представляющее опасность для государства и религии), «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» (1769, издано в 1773) и другие.

новывал единство материи и движения, материи и сознания. Вместе с тем, в отличие от Дидро, считал, что материя лишь на определенном этапе своего развития и организации обретает способность ощущения.

Гельвеции отвергал не только теизм, но и деизм вольтеровского толка. Гельвеции – блистательный и остроумный критик религиозных заблуждений. В классической традиции Просвещения корни идеи сверхъестественного и религии Гельвеции искал в темноте и невежестве людей, в чувстве страха смерти, в организованном обмане одних людей другими. Вопрос о познаваемости мира Гельвеции решал с позиций материалистического сенсуализма, был противником агностицизма. Принцип материалистического сенсуализма Гельвеции использовал в объяснении общества и человека. Человек, по Гельвеции, – природное существо, наделенное чувствами, сознанием, страстями, и является основой общества.

Из чувственной природы человека Гельвеции выводил движущее начало общественной жизни – принцип эгоизма, себялюбия. Идея Гельвеция о том, что в деятельности людей, направленной на самосохранение и приобретение жизненных благ, следует искать ключ к объяснению социальных процессов, была теоретически перспективной для своего времени. Гельвеции утверждал равенство природных умственных способностей людей всех рас и национальностей. Причину неравенства умов видел в различном воспитании и различных условиях жизни.

Итак, Гельвеций учил, что личный интерес должен быть единственным двигателем всех наших действий; превращение эгоизма производит весь нравственный мир, превращение ощущения производит весь интеллектуальный мир, а превращение движения – мир материальный. Истинная мораль есть только «физика нравов». В сущности, не существует науки о нравственности в настоящем смысле этого слова, а просто высшая отрасль естественных наук, которая учит о средствах достижения высшего счастья, как личности, так и общества. Для личности единственный закон природы состоит в том, чтобы уметь

рассчитывать свои интересы; для общества существует тот же единственный закон.

Если интерес общества известен, то законодатель делает его законом, для всех составляющих части общества отдельных лиц санкционирует этот закон наказанием или наградой. Все искусство законодательства состоит в том, чтобы личность находила более выгодным для себя соблюдение закона, чем нарушение его. Если наблюдается обратное явление, то это означает, что закон непригоден, что он основывается на мистических предрассудках, на различии добра и зла, тогда как он должен был бы быть простым выражением общего интереса. Истинная мораль поглощается законодательством, которое, в свою очередь, поглощается наукой о природе.

Такими взглядами Гельвеция объясняется его страстное желание прогресса законодательства, которое может обеспечить счастье человечества. Гельвеций доказывает с утилитарной точки зрения необходимость социальных и политических реформ; начиная эгоизмом, он заканчивает филантропией. «Все учение моралистов сводится к тому, чтобы определить, какое применение можно найти награде и наказанию для того, чтобы связать личный интерес с общим». Такое объединение интересов должно составлять главную цель морали. Будущее общество Гельвеции представлял свободным от сословного деления и сословного неравенства. Был открытым противником феодальных устоев. Деятельность Гельвеции сыграла значительную роль в духовной подготовке Великой французской революции 18 веке.

### 2. Шарль Монтескье[68]

Монтескье представитель философии Просвещения 18 века. Разделял позиции деизма, рассматривающего Бога как создателя, действующего по объективным законам материального мира. Задачей философии Монтескье считал (в противовес взглядам Фомы Аквинского) постижение причинных связей

[68] Монтескье (Montesquieu) Шарль Луи, Шарль де Секонда, барон де Ла Бред и де Монтескье (1689-1755) – французский философ права и истории, президент парламента и Академии в Бордо (1716-1725), член Французской Академии (1728).

материи, подчиняющейся законам механики. С точки зрения Монтескье, за кажущейся случайной цепью событий необходимо усматривать глубинные причины. Внешний мир, по Монтескье, отражается в сознании людей на основе деятельности разума, обобщающего результаты опыта. То, что случайности могут быть объяснены глубокими причинами, – согласно Монтескье, не главное; важно то, что самые различные нравы, обычаи и мысли людей можно объединить в набор определенных типовых групп: «Я начал с изучения людей и увидел, что все бесконечное разнообразие их законов и нравов не вызвано единственно произволом их фантазии... Я установил общие начала и увидел, что частные случаи как бы сами собою подчиняются им, что история каждого народа вытекает из них как следствие и всякий частный закон связан с другим законом или зависит от другого, более общего».

Разнообразие социальных законов, по мнению Монтескье, объяснимо, ибо они реализуются вследствие причин зачастую объективного характера. В основном сочинении «О духе законов» (1748), попавшем в «Индекс запрещенных книг», попытался объяснить законы и политическую жизнь различных стран и народов, исходя из их природных и исторических условий, в духе теории среды. По Монтескье, «многие вещи управляют людьми – климат, религия, законы, принципы правления, примеры прошлого, нравы, обычаи; как результат всего этого образуется общий «дух народа». «Дух народа», по Монтескье, конституируется из законов, обычаев и нравов: «Нравы и обычаи суть порядки, не установленные законами; законы или не могут, или не хотят установить их. Между законами и нравами есть то различие, что законы определяют преимущественно действия гражданина, а нравы – действия человека. Между нравами и обычаями есть то различие, что первые регулируют внутреннее, а вторые – внешнее поведение человека». Книги 1-ХШ этого сочинения написаны в жанре политической социологии.

В них Монтескье анализирует «принцип» (определяемый доминирующим чувством в рамках конкретной формы правления – при демократии это «добродетель») и «природу» (об-

условливаемую числом обладателей верховной суверенной власти: республика – весь народ или его часть, монархия – один, но в рамках жесткого законодательства, деспотизм – один в соответствии с собственными прихотями и произволом) правления в условиях республики, монархии и деспотизма. По Монтескье, каждый из трех типов правления сопряжен с размерами территории, занимаемой данным обществом (чем больше территория, тем больше шансов на деспотию).

Таким образом, Монтескье увязывал собственную классификацию типов государственного устройства с общественной морфологией или (по Дюркгейму) с количественными параметрами данного общества. Монтескье настаивал на том, что народ назначает государя в силу договора, и этот договор должен исполняться; государь представляет народ только так, как угодно народу. К тому же, по Монтескье, неверно, чтобы уполномоченный имел столько же власти, сколько уполномочивший, и не зависел бы от него. «Известно уже по опыту веков, что всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, и он идет в этом направлении, пока не достигнет предела», – подчеркивал Монтескье. На примере английской конституции (самой прогрессивной, по Монтескье) в своей работе «Персидские письма» (1721), выдержавшей за один год 8 изданий, мыслитель развивал теорию разделения государственной власти на законодательную, исполнительную и судебную.

Философия Монтескье, не раз интерпретировавшаяся самыми различными способами в истории западной общественной мысли, постулировала принципиальное наличие у людей свободы воли, ибо рациональные законы разумного мира, оказывающие влияние на человека, могут быть им же и разрушены. Согласно Монтескье, «...мир разумных существ далеко еще не управляется с таким совершенством, как мир физический, так как, хотя у него и есть законы, по своей природе неизменные, он не следует им с тем постоянством, с которым физический мир следует своим законам. Причина этого в том, что отдельные разумные существа по своей природе ограничены и поэтому способны заблуждаться и что, с другой стороны, им свойственно по

самой их природе действовать по собственным побуждениям. Поэтому они не соблюдают неизменно своих первоначальных законов, и даже тем законам, которые они создают сами для себя, они подчиняются не всегда».

Монтескье вошел в историю общественной мысли Запада как предтеча социологии, ибо он и не пытался системно исследовать (в отличие от Конта или Маркса) современное ему общество, оценивая его исключительно в стилистике оценок политической философии того времени. Общество, по Монтескье, целиком обусловлено своим политическим устройством, поэтому прогресс, с его точки зрения, недостижим – социум в политической ипостаси своей переживает исключительно череду падений и взлетов. Ни науку, ни экономику же Монтескье не считал факторами, равновеликими государству.

Итак, Монтескье хотел создать логику нравов и законов. По его мнению, законы – суть «необходимые отношения, вытекающие из природы вещей». «Существует первоначальный разум; законы – отношения между ним и различными существами и отношения этих последних друг к другу. Отдельные и разумные существа могут иметь законы, ими созданные, но есть и такие законы, которых они не создали: еще до законов существовали отношения справедливости. Истинный закон человечества есть «человеческий разум, который управляет всеми нациями земного шара; политические и гражданские законы каждой нации должны быть только частными случаями, управляемые человеческим разумом».

Но Монтескье настаивает на относительности законов и на их зависимости от всего внешнего мира. Приняв сначала рационалистическую точку зрения Платона, Монтескье переходит в политике к эмпирическим воззрениям Аристотеля. «Законы, – говорил он, – зависят от природы и от принципа правительства, они зависят от физического строения страны, от холодного, жаркого или умеренного климата, от качества почвы, от положения страны, от ее пространства, от образа жизни населения, земледельческого, пастушеского или охотничьего; они должны зависеть от степени свободы, допускаемой конституцией, от ре-

лигии населения, от его склонностей, богатства, численности, торговли, нравов и обычаев.

Наконец, они находятся в зависимости друг от друга, от своего происхождения, целей законодателя и от порядка вещей, для которого созданы. Их следует рассматривать с различных точек зрения. Я намерен исследовать все эти отношения; вместе они составляют то, что называется духом законов».

Таким образом, Монтескье под термином: «дух законов» понимает их природу или их естественную историю. В сущности, он не выходит из пределов чисто натуралистических соображений, которые имеют своим объектом изучение явлений и их необходимых отношений; он не сознавал, что истинный дух законов состоит в свободных отношениях индивидов. Отсюда, Монтескье старается определить то, что существует, а не то, что должно существовать; этим объясняется и его стремление объяснять явления необходимостью причин и следствий и его неспособность указать, как в личности человека нравственная и социальная свобода освобождается от естественной необходимости.

В развитии политических и гражданских обществ, по Монтескье, можно различить два крайние термина и третий посредствующий термин, их связывающий. Вначале народы повинуются только силе одного человека – это деспотизм, в конце они повинуются только созданным ими законам – это республика. Между этими двумя крайностями Монтескье ставит средний термин, господствующий в истории, регулируемую и ограниченную монархию. Таковы три разряда политических обществ, открываемых нам историей законодательств. Рассмотрим подробно их значение.

Правительство, при котором народ управляется не законами, а силой, имеет своим движением страх. Оно претендует на то, что обеспечивает общественное спокойствие, но в действительности отнимает у общества его жизненный принцип. Поэтому деспотизм разрушает себя присущим ему противоречием. Любовь к общественному спокойствию заставляет народ жертвовать своей свободой, но это спокойствие немыслимо без

безопасности, а безопасность несовместима со страхом; правительство, основанное на страхе, противоречит, по Монтескье, той цели, для которой люди подчиняются ему, т.е. безопасности и миру. «Так как основа деспотического правительства есть страх, – говорил Монтескье, – то цель его спокойствие: но такое спокойствие не есть мир, оно скорее напоминает безмолвие городов, которые сейчас займет неприятель. Его часто называют порядком и ради этого лживого порядка, жертвуют справедливостью. Настоящий порядок состоит в соединении граждан, а в деспотии, – говорил Монтескье, – всегда существует разъединение; если мы замечаем в ней единение, то это не граждане, друзья между собою, а тела, погребенные рядом на одном кладбище». Таким было кажущееся спокойствие Рима, когда он из республики превратился в империю.

«Август установил порядок, т.е. постоянное и прочное рабство; потому что когда узурпируют верховную власть в свободном государстве, то порядком называют все то, что может упрочить безграничную власть одного человека, а мятежом, смутами, дурным управлением называют все то, что может защитить частную свободу подданных». Этим и объясняются неподвижность и мертвенность деспотических государств, в которых душат всякую новую идею. «В деспотическом правительстве все вращается около двух-трех идей, новые излишни».

Деспотизм, при котором монарх управляет без законов, в конце концов, смягчается и превращается в монархию, в которой государь управляет на основании законов.

Таким образом, отличие, устанавливаемое Монтескье между деспотизмом и настоящей монархией, представляет скорее отличие в степени, основанное на историческом развитии, чем существенное различие, основывающееся на философских соображениях.

По Монтескье, монархия есть власть одного на основании постоянных правил; эти правила не настоящие законы, потому что исходят не от нации, а от второстепенных и традиционных властей, имеющих свои привилегии и прерогативы. В сущности, что такое власть? Привилегия, ставящая одного человека

или одну семью выше общего правила; для ограничения этой привилегии ее уравновешивают при посредстве других привилегий. Отсюда, в монархии сверху до низу на всех ступенях социальной лестницы существует неравенство и искусственная иерархия учреждений или классов, основанная на предвзятых мнениях и осужденная на гибель. Таков, по Монтескье, механизм монархического правительства, в котором смешиваются произвол силы и неподвижная регламентация, и который служит звеном между обществом, вышедшим из деспотии и стремящимся к демократии.

Но раньше, чем дойти до демократии, Монтескье встречает на своем пути частичную демократию и частичную монархию, которую называют аристократией, и в которой власть принадлежит части народа. В такой форме существуют только остатки привилегий. Что касается демократии, то по определению Монтескье, это такая правительственная форма, при которой народ монархии в то же время подданный.

Монарх – выражает свою волю, подданный – повинуется выборным властям. Сущность этой правительственной формы состоит в том, что народ создает законы и избирает чиновников; народ обладает верховной властью, законодательной и исполнительной. Монтескье прибавляет, что в истинно свободной республике, осведомленной относительно своих собственных дел, «народ прекрасно выбирает тех, кому доверяет часть своей власти».

Внутренним основанием прочности республики служит, по Монтескье, социальная добродетель или «добродетель политическая». Уже древние, как, например, Платон и Аристотель, считали добродетель необходимой для демократии. Но они придавали этому слову слишком широкое значение, понимая под ним все нравственные достоинства. Не такова мысль Монтескье.

«То, что я называю добродетелью в республике, – говорил он, – есть любовь к отечеству, т. е. любовь к равенству. Это не моральная добродетель, не добродетель христианская, а добродетель политическая; она-то и есть механизм, приводящий в действие республиканское правительство, так же как честь –

монархии». «Не требуется много честности для поддержания и сохранения монархического или деспотического правительства. Сила закона в первой из этих правительственных форм и сила государя во второй всем управляют и все сдерживают. Но для народного государства необходим еще новый мотив – добродетель.

Историки всех времен рассказывают о дворах монархов. Это доказано не путем праздных размышлений, а печального опыта. Честолюбие в безделье, низость в гордости, желание обогатиться без труда, отвращение к истине, лесть, измена, коварство, нарушение всех обязательств, пренебрежение к долгу гражданина, страх перед добродетелями государя, расчет на его слабости и, что еще важнее, постоянные насмешки над добродетелью – составляют основные черты характера большинства царедворцев всех времен и всех народов. Невероятно, чтобы большинство людей высшего класса в государстве было бесчестными, а лица низших классов были честными, чтобы первые были обманщиками, а последние соглашались всегда быть обманутыми.

Истинный принцип республиканского правительства есть уважение к равенству в свободе, составляющему право. Подобно древним политикам, Монтескье придает широкий смысл «добродетели», необходимой для самоуправления нации; он не видит, что эта добродетель – просто уважение к справедливости, и что каждый гражданин свободного правительства заинтересован в соблюдении справедливости из любви к себе и нравственно обязан соблюдать ее из любви к долгу и к праву и, наконец, материально принуждается соблюдать ее силой, которая принадлежит всем гражданам. Но для этого необходимо, чтобы республика была верна своей сущности, т.е. чтобы она действительно была основана на равенстве свободы. Древние республики погибли потому, что сохранили аристократию, деспотизм и несправедливость; нация никогда не погибает от соблюдения справедливости, но всегда от несправедливости.

Если Монтескье не вполне понял все основы и все ресурсы демократических обществ, то именно потому, что имел недостаточное представление о свободе. «В государстве, – говорил он, –

т. е. в обществе, в котором существуют законы, свобода состоит в возможности делать то, чего должно желать и не быть вынужденным делать то, чего не должно желать». Должно – выражение слишком смутное, государству не нужно заниматься всеми его обязанностями, а только обязанностью справедливости; его задача состоит в обеспечении соблюдения справедливости; отсюда, истинная гражданская свобода состоит в том, чтобы иметь возможность делать все, что не противно справедливости, т. е. не противоречит равенству свободы.

Монтескье прибавляет, что свобода – это «право делать все, что позволяют законы»; таким образом, он определяет только легальную свободу, которую не следует смешивать со свободой законной, потому что закон может быть тиранический и несправедливым. Правительство, в котором граждане повинуются только одним законам, нельзя еще в силу этого считать правительством свободным, потому что остается определить, кем создается закон и как он создан; добрый закон, но созданный тем, кто не имел на то права, уже несправедлив; закон, созданный тем, кто имел на то право, но нарушающий равенство свободы, тоже несправедлив.

Определив, таким образом, различия между правительственными формами и их основания, Монтескье в английской конституции ищет образца реформ, по его мнению, легче осуществимых. Та конституция, говорил он, свободна, при которой правительство не может злоупотреблять своей властью. Опыт убеждает, что всякий человек, обладающий властью, склонен злоупотреблять ею, доходить до крайних ее пределов.

Следовательно, «для того, чтобы нельзя было злоупотреблять властью, необходимо устроить так, чтобы власть ограничивала власть». Эта мысль приводит Монтескье к оригинальному принципу разделения властей и их взаимного равновесия. «Когда законодательная власть соединяется с исполнительной в одном лице или в одной корпорации, свобода невозможна, потому что можно опасаться, что монарх или сенат (собрание) создадут тиранические законы и, будут тиранически пользоваться ими». Например, если та часть правительства, которая облада-

ет исполнительной властью, захочет захватить имущество, или часть имуществ граждан, то издаст закон, на основании которого получит возможность конфисковать их. Отсюда, нация не должна вверять одним и тем же лицам власть законодательную и власть исполнительную, это, значит, отдаться связанной по рукам и ногам. «Точно так же свобода невозможна, если судебная власть не отделена от законодательной и исполнительной. Если она соединяется с законодательной властью, то возникает произвол над личностью и свободой граждан, судья является законодателем. Если же она соединяется с властью исполнительной, то судья получает возможность угнетать граждан».

«Поэтому установлена несменяемость судей, что, впрочем, не препятствует их повышению по иерархической лестнице и в силу этого их зависимости от исполнительной власти».

«Все погибло бы, если бы один человек или одна корпорация имели в своих руках эти три власти: власть издавать законы, власть исполнять публичные решения и власть судить преступления или разрешать недоразумения частных лиц между собою» Этот принцип разделения властей, которому Монтескье приписывает такое значение, сводится просто к тому, что поручения, даваемые нацией правящим лицам, должны ограничиваться известными и точно определенными функциями, что эти доверенные лица должны контролировать друг друга и, что они должны всегда находиться под рукою нации, всегда служить ей и не иметь возможности поработить ее.

Монтескье еще не возвысился до такого представления о публичных властях, как о доверенных нации, получивших от нее полномочия, свободно даваемые и свободно принимаемые на основании обязательного для обеих сторон договора; он держится еще теории «представительного правительства, при котором правящие не столько доверенные лица нации, сколько ее представители. «Так как в свободном государстве у всех признается свободный дух, самостоятельно управлявший человеком, то весь народ должен обладать законодательной властью; но так как в больших государствах это невозможно, а в небольших сопряжено со многими неудобствами, то необходимо, что-

бы народ делал то, чего он не может делать сам, через своих представителей...

Все граждане должны пользоваться правом голосования при избрании представителей, кроме лиц, которые находятся в столь приниженном положении, что могут считаться не имеющими своей воли». Руссо на такое положение Монтескье впоследствии возражал, что представителя слишком часто признают заместителем нации, в силу акта абсолютного доверия к лицу, получившему в некотором роде неограниченные полномочия, что настоящее отношение управляемых и управляющих есть договор, и настоящим именем людей, избираемых для целей законодательства, должны быть доверенные лица.

Так как Монтескье вовсе не определил истинного принципа естественного права, а, значит, и права гражданского и политического, т. е. свободу личности, то он и не понял, что все три власти: законодательная, исполнительная и судебная присущи самой личности и служат выражением ее существенных прав: права свободно мыслить и, таким образом, находить закон в себе, права свободно желать и действовать и, таким образом, исполнять свой собственный закон и, наконец, права защищаться против несправедливости.

В этом отношении Монтескье стоит даже ниже Локка; этим объясняются ошибки и неясности его теории смешанного управления, типом которого он считал правительственную форму Англии. С исторической точки зрения, сделанный им анализ замечателен, но с точки зрения философской, очень слаб. Главная ошибка Монтескье состоит в том, что он смешивает различные государственные власти: законодательную, исполнительную и судебную с различными формами правления: монархической, аристократической и демократической. Кроме того, он полагает, что для равновесия этих властей необходимо соединить различные формы правления в одну смешанную.

Монтескье, прежде всего, признает законодательную власть принадлежностью самой нации; здесь он близок к истине; но потом, на том основании, что исполнительная власть должна быть отделена от законодательной, и что, кроме того, исполне-

ние законов требует единства власти, он лишает нацию исполнительной власти и отдает ее наследственному монарху; наконец, чтобы объединить и умерить две такие противоположные власти. Он ставит между нацией и государством аристократию. Несомненно, – можно возразить ему на это, – что Англия, не имея возможности сразу перейти от правительства привилегий к правительству права, в своем стремлении к свободе нашла посредствующее звено в смешанной форме правления.

Теория Монтескье построена на смешении терминов и самих явлений. Во-первых, из того, что доверенные лица нации, которым поручено дело законодательства, должны быть отделены от других доверенных наций, которым поручается исполнение законов, совсем еще не следует, что исполнительная власть должна быть отнята у нации, что она не настолько присуща ей, как власть законодательная. Напротив, именно для того, чтобы лучше гарантировать нации ее различные права не помешать их отчуждению в пользу доверенных нации, этим последним поручают определенные и ограниченные функции. Таким образом, разделяют власть между доверенными лицами нации затем, чтобы обеспечить ее единство для самой нации: если нация доверит все принадлежащие ей власти одним и тем же лицам, то этим обезоружит себя; напротив, если она доверит каждому из них одну только власть, возможно, точно определенную, то лучше сохранит за собою неприкосновенность и целость своей власти.

Монтескье не понял, что разделение политической власти именно и имеет целью единство национальной власти. Кроме того, отнимая у нации исполнительную власть, не изымая ее из общего права, он создает привилегию и передает в руки государя: истинно свободное правительство не может допустить никакой привилегии, никакого отчуждения права всех. Во-вторых, Монтескье смешивает единство, необходимое для всякой исполнительной власти, с единством, свойственным только монархии: когда нужно определить средства исполнения закона, то иногда оказывается более удобным доверить это одному человеку; но отсюда не следует, чтобы этот человек был монархом.

Механизм английской конституции, признаваемый Монтескье идеальным, в свое время принес пользу, так как образовался естественным путем; но если бы его начали искусственно прививать в других странах, то он оказался бы безжизненным, неспособным правильно работать.

«В ограниченных государствах любовь к отечеству, стыд и страх перед порицанием сограждан служат мотивами, которые могут предотвратить совершение многих преступлений. Самое большое наказание за дурной поступок будет состоять в признании судом, что обвиняемый совершил его. Тогда гражданские законы будут легче исправлять преступников и, не будут нуждаться в поддержке силы. В таких государствах добрый законодатель будет заботиться не столько о наказании преступления, сколько его предупреждении; он будет заботиться больше об исправлении нравов, о том, чтобы причинить боль виновным. Причина всякой распущенности находится в безнаказанности преступлений, а не в умеренности наказаний. В обществе преобладает порочность, результат жестокости – умы развращаются и привыкают к деспотизму. Существуют два рода испорченности: первая, когда народ не соблюдает законов, и вторая, когда он развращается законами. Это зло неизлечимо, потому что заключается в самом лекарстве».

Монтескье и его школе мы обязаны личной безопасностью, которой пользуемся теперь с помощью уголовных законов. Во времена Монтескье господствовали религиозные преследования. Он отстаивает веротерпимость. Различные религии должны относиться друг к другу терпимо и мирно существовать вместе. Монтескье и в вопросах экономики проявил оригинальность. Он делает вывод о законности таких законодательных мер, которые имеют целью препятствовать чрезмерному накоплению капиталов и развитию роскоши за счет производства предметов первой необходимости. Этим он объясняет и оправдывает некоторые законы против роскоши и налоги в древних республиках.

В своей теории налогов Монтескье определяет налог как «часть, которую каждый гражданин дает из своего имущества для безопасности всего остального». «Для точного определения

доходов, – прибавляет он, – необходимо обращать внимание на нужды государства и на нужды граждан. Для воображаемых государственных нужд не следует брать у народа действительно необходимых ему средств». Что касается до распределения налогов, то Монтескье говорил, что следует в имуществе каждого плательщика различать три различные части: необходимое, полезное и излишнее. «Необходимое, – говорил он, – не должно подлежать обложению: полезное может принадлежать ему, а излишнее должно облагаться больше, чем полезное».

Наконец, Монтескье высказывает взгляды относительно обязанности государства помогать нуждающимся. Он замечает, что богатство создается трудом, и что истинная бедность состоит в отсутствии работы. «Человек беден, – говорил он, – не потому, что ничего не имеет, а потому, что не работает. Есть старики, больные и слабые, наконец, сироты – помочь им милостыней невозможно. Милостыня, поданная нагому на улице, не заменит обязательной помощи государства». То есть, Монтескье проявил замечательную проницательность духа во многих вопросах социальной науки. Недостаток учения Монтескье состоит в том, что он больше юрист и историк, чем философ.

### 3. Вольтер (Франсуа Мари Аруэ)[69]

Вольтер предложил новое доказательство бытия Бога, которое утверждалось им аксиоматически, исходя из одной возможности логического обобщения понятия человеческой сущности: «Я существую, а, следовательно, нечто существует вечно». По мнению Вольтера, эта истина сходна с первыми положениями

[69] Вольтер (Voltaire), настоящее имя – Франсуа Мари Аруэ (Arouet) (1694-1778)– французский философ, писатель, историк, представитель французского Просвещения. Историограф Людовика ХУ во второй половине 40-х 18 веке Избран в Академию наук Франции (1746). Произведения Вольтера в полном издании Моланда (1878–1885) составляют 52 тома. Основные философские сочинения: «Философские письма» (1727–1733), Метафизический трактат» (1734, издан посмертно), «Основания философии Ньютона» (1736-1738), «Микромегас» (1752), «Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII» (1756) (именно Вольтер ввел в научный оборот термин «философия истории»), «Сократ"» (1759), «Карманный философский словарь» (1764), «Несведущий философ» (1766) и другие.

арифметики и геометрии, – являясь очевидной, она не может оказаться заключением какой-либо цепочки логических выводов. Мыслителей, отрицающих существование Бога, Вольтера обвинял в механицизме. Так, опровержение бытия Бога сводилось ими к тому, что все в природе происходит исключительно в соответствии с законами математики.

Современная эпистемология такую позицию называет установкой на аддитивность. В результате применения подобной установки сама собой отпадает необходимость обращения к супераддитивным причинам, которые не могут быть описаны математическими законами. К таким причинам принадлежат «Бог» и «конечная причина». Механицисты отбрасывают возможность супераддитивного обобщения человеческой сущности, подчеркивая непротиворечивость проведения принципиального отказа от идей типа «конечных причин».

Однако, по возражению Вольтер, это опровержение относится только к полаганию возможности несуществования Бога и никак не касается доказательства невозможности существования Бога. Бытие Бога все же мыслимо, а значит, возможно. Отсюда, Бог скорее существует, чем не существует. Противоположность двух установок (на аддитивность и супераддитивность) вынуждает признать лишь немыслимость ясным образом суммы божественных качеств. Установить и обсудить атрибуты Бога человек не в состоянии. Будучи бытием конечным, он не в силах постичь природу божественного бытия. Отталкиваясь от этого тезиса, Вольтер развернул философскую критику теологии: «Мне свойственно всего лишь человеческое мышление, теологи принимают божественные решения». Разделяя позиции сенсуализма Локка и натурфилософии Ньютона, Вольтер называл теологией всякую внеопытную метафизику. На этом основании Вольтер отвергал учение Декарта о вечной душе и врожденных идеях как своеобразную теологию.

Таким образом, Вольтер упрекал как механицистов, так и теологов. Первых – за односторонний редукционизм всех природных явлений к математическим законам. Вторых – за некритическое учение (наподобие теории о божественных атрибутах).

Подлинная философия, по Вольтеру, должна быть автономна от механицизма и от теологии. По утверждению Вольтера, метафизические рассуждения заключают в себе некоторую долю вероятности. Философия строит лишь правдоподобные гипотезы, выполняя эвристическую функцию, и не должна претендовать на точное знание. Вольтер однозначно коррелирует теологию и политическую борьбу. Теологи «питают честолюбивые чаяния главарей сект, но кончается это обычно тем, что они стремятся стать во главе партий». Эффективность отношений господства предполагает «фанатизм народа», поэтому каждая «партия» имеет определенную религию.

Теология преследует частные корпоративные интересы и не выходит на уровень интересов общества в целом. Подлинная же мера добра и зла – благо общества, следовательно, мораль не может быть связана с «теологическим мнением». Общество в целом нуждается не во многих теологических религиях враждующих «партий», а скорее в одной естественной (государственной) религии, которая представляет собой философскую веру в Бога (деизм). Если теологическая религия – «мать фанатизма, гражданских раздоров, враг рода человеческого», то религия государственная – основа порядка и законодатель общественной морали.

Итак, Вольтер, не создавая каких-либо истинно оригинальных идей о законодательстве и политике, красноречиво защищал интересы «человечества». Так же, как и Монтескье, он протестовал против пыток и говорил, что «крайности в законах разрушают самые законы». Он защищал также и веротерпимость: «В ересях следует различать мнение и мятеж. Религия дана человеку Богом, а гражданские законы даются вами вашим подданным». В политике он исправляет во многом Монтескье, указывает, что невозможно провести определенной границы между чистой монархией и деспотизмом, между этими «двумя братьями-близнецами».

Монтескье одобрял продажность должностей в монархии. «Таким образом, – возражал ему Вольтер, – монархия основана на пороке! Гораздо лучше было бы, говорил один мудрый юрист,

продать сокровища всех монастырей и серебро всех церквей, чем продавать справедливость». Вольтер определяет правительство, как «волю всех, исполняемую одним или многими на основании законов, созданных всеми». «Так как общество, – прибавляет он, – состоит из многих домов и многих земель, то было бы нелепо, чтобы один человек был властелином этих домов и земель: в природе вещей, чтобы каждый владелец имел голос в вопросах социального блага. Известно, что гражданам принадлежит право определить, сколько они должны внести на государственные расходы».

### 4. Жан-Жак Руссо[70]

Школа сенсуалистов, главным представителем которой был Гельвеций, признавала справедливость условной, а не естественной; рационалистическая школа, к которой принадлежал Монтескье, признавала основой справедливости природу вещей в понятии разума; Жан-Жак Руссо в социальной философии начинает новое движение.

Руссо активно сотрудничает в «Энциклопедии», возглавив отдел музыки и опубликовав ряд ключевых статей. В 1752 участвует в объявленном Дижонской академией конкурсе работ на тему «Способствовало ли возрождение наук и искусств улучшению нравов», предложив трактат «Рассуждение о науках и искусствах», в котором полемически заостренно и парадоксально предложил (по версии некоторых руссоистов, в частности, Руссо, Ахрбека и И. Фетшера, – по совету Дидро) отрицательную оценку роли науки и искусства, резко критикуя соответствующее, по его оценке, художественной искушенности падение нравов.

Тем самым Руссо была сформулирована позиция, не только альтернативная идеалам Просвещения, но и разрывающая тра-

[70] Руссо (Rousseau) Жан-Жак (1712-1778) – французский философ-просветитель, политический мыслитель, писатель, поэт, драматург, теоретик искусства. Основные произведения: "Рассуждения о науках и искусствах" (1755), "Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми" (1755), "Об общественном договоре, или Принципы политического права" (1762), "Эмиль, или О воспитании" (1762), "Юлия, или Новая Элоиза" (1767), опубликованные посмертно мемуары "Исповедь" (1782-1789) и др.

диционный для Европы синкриз этики и эстетики: «науки, литература и искусство... обвивают гирляндами цветов оковывающие людей железные цепи, заглушают в них естественное чувство свободы.., заставляя их любить свое рабство и создавая так называемые цивилизованные народы... Наши души развращались, по мере того как совершенствовались науки и искусства». Благодаря этому сочинению, вместе с премией в конкурсе к Руссо пришла слава оригинального мыслителя, еще более упрочившаяся после публикации «Рассуждения о происхождении и основах неравенства между людьми» и «Рассуждения об общественном договоре», Бегство из Франции в Женеву спасло Руссо от ареста, но не от преследований со стороны швейцарских властей. Изоляция Руссо была усилена тем, что вынужденный внешний отрыв от «Энциклопедии» трансформировался в личный разрыв (многолетняя ожесточенная полемика с Вольтером, резкая критика энциклопедической статьи «Женева» по вопросу приписываемых женевским пасторам социанских взглядов, что играло на руку клерикальным противникам «Энциклопедии», добивавшимся ее запрещения).

В 1765 был вынужден отказаться от Женевского гражданства и покинуть континент. В 1766–1767 живет в Англии; однако, поссорившись с пригласившим его Юмом, возвращается во Францию, где в силу болезненной мнительности, заставляющей его видеть в некогда «нежно любимом» Дидро, Гольбахе и др. друзьях своих «ненавистников» и тайных преследователей, – ведет уединенный образ жизни, добывая пропитание переписыванием нот и ища утешения в мемуарах и одиноких прогулках («природа всегда улыбается мне»). Чувство безысходного одиночества, характеризующее глубоко пессимистическое умонастроение последних лет жизни Руссо, выражается как в крайнем индивидуализме («я не должен и не хочу заниматься ничем, кроме себя»), так и в интенции к масштабным мрачным обобщениям («общительная и любящая личность» неизменно обречена на непонимание, зависть, неприязнь и, в итоге, – на одиночество и утрату иллюзий: «все... мысли о счастье в этой жизни оказались химерами»). Содержание и эмоциональная окрашенность

произведений этих лет («Исповедь», «Диалог», «Прогулки одинокого мечтателя») дают основание для высказанной в рамках экзистенциализма оценки Руссо как одного из своих предтечей.

В 1778, поселившись по приглашению одного из своих почитателей в его имении Эрменонвиль, Руссо, будучи тяжело больным, уходит из жизни. Был похоронен в Эрменонвиле, на острове среди озера; в 1791 по решению Законодательного Собрания прах Руссо был перенесен в Париж. Специфика философских взглядов Руссо, равно как и истоки его личной трагедии, во многом определялись тем статусом, который его концепция объективно занимает в традиции Просвещения: философия Руссо может быть оценена как рефлексия Просвещения над своими основаниями, своего рода мета-уровень просветительской идеологии, – с одной стороны, органично генетически связанный с ней и семантически к ней сводимый, с другой – выходящий за ее рамки.

Фундаментальные для Просвещения и эксплицитно декларируемые Руссо натурализм, сенсуализм, естественное право, подвергаясь пристальному аналитическому рассмотрению, раскрывают в общем, контексте философской системы Руссо свое новое содержание, во многом означающее если не выход за рамки просветительской парадигмы, то постановку вопросов, в перспективе выводящих за ее пределы. Прежде всего, это проявляется в критике Руссо общественного прогресса: если исходное (естественное) состояние человека есть состояние счастливого детства или «первобытное состояние, в котором он вел спокойную и счастливую жизнь», то промышленное развитие ремесла и сельского хозяйства (или, в терминологии Руссо, «железо и хлеб») «цивилизовали людей и погубили род человеческий». Внешне это проявилось в возникновении неравенства, которое поступательно «растет с последовательным развитием человеческого ума». Вразрез с традицией Просвещения причину этого Руссо усматривает не в невежестве, а в имущественном неравенстве: «первый, кто напал на мысль, огородив участок земли, сказать: «Это мое» – и нашел людей, достаточно простодушных, чтобы этому поверить, был истинным основателем гражданского общества.»

Таким образом, «неизбежным следствием обработки земли был ее раздел», а имущественное неравенство, в свою очередь, закрепляется в неравенстве политическом, наиболее ярким выражением, которого является деспотизм как «последний предел неравенства и крайняя точка, которая замыкает круг и смыкается с... отправной точкою», т.е. равенством, в том смысле, что «отдельные лица вновь становятся равными» в своем бесправии («они суть ничто») перед деспотом. Однако, за этим внешним проявлением «крайнего разложения» цивилизованного общества Руссо усматривает и более глубокое, внутреннее основание его неблагополучия: разрыв между подлинной человеческой сущностью и ее цивилизованными проявлениями. В социальной среде для индивида оказывается «выгоднее... казаться не тем», кем он есть в действительности: для цивилизованного общества «быть и казаться – это уже вещи различные».

Такая постановка вопроса задает сразу несколько семантических векторов, выводящих за пределы просветительской парадигмы: во-первых, данной концепцией закладываются основы философского анализа феномена отчуждения, ибо, согласно Руссо фундаментальной сущностью человека является свобода, в том числе и свобода, быть несвободным, т.е. реализовать себя не в соответствии, а в рассогласовании со своею подлинной природой, в силу чего в социальном контексте человек познает себя внешним по отношению к самому себе: «чем больше накапливаем мы новых знаний, тем более отнимаем мы у себя средств, приобрести самое важное из всех; так что по мере того, как мы углубляемся в изучение человека, мы в известном смысле утрачиваем способность его познать»; тем самый антропология выводится за рамки представлении о «естественности» человека как данности, а концепция Руссо, видя выход и спасение в том, чтобы уйти в самого себя, представляет собой первый импульс к началу поворота философской концепции человека от традиционных физикалистских и рационалистских подходов – к экзистенциальному рассмотрению личности.

Во-вторых, помещая в основание своей концепции социально фундированное рассогласование подлинной сущности человека

и его внешней «кажимости» (Руссо утверждает, что объективный наблюдатель со стороны составил бы о людях мнение, как раз обратное тому, что они представляют собою в действительности), Руссо в своей диспозиции «быть» и «казаться», задает философскую интенцию, впоследствии развившуюся у Канта в оппозицию «вещи-в-себе» и явления, выводя гносеологию за рамки безмятежного сенсуализма (традиция генетического сопоставления философии Канта с концепцией Руссо заложена Кассирером в работе «Руссо. Кант. Гете»); с другой стороны, тот же основанный на оппозиции «быть» и «казаться» вектор приведет в перспективе к социально-психологическим аппликациям психоанализа. В-третьих, указанная позиция Руссо задает радикально новое направление в осмыслении социальной миссии философии, предельно широко раздвигая рамки самой идеи Просвещения и включая в него, прежде всего, рефлексивные установки философии на самосознание: социальная жизнь как ориентированная вовне должна быть, дополнена ценностной ориентацией, как индивида, так и общества в целом, вовнутрь, – интенцией «уйти в самого себя и прислушаться к голосу своей совести».

Таким образом, просветительский пафос вразумления человечества дополняется у Руссо принципиально новым для философии пафосом своего рода экзистенциального просвещения – очеловечивания разума. Центральной проблемой социальной философии Руссо является проблема власти, рассмотренная в ее как ретроспективной, так и в перспективной эволюционных проекциях. Именно в области данной проблематики Руссо демонстрирует выражение классической просветительской позиции, на основании чего и может быть отнесен – несмотря на указанную выше альтернативность – к данной традиции. Во взглядах Руссо может быть отмечен программный изоморфизм рассмотрения отношения человека ко внешней природе как таковой, к естественному (природному) праву другого человека и к собственной природе (сущности). Так, если в исходной ситуации «задушевной близости» с природой человек находился и в таком же согласии со своею собственной природой: люди

«жили свободными, здоровыми, добрыми и счастливыми, поскольку могли быть таковыми по своей природе». Однако, развитие власти человека над природой оборачивается и формированием властных отношении внутри общности: человек оказывается «подвластен... всей природе, и в особенности себе подобным». «Подобно тому, как, чтобы установить равенство, пришлось совершить насилие над природой, так и для того, чтобы увековечить право рабовладения, нужно было изменить природу». Прогресс того, что Руссо называет «способностью к совершенствованию», рано или поздно «приводит человека к той мере цивилизованности, которая превращает его... в тирана самого себя и природы».

Таким образом, в контексте, который гораздо шире, нежели просто экологический, Руссо ставит под сомнение бесспорную для Просвещения позитивную оценку экспансии человека в природу и экстенсивного развития производства: «погрязший в преступлениях и пороках и впавший в отчаяние род человеческий», по оценке Руссо, не может, тем не менее, «ни вернуться назад, ни отказаться от сделанных им злосчастных приобретений. В общей атмосфере просветительского пафоса видения человека как повелителя и преобразователя природы Руссо высказывает взгляды на цивилизацию, в которых трудно не усмотреть ранний аналог идей Франкфуртской школы о европейском («мужском») типе цивилизации и рациональности как основанных на презумпции подчинения природы человеку, что оборачивается и деформацией, подчиненностью его собственной непосредственной сущности (природы) интегрально-дедуктивным принципам («Диалектика Просвещения» Хоркхаймера и Адорно).

Наряду с этим, Руссо вплотную подходит к формулировке принципа амбивалентности властных отношений: «очень трудно привести к повиновению того, кто сам отнюдь не стремится повелевать, и самому ловкому политику не удастся поработить людей, которые не желают ничего другого, как быть свободными». Такой подход, с одной стороны, намечает контуры проблематики, прямая фокусировка на которой задаст в середине 19

века парадигму рассмотрения власти через призму не субъекта, но так называемого «объекта» властных отношений (концепции массы и толпы в политической философии и антропологии: Тард, Ортега-и-Гассет, Канетти, Бодрийар и др. С другой стороны, анализируя стремление к свободе, Руссо полагает основной характеристикой свободы ее разумность (своеволие как «разум в бреду»), – в противоположном случае превратно понятое стремление к свободе приводит к смыканию экстремальных социальных групп, семантической неразличимости равно неконструктивных своеволий и господина, и раба: «наиболее могущественные или наиболее бедствующие, основываясь на своей силе или на своих нуждах, стали приписывать себе своего рода право на имущество другого». Выход из тупика прогресса Руссо видит не в прямом алармистском возврате к природе («вернуться в леса и жить с медведями» – это, по оценке Руссо, вывод, который вполне в духе его противников), но в возврате к собственной природе (сущности) человека, предполагающей его самоосуществление в качестве неотъемлемой части общества как нерушимой целостности.

Иначе говоря, выход – в создании такого социального устройства, в рамках которого «каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого». Такой формой социальности может быть, по Руссо, особая «ассоциация», предполагающая своего рода холизм, в рамках которого «каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким был раньше».

Руссо фундирует возможность такого холизма социальной моделью «общественного договора», направленной «к полному отчуждению каждого члена со всеми своими правами в пользу общины», однако, поскольку «нет ни одного участника, по отношению к которому остальные не приобретают того же права, какое они ему уступают по отношению к себе, то каждый снова приобретает все, что он теряет». Этот контекст предельно актуализирует во взглядах Руссо педагогическую составляющую.

Основываясь на принципах сенсуализма, Руссо исповедует очевидный педагогический оптимизм, причем его эдукационизм (лат. educatio – воспитание), основанный на презумпции уважения личности ребенка, гармоничного сочетания и трудового воспитания, недопущения форсирующего и иного другого насилия над естественным процессом созревания ума, неприемлемости механического заучивания неосмысленных сведений, ориентации на обучение самостоятельному мышлению, максимального развития природных способностей и т.п., – объективно заложил фундамент радикальной и масштабной реформы педагогики 18–19 вв. (начиная от И.Г. Песталоцци). Дифференцируя воспитательный процесс в различных типах общества, Руссо полагает, что в условиях «ассоциации общественного договора» возможно общественное образование и «воспитание в правилах, предписываемых правительством, и под надзором магистров, поставленных сувереном» (идеал такой воспитательной системы непременно включает в себя замещение свойственной индивидам «любви к себе» – «страстью к отечеству»). В наличных же условиях необходимым требованием правильного воспитания Руссо объявляется изоляция воспитуемого от бесконтрольного влияния далекой от совершенства социальной среды: домашнее воспитание и воспитание на лоне природы – с акцентом не на общественно значимые (гражданские), но на сугубо частные добродетели частной жизни, в первую очередь, – семейной (своих пятерых детей Руссо сдал в приют из соображений необходимости государственного воспитания).

В области эстетики Руссо, с одной стороны, декларативно ратуя за граждански патриотическое искусство (критика «немужественного» рококо и темы любви в поэзии, драматургии и прозе как наносящей ущерб их гражданственному пафосу), с другой же – в реальном художественном творчестве – выступил – с сенсуалистических позиций – основоположником такого художественного направления, как сентиментализм. В области музыки был сторонником спонтанного мелодического начала как «языка страстей» в противовес рационалистической программной музыке; на аналогичных основаниях в живописи

делал акцент на динамике рисунка в противовес колористике. Является автором ряда опер, музыкальных комедий и романсов, а также изобретателем новой системы нотной записи.

Идеи Руссо не только оказали сильнейшее влияние на философскую традицию, но и неоднократно вдохновляли социальных реформаторов на их воплощение в жизнь. Радикализм заключительного (якобинского) этапа Великой Французской революции всецело реализовался под знаменем руссоизма; якобинский Конвент в полном соответствии с требованиями «гражданской религии» Руссо ввел деистический культ.

Итак, в теории общественного договора Руссо, основные положения указывают на истинный принцип, на котором должно быть построено общество будущего. Для того, чтобы ясно понять теорию общественного договора, нужно определить, каким образом общество создалось в действительности, и как оно должно создаться по праву. Можно доказать, что в действительности люди соединились в общество под влиянием двух главных причин: необходимости и свободы. Первоначально преобладала первая причина в форме нужды и инстинкта.

Отсюда, нельзя представить себе, чтобы люди сначала жили отдельно друг от друга, а потом на основании формального условия, составили общество. Собственно говоря, и Руссо хотел доказать совсем не то; большинство французских критиков ошибочно понимали его учение, возражая ему, что общество исторически не создалось путем договора. Руссо был гораздо лучше понят в Германии Кантом и Фихте, видевшими в общественном договоре не историческую основу общества, а основу чисто рационалистическую.

Тем не менее, даже с исторической точки зрения, признавая роль фатализма, принуждения и насилия всякого рода в образовании и развитии общества, нельзя не признать, что и свобода также играла известную роль наряду с необходимостью. Руссо замечает, что древнейшее из всех обществ, основанное всецело на природе, есть семья: но при этом справедливо добавляет, что даже соединение мужчины и женщины поддерживается обоюдным их согласием. Дети тоже после известного возраста оста-

ются привязанными к родителям только по своей воле. Отсюда, если члены семьи, – заключает Руссо, – продолжают оставаться между собою, то уже не в силу естественных условий, а добровольно: сама семья поддерживается только соглашением.

В силу более определенно выраженных условий, семьи соединились для образования племени, а племена для образования нации. Более того, насилие и завоевания лишь в том случае ведут к прочному объединению народов, когда, в конце концов, приводят к более или менее полному и пассивному соглашению. Всякий, достигший совершеннолетия, принимает фактически и более или менее свободно общественный договор, живя среди известного общества и на основании его законов. Наконец, всякая политическая конституция есть возобновление общественного договора, особенно в странах, где существует всеобще, голосование.

Руссо интересует вопрос права, а не факта. Когда философ занимается вопросом о праве собственности, он не спрашивает себя, каким путем приобретена собственность – путем ли завоевания и насилия, или посредством труда, или как она должна приобретаться. Точно так же и Руссо задается вопросом о том, должно ли человеческое общество быть свободной ассоциацией, не думая о том, было ли оно всегда ею.

Руссо ставит главную проблему социальной науки: «найти такую форму ассоциации, которая всеми силами защищала бы и охраняла личность и имущество каждого из своих членов и в которой каждый, присоединяясь ко всем, повиновался бы, только себе и оставался столь же свободным, как и до того. Такова основная проблема, решение которой дает общественный договор». И действительно, можно сказать, что во всем, что предполагает общее действие, равенство свободы может быть соблюдено только в форме обоюдного договора: поэтому необходимо, чтобы в обществе все делалось, насколько это возможно, на основании свободного договора, необходимо, чтобы и общество было обширным договором, всеобщим, в который входили бы все другие; так внутри большого круга меньшие круги могут расположиться и комбинироваться тысячами различных способов.

Когда мы определим, таким образом, общественный договор, соединяющий индивидов в общество, причем политический договор должен быть лишь применением или гарантией общественного, нам необходимо заняться вопросом о цели и существенных свойствах такого единения воль.

Общественный договор несовместим ни с добровольным, ни с невольным рабством. «Отречься от своей свободы, – говорил Руссо, – значит отречься от достоинства человека, от прав человечества, даже от обязанностей. Такое отречение несовместимо с природой человека; лишить его волю свободы – значит, лишить его поступки всякой нравственности».

Возникает вопрос: не является ли общественный договор отчуждением свободы каждого в пользу всех? Вместо того; чтобы сопоставлять отдельных индивидов, сопоставим индивида и общество; можно ли считать общественный договор отчуждением индивидуальных прав в пользу всего общества? Это – система коммунизма в прямом смысле слова, т. е. поглощение индивида обществом. Руссо, на первый взгляд, приходит к этой системе; но, в сущности, в своем «Общественном договоре» он минует коммунизм, пользуясь при этом особым методом аргументации, который впрочем, весьма неточен.

«Главная статья общественного договора, – говорил Руссо, – состоит в следующем: полное отчуждение каждого члена общества и его прав в пользу всего общества». Здесь Руссо, подобно Платону, делается жертвой известного рода социального пантеизма, в котором общество представляется великим, а индивиды его органами. Можно согласиться, что в некоторых отношениях общество представляет организм, в котором каждый индивид служит всем другим, а различные функции распределены между членами общества, подобно тому, как функции человеческого тела распределены между его органами.

На основании общественного договора образуется ассоциация индивидов под именем государства; кому принадлежит в нем верховная власть? До заключения договора она составляла свойство индивида и сливалась с его свободой; после заключения договора верховная власть принадлежит воле всех, всеоб-

щей воле или, как выражается Руссо, общей воле. Эта абсолютная общая воля не есть воля только большинства, потому что «закон большинства голосов – закон условный и предполагает единодушие». Общая воля есть воля всех или, вернее, заключает в себе также волю будущих поколений.

Всеобщая воля, в этом смысле, должна всегда оставаться свободной, или суверенной; Руссо указывает, что верховная власть нации неотчуждаема. «Народ может сказать: «я хочу именно того, чего хочет такой-то человек или, по крайней мере, чего он должен хотеть»; но не может сказать: «Я захочу и завтра того, чего захочет этот человек», потому что нелепо, чтобы воля заковывала себя в цепи на будущее время. То есть, когда народ обещает повиноваться, то этим актом теряет свои свойства народа: в момент, когда появляется господин, народ перестает обладать суверенитетом, и политический организм разрушается». Отсюда вытекает осуждение наследственной монархии и всех наследственных привилегий аристократии.

Руссо прибавляет, что «суверенитет неделим в своем принципе»; т. е. всегда и всецело принадлежит всей нации, даже тогда, когда его проявляют и приводят в действие разделенные власти, каковы власти законодательная и исполнительная. Правительство может разделиться между несколькими индивидами или несколькими корпорациями, которые являются лишь доверенными лицами общей верховной власти; но эта последняя остается нераздельной, нация всегда остается обладательницей законодательной, исполнительной и судебной властей, даже в том случае, когда распределяет эти функции между многими; более того, такое разделение, практически полезное, имеет целью воспрепятствовать сосредоточению всех властей в руках одних и тех же людей, следовательно, разделение властей имеет целью сохранение нераздельного единства верховной власти, как принадлежащей всей нации.

Общая или всеобщая воля в том безграничном объеме, какой ей придает Руссо, может считаться желанием всеми блага всех поколений: настоящих и будущих. В этом смысле всеобщая воля, по-видимому, сливается с всеобщим разумом, и Рус-

со, утверждает, что «общая воля всегда права и всегда стремится к общественной пользе». Речь идет только о намерениях и о тенденции всеобщей воли; Руссо тотчас же замечает. «Из этого не следует, что суждения народа всегда одинаково справедливы; люди всегда хотят своего блага, но не всегда его понимают. Часто наблюдается большое разногласие между волей всех и общей волей, последняя имеет в виду только общее благо, т.е. – частные интересы и представляет просто сумму частных воль».

Истинно общая или всеобщая воля, по отношению к волям частным, есть закон. На практике законом называется выражение воли, которая предполагается общей, и для того, чтобы еще усилить такое предположение, советуются со всеми гражданами... «Закон должен соединять всеобщность воли с всеобщностью цели; приказание одного человека, кто бы он ни был, не есть закон; приказание даже верховной власти, т. е. нации по поводу частного случая тоже не есть закон, а декрет. Законы – условия гражданской ассоциации. Народ, подчиняющийся законам, должен быть их автором; определение условий общества по праву принадлежит только его членам. Для того, чтобы воля была общей, не всегда необходимо, чтобы она была единодушной (по поводу того или другого определенного объекта), но необходимо, чтобы считались все голоса; всякое формальное исключение разрушает общность... Чтобы объявить решение состоявшимся по общей воле, важно, чтобы каждый гражданин подал свой голос, советуясь только с собою.

Вообще, не следует смешивать общую волю с ее решением, воля представляет идеал закона, сливающегося с благом всех; решение есть действительный закон, который не всегда бывает добрым. «Все то, что хорошо и согласуется с порядком, – говорил Руссо, – представляется таковым по природе вещей, независимо от человеческих условий. Справедливость исходит от Бога. Он один есть ее источник, и если бы мы умели получать ее свыше, то не нуждались бы ни в правительстве, ни в законах. Несомненно, существует всеобщая справедливость, исходящая из разума; но для того, чтобы люди ее признали, она должна быть взаимной. Отсюда, необходимы условия и законы для соединения прав

и обязанностей, для того, чтобы справедливость достигла своей цели. Если мы скажем (вместе с Монтескье), что такое закон природы, то еще не определим этим закона государства». Таким образом, закон государства есть общая воля, стремящаяся выразить по общему соглашению то, что соответствует разуму. Закон государства может ошибочно толковать справедливость, поэтому всякий закон может быть изменен; народ всегда должен сохранять свое право изменять или отменять свои законы.

Цель, которую преследует или должен преследовать всякий закон, есть наибольшее благо всех, заключающееся в свободе и равенстве. Если исследовать, в чем состоит это благо, которое должно быть целью всякой системы законодательства, то окажется, что оно предполагает два главных объекта: свободу и равенство. Свобода есть благо, потому что всякая частная зависимость представляет силу, отнятую у всего государства; равенство есть благо, потому что без него свобода существовать не может. Эти выражения не следует понимать в том смысле, что все степени богатства и могущества должны быть абсолютно одинаковыми.

«Сила должна всегда преобладать над насилием, пользоваться ею надлежит только на основании законов; ни один из граждан не должен быть настолько богатым, чтобы мог купить другого, и ни один столь бедным, чтобы быть вынужденным продаваться. Если вы хотите сделать государство прочным, то постарайтесь сблизить, насколько возможно, эти две крайности; не терпите ни богачей, ни нищих. Оба этих разряда людей, естественно нераздельные, одинаково вредны для общего блага; из одного выходят виновники тирании, а из другого тираны: между ними вечно происходит торг общественной свободой: одни покупают ее, другие продают... И это обусловливается тем, что сила вещей всегда стремится к уничтожению равенства, поддержать которое всегда должна стремиться власть законодательная».

До Руссо смешивали верховную государственную власть с правительством. «Что такое правительство? Учреждение, служащее посредником между верховной властью (т. е. нацией) и подданными для удобства их взаимных отношений, учрежде-

ние, которому поручено исполнение законов и охранение, как гражданской, так и политической свободы». Так как правительство должно быть просто агрегатом людей и средств, наиболее пригодных для обеспечения уважения общей воли, то первое правило правительства должно состоять в исключении всего, что было бы отречением граждан от их прав, как полным, так и частичным. Правительственная форма, не обеспечивающая всем волям, настоящим и будущим, верховной власти, в существе противозаконна и основана на нарушении всеобщего права. Отсюда Руссо заключает, что «всякое законное правительство – республиканское».

Итак, по Руссо, различие форм правления заключается не в разных способах распределения законодательной власти; законна только одна законодательная власть, принадлежащая всем. Дарование законодательной власти одному или многим было бы уничтожением общественного договора. Различные формы правления могут касаться лишь организации исполнительной власти. Кто должен исполнять волю всех: один, несколько или все? Вот весь вопрос; но и один, и несколько, и все всегда должны быть простыми чиновниками нации, сменяемыми и ответственными. Для обозначения числа участников исполнительной власти Руссо ошибочно употребляет термины: демократ, аристократ и монархия и, таким образом, извращает их смысл.

Идеал Руссо состоит в том, чтобы закон создавался непосредственно всеми, и чтобы только исполнение закона доверялось представителям нации. Но возникает вопрос, каким образом граждане в большом государстве могут непосредственно или через доверенных лиц, находящихся под их непосредственным наблюдением, пользоваться своей законодательной властью? Это невозможно, говорил Руссо. Отсюда, истинная свобода может существовать только в небольших государствах, в мелких ассоциациях, в которых все делается непосредственно заинтересованными лицами: только там царит истинная свобода. Но такие маленькие государства беззащитны пред честолюбием больших. Нет, замечает на это Руссо, они составят между собою союзы, которые смогут сопротивляться внешним нападениям.

Разрешения задачи, по мнению Руссо, следует искать в идее союза государств, хотя ему так и не удалось развить эту идею. Его заключение, кстати сказать, неверно понятое, состоит в том, что настоящей республикой является – республика конфедеративная, примером которой может служить Швейцария. Заметим к тому же, что союз государств может по пространству превышать Швейцарию, и что ничего не препятствует образованию огромных и могущественных союзов.

Далее рассмотрим вопрос, – об отношениях церкви к государству. Руссо требует их отделения, по крайней мере, в тех случаях, когда имеются в виду религии сверхъестественные. «Каждый может иметь какие ему угодно мнения без ведома верховной власти: потому что власть не компетентна в вопросах иного мира, судьба ее подданных в будущей жизни ее не касается, лишь бы только они были добрыми гражданами в этой жизни».

Однако, к сожалению, Руссо непоследовательно полагает, что государство должно поддерживать некоторого рода естественную и гражданскую религию. «Есть исповедание веры чисто гражданской, – говорил он, – ее статьи должны определить суверенная власть (т. е. нация) не как религиозные догматы, но как общественные чувства, без которых нельзя быть хорошим гражданином или верным подданным. Не имея права обязывать, кого бы то ни было верить в такие положения, можно изгонять из пределов государства всех, кто в них не верит; можно изгонять таких людей не как неверующих, а как существа противообщественные. Если кто-либо, публично признав эти догматы, ведет себя как неверующий, то он подлежит смертной казни, так как совершает величайшее из преступлений: лжет пред законом».

Руссо предлагает смертную казнь только для тех, которые совершают преступления против естественной нравственности и естественной религии. Он хочет наказывать не тех, которые не верят, а тех, которые ведут себя несогласно с нравственностью и гражданской религией, а между тем обещали соблюдать ее предписания.

В этом вопросе, как и во многих других, Руссо неясно отличает настоящее понятие права от интереса. Среди догматов

гражданской религии он признает «существование божества, могущественного, разумного, благодетельного, предвидящего будущую жизнь, счастье справедливых и наказание злых»; но подобные верования можно и не разделять, не будучи виновным, в несправедливости к согражданам; поэтому государству нет никакого дела до всех этих вопросов.

### 5. Тюрго[71]

Тюрго (Turgot) Анн Робер Жак (1727-1781)– французский экономист, философ-просветитель, государственный деятель. Основное сочинение: «Размышления о создании и распределении богатства» (1766). После восшествия на престол Людовика XVI получил назначение сначала на должность морского министра (20.07.1774), а затем – государственного контролера финансов (24.08.1774). Ему удалось провести через парламент ряд эдиктов, предусматривавших реформы в духе идей экономического либерализма. Деятельность Тюрго вызвала недовольство в различных кругах и, уступив нажиму, Людовик XVI вынужден был отправить его в отставку (12.05.1776) вместе с единомышленниками из госаппарата.

Тюрго создал одну из первых версий идеи общественного прогресса. Считал, что в отличие от природы, подверженной изменениям циклического характера, общество, несмотря на чередование подъемов, и спадов, в целом прогрессирует благодаря росту просвещения. В качестве основы выделения различных этапов общественного развития Тюрго рассматривал присущий им тип производства материальных благ. По Тюрго, начальный этап истории характеризуется собирательством и охотой. Формой социальной общности на этом этапе является племя, состоящее из отдельных семей. Распространение скотоводства приводит к росту богатства, возникновению рабства, появлению духа собственности. Развитие земледелия дает возможность производить больше, нежели необходимо для поддержания жизни. На этой основе возникает земель-

[71] Тюрго (Turgot) Анн Робер Жак (1727-1781)– французский экономист, философ-просветитель, государственный деятель. Основное сочинение: "Размышления о создании и распределении богатства" (1766).

ная собственность, прогрессирует разделение труда, выделяются ремесла, торговля, появляются города, развивается государство. Усиливающееся неравенство способствует дальнейшему прогрессу, так как дает части людей досуг для занятий искусством и наукой.

В политической экономии, разделяя в целом физиократические воззрения, Тюрго сделал ряд существенных уточнений. В частности, внес изменения в созданную физиократами схему классового деления общества на: 1) производительный класс (земледельцы); 2) класс земельных собственников; 3) бесплодный класс (выполняющий виды труда, не относящиеся к земледелию). Указал, что первый и третий классы, в свою очередь, распадаются на капиталистов-предпринимателей и наемных рабочих. Тем самым Тюрго подготовил представление о классовой структуре, нашедшее отражение в «Богатстве народов» Смита.

Итак, Тюрго Анн Робер Жан, в своем «Рассуждении о всемирной истории» он развивает идею прогресса в то время еще неясную, говорил, что человечество, несмотря на все уклонения в своем движении, всегда прогрессирует. «Только после ряда веков и путем кровавых реакций деспотизм выучился, наконец, умерять себя, а свобода выучилась себя регулировать; таким образом, при посредстве альтернативы смут и покоя, добра и зла, вся масса человеческого рода беспрестанно идет навстречу совершенству».

### 6. Кондорсе[72]

Кондорсе (Condorcet) Мари Жан Антуан, французский мыслитель, философ-просветитель, математик, политический деятель. Постоянный секретарь Академии наук (с 1785). Депутат Законодательного собрания (1791). Заочно приговорен к смертной казни режимом Робеспьера. После ареста умер в тюрьме (по некоторым сведениям покончил с собой). Сотрудничал в

[72] Кондорсе (Condorcet) Мари Жан Антуан, маркиз де (1743–1794) – французский мыслитель, философ-просветитель, математик, политический деятель. Постоянный секретарь Академии наук (с 1785). Депутат Законодательного собрания (1791). Заочно приговорен к смертной казни режимом Робеспьера. После ареста умер в тюрьме (по некоторым сведениям покончил с собой).

«Энциклопедии» Дидро. Главное сочинение – «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» (1795).

Обосновывал гипотезу о прогрессе в истории, видя его в преодолении предрассудков и суеверий благодаря развитию человеческого разума (знания, науки, просвещения). Прогресс разума, по Кондорсе, предполагает единство истины, счастья и добродетели (свободы и естественных прав человека). Прогресс закономерен, подчинен общим законам развития, которые фактически являются законами развития человеческих способностей. В конечном итоге прогрессом становится сам прогресс как безграничность совершенствования.

Кондорсе стремился реконструировать закономерности исторического процесса, его основные этапы и движущие силы. Выделил десять этапов – эпох прогресса человеческого разума. Последняя эпоха, согласно Кондорсе, открывается французской революцией и, будет характеризоваться преодолением неравенства наций, ликвидацией социального неравенства, совершенствованием самого человека. Согласно Кондорсе, человек является чувствительным существом, способным к рассуждению и овладению моральными идеями; люди не должны делиться на правителей и поданных. Отсюда Кондорсе считал правомерным выводить основные права человека. Кондорсе стремился обосновать первобытную доброту и неограниченную способность человека и человечества к постоянному и безграничному совершенствованию, поскольку человек позволяет господствовать собственному разуму.

Кондорсе высоко ценил философское миропонимание Локка: по мнению Кондорсе, Локк первым обозначил границы человеческого познания и «этим методом скоро стали пользоваться все философы, и, именно применяя его к морали, политике, общественной экономии, они получили возможность следовать в области этих наук путем почти столь же верным, как в области естественных наук». По утверждению Рассела, Кондорсе предварил многие постулаты учения Мальтуса, соединяя эти идеи с уверенностью в необходимости контроля над рождаемостью. Кондорсе был уверен, что общественное зло в мире может быть

преодолено посредством экспансии идей Французской революции.

Итак, Кондорсе Жан Антуан писал: «Если человек может предсказать явления, законы которых ему известны: если, даже в том случае, когда они ему неизвестны, он, может, на основании прошлого опыта, предвидеть с большой вероятностью события будущего, то почему мы должны считать химерой попытку набросать с некоторой достоверностью картину будущей судьбы человеческого рода на основании изучения ею истории?» Прогресс человечества, по Кондорсе, будет состоять: в уничтожении неравенства между нациями и в прекращении борьбы между ними, в прогрессе равенства среди народа по отношению к братству и просвещению: такое равенство создает свободу путем уничтожения вредных законов, воспрещения всякого рода формальностей, монополий, учреждения сберегательных касс, страхования жизни, кредита и ассоциаций.

Кондорсе требует, чтобы «весь народ обучали всему, что необходимо знать каждому для домашней экономии, для управления своими делами, для свободного развития своих способностей, для того, чтобы сознавать свои права, уметь пользоваться ими и отстаивать их для того, чтобы сознавать свои обязанности, чтобы хорошо исполнять их, чтобы уметь оценивать свои поступки, и судить о них и о чужих поступках, и притом судить самостоятельно, не чуждаться ни одного из возвышенных и тонких чувств, которые составляют часть человеческой природы».

Такой прогресс будет иметь следствием, по Кондорсе, реальное усовершенствование человечества: прогресс методов, что даст людям возможность в наименьшее время приобрести наибольшее количество знаний и распространить их среди многих людей, усовершенствование знаний природы и разных изобретений, усовершенствование нравственных и философских наук при посредстве анализа умственных и нравственных способностей человека, усовершенствование социальной науки путем применения к ней теории вероятностей, усовершенствование в силу всего вышеупомянутого учреждений и законов, уничтожение неравенства полов, равенство прав мужчины и женщины,

уменьшение, а затем и полное прекращение завоевательных войн, установление одного всемирного научного языка и прогрессивное увеличение средней продолжительности человеческой жизни, благодаря развитию медицины и гигиены, так что смерть, оставаясь неизбежной и даже до известной степени желательной для каждого отдельного лица, будет следствием или какой-нибудь случайности, или медленного угасания жизненных сил.

Вся французская философия XVIII века нашла свое выражение в «Декларации независимости» Соединенных Штатов и в «Декларации прав человека». Мы обязаны ей великими моральными и социальными реформами, которыми одарила мир французская революция. Что касается эксцессов и ужасов революции, то они не только не являлись применением принципов философии, а, наоборот, очевидным их нарушением.

## Тема 23. НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ XVIII ВЕКА

### Иммануил Кант[73]

В интеллектуальной биографии Канта традиционно различают два периода. Первый из них – «докритический» – охватывает время с 1776 – даты написания первой работы (трактат «Мысли об истинной оценке живых сил») – до конца 60-х 18 в. В сочинениях этого периода еще не выработан характерный для последующего времени принцип критики. В центре философских интересов Канта в этот период находились вопросы философии природы и особенно космологии – происхождение и развитие солнечной системы, история Земли, перспективы ее развития и т.д. Сочинения этого периода (главным из них является «Всеобщая естественная история и теория неба», 1755) пронизаны гносеологическим оптимизмом, уверенностью в способность постигнуть то, что обычно представлялось недоступным познанию.

Эпиграфом к творчеству этого периода могли бы стать слова самого же Канта: «Дайте мне материю, и я построю из нее мир...». Философия критического периода может быть датирована 1770 – годом написания диссертации на тему: «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира». Философия Канта этого времени состоит из трех основных частей: гносеологии, этики и эстетики (объединенной с учением о целесообразности в природе). Каждой из трех частей соответствует одна из трех фундаментальных работ Канта – «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Критика способности суждения». Этот период потому называется критическим, что во всех сочинениях Канта исходит из следующего главного требования: каждое философское исследование надо основывать на критике или критическом исследо-

[73] Кант (Kant) Иммануил (1724-1804) – немецкий философ и естествоиспытатель, с работ которого начинается немецкая классическая философия. Вся жизнь Канта была связана с городом Кенигсбергом (сейчас – Калининград), где он родился, окончил университет (1745), стал доцентом (1755 – 1770), профессором (1770-1796) и был похоронен. Главные его труды: «Критика чистого разума»; «Критика практического разума»; «Критика суждения»; «Метафизические принципы морали»; «Метафизические принципы право» и др.

вании познавательных способностей человека и тех границ, до которых простирается само знание.

Таким образом, разработке проблематики философии, морали и т.д. должна, по Канту, предшествовать гносеология, или критическое исследование познавательных способностей, на которые опираются все отрасли философии. Философия Канта является критической философией или критицизмом, при этом само понятие критики в системе Кант обозначает: 1) точное выяснение познавательной способности, к которой обращается философия и другие отрасли знания; 2) исследование границ, дальше которых в силу устройства самого нашего сознания не может простираться компетенция разума. Метод проверки этих познавательных способностей и есть критический метод, или, как его еще называет Кант, трансцендентальный. Суть его не в познании предметов и их свойств, а в исследовании самого познания и его видов – априорных (вне-опытных или доопытных) условий возможности познания. Этой проблематике посвящена главная работа Канта – «Критика чистого разума» (1781, второе исправленное издание, 1787), в которой он и развивает свою концепцию научного знания. Не оспаривая тот факт, что всякое знание начинается с опыта и передается органами чувств, Кант развивает положение о том, что познание должно дополняться логически-априорным моментом, или формальным фактором, который только и придает ему вид настоящего научного, всеобщего и необходимого знания.

Согласно Канту, воздействуя на нас, вещи не только дают нам многообразие ощущений – то, что составляет содержание познания, но одновременно пробуждают нашу внутреннюю активность, которая и придает знанию организованный, оформленный характер. Эта независимая от всякого опыта познавательная активность и делает возможным познание опыта, придает ему всеобщий и необходимый, достоверный аподиктический характер. Для Канта основным являлся вопрос о том, как возможно получение нового знания, и он формулирует его следующим образом: как возможны априорные синтетические суждения, те, которые расширяют наше знание и в то же время

обладают искомым статусом общезначимости. Будучи идеалом всякого знания, такие суждения не могут быть, однако получены из опыта, а только – из чистого разума, априори.

Главной целью философии Канта и становится получение ответа на вопрос: благодаря чему и, в какой мере можно достичь познания предметов посредством чистого разума? Этот вопрос становится тождественным вопросу об основании синтеза, ибо при «синтетическом суждении я должен иметь еще нечто другое (X) кроме субъекта, на что опирается рассудок, чтобы обнаружить предикат, который не заключен в субъекте». Вся структура «Критики чистого разума» построена, таким образом, «чтобы распознать возможности чистых синтезов в соответствии с их источниками». При этом Кант последовательно отвечает на вопрос 6 возможности априорных синтетических суждений в каждом из трех видов знания – в математике, теоретическом естествознании и метафизике (философии).

Одновременно он исследует общие всем людям познавательные способности с точки зрения их априорных форм – чувственность (трансцендентальная эстетика), рассудок (трансцендентальная аналитика) и разум (трансцендентальная диалектика). В трансцендентальной эстетике он обнаруживает априорные формы чувственности – чистые созерцания, с помощью которых разрозненные и не всегда отчетливые восприятия приобретают всеобще объективное значение. Трансцендентальное истолкование чувственности и ее форм позволяет ему показать, как возможны априорные синтетические суждения в математике.

Именно априорные формы – пространство и время – придают объективную значимость идеальным математическим конструкциям. В трансцендентальной аналитике Кант исследует рассудок и его синтез с чувственностью и одновременно отвечает на вопрос об условиях возможности априорных синтетических суждений в естествознании; демонстрирует, как осуществляется синтез уже организованной априорными формами (пространством и временем) чувственности с рассудочными предпосылками, которые сам рассудок обязательно присоединяет к чувственному материалу. Эти предпосылки он называл

чистыми понятиями рассудка или категориями, которые и представляют собой формы единства, прибавляемые к многообразию чувственности.

Кант насчитывает 12 таких категорий и объединяет их в 4 класса: количества, качества, отношения и модальности. В трансцендентальной диалектике К. исследует такую познавательную способность, как разум и в то же время отвечает на вопрос о возможности априорных синтетических суждений в метафизике (или решает проблему о том, как возможна метафизика как наука). В отличие от рассудка и его категорий, применимых лишь в границах опыта, разум восходит за его пределы и начинает, по Канту, рассуждать о мире в целом, о природе как бесконечности, о свободе и Боге, доводя синтез опыта до безусловной, тотальной законченности.

Кант вводит понятие «идей разума», которые и соответствуют его потребности восходить к безусловному и которым, как оказывается, нет адекватных предметов – аналогов опыта, так как безусловное единство, мыслимое в них, никогда не может быть найдено в границах этого опыта. Кант настаивает, тем не менее, на важной роли этих идей как необходимых идеалов познания, регулятивов, направляющих познавательную и практическую деятельность человека. В случае, если разум начинает делать свои идеи предметом непосредственного исследования, он впадает в противоречия с самим собой, которые выступают у Канта как антиномии чистого разума. Старая метафизика, по Канту, потому и не могла претендовать на звание науки, что идеи разума она пыталась подвести под реальные опытные предметы. Он считал, что в качестве науки метафизика возможна только через осуществление критического исследования чистого разума, т.е. как наука, основанная на познании самого разума, его природы, источников, границ, чистых принципов и т.д. Она мыслилась Кантом как состоящая из 3-х частей: 1) пропедевтики (трансцендентальной критики); 2) метафизики природы; 3) метафизики нравственности.

Но в действительности метафизика оказалась у Канта несколько деформированной – критическая часть заняла в ней

господствующее место, метафизика нравов оказалась излишне эмпиричной, а метафизика природы – вообще неразработанной. Этику Кант следует рассматривать и как результат, и одновременно как исходный пункт его теоретической философии, так как именно проблема человека и его свободы явились побудительным мотивом всего философского творчества мыслителя. Замысел так называемой метафизики нравственности возник у Канта еще в 60-е. Написав «Критику чистого разума», он вновь возвращается к этике, которой посвящены «Основы метафизики нравственности» (1785), «Критика практического разума» (1788), «Метафизика нравов» (1797).

В этике, как и в гносеологии, Кант занят поисками общезначимых, необходимых, вневременных, то есть независимых от смены общественных состояний, прогресса и т.д. законов человеческого существования, определяющих те или иные поступки людей. В роли главного такого закона Кант формулирует так называемый категорический императив или правило, определяющее форму морального поступка. При этом Кант стремился строго отделить сознание нравственного долга от всех чувств, эмпирических склонностей к выполнению этого закона: поступок будет нравственным, если он совершен исключительно из уважения к этому закону. Главными в этике для Канта было найти всеобщую форму нравственного поведения людей, исключающую саму возможность безнравственных поступков, зла и несправедливостей. Эстетика Канта изложена в первой части его «Критики способности суждения».

Согласно Канта, прекрасное есть то, что с необходимостью нравится всем без всякого утилитарного интереса, а только своей чистой формой, то есть это «незаинтересованное удовольствие», доставляемое созерцанием формы предмета. Прекрасное у Канта во многом субъективно, и его оценка не может быть доказана, однако эстетическое суждение высказывается так, как если бы выражаемая в нем оценка имела всеобщее и необходимое значение. Высшим видом искусства Кант объявляет поэзию, так как она возвышается до изображения идеала. В своей философии истории Кант отказывается от теологического по-

нимания истории и рассуждает в духе традиционных просветительских идей, объясняющих ее исключительно естественными причинами.

Большую роль в историческом процессе он отводит естественным потребностям людей, а также конфликтам между ними, которые, по Канту, и являются источником исторического движения человечества к своей великой цели – всеобщему правовому гражданскому обществу. Важное место в социально-исторической философии Канта занимали также проблемы войны и мира, а также установления состояния «вечного мира» между государствами. В трактате «К вечному миру» (1795) он подробно анализирует и формулирует главные средства достижения и сохранения мира.

Учение Канта представляет собой исходное звено в преемственном ряду систем философского идеализма, обозначаемых общим термином немецкая классическая философия (хотя само оно последовательно идеалистическим не являлось). Значение творчества Канта следует оценивать, имея в виду те достижения, которыми немецкая классическая философия обогатила развитие человеческой мысли. В то же время следует отметить и личный вклад Канта в это развитие: 1. Кант впервые в истории философии обосновал творческий, конструктивный характер человеческого познания, мышления и деятельности, показав в предисловии ко второму изданию его «Критики чистого разума», что сами предметы в процессе человеческой деятельности вынуждены сообразовываться с человеческим познанием и его результатами, а не наоборот. Кант гносеологически обосновал человеческую свободу, доказав, что человек в принципе способен производить новое – в теоретической и практической деятельности.

Таким образом, чисто теоретическая проблема о возможности нового знания оказалась проникнута у Канта глубоко гуманистическим пафосом. 2. Разделяя в целом многие идеалы просветительского новоевропейского рационализма, Канта, вместе с тем, впервые четко обозначил проблему границ и условий человеческого познания, решительно поколебав притязания науки

на универсальное знание и универсальные цели. Эта тенденция получит затем мощный импульс к развитию в различных философских системах 20 века (философия жизни, феноменология, экзистенциализм и др.). 3. Создав глубоко противоречивое, дуалистическое учение об источниках познания, Кант дал мощный толчок для дальнейшего развития философской мысли, попытавшейся в принципе по-разному устранить эту половинчатость. Дальнейшее развитие немецкой философии было связано, главным образом, с попытками создать целостный, полный идеализм совершенно чистой, в себе и через себя существующей философии.

Итак, изучение Юма произвело глубокое впечатление на Канта и показало ему недостаточность двух направлений метафизики, которых до тех пор придерживалась философия: догматизма и скептицизма. Метафизики-догматики, говорил Кант, в области идей борются с призраками. Скептики, свидетели этой борьбы, отрицали метафизику, но их аргументы, уравновешивавшие эксцессы в предположениях, были бездоказательны. Догматизм признает область разума человеческого беспредельной, скептицизм отказывает ему в этом; единственное средство примирить противоречие заключается в определении границ мышления при помощи изучения мышления: это Кант называет критикой разума.

Разум, говорил Кант, может направить свою деятельность двояко: или ограничиться построением теорий и заниматься вопросами отвлеченными или же действовать и заниматься вопросами практическими. Во втором случае мы не только созерцаем, но и действуем. По Канту значение разума бывает различно, т.е. теоретическое направление или практическое, занимается ли изучением объектов, существующих независимо от него, или сам начинает действовать, чтобы осуществить собственный порядок вещей. Отсюда два великих критических труда Канта, из которых каждый составляет отдельную книгу: «Критика чистого разума (теоретического)» и «Критика практического разума».

## 1. Границы знания

В «Критике чистого разума» Кант последовательно рассматривает, возможно, ли положительное знание, заключающееся в пределах опыта, и которая, выходит за эти пределы. Для разрешения этих вопросов необходимо подвергнуть критике наши умственные способности.

Основной принцип критики заключается в различении вещей, какими они нам представляются, и вещей, каковы они есть в действительности. Чувственные явления Кант называет феноменами, а реальные понятия, создающиеся в разуме – нуменами. То есть, предметы сообразуются с природой наших органов и способностей: чтобы быть познаваемыми, они должны удовлетворять условиям нашего познавания.

Из этого основного принципа Кант заключает, что в философии необходимо произвести коренное преобразование метода. До сих пор предполагали, что разум сообразуется с объектами, и эта гипотеза ни к чему не привела; попробуем, – говорил Кант, – сделать образную гипотезу и допустим, что мышление регулирует объекты, т.к. они входят в наше сознание, потому что мы не можем знать, что они такое, независимо от нас. Для нас объекты таковы, какими мы их мыслим.

Но как же мы мыслим? Прежде всего, говорил Кант, мы имеем лишь сложные ощущения, смутные и бессвязные: цвет, запах и пр. Это суть рассеянные элементы нашего познания, материал, получаемый извне. Если бы все ощущения оставались такими, то наша жизнь представлялась бы сновидением, и мы вовсе и не мыслили бы. Мы мыслим только тогда, когда вносим порядок в массу ощущений, когда даем форму собранному материалу. Для этого необходимо установить известную связь и единство. Это единство и есть результат нашего мышления. Ощущение пассивно, мышление активно и деятельность его состоит в объединении явлений, их «синтезе». Мыслить – значит соединять.

Способов, при посредстве которых мы вносим единство в объекты нашего познания, – по Канту три: чувство, понятие и разум.

Внешнее чувство сначала соединяет объекты в пространстве: воспринять какое-либо тело, например солнце, – значит, координировать в пространстве ощущения от него, проследить проходимый им путь и нарисовать его в воображении, как на картине. Пока мы не связали, таким образом, наших ощущений и не создали из них как бы рисунок, до тех пор мы не воспринимаем ничего определенного: все перед нами колеблется и не поддается усвоению. То есть необходимым кадром для восприятия нами внешних ощущений является пространство. Равным образом, внутреннее чувство или внутренний смысл, который называют эмпирическим сознанием, располагает правильными рядами удовольствия и страдания, идеи, решения и ставит все эти ряды на одну линию. Эта линия есть время.

Что же такое пространство и время? По Канту – суть символы скрытой действительности.

Положительное знание имеет своим объектом не только явления, но и законы. Когда наши чувства представляют явление, например, огонь, в форме пространства и времени, то здесь начинается деятельность «разумения» или способности составлять суждения.

«Разумение» образует между явлениями постоянные отношения – законы. Для того, чтобы составить суждение, мы пользуемся тремя общими законами, которые Лейбниц назвал принципом достаточной причины, принципом взаимной гармонии и принципом постоянства силы. То есть, всякое явление находит свое условие или достаточную причину в другом явлении; между всеми явлениями существует взаимная гармония; во всех явлениях существует одно постоянное количество силы или субстанции.

Применяя эти законы к каждому явлению, мы из чувственного мира образуем одно целое, в котором все части друг с другом связаны; это как бы огромная сеть, в которой все нити соединены непреклонной необходимостью. Эта всеобщая зависимость явлений друг от друга и есть то, что называют всеобщим детерминизмом. По Канту, детерминизм составляет необходимое условие всякого объективного знания: мы можем знать лишь то,

что наша мыслящая способность, «разумение», подводит под законы необходимости: постоянство силы; однообразная последовательность причин и следствий; взаимная гармония всех частей вселенной.

Но являются ли эти законы, которые мы применяем ко всему познаваемому нами, законами всего существующего? Ничто не доказывает, говорил Кант, чтобы это было так, и чтобы не существовало реальных понятий, для которых детерминизм не закон. Детерминизм обнимает все явления, доступные нашему опыту, но наш опыт, не исчерпывает всей области реальной действительности. Что же такое эти необходимые законы, которым наука подчиняет мир? Это законы и условия мыслящей способности человека. Мышление наше нуждается в законах последовательности, постоянства, взаимности, чтобы расположить объекты в порядке.

По Канту, законы знания имеют чисто субъективное значение, т. е. составляют условие нашего мышления. Все, что мы можем познать, подпадает под законы мышления, так же, как все, что мы можем видеть, подпадает под законы зрения. Но не все мы видим и не все знаем.

Критика двух первых умственных способностей приводит к такому заключению: положительное знание возможно в пределах опыта согласно априорным формам чувства и разумения.

### 2. Границы метафизики

Чувство и разум не приводят познание к его высшему единству. При помощи разума мысль старается обнять всю цепь явлений и определить ее первое звено. Рассматривая все факты, приведенные в порядок знанием, восходя от закона к закону, от условия к условию, мысль стремится к пределу, который был бы безусловным. Это исследование основных принципов, как говорили древние философы, уже не положительное знание, а метафизика. Например, высшее условие всего, что в нас происходит, есть душа; высшее условие всего происходящего вне нас есть та всеобщность объектов опыта, которую называют Вселенной, наконец, высшее условие души и мира есть то, что мы называем Богом. Душа, Мир, Бог – вот три безусловных тер-

мина, три абсолютных принципа, которые познает наш разум и которыми занимается Метафизика.

Первый вопрос старой онтологии состоял в том, чтобы определить, существует ли в нас простая и идентичная субстанция, называемая душой, нечто в роде мыслящей вещи. По Канту это сводится к следующему силлогизму: мышление мыслит о себе, как о едином и простом; значит, субстанция, скрытая в мышлении, также едина и проста. Но откуда вы это знаете – спрашивает Кант. По какому праву вы переходите от единства и простоты к единой и простой субстанции?

Второй вопрос спекулятивной онтологии касается абсолютной природы вселенной, рассматриваемой в ее целом. Вопрос этот, по Канту, допускает противоречивые решения, которые одинаково можно поддерживать при помощи специальных аргументов. Кант называет эти противоречия антиномиями. Антиномии являются естественным результатом иллюзии разума, состоящей в смешении законов нашего мышления с законами объективными. Эта иллюзия настолько крепка, что продолжает существовать и после того, как мы ее распознали.

Кант признает четыре антиномии, из которых две основаны на математических данных, а две другие на динамических. Первая антиномия: ограничен ли мир в пространстве и во времени? Да, говорит тезис, нет, говорит антитеза. Вторая антиномия: делим ли мир на простые части или до бесконечности? И здесь можно сказать, да и нет. Разрешение двух первых антиномий, по Канту, состоит в том, чтобы отбросить и тезис и антитезу; обе стороны одинаково ошибаются, считая время и пространство объективно реальными, тогда как они только формы мышления. Остаются две динамические антиномии: существует нравственная свобода (тезис); существует только физический детерминизм (антитеза); существует необходимое бытие (тезис); существует только условное бытие (антитеза). Эти две антиномии Кант разрешает, соединяя противоположные тезисы, выражающие две различные точки зрения, но одинаково правильные.

Важнейшей и, как говорили, «самой драматической» антиномией представляется антиномия свободы и детерминизма, так

как в ней заключается основная задача нравственности и внутренней ответственности человека в его отношениях к внешнему миру. Кант надеется разрешить эту антиномию при помощи существенного разграничения явлений, подчиненных условиям времени или пространства и реальной действительности, находящейся вне времени и пространства. Наша жизнь двойственна: мы живем чувственной жизнью, развивающейся в ряде внешних действий, связанных между собою, как и все явления, законами детерминизма, но эти действия суть только символы, проявления нашего характера, нашего я, которое находится уже не во времени, а вне его. Той стороной нашего существования, которая развивается во времени, мы подвержены законам необходимости.

«Наши действия находятся в необходимом соотношении с предшествующими им явлениями, т. е. с мотивами и побуждениями; отсюда, тот, кто знал бы все наши мотивы и побуждения, все наши идеи и страсти, мог бы определить наше поведение в будущем с такой же точностью, с какой вычисляют заранее затмение луны или солнца». Не следует ли отсюда непосредственно заключить, что мы несвободны? Это было бы слишком поспешно, отвечает Кант; мы сделали бы скачек от одного порядка вещей к другому. Для объяснения жизни человека недостаточно показать, что каждое ее явление необходимо определяется предшествующими явлениями, остается еще объяснить жизнь в ее целом, нравственный характер, который проявляется во времени рядом внешних действий. В этом случае уже нельзя обращаться к явлениям, подверженным законам необходимости, потому что здесь мы имеем дело с реальными понятиями, а не с чувственным миром. Кто может сказать, что мы не создаем свой нравственный облик актом свободы, независимым от времени? Может быть, наше истинное я, невидимое, разумное я, в акте, «не совершающемся во времени», хочет быть добрым или злым; затем, смотря по выбору, который это Я делает в сфере, не зависящей от времени, наша жизнь становится проявлением добра или зла. Одним словом, мы можем, и без реальной антиномии быть свободными и в то же время подчиняться законам

необходимости, мы свободны в нашем я, независящем от времени, мы несвободны во всех наших действиях, происходящих во времени.

По Канту, необходимость, господствующая в порядке явлений нисколько не доказывает, что разумное я несвободно. Могут возразить, что необходимость, господствующая в низших сферах, не исключает возможности свободы в высших сферах; но как узнать существует ли эта свобода или не существует. По Канту, этого нельзя узнать, ни посредством психологического опыта, ни на основании логических доводов. Опыт можно применять лишь в той области, в которой все подвержено законам необходимости: когда я произвожу опыт над собою, то всегда нахожу мотивы, определяющие мое действие в данный момент времени. С другой стороны, логические доводы в пользу свободы содержат в себе внутреннее противоречие: свобода, определяемая путем силлогизмов, делается необходимым следствием чего-то другого, отсюда она сама становится необходимостью и перестает быть свободой.

Как же выйти из этого затруднения? По Канту, вопрос, неразрешимый ни логикой, ни психологией, разрешается моралью. В самом деле, в нас есть чувство долга, мы сознаем, что существует закон, который указывает, что должно быть, без отношения к тому, что было, есть и будет. Если бы мы жили только временной и чувственной жизнью, то говорили бы о том, что есть, что было и что будет, т. е. о явлениях прошлых, настоящих или будущих; мы не имели бы представления о том, что должно быть. Но такое представление мы имеем, и никакой факт, никакое явление не может его поколебать; сколько бы нам ни говорили, что какой-нибудь нехороший поступок, например, ложь, вызвана известной причиной, что другая причина поведет к другому нехорошему поступку, все эти соображения времени и эмпирические объяснения не помешают нам повторять: лжи не должно было бы быть, т. к. она не должна существовать.

Таким образом, для суждения о внешнем мире и о нас Кант устанавливает новую точку зрения центр его перспективы уже не физический или логический, а моральный. Наша чувствен-

ная жизнь еще не все; мы живем и моральной жизнью в ней, собственно заключается истинная наша жизнь, истинное наше я. Долг, по Канту, представляет собою единственное абсолютно и непосредственно верное понятие. Все остальное можно оспаривать, обсуждать, объяснять различными способами. Все, кроме долга «гипотетично», долг повелевает, не допуская возражений, он «категоричен»: зло не должно существовать, хотя бы «оно существовало теперь, в прошлом или в будущем. Так говорит наш разум, представляющий собою наше личное я. Что же вытекает из этого абсолютного долга, предписываемого разумом? Следствие долга есть воля, возможность. Зло не должно существовать, значит, оно может не существовать; я не должен был лгать, значит, я мог не лгать. Но у меня были известные мотивы и побуждения, которых неизбежным следствием была ложь.» Это верно, – говорил Кант, – в порядке явлений во времени, но с точки зрения разума несомненно, что вы не должны были лгать, следовательно, ложь и все ее мотивы вытекают из какой-то свободы, которая не находится во времени, но тем не менее реальна: хотя вы не понимаете сущности этой свободы, но нравственно обязаны признать, что ею обладаете. Одним словом, верить в свободу, без которой не было бы долга, есть тоже долг, и даже первый долг. Таков моральный метод, при помощи которого практический разум по Канту разрешает вопросы, представляющие непреодолимые затруднения для чистого разума.

Вслед за вопросами о душе, о мире и их взаимной зависимости идут вопросы о Боге: за рациональной психологией и космологией следует рациональная теология, третья часть метафизики. Тут снова задача: «что мы можем знать», и «чему мы должны верить?»

При помощи чистого разума мы, по Канту, можем знать очень мало. Идея Бога есть идея нравственного совершенства. Сначала Кант подвергает решительной критике два физических доказательства бытия Бога: доказательство путем конечных причин и доказательство путем деятельных причин. Видимый порядок может дать нам право верить, что в начале мира существует

какой-то сознательный или бессознательный разум, но от этого еще далеко до совершенного и истинно нравственного Бога. Этого Бога недостаточно открывает нам то добро, которое мы видим, а зло слишком скрывает Его от нас.

Перейдем к доказательству на основании деятельных причин. «Условные явления мира, говорят, предполагают необходимое бытие». Это верно, отвечает Кант, но ничто не доказывает, чтобы необходимое бытие было совершенным и истинно нравственным. Это необходимое бытие может быть материей или инстинктивной и бессознательной мыслью и пр. Чтобы иметь право заключить, что необходимое бытие, от которого происходит мир, представляет собою высшее совершенство, вы должны признать, что существует тождество между необходимостью и совершенством, что эти два понятия логически нераздельны. Но тогда вы приходите к третьему аргументу, св. Ансельма и Декарта, который и есть собственно скрытая основа всех других доказательств. Рассмотрим теперь этот вопрос о предполагаемом тождестве совершенства и бытия, основании онтологических доказательств.

Между понятиями совершенства и бытия, утверждают св. Ансельм, Декарт и Лейбниц, существует такое же отношение, как между принципом и следствием, между треугольником и углом. Конечно, отвечает Кант, если существует треугольник, то существует и угол, но вопрос заключается в том, существует ли основание, принцип. Точно так же, если существует совершенство, то его атрибутом является необходимое бытие, но вопрос, существует ли совершенство – вне нашего мышления. Как перейти от идеи, заключающейся в нашем мышлении, к объекту, который находится вне его? Не путем логических рассуждений может мысль выпрыгнуть из себя и достигнуть объекта, который выше ее.

Итак, доказательства чисто физические или логические бытия Бога по Канту не более как вероятные предположения. Нравственное совершенство Бога для нас объект не теоретического знания, а практической веры. Идея Бога появляется лишь в конце, как простая гипотеза, как способ представлять себе вещи: сначала доказывается необходимость личного бессмертия для

высшего блага, затем необходимость для этого бессмертия конечного преобладания нравственности в мире, и, наконец, воображение олицетворяет это преобладание в Боге. Таковы три «постулата морали» и таков метод их доказательства.

Кант, применяя этот метод, противополагает теодицею, основанную на морали или «моральную теологию» – «теологии физической или метафизической» старых школ. Последуем за ним в его выводах. Мы должны работать для осуществления высшего блага, т. е. для осуществления совершенной гармонии между нравственностью и счастьем. Поэтому должны верить, что такая гармония возможна, ибо, где нет возможности, там нет и обязанности, к невозможному никто не должен стремиться. По Канту, мораль приводит к следующим постулатам – «Высшее благо возможно»: настоящая жизнь недостаточна для осуществления высшего блага, которого элементы суть святость и счастье; она недостаточна для осуществления совершенной святости, к которой мы все-таки должны стремиться; она недостаточна для осуществления совершенного счастья, к которому мы все-таки должны стремиться, как к следствию святости. Отсюда следует, что сохранение нравственного существа после смерти является условием высшего блага; для высшего блага, говорил Кант, необходимо бессмертие. Постулат бессмертия, в свою очередь, приводит к третьему постулату. В законах природы мы не замечаем ничего, что обеспечивало бы конечное торжество нравственности и бессмертия. Природа, насколько знает ее наука, управляется не нравственными, а физическими законами. Чтобы верить в конечное торжество нравственного закона, необходимо предположить, что между природой и нравственностью наблюдается лишь кажущееся противоречие, что общий принцип их заранее обеспечивает конечную гармонию между двумя ныне противоположными порядками явлений. Это значит: чтобы высшее благо было возможно, оно должно быть высшей целью, к которой стремится и которой достигнет Вселенная. Таков третий постулат морали.

Возникает вопрос. Каким образом можно представить это высшее благо во Вселенной? Ум человеческий, отвечает Кант,

создан так, что может представить себе известную цель только как действие разумной воли, избирающей средства в виду блага. Таким образом, высшая цель мира, высшая нравственность представляются нам, как мудрая и всемогущая воля, однако аналогичная нашей воле, т. е. как Бог. Нужно заметить, – говорил Кант, – что это только гипотеза, весьма правдоподобная, но в существе антропоморфическая, это не абсолютная истина. Если нравственность высшая цель и высший закон Вселенной, мораль удовлетворена; существование Бога есть лишь средство представить себе торжество нравственности в мире. Мы воображаем себе высшего законодателя и судью, нечто вроде небесного царя над Вселенной, но можно также представить себе, что Вселенная управляется ее собственными нравственными законами. Мы не знаем поэтому, существует ли Бог, но хотим, чтобы происходило так, как если бы Бог существовал, еще лучше, чтобы осуществлялся каким-нибудь способом божественный дух. Воля идет впереди знания, и в этом состоит свобода и бескорыстие нравственности.

Итак, «работать всеми силами для осуществления блага – наш долг; высшее благо, поэтому возможно; отсюда каждое разумное существо неизбежно должно предположить то, что необходимо для объективной возможности высшего блага. Такое предположение так же необходимо, как нравственный закон, который только и дает ему смысл». Наконец, оно приводит к следующим заключениям: свободная воля бессмертна, природа рано или поздно сообразуется с свободной волей или действием скрытых в ней законов, без посредства Бога, или же, если такая гипотеза кажется более вероятной, действием высшей трансцендентной причины – Бога.

Снова метод Канта разрушает порядок, установленный старой философией; мораль его уже не основана на метафизике или теологии, наоборот, метафизика и теология (весьма проблематичная область мышления) основаны на морали. Мораль становится истинной основой философии, потому что она есть наука о том, чего мы должны желать. А истинно по Канту только то, чего мы должны желать. Это понятие мы создаем актом

свободной воли; долг есть закон, которому мы свободно подчиняемся, сомнение недопустимо, потому что дело идет о том, чего мы желаем.

### 3. «Критика практического разума». Мораль

По Канту разум может создать двоякого рода веления: одни условные, другие безусловные. Веление представляет собою лишь «гипотетический императив». Все веления, основанные на интересе, не абсолютны, не могут создать настоящей морали. Долг имеет абсолютное значение, он никогда не бывает средством для достижения чего-либо другого, а в себе находит свою цель. Остается определить, что имеет для нас абсолютное значение, и что должно быть нашей целью.

По Канту, «только в мире и вне его, имеет абсолютное значение», свободная и разумная воля, прямая, добрая воля. «Добрая воля, говорил он, получает свои свойства не из следствий своих или результатов, и не из способности достигать той или другой намеченной цели, а только из желания, т.е. из себя. Когда злая судьба или природа лишают эту волю всех средств к исполнению ее намерений, когда все ее усилия ни к чему не приводят и остается одна только добрая воля (я подразумеваю под этим не пассивное желание, а свободное пользование всеми средствами, которые находятся в нашем распоряжении), то и тогда она блещет в своем сиянии, как драгоценный камень, так как всем обязана себе. Полезность или бесполезность ничуть не могут возвысить или умалить значение воли». Свободная и разумная воля согласуется со всеми другими свободными и разумными волями. Таково высшее благо; оно неразрывно связано с личностью человека, оно есть сам человек. «Вещи» имеют относительное значение, подлежащее оценке и сравнению; разумный и свободный «человек» может найти других равных себе людей, но выше его нет ничего.

Так как свободная и разумная воля имеет абсолютное значение, то составляет объект нравственного закона. Ты должен желать быть свободным и разумным, таков закон. Мало того, сво-

бодная и разумная воля есть вместе с тем и субъект, подчиненный закону, потому что к ней закон обращается. Нравственный закон предписывает себе быть свободной, несмотря на внешние преграды; воля, таким образом, в себе находит свою цель, и в силу закона, который для себя создает, свободна. Власть и свобода, законодатель и закон, субъект и объект, все сводится к единству. Кант называет это автономией.

Из абсолютного значения свободной воли Кант выводит формулу нравственного закона: «Поступай так, чтобы всегда признавать в себе и в других свободную и разумную волю, т. е. человека, целью, а не средством».

Другие люди, как и мы, одарены свободной и разумной волей, они поэтому должны быть для нас целью, а не средством, рабство во всех его формах отвратительно. Идеал, который стремится осуществить мораль, есть республика свободных и разумных воль, в которой каждый составляет цель для всех других. Воли, признавая своей целью друг друга, осуществили бы то, что Кант называет «республикой целей», т. е. свободное, единое государство, в котором каждый был бы, по глубокой мысли Руссо, законодателем и исполнителем закона, государем и подданным. Вот почему, говорил Кант, долг можно так формулировать: «Поступай так, как если бы ты был законодателем и в то же время подданным в республике свободных и разумных воль».

Как на практике различать действия, согласные с этим идеалом и действия, ему противные? По мнению Канта, действия, чтобы быть справедливыми, должны иметь характер всеобщего закона, применимого в государстве свободных людей. Отсюда третья формула долга: «Поступай так, чтобы мотивы твоего действия могли быть признаны законом для всех». Мы видим, что вся мораль Канта сводится к следующему правилу: уважай свою свободу и свободу всех других существ. Только свобода имеет абсолютное значение и в себе находит свою цель: все остальное есть лишь средство. Иными словами, личность человека – предмет «абсолютного уважения» как в нас, так и в других. Уважение к личности по

Канту составляет нравственное основание не только долга, но и права.

Законы бывают двух родов: нравственные, внутренние, и юридические, внешние. Из различия этих двух родов законов вытекает различие морали и права. Право, как объект гражданского и политического законодательства, касается лишь внешних обязанностей, к которым только и могут относиться принудительные нормы. Право есть соотношение двух воль, при котором они обе остаются свободными; то есть, право есть взаимное уважение свободы. Отсюда принцип всякого права: «Поступай так, чтобы твоя свобода согласовалась со свободой каждого на основании общего для всех закона свободы». Всякое право по Канту влечет за собою принуждение. Принуждение, устраняющее препятствие к свободе всех, согласно с правом. Поэтому для законности принуждения необходимо, чтобы оно согласовалось со свободой принуждающего и со свободой принуждаемого. Итак, даже при принуждении сохраняется автономия воли. Наиболее важным Канту представляется право собственности. Как можем владеть предметом, если даже им не пользуемся?

По Канту, все люди сначала владели землей сообща; в первобытном состоянии владение носит характер временного института; только по мере развития общественности, путем санкции закона, оно превращается в право собственности.

Международное право по Канту покоится на тех же принципах, как и гражданское. Нации по отношению друг к другу суть лица: каждое из них у себя дома полновластно и должно сохранять свою автономию. Столкновения между нациями разрешаются войнами; но войны – естественное состояние, и если до сих пор естественное состояние господствует среди наций, то в силу этого оно господствует и среди отдельных лиц. Отсюда, говорил Кант, возникает долг, как для отдельных лиц, так и для наций, стремиться к тому, чтобы выйти из этого состояния, работать для установления юридических отношений между нациями. Вечный мир не только желателен, это – долг, хотя и нарушаемый, но все же для всех обязательный. Эти идеи изложены в сочинении Канта: «Проект вечного мира». Вот главные его положения:

ни одно государство, большое или малое, не может быть приобретено другим ни путем завоевания, ни путем наследования, обмена, продажи или дарения; постоянные армии со временем перестанут существовать; запрещается всякое вооруженное вмешательство во внутренние дела государства; конституция во всех государствах должна быть республиканской, потому что только такая конституция представляет логическое развитие идеи общественного договора и уважает свободу и равенство всех граждан; международное право должно быть основано на конфедерации независимых государств и союзе народов.

Федеральное собрание будет разрешать недоразумения между государствами, как это теперь делается в швейцарской республике. Возможен ли этот идеал мира? Нет, отвечает Кант, потому что он обязателен. Будет ли он со временем все более и более осуществляться? Да, и не только в силу неуклонного развития права, но и в силу неизбежного развития интересов человечества. «Таким образом, – говорил Кант, – природа гарантирует вечный мир механизмом страстей человеческих».

### 4. Искусство

Между теоретическим знанием и практической моралью искусство является посредником. Кант излагает принципы его в «Критике эстетического суждения». Наука занимается исследованием абстрактных истин, предмет морали – активное добро, предмет искусства – красота, занимающая средину между этими двумя крайностями. То есть, по Канту красота – символическое изображение нравственности, а, следовательно, и свободы, при посредстве жизненных форм. Эстетическое суждение и чувство бескорыстно, свободно от всякого желания, от всякой чувственной склонности, от всяких расчетов личной выгоды. Объект красоты, поэтому не должен представлять собою искусственной системы средств для достижения какой-либо намеченной цели, или искусного размещения частей. Истинная красота не зависит от какой-либо цели она свободна, жива.

Все прекрасное представляется нам в определенных и конечных формах, все возвышенное бесконечно. По Канту это поня-

тие находится не в природе, а в мышлении, его созерцающем; в природе нет ничего столь великого, что сравнительно не показалось бы бесконечно малым, и с другой стороны, нет ничего столь малого, что не могло бы казаться целым миром. Океан, например, бесконечно велик или бесконечно мал с той или иной точки зрения, о нем появляется у нас возвышенное понятие только потому, что вид его вызывает в нас идею бесконечности, которой он является видимым символом. Этим по Канту объясняются те особые свойства, которыми отличается возвышенное чувство. Чувство прекрасного есть чистая радость, без всякой примеси печали; чувство возвышенного содержит в себе грусть. В первый миг возвышенное ужасает нас, потому что в физическом отношении бесконечно нас превосходит, душа наша испытывает какое-то беспокойство и томление. Но тотчас же мысль подымает нас, и исчезает объект бесконечности, идею которой носим в себе. Почувствовав сначала свое материальное ничтожество, затем сознаем свое нравственное величие и в конце испытываем удовлетворение.

По теории прекрасного и возвышенного, по мнению Канта, искусство дает нам только сознание истинной красоты и истинного величия, присущих нашему духу, и в этом состоит его нравственное значение. Подобно науке и нравственности, искусство имеет целью развить в нас сознание свободы, которую Кант считает всякой истиной философии.

Свобода у Канта представляет собою как бы трансцендентальный, мистический принцип, осуществляемый вне времени, в вечном мире понятий, принципы который на самом деле непонятен. Кант первый своей критикой показал всю шаткость трансцендентальных понятий, при помощи которых старая метафизика пыталась возвыситься над известной нам действительностью, и, однако, его философия полна этих понятий, различных нуменов, как он их называет, очень похожих на субстанции старой онтологии и теологии. И долг, по Канту, какой-то мистический закон, категорический императив, тогда как лучше сделать из него «убеждение». На долю преемников Канта выпала задача постепенно привести критическую философию от

точки зрения трансцендентности к точке зрения имманентности, которая в этих пределах ищет внутренней причины явлений и внутренней причины нравственности существа.

Этот идеализм в специфической форме обогатил человеческую мысль грандиозными достижениями и оказал колоссальное воздействие на развитие новейшей философии и всей духовной культуры и истории двадцатого столетия.

## Тема 24. ФИЛОСОФИЯ: ФИХТЕ, ШЕЛЛИНГА, ГЕГЕЛЯ, ШОПЕНГАУЭРА

### Фихте[74]

Понимая наукоучение как науку не о фактах, а о знании, Фихте[75] под влиянием идей К.Л. Рейнгольда выдвинул задачу реформирования кантовской трансцендентальной философии в единую философскую систему, построенную из одного принципа – из Я. Подобная система, отстаивающая самостоятельность мышления и свободу разума, называлась Фихте истинным идеализмом и критицизмом в противоположность догматизму. Подобные установки привели к принципиальному расхождению с Кантом в двух вопросах: признанию возможности для человека интеллектуального созерцания и отказу от кантовской «вещи самой по себе» как независимого от сознания источника познания и знания.

Основной вопрос первого этапа наукоучения направлен на выяснение основания системы представлений, сопровождающихся чувством необходимости (опыта). Философия Фихте как наука об опыте отвечает на вопрос о возможности опыта как сознания предметов; неприятие «вещей самих по себе» приводит к тому, что в качестве опоры может выступать лишь спонтанная

[74] Фихте(Fichte) Иоганн Готлиб (1762 г.,–1814г.) – немецкий философ, один из крупнейших представителей немецкой классической философии. Профессор университета Йены (с 1794г.), ректор Берлинского университета (с 1811г.). Основы своей философии Фихте развивал в наукоучении, новые редакции которого он неоднократно предлагал в период с 1794 г., по 1813 г. («О понятии наукоучения, или «О так называемой философии», 1794 г.; «Основы общего наукоучения», 1794 г.; «Первое введение в наукоучение», 1797г.; «Второе введение в наукоучение», 1797г.; «Опыт нового наукоучения», 1797г.; «Наукоучение», 1804 г.; «Сообщение о понятии наукоучения», 1806 г.; «Наукоучение» в его общих чертах», 1910 г. и др.).

[75] Фихте И. Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993; Фихте И. Г. Соч. М., 1995; Наставление к благой жизни. М., 1998; Samtliche Werke. Bd 1–8. Berlin, 1845– 1846; Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaf-ten. Stuttgart, 1962; Гайденко П.П. Философия Фихте и современность. М., 1979; Он же. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990; Громыко Н.В. Мюнхенская школа трансцендентальной философии. М., 1993; Dertranszendentale Gedanke. Die dedenwartige Darstellung der Philosophic Fichtes. Hamburg, 1981; Lauth R. Transzendentale Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski. Hamburg, 1989; Baumanns P. J.G. Fichte. Kri-tische Darstellung seiner Philosophie. Freiburg, 1990.

духовная деятельность. Основанием опыта является для Фихте Я, его единство, что выражается им в трех основоположениях: «Я полагает Я»; «Я противополагает себя не-Я», «Я противополагает себя в Я не-Я». Эти основоположения являются делодействиями, то есть такими действиями человеческого духа, которые выражаются во всех психических актах.

Второй этап наукоучения характеризуется усилением теологических и мистических тенденций. Индивидуальное Я все чаще рассматривается как проявление в сознании абсолютного, которое творит в нем мир вещей. Исток всех вещей и всего знания теперь усматривается Фихте в Боге, в абсолютном, познать которое можно не в понятиях, а в непосредственном созерцании. В таком созерцании абсолютное выступает как свет без светящегося, как единство без всяких противоречий; человеческое Я оказывается отблеском абсолютного. В этот же период Фихте разрабатывает вопрос об отношении единства к многообразному: как единый и абсолютный, Бог может выражаться в множестве конечного сущего, как можно вывести из света явления этого света и т.д.

В реальности, как Я, так и не-Я нас убеждает, по Фихте, не познание, а чувство: мы «верим» в реальность. Рассмотрение Я как определенного предметами есть задача теоретической философии; Я как того, что определяет предмет, – задача философии практической. Фихте, как и Кант, подчиняет теоретическое практическому, обе сферы понятие свободы. Я свободно от природы и определяет себя само. Интеллигенция должна определять свою свободу исходя из понятия самостоятельности; стремление к самодеятельности есть стремление к свободе. Для осуществления человеком себя как свободной персоны необходимо сопротивление. Морально мы действуем, если наше действие направлено на преодоление факторов, ограничивающих нашу свободу. Однако человек должен признавать претензию на свободу других моральных существ. Морально добрый человек стремится подчинить природу разуму.

В «Замкнутом торговом государстве» (1800г.) Фихте разделяет априорную и апостериорную историю и утверждает принципиальную необходимость пяти ступеней развития го-

сударства, истолковываемых как эпохи разума. В «Речах к немецкой нации» (1808 г.,) нация определяется как коллективная личность, являющаяся частью всеохватывающего целого духовной действительности. Исходя из убеждения в «изначальности» немецкого языка, Фихте говорит об общечеловеческом призвании немецкой философии, «немецкое» же вообще означает для него нечто общечеловеческое, духовное. То есть, систему Фихте можно назвать философией свободы. Кант говорил, что только свобода может быть абсолютным принципом, Фихте старается показать, в чем состоит эта свобода.

По Канту, существуют два рода объектов: то, что есть и то, что должно быть. К какому же роду отнести абсолют? Старая метафизика называла себя наукой о бытии, онтологией и потому считалась абсолютной; переворот, произведенный Кантом, привел к признанию абсолютным того, что должно быть, ибо истинный абсолют – понятие нравственное. Нужно, говорил Фихте, подчинить то, что есть, тому, что должно быть, а не наоборот; идеал должен преобладать над действительностью. Как же понимать свободу, абсолютный принцип, по теории Фихте, как нечто совершенно готовое, осуществленное, о котором можно сказать: «оно есть», или это только развивающаяся, рождающаяся деятельность, о которой нужно сказать: «она должна быть?» Старая метафизика представляла себе абсолют законченным бытием, неподвижной субстанцией, т. е. вещью, не подозревая, что такая субстанция – безжизненная материя, а не деятельный дух. Абсолют, по Фихте, производит себя, стремится к самоосуществлению путем бесконечного развития, но стремление имеет в виду идеал, добро, то, что должно быть; отсюда, если абсолютная свобода стремится к самоосуществлению, то она есть то, что должно быть, она есть идеал, добро, словом, долг. Уже Кант привел к единству свободу и долг, провозгласив автономию свободы, т. е. закон, создаваемый для себя свободой.

По Фихте, нравственная идея долга и идея свободы или истинного я составляют одно целое. Из этого Фихте создает всеобщий и пантеистический принцип, божество. Наше «абсолютное я», говорит он, не то я, что в действительности существует и представля-

ется себе в индивидуальной и ограниченной форме, а то, которое должно быть и будет в своей бесконечности и всеобщности, таковы принцип и цель мира. Разрешать философские вопросы, значит, сознавать это единственно свободное я, которое неустанно стремится существовать в силу того, что должно существовать.

Кант признал, что субъект, т. е. разум и свобода, дает форму и закон объектам познания: я – законодатель мира, а не создатель его. Наряду с я, по Канту, существует независимая материя, которая кладет ему предел. По Фихте, я имеет всеобщий смысл, неизвестная материя есть просто бессознательная часть я, которую я, постепенно прогрессируя, приводит к свету сознания. Невозможно представить себе наряду с абсолютной свободой, абсолютным и всеобщим я материю, которую это я не создало бы, которая ему преграждала бы путь. Конечно, предел для я существует, но я не встречает его, оно создает его. Беспредельная деятельность кладет предел, чтобы тотчас уничтожить его и таким путем открыть свою сущность – свободу. Нравственность и добродетель предполагают усилие и борьбу; нужно себе создать препятствие, чтобы его перейти, вот почему в первый момент своей эволюции «я признает себя», во второй момент «противополагает себе не-я», в третий момент признает я и не-я тождественными.

Способ, посредством которого я первоначально признает себя, по Фихте – абсолютно свободный акт, стало быть, акт творческий. Свобода не факт, а акт, свобода не необходимое данное, а самопроизвольное создание. Мы сами не замечаем в себе свободы, как эмпирического факта, объекта опытного исследования; сознавать свободу, значит осуществлять ее. Сознание не имеет своим объектом то, что уже создано, оно само создает. Отсюда задача философии не в открытии готовых истин, а в создании их; знать – творить; философ приобретает сознание, что носит в себе свободу, создающую мир.

Нравственный идеал свободы, во всей полноте своей сливающейся с ней, называется Богом. Бог – индивидуальность, отдельное лицо? Нет, говорил Фихте; в этом случае Он был бы конечным бытием, вместо того чтобы быть бесконечностью, превосходящей всякие границы; он был бы готовым бытием, свободой без

усилия и заслуги. «Всякое религиозное представление, олицетворяющее Бога, говорил Фихте, вызывает у меня отвращение, я считаю его недостойным разумного существа». Но из того, что Бог есть идеал, не следует заключать, говорил Фихте, чтобы он был лишь абстрактной идеей, уступающей действительности: ничего нет более реального, чем идеал, долг создает возможность, то, что должно быть, выше того, что есть. В этом смысле Бог – высшая действительность: Он есть свобода, прогрессивно осуществляющаяся в мире. Он есть истинное я каждого человека, всего человечества, всего мира, но это не трансцендентное бытие, существующее вне мира, а всеобщий двигатель, присущий миру.

### Шеллинг[76]

Основная проблема всего творчества Шеллинга77 создания философии, преодолевающей противоположность идеализма и реализма. Первый набросок системы натурфилософии» Шел-

[76] Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775г.,–1854г.) – немецкий философ, один из основоположников немецкого классического идеализма. Окончил теологический институт в Тюбингене (1790г.,–1792г.,), где познакомился с Г.В.Ф.Гегелем и Ф. Гельдерлином. Жил в Йене (1798 г.,–1803 г.,), Вюрцбурге (1804 г.,–1806 г.,), Мюнхене (1806 г.,–1809 г., 1810 г.,-1820г., 1827г.,-1841г.), Эрлангене (1820 г.,-1826 г.), Штутгарте (1809 г.,–1810г.), Берлине(1841г.,–1853г.). Профессор философии Йенского, Эрлангенского, Мюнхенского, Берлинского университетов, генеральный секретарь Баварской академии художеств (1808 г., – 1823 г.). Стоял у истоков деятельности йенского и мюнхенского романтических кружков. Первые философские сочинения Шеллинга «О возможности формы философии» (1794 г.) и «О Я как принципе философии» (1795 г.) отмечены сильнейшим влиянием И. Г. Фихте. Основная проблема всего творчества Шеллинга намечена уже в «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795 г.), где ставится задача создания философии, преодолевающей противоположность идеализма и реализма. Первый набросок оригинальной философии Шеллинга – проект спекулятивной натурфилософии, развернутой на основе трансцендентального метода с опорой на поздние сочинения И. Канта и наукоучение Фихте в сочинении «Идеи к философии природы» (1798 г.), «О мировой душе» (1798 г.), «Первый набросок системы натурфилософии» и «Введение к наброску системы модель абсолюта позволяет Шеллинга сформулировать оригинальную версию теодицеи: онтологической предпосылкой возможности зла является искажение истинной иерархии начал в сотворенном, действительным же оно становится в силу неотменимой свободы твари.

[77] Sammtliche Wferkle. Abt. 1. Bd 1 – 10; Abt. 2. Bd I –4. Stuttgart; Augsburg, 1856–1861; Historisch-kritische Ausgabe. Stuttgart, 1989. Bd 1; Фишер К. История новой философии. Шеллинг, его жизнь и учение. СПб., 1905. Т. 7; Zeltner H. Schelling. Stuttgart, I954; Jaspers K. Schelling: Grosse und \ferhaengnis. Munchen, 1955.

линга позволяет сформулировать оригинальную версию теодицеи: онтологической предпосылкой возможности зла является искажение истинной иерархии начал в сотворенном, действительным же оно становится в силу неотменимой свободы твари. На втором этапе концепция «экспликативного теизма» он подвергает конкретизации и переработке исходя из радикальной переоценки задач философии и возможных методов ее построения. Методологическая основа «философии мифологии и откровения» – радикальная критика спекулятивного метода с опорой на идею невыводимости существования из сущности даже применительно к абсолютному. Спекулятивный рационализм характеризуется как «отрицательная» философия, оперирующая только с абсолютным, как сущностью и полностью абстрагированная от его действительности. Ей противопоставляется, как ее продолжение и дополнение, «положительная философия» – так называемый априорный эмпиризм, в котором само свободное вопрошание мыслящего об актуальном существовании Бога рассматривается как особый «метафизический опыт». То есть, христианское откровение рассматривается как базовый метафизический факт, истолкованием которого и занимается философия.

«Философия мифологии и откровения» Шеллинг слагается из общей и специальной частей. Первая включает онтологическое обоснование необходимости откровения: философское учение о всеедином Боге; учение о творении; учение о всеедином человеке; учение об отпадении и его последствиях. Вторая содержит рассмотрение историософских и теологических вопросов (соотношение мифологии и откровения; учение о мифологическом процессе; предсуществование Логоса-Христа; вочеловечение Христа; смерть и воскресение Христа; учение об ангелах и о дьяволе; эпохи церковной истории; общая и индивидуальная эсхатология).

Специальная часть «философии мифологии и откровения» содержит синкретическое осмысление обширного мифологического материала в концепции мифологического процесса и теософское толкование новозаветного предания. Ряд богословских положений Шеллинга существенно расходится с соответствующими тезисами ортодоксальной догматики (например, Шеллинг ставит рождение Сына в связь с творением, отвергает те-

зис о вечном рождении Сына, утверждает нетварность ангелов и Сатаны и т.д.).

То есть, природа по Фихте бессознательный продукт всеобщего я или продукт бессознательной части я, но эта бессознательная часть, возражает Шеллинг, не есть субъект или я; она вместе с тем не есть объект или природа, так как Кант показал, что объект не существует без субъекта, она, стало быть, есть принцип, предшествующий этой двойственности. Желая выяснить природу этого непонятного принципа, Шеллинг наряду с глубокими мыслями обращается к абстрактным и рискованным спекуляциям и мистическим мечтаниям александрийской школы. «Я и не-я, мысль и бытие, происходят от высшего принципа, который не есть ни то, ни другое, хотя и представляет собою причину их. Это принцип нейтральный, безразличие или тождество противоречий». Это «абсолютный и безличный Разум»; природа есть этот разум, поскольку она существует, ум есть этот разум, поскольку он мыслит: «И природа и ум развиваются по одному и тому же закону». Серия развитий есть история, «эволюция абсолютного». В истории существует гармония между человеческими свободами и разумной необходимостью, которую называют то судьбою, то провидением. Эта гармония предполагает принцип, превосходящий как нашу свободу, так и наш разум, которого существенным атрибутом является сознание. «Это вечно бессознательное существо, вечное солнце в царстве духов, скрывается от нас чистотою своего света». Тем не менее, по Шеллингу нам доступен род простой интуиции от абсолюта, тождества противоречий, подобно экстазу александрийских философов: Шеллинг называет это «умственной интуицией». От нее зависит вся наука.

Наука, по Шеллингу, первая ступень духовной жизни; над ней стоит искусство, более глубокое откровение «абсолютного принципа, в котором совпадают субъект и объект». Действительно, если мы станем рассматривать искусство с точки зрения вдохновения, гениальности, а не техники, таланта, то увидим, что оно дает нам чувства вечного тождества бессознательной природы и сознательной свободы. С одной стороны, вдохновенный художник сознает свою творческую деятельность, а с другой стороны, не сознает средств, которыми пользуется. При анализе произведения искусства, нам кажется, что сознание

определяет в нем все его части, настолько чудесно их соединение; а между тем это чисто произвольное творение. Искусство, замечает Шеллинг, посвящает нас в тайны природы, которая, в свою очередь, бессознательно производит объекты, отмеченные мудростью, порядком, сознанием. Одним словом, гений художника, подобно жизни природы и развитию истории, приводит к единству сознательное и бессознательное.

Отсюда Шеллинг заключает, что эстетическая интуиция есть откровение абсолютного тождества между сознанием и бессознательностью. Вот почему искусство для философа стоит выше всего, оно открывает ему святилище, в котором горит одним пламенем в первоначальном и вечном единстве, то, что существует раздельно в природе и в истории, то, что постоянно ускользает от нас в жизни и в мысли. Природа – это поэма, которой смысл непонятен, потому что она написана таинственными письменами, но в которой, если разобрать ее, можно признать одиссею Духа, предавшегося дивной иллюзии, ищущего себя и постоянно ускользающего... Природа для художника – то же, что для философа идеальный мир, постоянно представляющая в конечных формах бледное отражение мира, который находится не вне мысли, а в ней самой.

Высшая точка искусства, как и природы – грация. Налагая отпечаток индивидуальности на явления, искусство идет вперед: оно дает им грацию. Грация делает их прекрасными, нам кажется, что сами явления и объекты становятся субъектами любви. Остается еще одна ступень, которую подготавливает предыдущая: нужно дать объектам душу и тогда они на самом деле начинают любить. Грация в искусстве – выражение души: При приближении души, тихая заря разливается по произведению искусства; контуры смягчаются; это момент, когда рождается грация. Чистый образ красоты, достигшей этой ступени развития, есть Бог любви. Между духом природы и душой лишь кажущееся противоречие; он ее символ и орган. Все существа воодушевлены одним духом природы; только в человеке возникает душа, без которой мир представлял бы собою природу без солнца... Душа не есть принцип индивидуальности в человеке, а именно благодаря ей, он возвышается над эгоизмом, способен на самоотречение, на бескорыстную любовь, и, что важнее всего, созерцает и познает сущность вещей. Объект души – не

материя, между ними нет непосредственного отношения, дух есть жизнь вещей. Находясь в теле, душа не зависит от него; сознание тела для нее то же, что легкий сон, который не может волновать ее. В этом смысле, душа не качество, не способность, она не знает, она само знание, она не добра – она само добро, наконец, она не прекрасна, она – сама красота.

В последние годы своей жизни Шеллинг ставил выше искусства нравственность и религию. Первоначально философия его давала лишь отрицательное и бессодержательное представление о высшем единстве, из которого исходят противоположности и которое попеременно возникает в бессознательной природе и в сознательном человечестве. Впоследствии Шеллинг пытался создать положительное понятие и признал истинным абсолютом, абсолютную свободу воли. Итак, выделим основные его идей.

Шеллинг возвращается к идеям Фихте и Канта. Воля – принцип всего существующего, она индивидуализируется в различных существах и каждое из них для выполнения нравственного акта должно отречься от своей индивидуальности, отказаться от своей воли, чтобы исчезнуть в воле мировой. Эта последняя фаза развития системы Шеллинга представляет мистически-настроенную реакцию против чисто рационалистической, интеллектуальной философии Гегеля.

### 3. Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Г. В. Ф. Гегель [78] начал как последователь «критической философии» Канта и Фихте, но вскоре, перешел с позиций «трансцендентального» (субъективного) идеализма на точку зрения «абсолютного» (объективного) идеализма. Среди других представителей немецкого классического идеализма Гегель выде-

[78] Георг Вильгельм Фридрих Гегель (27.8.1770, Штутгарт, – 14.11.1831, Берлин), немецкий философ, представитель немецкой классической философии, создатель систематической теории диалектики на основе объективного идеализма. В 1788 - 1793 учился в Тюбингенском теологическом институте (вместе с Шеллингом и Гельдерлином). В 1801-1806 жил в Йене. В 1808-1816 директор гимназии в Нюрнберге. С 1816 до конца жизни профессором философии в университетах Гейдельберга (1816-1818) и Берлина (с 1818). Основные его работы: «Феноменологии духа» (1807); «Науке логики» (1812); «Энциклопедии философских наук» (1817); «Философия права» (1821); «Философия природы» и др.

ляется обостренным вниманием к истории духовной культуры. Уже в ранних сочинениях Гегель толкует иудаизм, античность, христианство как ряд закономерно сменяющих друг друга ступеней развития духа. Свою эпоху Гегель считал временем перехода к новой, исподволь вызревшей в лоне христианской культуры, формации, в образе которой явственно проступают черты буржуазного общества с его правовыми и нравственными принципами. В «Феноменологии духа» (1807) духовная культура человечества представлена в ее закономерном развитии как постепенное выявление творческой силы «мирового разума». Воплощаясь в последовательно сменяющих друг друга образах культуры, безличный (мировой, объективный) дух одновременно познаёт себя как их творца. Духовное развитие индивида воспроизводит стадии самопознания «мирового духа», начиная с акта наименования чувственно-данных «вещей» и кончая «абсолютным знанием», т.е. знанием тех форм и законов, которые управляют изнутри всем процессом духовного развития, – науки, нравственности, религии, искусства, политически-правовых систем.

Универсальная схема творческой деятельности «мирового духа» получает у Гегеля название абсолютной идеи, а логика определяется как научно-теоретическое «самосознание» этой идеи. Критическое преобразование логики было осуществлено Гегелем в «Науке логики» (1812). «Абсолютная идея» раскрывается в ее всеобщем содержании в виде системы категорий, начиная от самых общих и бедных определениями – бытия, небытия, наличного бытия, качества, количества, меры и т.д. – и кончая конкретными, т.е. многообразно определенными понятиями – действительности, химизма, организма (телеологии), познания и др. Объявляя мышление «субъектом», т.е. творцом всего духовного богатства, развитого историей, и понимая его как вечную, вневременную схему творческой деятельности вообще, Гегель сближает понятие идеи с понятием бога. Однако в отличие от теистического бога идея обретает сознание, волю и личность только в человеке, а вне и, до человека осуществляется как внутренне закономерная необходимость.

Согласно схеме Гегеля, «дух» просыпается в человеке к самосознанию сначала в виде слова, речи, языка. Орудия труда, материальная культура, цивилизация предстают как позднейшие, производные формы воплощения той же творческой силы духа (мышления), «понятия». Исходная точка развития усматривается, в способности человека (как «конечного духа») к познанию «самого себя» через освоение всего того «богатства образов», которые до этого заключены внутри духа как неосознанные и непроизвольно возникающие в нем состояния.

Центральное место в диалектике Гегеля занимает категория противоречия как единства взаимоисключающих и, одновременно взаимопредполагающих противоположностей (полярных понятий). Противоречие понимается здесь как внутренний импульс развития духа вообще. Движение это восходит от «абстрактного, к конкретному», к все более полному, многообразно расчлененному внутри, «истинному» результату. Противоречие, по Гегелю, недостаточно понимать лишь в виде антиномии, апории, т.е. в виде логически неразрешенного противоречия: его следует понимать более глубоко и конкретно, когда исходная антиномия одновременно и осуществляется, и исчезает («снимается»).

С помощью созданного им диалектического метода Гегель критически переосмысливает все сферы современной ему культуры. На этом пути он всюду открывает напряженную диалектику, процесс постоянного «отрицания» каждого наличного, достигнутого состояния духа следующим, вызревающим в его недрах состоянием в виде конкретного, имманентного ему противоречия. Критический анализ современного ему состояния науки и ее понятий переплетается у Гегеля с некритическим воспроизведением и философским «оправданием» ряда догм и предрассудков современного ему сознания. Это противоречие пронизывает не только логику, но и другие части гегелевской философской системы – философию природы и философию духа, составляющие соответственно вторую и третью части его «Энциклопедии философских наук» (1817). Философия духа развертывается далее в «Философии права» (1821) и в изданных

после смерти Гегеля лекциях по философии истории, эстетике, философии религии, истории философии.

Так, в философии природы Гегель, критически анализируя механистические воззрения науки восемнадцатого века, высказывает ряд идей, предвосхищающих последующее развитие естественнонаучной мысли (например, о взаимосвязи и взаимопереходах определений времени и пространства, об «имманентной целесообразности», характерной для живого организма, и т.д.), но одновременно отказывает природе в диалектическом развитии. Рассматривая прошлое лишь с точки зрения тех диалектических коллизий, которые вели к созреванию «настоящего», т.е. современности, некритически понятой как венец и цель процесса, Гегель завершает философию истории идеализированным изображением прусской конституционной монархии, философию права – идеализированным изображением буржуазного правосознания, философию религии – апологией протестантизма. Консерватизм философской системы Гегеля вступает здесь в противоречие с пронизывающим ее диалектическим методом.

Развитое в «Философии права» учение Гегеля об объективном духе оказало громадное влияние на последующее развитие социологии и социальной философии. «Объективный дух» охватывает у Гегеля сферу социальной жизни и понимается как сверхиндивидуальная целостность, возвышающаяся над отдельными людьми и проявляющаяся через их различные связи и отношения. «Объективный дух» развертывается в праве, морали и нравственности, причем под нравственностью Гегель понимает такие ступени объективации человеческой свободы, как семья, гражданское общество и государство.

Историю Гегель рассматривает в целом как «прогресс духа в сознании свободы», который развертывается через «дух» отдельных народов, сменяющих друг друга в историческом процессе по мере выполнения своей миссии. Идея объективной закономерности, прокладывающей себе дорогу независимо от желаний отдельных лиц, нашла свое превратное отражение в учении Гегеля о «хитрости мирового разума», пользующего-

ся индивидуальными интересами и страстями для достижения своих целей.

В эстетике Гегель дал содержательную трактовку прекрасного как «чувственного явления идеи», которая берется не в ее «чистой», логической форме, но в ее конкретном единстве с некоторым внешним бытием. Это определило гегелевское учение об идеале и ступенях его развития («формах искусства»). Последние дифференцируются в зависимости от соотношения между идеей и ее внешним образом: в символической художественной форме внешний образ лишь намекает на идею (к этой стадии Гегель относит восточное искусство), в классической – идея и ее образ находятся в равновесии и полностью соответствуют друг другу (античное искусство), в романтической – над внешней формой преобладают духовный элемент, глубина души и бесконечность субъективности (выросшее на основе христианства средневековое и новое европейское искусство).

В лекциях по истории философии Гегель впервые изобразил историко-философский процесс как поступательное движение к абсолютной истине, а каждую отдельную философскую систему – как определенную ступень в этом процессе. Итак, выделим основные направления философии Гегеля:

### Логика

Абсолют, по Шеллингу, принцип, превосходящий природу и историю, т. е. символы, которые его скрывают. Абсолют неподвижен за движущейся завесой природы. Гегель отвергает этот принцип, слишком еще трансцендентный, эту «сущность в себе», отличную от «созидания»: абсолют присущ, имманентен самой действительности. Как же нужно представлять себе этот абсолют? По Гегелю он есть мысль, разум, а не воля, стоящая над мыслью; разум не нуждается ни в высшей, ни в низшей деятельности для своего осуществления, он осуществляется в силу того, что есть разум, и в себе заключает необходимость своего существования. «Отсюда, все разумное реально». С другой стороны, действительность существует лишь в том случае, если есть необходимость к ее существованию; этой необходимостью

может быть только разум: «Все, что реально, вместе с тем и разумно». Это принцип абсолютного детерминизма, но такой детерминизм в целом производит себя: он свободен, и высшая необходимость оказывается тождественной с высшей свободой в абсолютном Разуме.

Абсолютный разум не есть неподвижная истина или неподвижная мысль: это живой разум, беспрестанно движущийся и прогрессирующий: отсюда, действительность, составляющая одно целое с разумом, есть также движение и прогресс. Абсолютно разумен и абсолютно действителен – прогресс в его целом. Отдельные моменты прогресса разумны и действительны лишь относительно. Конечно, они носят характер необходимости, так как суть моменты самой необходимости, но их необходимость временная и преходящая. Всеобщая необходимость заключается в целом, а не в частях; поэтому она стремится освободиться от всех своих проявлений, чтобы открыться в тождестве с мировой свободой. Итак, как говорил Шеллинг, абсолют развивается и прогрессирует в своих проявлениях. Если Бога называть абсолютом то, по Гегелю, нужно говорить: «Бог не есть, а созидается». Таким образом, расширяется учение Гераклита: одно только абсолютно – созидание. Разве это не значит отождествлять противоречия: абсолютное и относительное, свободу и необходимость, идеальное и реальное? Да, отвечает Гегель; тождество противоречий образует тайну мирового прогресса, тайну мысли и жизни. Мыслить – значит соединять различные идеи и примирять противоречия: жить – значит, переходить от одной противоположности к другой при помощи преобладающего над ними обоими действия. Всякий прогресс есть эволюция, созидание, движение, а всякое движение, как показали Гераклит и Платон, есть осуществившееся противоречие.

Эволюция мысли через противоположности абсолютна, тождественна эволюции бытия, потому что бытие существует только в мысли, а действительность в разуме. Наука о мышлении или логика, таким образом, составляет одно целое с наукой о бытии или метафизикой. Категории и законы мышления суть не только абстрактные формы, это живые формы, живые

правила, в которые входит действительность, но не замыкается.

По Гегелю, есть две логики. Одна – относительная подчинена принципу противоречия: вещь не может быть собой и вместе с тем своей противоположностью; абстракциями занимается низшая логика. Другая – логика, абсолютная, логика разума и действительности, которая не есть только игра абстракций, а активное развитие жизни, превосходит принцип противоречия и покоится на тождестве. То есть, в основе мысли и жизни противоположности должны стать гармонией и множественность единством. Это доказывает истинная диалектика Элеатов и Платона, представляющая собою разум, который осуществляется при посредстве противоположностей и, наконец, абсолютно освобождается от всех противоречий, т. е. достигает свободы. Сказать, что разум, присущий миру, свободен, значит: он не подчинен противоположностям; он ни в чем не заключается, не осужден на то, чтобы быть одним и не быть другим, днем, а не ночью, жизнью, а не смертью.

Все, что имеет определенную форму, как, например, наши абстрактные идеи, из которых каждая исключает противоположную себе идею, по Гегелю, инертно и бесплодно, а все, что движется, прогрессирует, становится одним, чтобы затем сделаться другим, все это живо и плодотворно, и в нем заключается свобода. Абстрактное понятие света исключает абстрактное понятие мрака; а реальный свет не исключает мрака, а предполагает его и вмещает в себе. Равным образом, жизнь определяет смерть, и смерть определяет жизнь: это два момента одной и той же эволюции. Абсолют в вечном своем созидании проходит через все противоречия то порождая, то разрушая их: таким путем он приобретает более ясное сознание внутренней своей сущности, т. е. тождества, превосходящего различия, освобождается от противоположностей, разума и свободы.

Эволюция мысли и бытия обладает ритмом, который является выражением или символом абсолютного разума; ритм этот – тезис, антитеза и синтез. Идея, говорил Гегель, сначала возникает в определенной форме, затем она противополагает себе

обратную идею. Тезис, таким образом, вызывает антитезу; оба они соединяются в синтез. В синтезе заключается все разумное и реальное; в гармонии или единстве, заключается и истина, и жизнь.

Рассмотрим ретроспективно диалектику мысли и бытия, эти два относительных, неполных, абстрактных понятия. В чем же абсолютная истина, в чем абсолютная действительность? В живом и конкретном синтезе этих двух понятий, в том, что есть и в то же время не есть, в том, что есть одно, чтобы не быть им и сделаться другим; одним словом, бытие и небытие суть две абстракции, действительность заключается только в созидании.

Такова первая антиномия и первая гармония гегелевской логики. Антиномия, по Канту, заключается лишь в некоторых понятиях, по Гегелю, она присуща всем абстрактным понятиям; гармония – сущность конкретного и реального мышления, или иными словами, мыслящей действительности. Теперь проследим эволюцию мышления или бытия в двух великих сферах: сначала в природе, в которой мысль, тождественная с бытием, еще не дошла до самосознания, а затем в духе, в котором это сознание развивается.

### Философия природы

Гегель, доводя до крайних пределов свою диалектику тезисов и антитез, создает целую космогонию, в которой основные положения заимствованы из опыта. Из немой бездны пространства, которое наполнено неопределенной еще деятельностью, время выделяет движение: так рождается материя. Материя, стремясь к индивидуальности, проявляется во всемирном тяготении. Отсюда, по Гегелю, возникают небесные тела, отдаленные зачатки индивидуальности, возникает и звездная система, рудиментарное общество, первообраз человеческого общества. Простой механизм, усложняясь, становится химическим соединением, затем организмом. Растение – неполный, делимый индивид; каждое растение – нация, каждое дерево – лес. Приватное обладает более реальной индивидуальностью. Для поддержания своего существования, оно уподобляет себе другие индивиды,

эгоизм – закон органической жизни. Этот эгоизм разрушается смертью, которая как бы карает его. Живое существо хотело бы постоянно жить, но мировая мысль, в которой оно представляет лишь один момент, освобождается от него, убивая его; материя бессильна осуществить абсолют во всей полноте его, смерть – вечное доказательство ее бессилия.

### Философия духа

Путем постепенной эволюции неорганизованной, а затем и организованной жизни, возникает человек. Тогда, по Гегелю, начинается философия духа, т. е. прогрессивное сознание разумом своей абсолютной сущности.

Человек первоначально живет в естественном состоянии, обладает относительной свободой. Признавая, что воля или разум существуют одинаково у других людей, он свободой ближнего ограничивает свою собственную. Человечество обладает неограниченной свободой, отдельный человек может обладать только относительной свободой. Отсюда ясно значение, придаваемое Гегелем термину «свобода»: он признает ее не личным свойством, но безличной силой, которая все за собой увлекает и становится всем. Философия Гегеля, большей частью правильная в своей логике и физике, не может ясно проявиться в политике и истории: все более и более открывается ее исключительный фатализм, поглощающий личность в государстве, слабое государство в сильном, и, наконец, сами государства в грандиозном движении Вселенной.

Индивид, говорил Гегель, может развиться лишь в гражданском обществе, в государстве; правом называется свобода государства, т. е. преобладание общественной власти над личной свободой. Оставляя традиции Канта и Руссо, Гегель обращается к старой теории, которую можно назвать политическим пантеизмом; он называет государство «субстанцией индивида». Индивид, по Гегелю, абсолютно священен только для другого индивида, но не для государства, которому служит средством, соблюдает ли законы или нарушает их. Подчинение индивида закону есть легальность, возмущение индивида против закона

составляет преступление. Наказание есть отрицание, противопоставляемое другому отрицанию с целью его уничтожения, оно освящает ненарушимость справедливости. Столь же абсолютна власть государства по отношению к семье. Подобно индивиду, и целая семья по отношению к государству, служит лишь средством. Во имя подчинения общественным интересам, Гегель осуждает развод; если бы брак, был свободным соглашением свободных и любящих воль, то подлежал бы, как доказывали Кант и Фихте, основному закону всякого соединения, которое существует лишь по воле лиц соединяющихся и прекращается с прекращением этой воли. Но по Гегелю, брак не есть соединение двух лиц, избирающих друг друга своей целью; брак заключается для целей общества. Государство, заинтересованное в сохранении законного союза супругов, при отсутствии союза нравственного, должно терпеть развод лишь в редких случаях.

Всемогущество государства и олицетворение его в сущности, возвышающейся над индивидами, неизбежно привели Гегеля к политике абсолютизма. Принцип этой политики заключается в том, что государство имеет собственную миссию и идею, отличную от идей индивидов. Либеральная политика Канта и Фихте представляла государство ассоциацией индивидов, имеющей целью обеспечение свободного развития этих последних; Гегель, напротив, признает высшую идею целью государства; государство представляет ее вооруженной рукой и для нее должно жертвовать частными интересами и правами. Гегель не видел, что лучший способ обеспечить торжество «высших идей» состоит в уважении прав и свободы человека и предоставлении самим индивидам заботы об осуществлении истинных и справедливых учений. Не доверяя свободе, Гегель обращается к деспотизму. Государство олицетворяется в человеке, монархе, носителе власти и идеи. Глава государства – государство в человеке; Людовик XIV был прав, когда сказал: «Государство – это я». Монарх, представитель идеи, обладает правом и силой. Такова политическая мифология Гегеля, на которой он основывает превосходство материи.

Это не все еще. Государство, поглотив права личности и семьи, в свою очередь, поглощается высшим государством, высшей национальностью, высшей расой. Отсюда, по Гегелю, вытекает право завоевания и беспрестанные войны, победоносная нация всегда лучше побежденной, сила доказывает ее право: реальное – разумно. История – суд Божий и вечный «день гнева». Этот апофеоз успеха и силы, в котором отражается исторический фатализм Гегеля, объясняет лишь один момент мировой эволюции. В силу самой необходимости, управляющей историей, над индивидами и государствами возвышается человечество, которого гений развивается при посредстве искусства, религии и науки. Философия Гегеля в этом отношении глубоко проникает в явления истинно человеческой и духовной жизни.

Теория искусства у Гегеля представляет замечательное развитие принципов Канта и Шеллинга. Искусство, говорил Гегель, есть дух, проникающий в материю и преобразующий ее собою. Материя, в которой воплощается идея, бывает послушной или упрямой: отсюда различные роды искусства. Архитектура – символическое искусство, в котором форма напоминает, чем выражена идея; идея возвышается над своим символом, «как небо над землей». Архитектура вызывает чувство бесконечной неподвижности. В статуе форма и идея проникают друг в друга; это уже не символ, в котором масса аксессуаров не выражают идеи. В статуе все непосредственно выражает идею и раскрывает нам глаза.

При всем том, статуя воспроизводит лишь форму жизни: она не показывает нам души, отражающейся во взоре. Живопись, одухотворяя материю, удерживая одни лишь краски ее, навсегда закрепляет момент жизни. Это правда один лишь момент: живопись задерживает его и изымает из потока времени. Живопись – это все же искусство внешнее и материальное. Архитектура, скульптура и живопись, вместе взятые, составляют то, что Гегель называет объективным искусством, т. е. внешним, непосредственно связанным с объектами окружающей среды.

Наоборот, музыка воспроизводит глубины души, субъекта, преходящие чувства, страсти с тысячей нюансов. Это искусство чисто субъективное, смутное и неопределенное, подобно тому,

как противоположное искусство, архитектура, объективное. Крайности в этом случае сходятся.

Противоположность материальных и духовных искусств требует высшего искусства, которое примиряло бы их – искусства всеобщего и абсолютного, в котором форма и идея, объект и субъект были бы нераздельны. Это искусство, соединяя в себе все другие, строит, ваяет, рисует, поет, говорит и мыслит. Это – поэзия.

В развитии самой поэзии и ее родов воспроизводится та трехстепенная эволюция, которая, по Гегелю, составляет мировой ритм. Архитектуре, скульптуре и живописи, составляющим, как мы сказали, «объективное искусство», в поэзии соответствует эпос, в котором преобладают колоссальные построения, формы, цвета и картины и который поэтому возбуждает в нас своеобразное чувство чудесного или бесконечного. Лирика, в которой поэт воспевает свои личные настроения, соответствует музыке. Драма совершеннейший из всех родов поэзии, в ней выражаются природа и человек, история и личность со всеми их перипетиями и страстями; драма, говорил Гегель, представляет Вселенную.

Тот же закон развития наблюдается и в исторических периодах искусства. Первобытное и восточное искусство символическое, оно любит все колоссальное, неизмеримое, бесконечное. Греческое искусство воплощает идею в форме, оно отличается определенными и конечными пропорциями, оно человечно. Наконец, христианское и романтическое искусство подчиняет форму идее, но не идее неизмеримой и смутной силы, как бесконечность восточного искусства, отныне в искусстве преобладающую роль играет нравственная идея, новая бесконечность. Но нравственная идея всегда выше всех представлений.

К внешнему искусству, неудовлетворительность которого человечество всегда более или менее чувствовало, присоединяется внутреннее искусство, т. е. религия. Эстетическое чувство представляет божественное во вне, а религиозное чувство представляет себе божественное в формах внутреннего созерцания. Тем не менее, в религии всегда господствуют воображение и чувство; религия – дочь искусства.

Искусство пытается соединить естественное и божественное; религия, исходящая из искусства, как нераздельная его антитеза, противопоставляет природу и Бога. Действительно, говорил Гегель, и она представляет себе Бога как бытие, внешнее миру и человечеству, как бытие трансцендентное; таким образом, мы возвращаемся к дуализму, отделяющему мир от его принципа. Такая двойственность по Гегелю по необходимости, является временной, наука и философия приведут ее к единству. Сами религии предвидят такое единство и стремятся к нему. Пассивное повиновение, покорность пред Всемогущим – таково религиозное чувство обитателей Востока. Для браманизма и буддизма конечное есть только иллюзия. В Греции, наоборот, бесконечное поглощается конечным; божество есть человечество. Загадка сфинкса – загадка самого политеизма, разгадка ее – человек. Тем не менее, в греческой религии над полубогами – героями витает призрак судьбы, преследующих религиозное сознание древних греков и напоминающих им о бесконечном. Наконец, христианство есть синтез религии бесконечного и религии конечного, плод соединения восточного гения и гения Греции, и действительно, христианство поклоняется существу, которое является человеком и Богом бесконечным и конечным. Это высший догмат и высшее выражение религиозного чувства. Гегель предлагает своеобразное объяснение христианства, как выражения тождества между Богом и миром.

При всем том, религия и догмат, по Гегелю, не могут дать духу высшего удовлетворения, так как суть символы, т. е. продукта воображения. Дух по своей сущности свободен и «вся история есть не что иное, как ряд проявлений, при посредстве которых дух приобретает сознание своей свободы». Религия, навязывающая свои догматы внешним авторитетам и представляющая самого Бога, авторитетом, стоящим вне сознания, не может дать нам полного сознания нашей свободы. «Дух может подчиниться только духу», потому что тогда, подчиняясь себе, он признает себя свободным. Но где же дух бывает, один лицом к лицу с духом, один с собой, где сознает себя и собой обладает? Только в высшем знании, – говорил Гегель. В таком знании нет

ничего внешнего для мышления, оно есть мышление, вошедшее в себя и признающее себя сущностью вещей. Несомненно, для философа трудно дойти до этого «сознания абсолюта», поэтому история философии в ритме различных периодов шла от бесконечного к конечному и от конечного к бесконечному, постоянно впадая в противоречия и разрешая эти противоречия в высших системах.

Таким образом, история философии резюмирует историю мышления, а, следовательно, историю мира и историю божества. Цель, к которой стремится метафизика, и высший пункт, которого она может достигнуть, есть сознание абсолюта; учение Гегеля имеет своим объектом это сознание, потому что признает абсолют присущим сознанию, признает, что абсолют есть сознание, вне которого ничто не существует и в котором все существует. Отсюда, гегелианство, по словам Гегеля, является абсолютной философией; превосходя все другие философские системы, все религии и все искусства, оно дает нам, наконец, разгадку Вселенной.

Несмотря на это, немецкие философы вскоре начали спрашивать себя: действительно ли система Гегеля последнее слово философии? Шеллинг нарушил свой покой и восстал против этой чисто интеллектуальной системы. Совершенствуя свою философию, он пытался указать на существование воли, стоящей выше разума, воли, как и единственно абсолютной; над чисто интеллектуальной свободой Гегеля он хотел поставить свободу более глубокую, для которой необходимость не развитие, а скорее упадок и регресс. Шопенгауэр, со своей стороны, ставит выше гегелевской логики, представляющей, по его мнению, просто ряд абстракций, живую волю.

Кроме того, противники Гегеля упрекали его в том, что он не признавал свойств ощущения и необходимости опыта для знания. И действительно, Гегель признавал только разум и хотел априорным путем воссоздать природу; конструировал только идеальное знание, которое должно быть или подтверждено эмпирически положительным знанием природы и бытия, или оправдано моралью, наукой о том, что должно существовать.

Гегель и физику, и мораль заменил логикой. Он стремился к единству и в этом он прав, но в чистом ли разуме следует искать такое единство? В этом ли ряде необходимостей, в этом ли монотонном ритме созидания, в этой ли случайности относительных моментов следует искать истинный абсолют? Гегель думал отождествить реальное с разумным и полагал оправдать все.

### 4. Артур Шопенгауэр[79]

Артур Шопенгауэр[80] пытался выработать свое, новое понимание мира и человека: введение экзистенциального измерения в философию; противопоставление классической теории познания мистической интуиции; отказ от теории прогресса и от утверждения о разумном устройстве мира, который постепенно развивается, осуществляя некий великий замысел.

Субъект в философии Шопенгауэра – не абстрактный субъект чистого познания, а часть мира, телесное, хотящее, действующее, страдающее существо. Мир существует только как представление этого хотящего и страдающего индивида, и истинная мудрость – не результат абстрактной образованности, а продукт конкретного мышления, интуитивной проницательности. Всмотреться в реальные предметы, заставить их говорить о себе, усмотреть в них новые отношения, а затем все это превратить в понятия – вот, что значит, приобрести совершенно новые знания. Всякое самобытное мышление развивается в образах, поэтому фантазия является его необходимым орудием.

Шопенгауэр противопоставляет гения и ученого, первый относится ко второму, как тексту старого классика и комментарию. Мудрость и гений – две вершины на Парнасе человеческого познания, опирающиеся не на абстрактное дискурсивное мышление, а на способности мышления непосредственного, конкретного. Настоящая мудрость – нечто интуитивное, а не абстрактное. Именно эта мудрость дает человеку свободу, сво-

[79] Шопенгауэр А. 1788 – 1860. Сын Банкира и известной писательницы в Германии. Главный его труд: «Мир как воля и представление».

[80] Samtliche Wferke. Wiesbaden, 1972. Bd 1-7; Рус. пер.: Поли, собр. соч.: В 4т. М., 1900-1910; Соч.: В 2 т. М., 1993; Фишер К. Артур Шопенгауэр. М., 1986.

боду от всепроникающего господства воли, делающей человека рабом, заставляющей его жить даже тогда, когда жизнь невыносима, приспосабливаться к миру, развивать науку и технику, вести бессмысленную гонку за жизненными благами, бороться за свое существование, несмотря на неизбежное поражение впереди – смерть.

Только гений в сфере искусства может выйти из-под гипноза воли, стать безвольным субъектом, стать чистым зеркалом Вселенной. Искусство – единственный род человеческой деятельности, в котором возможно объективное познание, достигаемое путем чистого, незаинтересованного созерцания. Когда мы забываем свою индивидуальность, свою волю и остаемся лишь в качестве чистого субъекта, когда нам кажется, что существует только предмет и нет никого, кто бы его воспринимал, и мы больше не можем отделить созерцающего от созерцаемого, оба они сливаются в одно, и все сознание наполнено и объято единым созерцаемым образом. Сущность гения заключается в преобладающей способности к такому созерцанию, а так как последнее требует полного забвения собственной личности, то гениальность есть не что иное, как абсолютная объективность. Философия искусства Шопенгауэра создавалась под сильным влиянием восточных мотивов, в частности буддийской трактовки медитации. Синтез восточных традиции и западными интерпретации созерцания положили начало принципиально новому отношению к искусству, новой эстетике.

Еще один путь преодоления воли и достижения смысла существования – аскетизм. Как искусство помогает избавиться от воли, поднимая человека в другое измерение бытия, так же можно, по Шопенгауэру, с помощью самопознания, направленного волей на самого себя, покорить волю, достичь святости, аскетической свободы духа. Жизнь большинства людей подобна маятнику – от страдания к скуке. Все это доказывает, что земное счастье – иллюзорная вещь. Жизнь человека, живущего как заведенный автомат, представляется постоянным обманом, она дана лишь для того, чтобы ее отстрадать. Все стороны жизни рассчитаны только на то, чтобы вызвать убеждение: в мире нет

ничего достойного наших желаний, стремлений и борьбы. Такое понимание приводит к отказу от желаний, которые, никогда не удовлетворяются, к отказу от бессмысленной борьбы, к формированию такого стоического отношения к жизни, когда человек не стремится ни к чему, кроме «метафизических занятий»: философии, искусства, самосовершенствования.

В жизни есть только три ценности: молодость, здоровье и свобода. Когда они у нас есть, мы их не замечаем, а проникаемся их ценностью, когда их утрачиваем. Человеку нужно, по Шопенгауэру, вернуться к совсем иному пониманию мира, в котором каждый момент жизни полон значимости и ценности, вернуться к мудрому пониманию самого себя и своего места в мире, отказаться от иллюзий, внушаемых нам волей. То есть, философия Шопенгауэра – есть философия надежды, призыв к тому, чтобы человек обрел свободу и смысл своего существования, несмотря на кажущуюся суету и бессмысленность повседневной жизни. Итак, выделим основные направления философии А. Шопенгауэра:

А. Шопенгауэр считал себя учеником Канта, он принял два основных его тезиса: необходимость подвергнуть критике человеческий разум, для того чтобы определить его границы и необходимость не выходить за пределы опыта и отказаться от знания всего «трансцендентального», как, например, Бога. Но Шопенгауэр отличается от Канта тем, что признает возможность метафизики даже в области чистого опыта при том условии, чтобы весь опыт был систематизирован. Эта метафизика, – говорил он, – по своей сущности будет вполне свободна от всякой теологии или теодицеи, одинаково равнодушно будет относиться и к теизму, и к атеизму; она должна «оставаться космологией и никогда не переходить в теологию». Его учение, достигнув высшего развития, приобретает отрицательный характер и кончает отрицанием. Истинная философия учит нас познавать сущность мира, и, возвышает нас над явлениями; она не спрашивает ни о том, откуда происходит мир, ни о том, куда он идет, ни о том, почему он существует, а только о том, что он есть.

Все другие вопросы трансцендентальны, т. е. формы и функции разума не могут способствовать их разрешению; разум настолько бессилен в этом отношении, насколько бессильны чувства по отношению к свойствам тел, не подлежащих их исследованию. Разум, фатально связанный законом причинности или детерминизма, понимает только то, что подчинено этому закону. Приверженцы догматической и трансцендентальной философии, спрашивая: «почему и откуда», забывают, что «почему» обозначает «по какой причине», что причины и следствия существуют только в последовательности моментов времени (теория Канта), что таким образом в той области, в которой нет форм времени и пространства, в сфере трансцендентальной, «почему» не имеет смысла, потому что в этой сфере нет ни предыдущего, ни последующего.

«Я разделяю с Элеатами, Скотом Эригеном, Бруно, Спинозой и Шеллингом, – говорил Шопенгауэр, – учение о единстве сущности всех существ; но я остерегаюсь прибавлять и этим я существенно отличаюсь от пантеистов». Пантеисты представляют неизвестную величину Х, которой они хотят объяснить известное. Моя «Воля», напротив, есть величина, данная мне опытом. Я перехожу, как и должно делать во всякой науке, от известного к неизвестному. Источником всякого познания для метафизики служит опыт, внутренний и внешний. Философию нельзя создать при посредстве чистых идей; сущность, субстанция, бытие, совершенство, необходимость, абсолют – эти понятия должны вытекать из первичных интуиций сознания. Итак, метод Шопенгауэра – экспериментальный, аналитический и индуктивный; а метод метафизиков – пантеистов – синтетический и дедуктивный. Наконец, по его мнению, пантеизм – синоним оптимизма; в его системе, наоборот, открыто признается существующее в мире зло во всей его реальности; его философия в этом отношении отличается от большинства систем древних и новых философов, и в особенности, от Спинозы, Лейбница, Гегеля... Она относится к Спинозе, как Новый завет к Ветхому».

А. Шопенгауэр занимает среднее место между его учителем Кантом и его противником Гегелем. Кант говорил: метафизика не

может знать ничего, Гегель говорил: она может знать все; Шопенгауэр говорил: она может знать кое-что. Что же именно? То, что заключается в опыте, в его целом. Это род «имманентного догматизма». Но если верно, что метафизика в своих основаниях экспериментальна, то нельзя ли ее вполне заменить физикой? Нет, справедливо замечает Шопенгауэр, сама физика нуждается в метафизике, которая поддерживала бы ее, потому что она объясняет явления естественными законами и естественными силами, еще менее известными, чем сами явления. Материалисты, вроде Демокрита, Эпикура и Гольбаха, хотели создать физику без метафизики; но, это значит утверждать, что явление реально, что кажущееся тождественно с существующим, а Кант достаточно ясно показал всю несостоятельность таких утверждений.

«Ошибочно утверждают, – говорил Шопенгауэр, – что нравственность нераздельна с теизмом или с верой в совершенного и отдельного от вселенной Бога, но несомненно то, что мораль нераздельна с метафизикой вообще, т. е. с учением, что порядок явлений не есть единственный и абсолютный порядок действительности. Вот почему можно сказать верую в метафизику» то есть, верую, что мир, в котором я живу, есть мир явлений, и что нравственность практически отрицает абсолютную действительность такого мира. Доказав, таким образом, что метафизика возможна и необходима, Шопенгауэр развивает свою собственную метафизическую систему. Откуда происходит, спрашивает он, та видимость, которую представляет мне мир? От устройства моего ума, от того, что он вынужден так, а не иначе представлять себе объекты. Как явление «мир есть мое представление». Уничтожьте представление, и мир явлений для меня исчезнет; уничтожьте всякое представление в мире, и весь мир явлений исчезнет. Способность представлять себе явления и соединять их законом причинности или детерминизма и есть разум. Отсюда мир явлений существует только потому, что существует разум и для разума. Нет объекта без субъекта – таков принцип, убеждающий нас в нелепости чистого материализма.

С другой стороны, субъект не может существовать без объекта, к которому он применяется, разум не может существовать

без явлений, которые служат его содержанием и которым он дает форму; в силу этого абстрактный идеализм, чистый рационализм, стремящийся привести все к идеям, представляется абсурдом. Так как наше сознание имеет своей формой время, то наш разум «последователен» – это его первый недостаток; «отрывочен», – его второй недостаток; он приводится к единственному измерению, времени, осужден на «забвение»; знание одного всегда предполагает забвение, по крайней мере временное, другого – это его третий недостаток. То есть, разум совсем не первичное явление и настолько же не может быть первым принципом, как и мир материальных явлений, который служит его представлением. Каким образом перейти от физики и логики, этих двух нераздельных сторон видимого мира, к метафизике, сущности мира реального? Для этого, говорил Шопенгауэр, необходимо определить, что именно присуще нам, что в нас предшествует даже нашему разуму. Прежде, чем мыслить и рассуждать, мы живем и стремимся жить, мы действуем; это стремление к деятельности, или эту постоянную деятельность мы сознаем в себе. В одном случае это самопроизвольное и немотивированное желание, в другом обдуманная и мотивированная воля; но желание по своей сущности, если мотивы исчезнут, не отличается от воли. Стремиться, по глубокому замечанию Шопенгауэра, значит действовать, а действовать, значит хотеть. Только для размышления действовать и хотеть не одно и то же; в действительности же они совпадают. Воля есть наша сущность. Отсюда, сущность всякого действия, как в нас, так и вне нас, есть воля. Я выбрал это слово воля, говорил Шопенгауэр, за недостатком лучшего. Я назвал род именем наиболее развитого вида, именем того, что мы непосредственно сознаем в себе, что приводит нас к производному познанию других объектов.

Могут сказать, что воля в этом смысле есть просто то, что в физике называют силой. Нет, отвечает Шопенгауэр; различие этих двух понятий он отмечает следующим образом: До сих пор приводили понятие воли к понятию силы: я, наоборот, рассматриваю всякую естественную силу, как волю. Понятие силы, как и все другие понятия, имеет в основе познание объективного

мира, т. е. явление, представление, откуда оно возникает; понятие взято из сферы, в которой царит детерминизм следствий и их условий. Понятие есть тот пункт, где прекращается условное объяснение. Напротив, понятие воли, единственное из всех понятий, не имеет своего источника в чистом явлении, в чистом представлении, но исходит изнутри, из сознания каждого; в нем каждый признает свою свойственную индивидуальность, непосредственно, без всякой формы, даже без формы субъекта и объекта познающий и познаваемое совпадают.

То есть, если мы приведем понятие силы к понятию воли, то неизвестное обратим к более известному, что значительно расширит наши знания. Если же мы приведем понятие воли к понятию силы, то забудем единственное непосредственное знание мира; мы затеряем его в абстрактном понятии, извлеченном из явлений. Первое свойство воли, прибавляет Шопенгауэр – ее всеобщность. В природе все действует и живет. Тело есть не что иное, как «воля объективированная», то есть, сделавшаяся видимой. Второе свойство воли ее неразрушимость. Формы исчезают, а сущность остается всегда. Иными словами, личная воля погибает, всеобщая воля бессмертна.

А. Шопенгауэр приписывает действующей в нас воле еще третье свойство – абсолютную свободу, но здесь он оказывается в лабиринте трансцендентальных понятий Канта. Этот мир со всеми его явлениями представляет объективирование воли; воля не есть ни явление, ни идея, ни объект, а «вещь в себе», не подчиняющаяся принципу достаточной причины, закону для всякого объекта, не подчиняющаяся и отношению следствия к принципу, закону всякой идеи. Над собою воля не знает никакой необходимости, т. е. свободна.

Таким образом, понятие свободы чисто отрицательное, так как в нем содержится только отрицание необходимости, т. е. отношения принципа к следствию по аксиоме достаточной причины. Отсюда следует, что нравственной свободы должны искать не в природе, а вне ее. Эта свобода – понятие метафизическое, невозможное в мире физическом. Следовательно, наши действия не свободны, тогда как «характер» каждого следует при-

знать свободным его актом. Каждый таков, каков он есть, в силу того, что раз навсегда он хочет быть таким. Потому что воля в себе постольку проявляется в личности, поскольку составляет его основное или первоначальное хотение, независима от всякого познания предшествует познанию. Воля получает от познания только мотивы, по которым она развивается и делается чувственной; в существе своем, пребывая вне времени, она неизменна... Итак, свобода заключается в бытии, а не в действии». Здесь легко признать теорию Канта; разница только в том, что Кант признавал способность воли видоизменяться под влиянием воспитания и наставлений морали, а Шопенгауэр отрицает такую способность, как несовместимую с абсолютной свободой, раз навсегда сделавшей себя тем, что она есть. Каждый, по его мнению, остается связанным своим характером и не может в чем-нибудь существенном изменить его.

В основном и первичном хотении каждого заключается, по Шопенгауэру, принцип его индивидуальности. Индивидуальность, говорил Шопенгауэр, выше явлений, она не видоизменяется ими и может существовать без них. Индивидуальность основывается не на одном только принципе «индивидуализации» (или объективирования в явлениях); в силу этого, индивидуальность не чистое явление, корень ее заключается в сущности вещей, в воле лица, так как самый характер ее индивидуален.

Мораль Шопенгауэра, отвергая настоящую свободу и способность видоизменения своего характера, представляет только теорию нравов, а не практическую науку, которая могла изменить нравы. Шопенгауэр отрицает идею долга или категорический императив и ограничивается при оценке значения существ определением степени, занимаемой ими в иерархии Вселенной. Каждый стоит более или менее высоко, более или менее низко, и существуете высшее состояние воли, составляющее ее величайшее совершенство. Сущность этого состояния остается нам определить.

Воля в своем развитии приобретает познание мира, говорил Шопенгауэр значит, одно из двух: или это познание откроет ей мир в виде добра, и тогда воля будет желать жить, или познание

откроет ей, что мир полон зла, и тогда воля не захочет больше жить. Эта проблема уже существовала в философии Востока, аналогичной философии Шопенгауэра. Будда разрешил ее своим учением об уничтожении или «нирване». Действительно ли мир, каким мы познаем его, так хорош, как повторяют «блаженный оптимизм Лейбница и чудовищный оптимизм Спинозы»? Вот ответ Шопенгауэра: «Так как всякое усилие – продукт потребности, то мы чувствуем страдание, пока оно не удовлетворено; когда же оно удовлетворяется, и удовлетворение не может продолжаться, то возникает новая потребность и новое страдание. Отсюда, хотеть – значит, страдать; так как жить значит хотеть, то жизнь в существе своем есть страдание. Чем выше существо, тем более оно страдает. Жизнь человека представляет борьбу за существование. Жизнь – это своего рода естественная история страдания, которую можно резюмировать следующим образом: воля без мотивов, вечное страдание, вечная борьба, в результате смерть, и так далее во веки веков до тех пор, пока наша планета не разлетится на мелкие куски».

Весьма спорно тождество воли и страдания у Шопенгауэра, которая состоит в наслаждении собою со страданием; отсюда вытекает его пессимизм. Для того, чтобы вступить в сферу нравственности, следует признать, что я есть ничто, и что разнообразие существ коренится в единстве бытия, во всеобщей воле. Сущность нравственного чувства есть сожаление. «Сожаление представляет тот удивительный и таинственный факт, благодаря которому раздельная линия, в глазах разума вполне отделяющая одно существо от другого исчезает, и не-я становится тождественным с я. Только сожаление составляет реальную основу всякой свободной справедливости и всякого истинного милосердия».

## Тема 25. ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА И НАЧАЛО XX ВЕКА

В середине девятнадцатого века в Европе стали возникать различные философские (школы) учения: марксизм, позитивизм, иррационалистическое учение, неокантианство, интуитивизм, неогегеленство, махизм, прагматизм, философия жизни и другие. Рассмотрим вкратце суть некоторых из них:

### Марксизм[81]

Философия Марксизма[82] получила впоследствии название диалектического материализма. Она утверждает первичность материи и вторичность сознания. Материя развивается по законам диалектики, которым подчиняется и человеческое мышление. В аксиологии отстаиваются в целом гуманистические ценности, хотя средства, предлагаемые для их достижения, включают насильственное устранение целых социальных классов. В социальной теории Марксизм концентрирует свое внимание на экономическом детерминизме и классовой структуре общества. Вся история, исключая первобытное общество и высшую ее ступень – коммунизм, объявляется историей борьбы классов.

В экономике утверждается трудовая теория стоимости, включающая понятие прибавочной стоимости в условиях капиталистического способа производства. Опираясь на анализ капитализма, Марксизм делает этическое заключение, что капитализм несправедлив и должен быть замещен новой общественно-экономической формацией – коммунизмом. Это произойдет уже в обозримом будущем в результате неотвратимой и победоносной пролетарской революции, которая установит диктатуру пролетариата и социализм во всех развитых капиталистических стра-

[81] Марксизм – философская социальная и экономическая теория, развитая К. Марксом и Ф. Энгельсом. Краткое изложение общих идей Марксизма содержится в «Манифесте Коммунистической партии», написанном Марксом и Энгельсом в 1848; детальный анализ капитализма дан Марксом в «Капитале».

[82] Поппер К. Открытое общество и его враги. М, 1992. Т 2; Зиновьев А.А. На пути к сверхобществу. М., 2000; Ивин А.А. Философия истории. М., 2000; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с 478 – 479.

нах. После непродолжительного переходного периода сначала в развитых, а затем и во всех остальных странах установится коммунизм, означающий конец предыстории человечества и начало его подлинной истории.

Суть социальной доктрины Марксизма можно свести к следующим моментам: деятельность капиталистических предприятий направлена исключительно на получение прибыли, возникающей в результате эксплуатации рабочих, которые получают в виде заработной платы меньше, чем они реально зарабатывают; капитализм внутренне нестабилен, склонен к экономическим кризисам и все более запутывается в неразрешимых противоречиях; по мере развития капитализма рабочие все более ясно осознают свое положение, и все больше приобретают решимости свергнуть капитализм силой; общество, которое придет на смену капитализму, будет социалистическим и демократическим по своей экономической и политической организации и явится переходной ступенью к бесклассовому, процветающему обществу.

Хотя Маркс и Энгельс считали свою теорию научной, их последователи часто рассматривали ее как форму светской религии. С возникновением марксизма-ленинизма Марксизм, вопреки своим первоначальным интенциям, сделался составной частью идеологии тоталитарного коммунистического общества и действительно приобрел черты религиозного догматического учения.

### Позитивизм[83]

Позитивизм (от лат. positivus – положительный) – философское направление конца девятнадцатого и начало двадцатого века подчеркивающее надежность и ценность положительного научного знания по сравнению с философией и иными формами духовной деятельности, отдающее предпочтение эмпири-

[83] Конт О. Курс положительной философии. Т. 1–2. СПб., 1899–1900; Мах Э. Познание и заблуждение. М., 1909; Миллъ Дж.С. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с 657 – 658. История философии. Запад – Россия – Восток. Кн. 3. М., 1998.

ческим методам познания и указывающее на недостоверность и шаткость всех теоретических построений. В своем развитии Позитивизм прошел три этапа, сохраняя при этом некоторые основные особенности, которые и позволяют говорить о нем как о едином направлении философской мысли.

Родоначальником Позитивизма считается О. Конт. Рассматривая историю человеческого познания и умственное развитие отдельного индивида, Конт пришел к убеждению в том, что человеческий интеллект, в своем развитии проходит три стадии, три различных теоретических состояния: состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или абстрактное; и, наконец, состояние научное, или позитивное. Когда-то люди объясняли явления окружающего мира с помощью мифа и религии, затем человеческий разум возвысился до философского (метафизического) объяснения, а затем должно уступить место научному познанию мира. В этом же причина высокой оценки науки и научного подхода: только наука способна дать позитивное знание о мире, она должна охватить все сферы человеческой деятельности и обеспечить им прочное основание.

Для Позитивизма, все рассуждения о причинах, как религиозные, так и философские, весьма недостоверны, поэтому надежнее всего ограничиться простой констатацией фактов, не занимаясь спекулятивными размышлениями насчет их возможных причин. Позитивный истинный дух состоит преимущественно в замене изучения первых или конечных причин явлений изучением их непреложных законов; другими словами, в замене слова «почему» словом «как». То есть, основным методом научного познания оказывается наблюдение, а главной функцией науки – описание. Все здравомыслящие люди повторяют со времен Бэкона, что только те знания истинны, которые опираются на наблюдения. (Конт).

Стремление Конта и его последователей освободиться от умозрительных спекуляций и опереться на надежное знание имело под собой вполне определенную историческую почву. Идеи французских просветителей восемнадцатого века привели в конечном итоге к революционному потрясению Франции и к

кровавым наполеоновским войнам, длившимся более четверти века. Учение Г.В.Ф. Гегеля о том, что развитие природы обусловлено саморазвитием абсолютного духа, находилось в резком противоречии с научным подходом к изучению природы.

Все это порождало подозрительное отношение ко всяким идеям, выходящим за пределы того, что доступно простому и надежному наблюдению. Это отношение и выразил нарождающийся Позитивизм. Именно поэтому он получил широкое распространение как раз в среде ученых, последователей Конта – Г. Спенсером и Дж. С. Миллем. Их работы определили черты нового философского направления: подчеркивание безусловной надежности и обоснованности эмпирического знания – знания фактов; настороженное отношение к теоретическому знанию, включая обобщения, законы, теории; склонность к инструменталистскому истолкованию теоретического знания; превознесение науки в ущерб философии и другим формам духовной деятельности.

Эти черты сохранились и во втором Позитивизме, который приобрел широкую популярность в научных кругах в конце девятнадцатого и начале двадцатого века Лидером Позитивизма в этот период становится Э. Мах, придавший Позитивизму новую форму, получившую название «махизм», или «эмпириокритицизм».

Мир, с точки зрения Маха, состоит из элементов, которые представляют собой соединение физического и психического. Поэтому в отношении физического мира и человеческого сознания эти элементы нейтральны: они не включаются полностью ни в первый, ни во второй. Эти элементы однородны, равнозначны, среди них нет более важных, более фундаментальных или существенных. Весь внутренний и внешний мир составляется из небольшого числа однородных элементов. Учение о нейтральных элементах мира должно было, по мысли Маха, преодолеть крайности материализма и идеализма и разрешить противоречия между этими направлениями в философии.

Поскольку все элементы мира абсолютно равноправны, между ними нет отношений «сущность – явление», «причина – следствие». Связи в природе не настолько просты, чтобы каж-

дый раз можно было указать на одну причину и одно следствие: «в природе нет причин и нет следствия. Природа нам только раз дана» (Мах). Единственный вид отношений, существующий между элементами, это – функциональные отношения. Поэтому следует считать устаревшими такие понятия, как «причина», «вещь в себе», «сущность» и «заменить понятие причины математическим понятием функции». Следствием такого плоскостного видения мира, при котором в нем усматривают лишь однородные элементы и функциональные связи между ними, является дескриптивизм в теории познания: все функции познания, в том числе и научного, сводятся к описанию. И это вполне естественно, ибо если из мира изгоняются закон и сущность, то объяснение и предсказание оказываются невозможными.

«Описания... – утверждал Мах, – сводятся к определению численных величин одних признаков на основании численных величин других признаков при помощи привычных численных операций». Это и есть идеал научного познания. Но пусть этот идеал достигнут для какой-нибудь области фактов. Дает ли описание все, чего может требовать научный исследователь? Я думаю, что да! Последовательно развивая эту точку зрения, Мах и научные понятия истолковывает как определенный род связи чувственных элементов. Законы науки также оказываются не более чем описаниями. Точно также истолковывается и научная теория: быстрота, с которой расширяются наши познания благодаря теории, придает ей некоторое количественное преимущество перед простым наблюдением, тогда как качественно между ними никакой существенной разницы нет ни в отношении происхождения, ни в отношении конечного результата. Причем теория оказывается худшим видом описания, ибо она дальше всего отстоит от своего объекта. Однако мы вынуждены пользоваться теориями, ибо они в сокращенном и сжатом виде аккумулируют в себе громадные множества отдельных описаний, которые трудно было бы запомнить и воспроизвести. В использовании теорий проявляется принцип экономии мышления, который Мах считает фундаментальным принципом, регулирующим развитие человеческого познания.

Махизм, или «второй Позитивизм», был порожден кризисом классического естествознания, неспособностью ученых понять новые явления с помощью старых средств, безотказно служивших им почти двести лет. На первых порах в среде ученых распространилось мнение о том, что наука не должна ставить перед собой задачу постижения истины. В философии это мнение нашло выражение в плоской и пессимистической философии Маха и его сторонников. Однако, вскоре философия Маха быстро потеряла сторонников и отошла в область истории.

### Неокантианство[84]

Неокантианство – университетско-академическое движение в Германии второй половины девятнадцатого и первой четверти двадцатого века, решавшее основные вопросы философии путем истолкования учения И. Канта. В эволюции Неокантианство выделяют три основных периода: раннее, или физиологическое; классическое; позднее. Наиболее заметный след в истории философии оставили марбургская и фрайбургская школы. Их общие идейные установки нашли выражение в истолковании («критике») учения Канта с позиций более последовательного идеализма. Главным достижением Канта они считали мысль о том, что формы наглядного созерцания (пространство и время) и формы рассудка (категории) суть функции познающего субъекта, а главным заблуждением – признание объективно существующей, хотя и непознаваемой «вещи в себе». Последняя была объявлена «предельным понятием опыта», «задачей чистого мышления», т.е. продуктом мыслительной деятельности познающего субъекта. Отказ от «вещи в себе» в кантовском понимании привел Неокантианство к отрицанию онтологии с позиций рационалистического гносеологизма: активность

[84] Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908; Наторп П. Социальная педагогика. СПб., 1912; Кассирер Э. Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. СПб., 1912; Виндельбанд В. Избр. Дух и история. М., 1995; Риккерт Г. Границы естественно-научного образования понятий. СПб., 1997; Кассирер Э. Избр. Опыт о человеке. М, 1998; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с 561 – 562. Kohnke K.Ch. Entstehung und Autieg des Neukantianismus. Die duetsche Universitatsphilosophie zwischen Idealismus und Po-sitivismus. Frankfurt am Main, 1986.

мышления стала рассматриваться как источник априорных сущностных определений самого бытия и одновременно – как деятельность по конструированию человеческой культуры. Вынужденное считаться с критерием объективности познания, Неокантианство обосновывало его на пути трансцендентализма. Обе школы отмежевывались, с одной стороны, от «метафизики» объективного идеализма (прежде всего Г.В.Ф. Гегеля), с другой – от «психологизма» субъективно-идеалистического толка.

Марбургская школа исходила при этом из «трансцендентально-логического» толкования учения Канта. Она утверждала примат «теоретического» разума над «практическим» и разрабатывала «трансцендентальный метод» как «логику чистого познания». Фактически ею строился метод интерпретации «фактов культуры», «заданных» в сферах научного познания, морали, религии, права, искусства. Фрайбургская школа исходила из «трансцендентально-психологического» истолкования учения Канта. Ею утверждался примат «практического» разума над «теоретическим», доказывался трансцендентальный статус ценностей.

Последний, обосновывался тем, что ценности хотя и не существуют эмпирически, но реально «значат». На базе трансцендентализма обе школы Неокантианство строили свой философские концепции и социологические доктрины, ядро которых составляла методология познания, охватывавшая как «науки о природе» (естествознание), так и «науки о духе» (социальное и гуманитарное знание). Так, по Риккерту, для «наук о природе» характерен номотетический (генерализующий) метод, ориентированный на установление законов; для «наук о духе», или исторических и социальных наук, – идеографический (индивидуализирующий) метод, ориентированный на установление и описание неповторимых в своей индивидуальности фактов и событий действительности. Но если для баденской школы звеном, связующим обе научные сферы, был субъект познания, а именно его воля, относящая познаваемый предмет к априорным ценностям (в исторических и социальных науках) либо не относящая его к ним (в естественных науках). То для Кассирера,

последнего представителя марбургской школы Неокантианство, общим опосредующим принципом философско-антропологического уровня стала «символическая функция сознания», проявляющаяся в способности человека к символизации, обозначению.

## Прагматизм[85]

Прагматизм[86] – течение американской мысли, в котором фактор практики используется в качестве методологического принципа философии. Оформилось в первой половине двадцатого века и как тенденция сохранилось и в настоящее время. С Прагматизм связано творчество разных по своей стилистике мыслителей – Ч. Пирса, У. Джеймса, Дж. Мида, Дж. Дьюи, Ф. Шиллера (Великобритания), натуралистов, прагматических аналитиков, неопрагматистов и др.

Термин «Прагматизм» в философию ввел Пирс. В статье «Как сделать наши понятия ясными» (1878) он использовал его для способа определения значения понятий в зависимости от процедур его исследования и практических последствий. У Пирса область применения прагматического метода была ограничена практикой научного сообщества. Под «прагматическим методом» Джеймс имел в виду сопряжение понятий и верований с их работоспособностью в потоке опыта индивида. Данный метод был призван отсеять надуманные проблемы от важных, прояснить, какие объекты следует принимать за существующие,

[85] Прагматизм (от греч. pragma – дело, действие) – течение американской мысли, в котором фактор практики используется в качестве методологического принципа философии. Возникло в 1870-е гг., оформилось в первой половине 20 века и как тенденция сохранилось и в настоящее время. С Прагматизм связано творчество разных по своей стилистике мыслителей – Ч. Пирса, У. Джеймса, Дж. Мида, Дж. Дьюи, Ф. Шиллера (Великобритания), натуралистов, прагматических аналитиков, неопрагматистов и др.

[86] Эбер М. Прагматизм. СПб., 1911; Франк С.Л. Прагматизм как гносеологическое учение // Новые идеи в философии. Сб. 7. СПб., 1913; Мельвиль Ю.К. Чарльз Пирс и прагматизм. М., 1968; Макеева Л.Б. Философия Х. Патнэма. М., 1996; Юлина НС. Очерки по философии в США. XX век. М., 1999; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с 678 – 680; Moore E.C. American Pragmatism: Peirce, James and Dewey. New York, 1961; Ayer A.J. The Origins of Pragmatism. Studies in Philosophy of Charles Peirce and William James. London, 1968.

а какие нет, и тем самым решить (или снять) философские проблемы и уладить философские споры. С его помощью Джеймс считал возможным снять вопрос об истине как соответствии реальности. В теориях следует видеть не отражение реальности, а верования, которые в одном потоке опыта могут быть ложными, а в другом – истинными. Понятия «истина», «благо», «правильное» имеют функциональный и адаптивный характер: «Истинное – это способ нашего мышления, соответствующий обстоятельствам, так же как «правильное» – это наш соответствующий обстоятельствам способ поведения»[87]

Английский прагматист Шиллер[88] усилил антропологические и персоналистические мотивы джеймсовского варианта Прагматизма. Вместе с тем, возражая Джеймсу, он считал, что опыт не является нейтральным, его содержание нагружено целями, потребностями, эмоциями человека. Свидетельством истинности суждения являются вытекающие из его принятия благоприятные для нас последствия; однако далеко не все, что работает, является истинным, а только то, что служит познавательным, моральным и гуманистическим целям.

Прагматизм Дьюи роднит с Прагматизм Джеймса борьба с умозрительной метафизикой, апелляция к эмпиризму здравого смысла, антидуализм и антифундаментализм, отказ от противопоставлений суждений факта и суждений ценности, внимание к проблеме обоснования знания. Вместе с тем Прагматизм Дьюи, более объективистский и сциентистский, в нем в большей мере задействованы социо-историцистские подходы и дарвиновские идеи естественного отбора и приспособления к среде.

Дьюи не придерживался методологического монизма. Предложенная им организмическая и процессуальная трактовка опыта предполагала применение разнообразных методов – функциональных, операциональных, экспериментальных, прагматических, контекстуальных, являющихся, по большому счету, разновидностями философии критической рефлексии. Прагматический метод рассматривался как составная часть исследова-

[87] У. Джеймс. Прагматизм. СПб., 1910.

[88] Schiller F.C.S. Studies in Humanism. London, 1930

ния, состоящего в превращении неопределенной проблемной ситуации в ситуацию определенную, целостную и поддающуюся разрешению. Цель исследования – решение – достигается путем мыслительных экспериментов и естественного отбора наиболее эффективных и практичных гипотез. «Практичность», или «прагматичность», – это правило соотнесения понятий, гипотез, выводов с вытекающими из них последствиями. Последствия могут быть разными, как практически-прикладными, так и эстетическими, моральными, воображаемыми[89]

Выступив против гегелевского объективизма и кантовского гносеологизма и формализма, против «пассивно отражательных» и «сущностных» концепций познания, Дьюи отверг понятие «объективная истина». Истину следует понимать как инструментально принятое «верование» в рамках того или иного контекста. Вместе с тем «верование» требует интерсубъективного удостоверения практических последствий и должно быть «подтвержденным утверждением». Прагматизм, контекстуализм, экспериментализм Дьюи во многом несли отпечаток его социал-реформистских взглядов и одновременно служили методологическими ориентирами социально-политической философии.

Мид понимал под Прагматизм, прежде всего, деятельностный и контекстуальный подход к решению проблем. В отличие от Пирса, не интересовавшегося социальной философией, и Джеймса, для которого она была на периферии его интересов, у Мида, так же как у Дьюи и С. Хука, она была одной из центральных. Он более детально, чем Дьюи, исследовал понятие «социальность», сделав его ключевым в своих философских построениях. Потребность в познании возникает из необходимости разрешения проблемной ситуации, детерминирующей смыслы высказываний, познавательные инструменты и предполагаемые результаты. Представления об истинном, должном, благом формируются в сообществах людей и проникнуты социальностью. Идеи Мида о социальности в дальнейшем были использованы в «социологии познания».

[89] Dewey J. Essays in Experimental Logic. Chicago, 1916.

Хотя прагматисты в рамках инструментализма обращались к проблеме логики научного исследования, они специально не занимались интерпретацией формальных систем, вне их интересов остались технические проблемы языка и значения. Данное обстоятельство сыграло свою роль в том, что «лингвистический поворот», совершенный в США аналитически ориентированными философами, вытеснил классический Прагматизм с авансцены академической жизни. Однако многие характерные для прагматической традиции подходы сохранились в виде реинтерпретаций и получили дальнейшее развитие в философском натурализме, в прагматическом анализе, в различных синтетических прагматистско-позитивистских и неопрагматистских концепциях.

Одним из видных представителей прагматической ветви аналитической философии был У.О. Куайн. Он перевел все философские вопросы на языковый и интертеоретический уровень; например, вопрос о существовании каких – либо объектов имеет смысл только в каркасе языка теории, постулирующей их существование. Как логические, так и эмпирические предложения должны проверяться не по одному и не ситуативно, как это было у Дьюи, а как части целостной теоретической системы, в рамках которой они имеют свой смысл. Речь может идти только об оправдании всей системы, а оно может быть только прагматическим

М. Уайт – другой представитель прагматического анализа – по ряду вопросов был близок Куайну, но выступал за более широкий синтез Прагматизма и неопозитивизма. Уайт обосновывал внутреннюю связь онтологии, логики и этики: между суждениями ценности и суждениями факта нет дихотомии, поскольку наличествует этический элемент. Любые проверки знания сродни этическим процедурам и понятие «истина» несет на себе этическую нагрузку.

Философ Д. Дэвидсон предложил отбросить идею языковой конвенции как посредника между сознанием и природой; язык имеет отношение не к отражению реальности, а к социальной коммуникации. Он утверждает, что истина строится не на осно-

ве общезначимого критерия, а на принципе доверия к носителям другого языка и других концептуальных схем.[90]

## Философия жизни[91]

Философия жизни[92] – течение в философии конца девятнадцатого и, в начале двадцатого века, выдвигавшее в качестве исходного понятия «жизнь» как основополагающую основу мира. Философия жизни возникла как реакция на неокантианство и позитивизм и пыталась вместо абстрактных и неопределенных понятий «материя», «бытие», «дух», найти фундаментальную, первичную основу всего сущего. Различают биологический и историцистский варианты Философия жизни. Первый наиболее ярко представлен Ницше и Бергсоном, второй – Дильтеем и Шпенглером.

Жизнь в философии Ницше – это органический процесс, постоянно совершенствующийся, превозмогающий самого себя, расширяющий свое господство, никогда не застывающий в конечных и ограниченных формах. Сознание, дух – только средства и орудия на службе у жизни. Подлинный человек – это человек, обладающий мощной жизненной силой, жизненными инстинктами, в котором не угасло и не подавлено дионисийское (экстатически страстное, хаотическое, иррациональное) начало. Там, где начинает преобладать интеллект, угасает жизнь, человек становится ручным животным, живущим по законам рабской морали и искусственным законам науки.

Жизнь, согласно Бергсону, подобна взлетающей ракете, сгоревшие остатки которой падают вниз, образуя материю. Жизнь

---

[90] Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы // Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993.

[91] Бергсон А. Творческая эволюция, М., 1997;Дилыпей В. Описательная психология. М., 1997; Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1-2. М., 1993-1998; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с 916 – 917; Lessing T. Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen (oder die Geburt der Geschichte aus dem Mythos). Leipzig, 1927; Bollnow O.F. Die Lebensphilosophie. Berlin; Gottingen, 1958.

[92] К течению Философия жизни относятся разные по типу философствования мыслители: Ф. Ницше, В. Дилътей, А. Бергсон, О. Шпенглер, Г. Зиммель, Л. Клагес, Т. Лессинг; Х. Ортега.-и-Гасет и др.

– космическая сила, «жизненный порыв», ведущий эволюцию, побуждающий к творчеству, порыв, никогда не воплощающийся окончательно ни в каких делах и свершениях, чистая длительность, постоянная изменчивость. Выражением чистой длительности в человеке является сознание как поток переживаний, внутренняя жизнь, где нет неподвижного окоченелого субстрата, нет различных состояний, которые проходили бы по нему, как актеры по сцене, а есть просто непрерывная, неделимая мелодия, которая тянется от начала и до конца нашего сознательного существования, никогда не повторяясь и постоянно изменяясь от каждого нового впечатления, как музыка от каждой новой присоединенной ноты. Поскольку мы живем больше в пространстве, нежели во времени, больше во внешней действительности, чем во внутреннем переживании, то весь мир является для нас разделенным на застывшие объекты, предметы и внешние отношения, и мы не замечаем, что они длятся, переходят друг в друга, что они текучи и динамичны.

С точки зрения Дильтея, не бытие, а жизнь есть первое и всегда современное. Метафизика – это проектирование тотальности жизни на бытие. Все метафизические истолкования и интерпретации мира покоятся на переживании жизни. Переживание – основа наук о духе, в отличие от естествознания. Все продукты человеческой истории возникли из переживаний души, душевная связь, объективированная психическая жизнь лежит в основе мифа, литературы, искусства, исторических событий. Эта психическая жизнь имеет структурную взаимосвязь. Поскольку мы воспринимаем, внутренне переживаем эту структурную связь, охватывающую страсти, страдания и судьбы людей, постольку мы и понимаем человеческую жизнь, все ее глубины и противоречия. Любой интеллектуальный процесс поддерживается всей целостностью душевной жизни. Объясняем мы интеллектуально, но понимаем через взаимодействие всех душевных сил. Мы, по Дильтею, исходим из связи целого, данного нам живым, чтобы сделать постижимым единичное и отдельное, единичный факт, отдельный жест и однократное, неповторимое историческое событие. Поэтому человек всегда понимает больше, чем знает, и

переживает больше, чем понимает. Таким образом, внешние данные – только повод для работы воображения историка.

Шпенглер писал о противоположности судьбы и причинности в истории как о противоположности органической логики, логики жизни и логики неорганического, застывшего. Причинность относится к законам истории, но настоящая история имеет судьбу и не содержит в себе никаких законов. Судьба и причинность относятся друг к другу, как время и пространство. Причинность – это ставшая, превратившаяся в неорганическое, застывшая в формах рассудка судьба. Мы убиваем живущее, когда заключаем его в пространство, лишенное жизни и делающее все безжизненным. Шпенглер рассматривал историю как некую совокупность культур, каждая из которых представляет собой организм и подобно организму имеет свои стадии: рождение, расцвет, упадок, старость, умирание. Там, где все жизненные силы исчерпаны, культура превращается в цивилизацию, в нечто неживое, механическое, искусственное.

Общим для всех представителей Философия жизни является противопоставление рациональному познанию в понятиях некоего рода мистической интуиции, схватывающей динамику жизни, индивидуальную природу предмета или исторического события. Бергсон называл интуицией особый род интеллектуального в чувствования, или симпатии, посредством которого человек проникает внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что в нем есть единственного и невыразимого. Подобного рода интуиция возможна лишь для художника, обладающего развитым воображением. Идею судьбы, считал Шпенглер, в отличие от идеи причинности, может сообщить только художник портретом, трагедией, музыкой. Идея причинности требует разложения, идея судьбы – созидания. В этом коренится связь судьбы с жизнью, а причинности со смертью. Переживание и понимание выше знания, так же как искусство выше науки. Искусство выражает понимание живой спонтанной жизни и предшествует научному знанию. Интуиции представителей Философия жизни относительно душевной жизни и ее внутренних механизмов стали истоком ряда построений феноменологии и экзистенциализма.

## Тема 26. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ[93]

Подлинное развитие Русской философии началось после ее крещения. Основные парадигмы древне русского, мировидения воплощены в разнообразных вербальных (летописи, Сборники, жития, поучения, послания), невербальных (зодчество, иконопись, пластика), смешанных (певческое искусство, иллюминированные рукописи) источниках. Храм являлся не только местом молитвы, но также объемной моделью космоса и социума. Тогда же возникло почитание Софии Премудрости Божией, положившее начало отечественной софиологии. Постепенно на основе отечественного наследия и заимствованных византийских образцов выработался тип православной русской культуры и соответствующей ей философской мысли, являющихся частью общеевропейской цивилизации в восточнохристианском ее варианте. Концептуальной основой философской построений были идеи, заимствованные из переводной с греческого языка литературы: Библии, окружающих ее экзегетических и апокрифических сочинении, творений патристики, исторических хроник, агиографии. В Киевской Руси сформировались основы отечественного философствования, наметились типологические особенности Русской философии (панэтизм, историософичность, антропологизм, антисхоластичность, софийность, рассредоточение в контексте культуры).

В Московской Руси сложились новые идеи: евразийское геополитическое мышление, пришедший с Афона исихазм, проимперская доктрина «Москва – Третий Рим». Споры о путях развития страны и способах правления нашли отражение в поле-

[93] Радлов Э. Очерк истории русской философии. Пг, 1920; Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Пг, 1920. Ч. 1; Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1948–1950; Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Франкфурт-на-Майне, 1968; Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. М., 1994; Алексеев П.В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. М, 1999; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с. 739 – 741; WaleckiA. A History of Russian Thought from Enlightenment to Marxism. Stanford, 1979; Coplestone F.C. Philosophy in Russia: From Herzen to Lenin and Berdyaev. Notre Dame, 1986; Zapata R. La philosophie russe.

мике Ивана Грозного и Андрея Курбского. Максим Грек вместе с нестяжателями отстаивал принципы «духовного делания», но победили иосифляне, предлагавшие взаимодействие государства и церкви. Новые идеи содержатся в сочинениях Епифания Премудрого, Нила Сорского, Зиновия Отенского, Вассиана Патрикеева, Артемия Троицкого, Ивана Пересвстова и др.; 17 век ознаменовал переход от средневекового типа мышления к новоевропейскому. В рамках стиля барокко происходит типологическое сближение отечественной культуры с европейской. В усиливающемся западное влиянии ведущую роль играли латинисты во главе с Симеоном Полоцким. Важным событием явилось основание в Москве в 1657 Славяно-греко-латинской академии, где братья Лихуды впервые стали преподавать этику, метафизику, логику в духе поздней схоластики. Пропагандистом концепции просвещенного абсолютизма, апологетом идеи славянского единства явился хорват Юрий Крижанич, различавший мудрость (постижение Бога, мира, человека), знание (понимание природы вещей) и философию («желание мудрости», которое присуще каждому индивиду, но у философов становится всепоглощающим влечением).

В допетровский период были заложены основы и традиции Русской философии. В Новое время она получила ускоренное развитие, испытав сильное влияние западной философии. Происходит синхронизация культурной эволюции, отечественная мысль становится частью общеевропейского, интеллектуального универсума. Идеологом петровских преобразований стал глава «Ученой дружины» Ф. Прокопович, осуществивший реформу церкви в протестантском духе.

Для восемнадцатого века характерно противостояние и взаимодополнение различных учений и тенденций: сциентизма и мистицизма, вольтерьянства и старчества, прозападничества и патриотизма, норманизмл и антинорманизма. Крупнейшим представителем научного сознания был М.В. Ломоносов, соединивший уважение к европейскому знанию с любовью к отечественной истории и культуре. Он был деистом ньютоновского типа. Паисий Величковский составил «Добротолюбие» и стал

духовным отцом старчества, центром которого стала Оптина пустынь, привлекавшая лучшие умы России.

Выражением внецерковной мистики было масонство, противостоявшее как официальной церкви, так и распространившемуся вольтерьянству. Мистический и социальный утопизм, вытекавший из философии Просвещения, был воспринят в России от французских его идеологов. Другим следствием оказался революционизм, ярким представителем которого был А.И. Радищев. Его оппонентом являлась Екатерина II, единожды реализовавшая в Российской истории идеал «философа на троне». В этот же период, начала складываться профессиональная философия, представленная университетскими профессорами Н. Поповским, Д. Аничковым, С. Деснипким, А. Барсовым и др., а также профессорами духовных академий Феофилактом Лопатинским, Гавриилом Бужинским, Кириллом Флоринским и др. В своих трудах и преподавательской деятельности они проводили в основном просветительскую линию, активно внедряя достижения западной мысли.

Русская философия новоевропейского типа имела ученический характер и дала, зрелые плоды только в следующем столетии. По старой традиции доминировали талантливые самоучки, не стесненные официальными и корпоративными рамками. Типичным их представителем был Г. Сковорода, называемый то «русским», то «украинским Сократом». В его антропологии доминирует тайновидение сердца (кардиогнозия) как сокровенный путь познании мира и самого себя.

Начало девятнадцатого века осветила «александровская весна» – кратковременный период либеральных проектов, душой которых был М.М. Сперанский. Наряду со сторонниками легитимного эволюционного преобразования России в страну буржуазного типа появились радикалы, объединявшиеся в тайные общества и жаждавшие решительной ломки всей экономической, политической, правовой структуры. Неоднородным было движение, известное под названием «декабристов». Его лидерами были П.И, Пестель, мечтавший о республиканском правлении, и Н.М. Муравьев, написавший проект конституции,

предусматривавшей освобождение крестьян, сохранение частной собственности, введение принципа разделения властей и федерализации государства. В условиях идейной поляризации возникли охранительные течения, и выработалась известная триада «православие, самодержавие, народность». Гроза 1812 пробудила национальное самосознание во всех сферах творчества, в том числе в философии.

Как реакция на одностороннюю вестернизацию возникло славянофильство, крайности которого уравновешивались западничеством. В истории славянофильства можно условно выделить его предтеч (М.П. Погодина, СП. Шевырева), ранних классиков (И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, К.С. Аксакова), представителей официальной народности (Ю.Ф. Самарина, С. Уварова), поздних апологетов (Н.Я. Данилевского, Н.Н. Страхова), неославянофилов начачало 20 века и их современных продолжателей (В.И. Белова, Г. Распутина, А.И. Солженицына) при условии, что неудачный термин «славянофильство» заменяется более адекватным термином «русофильство».

В противовес немецкой философии, базировавшейся на протестантском духе, славянофилы стремились развить православно интерпретированные этику, историософию и антропологию. Философом, спровоцировавшим полемику славянофилов и западников, оказался П.Я. Чаадаев. Свою христианскую философию он выводил за пределы православия, отмечая цивилизационную заслугу католицизма, выковавшего духовный стержень западного самосознания.

Поклонники немецкой философии, объединявшиеся в кружках и салонах, увлекались гегельянством, кантианством, шеллингианством. Среди западников сформировались радикальное крыло (В.F. Белинский, А.Й. Герцен, Н.IL Огарев), умеренный центр (Т.Н. Грановский, П.В. Анненков), либералы (В.П. Боткин, Ф.Е. Корш, К.Д. Кавелин), выработался широкий спектр концепций от «русского социализма» до прогрессистских теорий развития. Под влиянием западников возникла «государственная школа», включавшая, в частности, Б.Н. Чичерина, С.В. Соловьева, В.О. Ключевского.

Во второй половине девятнадцатого века сложилось несколько философских и социальных течений, возникла полифония мысли. Анархизм (М.Л. Бакунин, П.А. Кропоткин), народничество (бунтарское, просветительское, заговорщическое), позитивизм (П.Л. Лавров, В.В. Лесевич), Материализм {И.Г. Чернышевский, И.А. Добролюбов, Д.И. Писарев); неокантианство (А.И. Введенский, ПИ. Челпанов, И.И. Лапшин), марксизм (Г.В. Плеханов, В.И. Ленин, А.А. Богданов) во взаимной полемике поднимали общий тонус философского мышления, создавали необходимое для его активного развития многообразие идей. Обособленно от политических страстей развивалась философия в духовных академиях (Ф. Голубинский, Ф. Сидонский, В. Карпов, П. Юркевич).

Среди философствующих литераторов выделялись Ф.М. Достоевский с его трагедийным предэкзистенциализмом и Л.Н. Толстой с его описанием человеческой жизни и религиозным рационализмом. Н.Я.Данилевский в нашумевшей книге «Россия и Европа» развил концепцию культурно-исторических типов, предвосхитив О. Шпенглера и А. Тойнби. Апологет византизма КМ. Леонтьев критиковал мещанское идолопоклонство буржуазного Запада, предчувствуя появление тоталитарных режимов. Идею «общего дела» (патрофикации) выдвинул И.Ф. Федоров, заложивший основы русского космизма. Вершиной философского духа 19 века явился В.С. Соловьев – первый оригинальный русский философ общеевропейского масштаба. Он критиковал позитивизм и отвлеченные начала рационализма, мечтал соединить национальную правду с вселенской истиной, мистику с точным знанием, католицизм с православием.

Первоначально двадцатый век принес дальнейший подъем отечественной философской мысли на фоне общего расцвета культуры «серебряного века», ставшего для русской философии «золотым» по обилию ярких имен и творческих достижений. Сложилась развитая инфраструктура в виде религиозно – философских обществ, журналистических « объединений»; выходили сборники, особенно взбудоражили общество «Вехи»; маня-

щими казались изыски символистов, среди которых А. Белый, Вяч. Иванов, Д. Мережковский с одинаковым успехом творили в литературе и в философии. Неподражаемым явлением был философский импрессионизм В.В. Розанова.

Симптоматичной тенденцией начала казаться эволюция от марксизма к идеализму и далее к православию как духовной первооснове отечественного самосознания (С.Н. Булгаков). Персоналисты, или панпсихисты, А.А. Козлов и Л.М. Лопатин создали концепции о субъективном восприятии-пространственно-временного континуума и субстанциональности познающей мир личности. Философию права обосновывал П.И. Новгородцев, подвергший разоблачительной критике пагубное влияние марксизма на русское общество. «Религиозный смысл философии» отстаивал И.А. Ильин, считавшийся позднее идеологом белого движения. Предэкзистенциальный характер носила философия Л. Шестова, через трагедию бытия и ужасы эпохи стремившегося к духовной свободе индивида. С.Л. Франк посвятил жизнь созданию «живого знания», соединяющего теоретическую мощь европейской мысли и обращенной к человеку «философии жизни». И.А. Бердяеву апологет «философии свободы», создал ряд работ, посвященных персонализму, эсхатологической метафизике, смыслу творчества. Православной теодицее был посвящен «Столп и утверждение Истины» П.А. Флоренского.

В советский период началось тотальное разрушение духовных основ тысячелетней отечественной культуры, насильственное насаждение коммунистического титанизма с его культом нового общества и нового человека. Русская философия, тем не менее, не исчезла, хотя ее стремились либо подавить, либо интегрировать в марксизм-ленинизм. Она разделилась на три направления: имплицитно содержащееся в рамках официальной философии (примером может служить творчество А.Ф. Лосева, искусственно втиснутое в рамки эстетики), диссидентское (остроумное разоблачение «развитого социализма», Зиновьева) и эмигрантское, сохранившее интенции дореволюционной философии. Последнее, попав на Запад, обогатило европейскую

философскую мысль и спасло репутацию отечественной философии. Ныне, «после перерыва», происходит сложный процесс восстановления утраченного единства, возрождения забытых имен и учений, создания инфраструктуры для будущего развития Русской философии.

## Тема 27. СОВЕТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА[94]

Советская философия[95] – составная часть официальной марксистско-ленинской идеологии советского общества. На протяжении десятилетий своего существования она видоизменялась. На ее развитие, благоприятно сказалось десятилетие «хрущевской оттепели», когда в разных ее философских дисциплинах: логика и методология научного познания, логика, критика буржуазной философии, история философии и др., стала проявляться живая философская мысль.

В официальном изложении Советская философия рассматривалась как состоящая из двух основных частей – диалектического материализма и исторического материализма. К компетенции диалектического материализма относились вопросы онтологии и гносеологии, исторического – учение об обществе и истории. По мнению представителей Советской философии, основной вопрос философии распадается на два подвопроса: гносеологический – о познаваемости мира и онтологический –

---

[94] Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Поли, собр. соч. Т. 18; Лососий И.О. История русской философии. М., 1992; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с. 782 – 783. Огурцов А.Л. Подавление философии // Трагедия народа. М. 1992.

[95] Советская философия (марксистско-ленинская философия, диалектический материализм) – составная часть официальной марксистско-ленинской идеологии советского общества в период с октября 1917 до 1980 – х гг. XX века. Источниками для разработки философского учения марксизма-ленинизма (и Советской философии) послужили учения философов-материалистов эпохи Просвещения и Л. Фейербаха, а также материалистически истолкованный диалектический метод Г.В.Ф. Гегеля. Важнейший вклад в становление и развитие марксистской философии внесли К. Маркс, Ф. Энгельс, Г.В. Плеханов (ввел термин «диалектический материализм»), В.И. Ленин. В систематизацию и популяризацию Советской философии заметный вклад внесли И.В. Сталин, А.М. Деборин, Б.Э. Быховский, И.К. Луппол, М.Б. Митин, Ф.В. Константинов и др.

После опубликования в СССР в 1925 рукописи Энгельса «Диалектика природы» среди советских философов возникла полемика между «диалектиками» (Деборин, Быховский, Луппол и др.) и «механицистами» (Н.И. Бухарин, Л.И. Аксельрод, И.И. Степанов и др.). Представители этих направлений по-разному оценивали место диалектики в структуре философии марксизма. В ходе полемики победила точка зрения представителей первой группы, которые выступали за принципиальную ориентацию Советской философии на материалистическую диалектику.

о сущности бытия, о первичности или вторичности материи и духа. В отличие от агностиков, признающих сущность бытия непостижимой, материалисты и идеалисты единодушны в утвердительном ответе на первый вопрос, но занимают противоположные позиции по второму.

Исходным положением диалектического материализма является утверждение о том, что бытие материально: все, что есть, есть материальное бытие. В качестве обоснования этого тезиса приводится положение об обобщении данных науки, раскрывающей и описывающей различные уровни существования материи и формы ее движения. Материя есть объективная реальность, данная познающему субъекту в ощущениях, – это гносеологическое определение материи, в котором фиксируется независимость существования объективной реальности от сознания и утверждается чувственное происхождение знаний о ней. Существует и иное, физическое определение материи, дополняющее первое, суть которого в указании на открытие наукой уровней и форм существования материи. Традиционное родовидовое определение материи невозможно, так как понятие материи имеет предельно общий характер. Материя существует в пространственно-временных формах и в движении. Движение материи носит диалектический характер.

В разработке этого положения философы-марксисты опирались на представление Гегеля о диалектическом движении, включавшем три момента: тезис – антитезис – синтез. Исходное состояние вещи – тезис; изменение вещи есть отрицание ее тождественности – антитезис, т.е. «снимающий» тезис; следующий момент – «отрицание отрицания», т.е. утверждение новых, позитивных характеристик вещи с учетом предшествующего содержания – синтез. Синтез, с одной стороны, сообщает динамике вещи нечто принципиально новое по сравнению со всеми предшествующими фазами диалектического движения, с другой стороны – частично представляет собой возврат к первоначальной фазе цикла. Поэтому развитие идет не по прямой линии, а по спирали.

Фазы диалектического движения вещи не есть нечто внешнее по отношению к ней: сущность любой вещи диалектична,

она есть единство противоположностей, внутренне чреватое развертыванием цикла диалектического изменения. Этот структурно-динамический диалектический принцип характерен как для микро-, так и для макромира: движущийся мир есть противоречивое в себе единство.

Перечисленные принципы образуют диалектическую теорию развития, или диалектику. Основу теории познания Советской философии составляет теория отражения, в соответствии с которой ощущения, мысли суть образы (копии) внешнего мира. В процессе познания чувственный опыт обобщается, обрабатывается и т.д., соответственно в познании выделяются чувственная и разумная ступени. Соответствие между познаваемым и идеями познающего субъекта определяется не только принципом «ощущения – копии объективной реальности», но и совпадением объективной диалектики действительности и субъективной диалектики познания (тезис о совпадении онтологии, логики и теории познания).

Для характеристики трактовки понятия истины в Советской философии принципиальными являются положения о практике как критерии истины и о соотношении относительной и абсолютной истины. Каким образом познающий субъект может удостовериться в истинности полученных знаний? В этом отношении принципиальное значение имеет не только опора на опыт, но и проверка полученного результата на практике, т.е. производство определенного феномена. Наука как основное средство познания человека дает только относительно истинные знания, которые в процессе ее дальнейшего прогресса могут быть существенно уточнены, видоизменены и т.д.

Исторический материализм – вторая важнейшая составная часть Советской философии – рассматривался как приложение основных принципов диалектического материализма к общественно-исторической сфере. В соответствии с типом решения в диалектическом материализме основного вопроса философии о соотношении материального бытия и сознания в духе признания примата бытия над сознанием, в историческом материализме проводилось положение Маркса об обусловленности обще-

ственного сознания общественным бытием. Соответственно, в ходе анализа структуры и динамики общественных процессов первичными и основополагающими признавались социально-экономические факторы и структуры, вторичными, определяемыми, надстроечными – политико-идеологические. Итак, в структурном отношении общество рассматривалось как состоящее из социально-экономического базиса и политико-идеологической надстройки. В плане анализа социальной динамики внимание в первую очередь обращалось на социально-экономические факторы: по мере развития производительных сил общества они приходят в противоречие с консервативными производственными отношениями, детерминированными господствующей формой собственности. Это противоречие воспроизводится в виде обострения борьбы между эксплуатируемыми и эксплуататорскими классами общества и, т.о., готовится почва для социальной революции, которая, выступая в роли «локомотива истории», способна привести к смене общественно-политического строя, к переходу к более прогрессивной общественно-экономической формации.

Роль движущей силы социальных революций в историческом материализме неизменно отводилась эксплуатируемым (угнетаемым) в условиях данной общественно-экономической формации общественным классам. Например, в качестве основной революционной силы рассматривался пролетариат (рабочий класс). В теории исторического материализма выделялись пять общественно-экономических формаций: первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая (социалистический строй рассматривался в качестве первой фазы становления коммунистической общественно-экономической формации). Первая и последняя формации были бесклассовыми, все остальные – классовыми, с присущими им классовыми противоречиями и классовой борьбой.

Общая цель прогрессивного исторического движения человечества – переход от «царства необходимости» к «царству свободы», к коммунизму, ибо, по мнению марксистских теоретиков, только в условиях совершенного общественного строя,

возможно, такое развитие производительных сил общества, которое позволит преодолеть зависимость человека от природы и социальный гнет, т.е. отчуждение человека от своей родовой сущности. В целом, Советская философия воспринималась многими, как утопичным, интеллектуальный анахронизм.

## Тема 28. ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XX ВЕКА И НАЧАЛО XXI ВЕКА.

В конце XIX и в XX веке возникали новые философские течения: феноменология, жизненный мир, неореализм, неопозитивизм, аналитическая философия, персонализм, экзектенциализм, герменевтика, структурализм, постструктурализм, постпозитивизм, философия техники, нейрофилософия. Рассмотрим вкратце суть каждого течения.

### Феноменология[96]

Феноменология[97] – одно из главных направлений в философии XX века. Основатель этого направления и, ее исходный пункт книга Гуссерля «Логические исследования», ядро – идея интенционалъности. Феноменология – не замкнутая философская школа, но широкое философское движение. Эволюция Феноменологии сопровождалась применением феноменологического метода в психологии и психиатрии, этике, эстетике, праве и социологии, философии религии, онтологии, философии математики и естествознания, истории и метафизике. Феномено-

[96] Мотрошилова Н.Е. Принципы и противоречия феноменологической философии. М, 1968; Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1988; Гуссерль Э. Феноменология (Статья в Британской энциклопедии) // Логос. 1991. № 1; Феноменология в современном мире. Рига, 1991; Шелер М. Феноменология и теория познания / Шелер М. Избр. произв. М., 1994; Антология феноменологической философии в России. – М, 1997; Херрманн Ф.-В.фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. Томск, 1997; Хайдеггер М. Пролегомены к истории понятия времени. Томск, 1998; Феноменологическая концепция сознания: проблемы и альтернативы. М., 1998; Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999; Куренной В.А. К вопросу о возникновении феноменологического движения // Логос. М., 1999. № 11–12; Молчанов В.И. Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии // Логос. 1999. № 10; Он же. Предпосылка тождества и аналитика различий // Логос. 1999. № 11–12; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с. 902 – 905; Spiegelberg H. The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. Vol. 1–2. The Hague, 1969; Edmund Husserl und die phanomenologische Bewegung. Zeugnisse im Text und Bild. Freiburg, 1988; Encyclopedia of Phenomenology. Dordrecht, 1997.

[97] Феноменология (от греч. phainomenon – являющееся) – одно из главных направлений в философии XX века.

логия оказала влияние на экзистенциализм, персонализм, герменевтику и другие философские течения.

Исходный пункт и единственная предпосылка Феноменологии как философского учения – возможность обнаружения и описания интенциональной жизни сознания (Гуссерль), бытия личности (Шелер) и фундаментальных структур человеческого существования (Хайдеггер), возможность, укорененная в самом сознании и человеческом бытии. Отказ от любых непроясненных предпосылок – существенная черта феноменологического метода. Основная идея Феноменологии – неразрывность и в то же время взаимная несводимость, нередуцируемость сознания, человеческого бытия, личности и предметного мира, психофизической природы, социума, духовной культуры. Тем самым сознание как смыслообразование (интенциональность) отъединяется от основывающихся на этих связях мифологических, научных, идеологических и повседневно-обыденных установок и схем. Движение к предметам – это воссоздание непосредственного смыслового поля, поля значений между сознанием и предметами.

Обнаружение и выявление чистого сознания, или сущности сознания, предусматривает как методологическую, так и собственно феноменологическую работу: критику философских и психологических учений (натурализм, историзм, психологизм, платонизм), усматривающих сущность сознания в указанных связях; феноменологическую редукцию – рефлексивную работу с сознанием, реально вовлеченным в вышеперечисленные установки и схемы. С точки зрения Гуссерля, любой предмет должен быть схвачен только как коррелят сознания, т.е. коррелят восприятия, памяти, фантазии, суждения, сомнения, предположения и т.д. Предмет при этом не превращается в сознание, но его значение, или смысл (для Гуссерля эти термины тождественны), схватывается именно так, как он усматривается соответственно свойствам определенного модуса сознания. Например, феноменологическая установка нацелена не на восприятие известных и выявление еще не известных свойств, функций и т.п. предмета, но на сам процесс восприятия как процесс фор-

мирования определенного спектра значений, усматриваемых в предмете, его свойствах и функциях.

Рефлексия на восприятие, его фазы и его единство может происходить независимо от того, существует ли реально предмет восприятия или же это – иллюзия или мираж. При этом «безразличие» к существованию предмета является условно-методологическим: сознание предстает здесь как «переплетение переживаний в единстве потока», принципиально неопределимого посредством предмета, смысл которого оно устанавливает (конституирует). В то же время сознание не есть «чисто внутреннее» (понятия внутреннего и внешнего не могут быть основными в учении о сознании), в сознании нет ничего, кроме смысловой направленности на реальные, идеальные, воображаемые или иллюзорные предметы. Одна из главных причин заблуждений – смешение модусов сознания (несоответствие модуса предмету).

Понятно, как комментировал это Ингарден, что нельзя нюхать содержание теоремы Пифагора или слышать цвета, но, тем не менее, не всегда легко различить сомнение и предположение, суждение и оценку, например, в политических, экономических и других видах информации. Чистое сознание – это не сознание, очищенное от предметов; напротив, сознание выявляет свою сущность как смысловое смыкание с предметом благодаря самоочищению от навязываемых схем, догм, шаблонных ходов мышления, от попыток найти основу сознания в том, что сознанием не является. Феноменологический метод – это выявление и описание поля непосредственной смысловой сопряженности сознания и предмета, поля, горизонты которого не содержат в себе скрытых, непроявленных в качестве значений сущностей.

У Гуссерля взаимная несводимость сознания и мира выражается в различии трех видов связей: между вещами (предметами и процессами внешнего мира), между переживаниями и между значениями. Сознание в своей сущности принципиально непредметно, оно не может быть представлено как объект, причинно определяемый или функционально регулируемый. Сознание обнаруживает себя как направленность на предмет (это и есть значение), как бытие осознанности, но не как осознанная

предметность. Тема непредметности и несводимости сознания и человеческого бытия остается одной из главных для послегуссерлевской Феноменологии, однако приоритет здесь отдан проблеме неразрывности человеческого бытия и мира.

У Гуссерля связующей смысловой структурой является интенциональность сознания: открытие непосредственного смыслового поля предполагает рефлексивную работу с сознанием. У Хайдеггера само человеческое бытие как «бытие-в-мире» есть неразрывность мира и человека, поэтому проблема сознания отходит на второй план, речь идет не о многообразии феноменов сознания, но о единственном, фундаментальном феномене – человеческом вот-здесь-бытии. У Сартра Феноменология нацелена на описание связи иррефлексивного, не обладающего изначальной структурой Я сознания (для-себя-бытия) и абсолютно позитивного в-себе-бытия, к которому сознание устремляется в безуспешной попытке восполнить «нехватку» своей самотождественности; основой этой связи может быть только специфическое отрицание, негация.

Сфера соприкосновения и неразрывности сознания, человеческого бытия и предметного мира – это сфера феноменов, «себя-в-себе-самом-показывающего» (Хайдеггер). Самораскрытие феномена радикально отличается от отношения явление – сущность, однако явление, как и видимость, имеет основания в феномене. Феномен, например самодостаточное и самоценное произведение искусства, не указывает на нечто, скрытое за ним. Тем не менее, феномен не лежит на поверхности – произведение искусства доступно не всякому, кто находится рядом с ним. Самораскрытие феномена первичнее, чем отношения субъекта и объекта, оно подобно проявлению уже предоформленного светом изображения на фотопластине: очертания уже есть, но они невидимы, и требуются реактивы, выявляющие то, что скрыто. Средства реактивации сознания, позволяющие многократно воспроизводить горизонты значений, – рефлексия и феноменологическая редукция как ее исходный пункт.

Феноменология объединяет традиционно противопоставляемые «истины в себе» (идеальные, вневременные предметы)

и абсолютный временной поток сознания, рефлексию и время, время и бытие. Поток сознания и идеальный предмет – два рода непсихологических связей сознания, два полюса феноменологической сферы. Гуссерль отождествляет идеальное и общее; усмотрение общего – не интеллектуальная операция, но особое, «категориальное созерцание». Созерцание общего должно иметь чувственную опору, которая, однако, может быть совершенно Произвольной: идеальный предмет не связан необходимым образом с каким-либо определенным видом восприятия, памяти и т.д.

То есть, имеют место два существенно различных уровня интенциональности: усмотрение идей надстраивается над восприятием индивидуальных предметов и процессов и радикально изменяет интенцию (например, восприятие чертежа – это лишь чувственная опора для усмотрения геометрических соотношений). Решающее в открытии категориального созерцания, по Хайдеггеру, состоит в том, что имеют место акты, в которых проявляются в себе самих идеальные предметности, не являющиеся созданием этих актов, функцией мышления, субъекта. Опора на многообразные акты восприятия, памяти и фантазии есть, во-первых, основа многообразия в «созерцании сущностей»: универсум не задан одной или рядом идей, но принципиально открыт и, во-вторых, основа для радикального различения идеализации и идеации (усмотрения идеи). Первая осуществляется как конструирование понятий и объектов вне реальной сферы восприятия (точка, масса, социальная структура и т.д.), вторая отдает предпочтение миру восприятия – фундаментальной структуре жизненного мира: забвение того, что восприятие и жизненный мир – основа научных понятий, лишает науку гуманистического содержания.

Время рассматривается в Феноменологии не как объективное время (существование которого не отрицается, так же как объективного пространства), но как временность, темпоральность самого сознания, и, прежде всего, его первичных модусов – восприятия, памяти, фантазии (Гуссерль), человеческого бытия (Хайдеггер), человеческой реальности (Сартру) субъ-

ективности (Мерло-Понти). Время как «сеть интенциональностей» есть средоточие сознания и человеческого бытия, а также основное средство их описания. При этом в Феноменологии следует различать две тенденции в понимании времени: а) время как синтез внутренних фаз переживания, как синтетическое единство потока значений – «интенциональная линия», пронизывающая и объединяющая поток феноменов (Гуссерль), определяющая точка которой – настоящее; б) время как чистая экстатичность, «Бременящаяся из будущего». «Временность есть изначальное «вне-себя» в себе самом и для себя самого» (Хайдеггер).

Темпоральность раскрывает сознание как одновременно активное и пассивное, как сочетание переднего плана восприятия – предметов, их форм, цветов и т.д. и заднего плана, или фона. Временность – основа единства сознания, а рефлексия так же темпоральна, как и спонтанная субъективность. Абсолютный поток сознания соединяет в себе все характеристики сознания в феноменологическом понимании: непредметность, несводимость (самоявленность потока), отсутствие извне заданного направления, воспроизводимость и уникальность.

Время в Феноменологии – основа совпадения феномена и его описания, посредник между спонтанностью сознания и рефлексией: восприятие раскрывает себя как феномен именно потому, что рефлексия выявляет и воспроизводит присущие ему временные фазы. У Хайдеггера темпоральность человеческого бытия раскрывается как зависимость определенного способа бытия (повседневного или экзистенциального) от выбора временной ориентации: быть при... (настоящее) или быть – в перед и-себя (будущее).

Принципиальным для Феноменологии является разработка онтологического понимания истины. Гуссерль называет истиной, во-первых, как определенность бытия, т.е. единство значений, существующее независимо от того, усматривает ли его кто-то или нет, так и само бытие – «предмет, свершающий истину». Истина – это тождество предмета самому себе, «бытие в смысле истины»: истинный друг, истинное положение дел и т.д. Во-

вторых, истина – это структура акта сознания, которая создает возможность усмотрения положения дел именно таким, каким оно является, т.е. возможность тождества (адеквации) мыслимого и созерцаемого; очевидность как критерий истины является не особым чувством, сопровождающим некоторые суждения, а переживанием этого совпадения.

Для Хайдеггера истина – это не результат сравнения представлений и не соответствие представления реальной вещи; истина не является и равенством познания и предмета, одного сущего (субъекта) и другого сущего (объекта). Истина как истинное бытие, как открывающее бытие укоренена в способе бытия человека, которое характеризуется как раскрытость. Его модусы: «заброшенность и фактичность» (прошлое); «впадение», потерянность в мире, господство «пересуд», «любопытства», «двусмысленности» (настоящее); проект, истина экзистенции (будущее). Человеческое бытие может быть в истине и не в истине – истина как открытость должна быть вырвана, похищена у сущего: У позднего Хайдеггера истина – несокрытость; истина как правильность представления «полностью зависит от истины как несокрытости сущего». Хранительница истины – поэзия, являющаяся сущностью искусства. Истина по существу тождественна бытию; история бытия – это история его забвения, история истины – это история ее гносеологизации.

Интерсубъективность и историчность – внутренне связанные и неизбежные для Феноменологии темы. «Психическое распределено между монадами» (Гуссерль), излучающими смысл изнутри, но непроницаемыми («без окон») извне. Здесь реализуется один из основных феноменологических принципов: смысл (значение) не может быть передан другому или принят от другого в «готовом виде», как материальный предмет: предметы, знаки, символы – лишь средства трансляции смысла, который конституируется (и интерпретируется) субъективностью. Понимание Другого (Другой) как «вчувствование» возможно только на основе аналогии с временным потоком своего собственного опыта. Другой конституируется при этом не только как природно-телесно-психический феномен, но как субъективность, конституирующая свой собственный смысловой мир, и как трансцендентальная субъективность, конституирующая, в свою оче-

редь, субъективность Других. Мир, который мы обнаруживаем в сознании, есть интерсубъективный мир (мир для каждого), т.е. пересечение и переплетение объективированных смыслов.

Согласно Гуссерлю, «исторический мир дан, как общественно-исторический мир. Но он историчен только благодаря внутренней историчности индивидуумов». В основе историчности лежит, во-первых, первичная темпоральность индивидуальных человеческих сознаний, условие возможности временного и смыслового поля любого сообщества монад и, во-вторых, возникшая в Древней Греции «теоретическая установка», связующая людей для совместной работы по созданию мира смысловых структур. В таком понимании европейская культура должна исполнить свое предназначение – осуществление «сверхнациональности» как цивилизации нового типа не столько на пути унификации экономических и политических связей, сколько через «дух свободной критики», который ставит перед человечеством новые, бесконечные задачи и «творит новые, бесконечные идеалы». По Хайдеггеру, человеческое бытие исторично не потому, что включено в историю, а потому, что в основе своей темпорально. Историчность присуща не субъекту и не объекту, но бытию-в-мире. Природа также обладает историей, но не в смысле учения Дарвина, а как ландшафт, горная разработка, место религиозного обряда.

Варианты Феноменологии: различаются, прежде всего, исходной точкой описания фундаментального круга «человек – сознание – бытие». Для Гуссерля это естественная установка, жизненный мир и трансцендентальная субъективность, для Шелера – личность, чувство и ценности, для Хайдеггера – вопрошающее о бытии человеческое бытие-в-мире, для Сартра – эмоция как магическое превращение мира, для П. Рикёра – воля, «реинтеграция сознания в теле и тела в сознании».

Инвариант Феноменологии – учение о бытии сознания, которое невыводимо из практических последствий и несводимо к ним (прагматизм). Оно также не сводится к иррациональному потоку бытия или образу культуры (философия жизни), к практической деятельности (марксизм), к индивидуальному или коллективному бессознательному (психоанализ), к знаковым системам и структурным связям как каркасу культуры (струк-

турализм), к коммуникативной практике, «следам» и т.п. (постструктурализм, постмодернизм), к интерпретации (герменевтика), к логическому и лингвистическому анализу {аналитическая философия). В то же время Феноменология имеет определенные точки соприкосновения практически со всеми течениями современной мысли и некоторыми школами древней и классической философии. Существенная близость обнаруживается там, где на первом плане оказывается проблема значения, смысла, интерпретации, там, где анализ наталкивается на несводимость значения к тому, что не является значением или смыслообразующим актом. В феноменологическом учении о сознании выявляются предельные возможности многообразных способов смыслообразования: от простейшей фиксации пространственно-временного положения объекта до усмотрения идеальных предметов, от первичной рефлексии на восприятие до размышления о смысловых основах культуры.

### Жизненный мир[98]

Жизненный мир[99] – одно из основных понятий феноменологии позднего Э. Гуссерля, введенное им в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». Жизненный мир – коррелят опыта и деятельности человека в повседневной жизни. Жизненный мир следует отличать от особых «миров» – мнимо автономных смысловых образований, продуцируемых в рамках специализированной культурной деятельности. Опыт Жизненный мир имеет статус изначального в том смысле, что человек не «осваивает» Жизненный мир посредством специальных усилий, но в момент рефлексии всегда обнаруживает его как данность. Феноменологическая продуктивность понятия «Жизненный мир» обусловлена, прежде всего, его фундирующей функцией по отношению к отдельным мирам пауки. Это значит, что генетически все понятия науки формируются посредством идеализации тех или иных данностей Жизненного мира. То есть, Жизненный мир задает возможные

[98] Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с.272 – 273.

[99] Brand G. Welt, Ich und Zeit. Den Haag, 1955; Can D. Phenomenology and the Problem of History. Evanston, 1974; Hohl H. Lebenswelt und Geschichte. Freiburg, 1962; Stroeker E. Husserls transzendentale Phaenomenologie. Frankfurt am Main, 1987.

перспективы научной деятельности (и культуросозидающей деятельности вообще) и потому должен рассматриваться не только как универсум наличных предметов и человеческих практик, но и как трансцендентальный горизонт всякого смысла. Будучи смысловым основанием науки, Жизненный мир в то же время может ассимилировать ее отдельные новообразования, следовательно, наука способна оказывать на него обратное воздействие.

Взаимодействие Жизненного мира и отдельных миров является одним из механизмов исторического развития культуры, поэтому тематизация Жизненный мир в его фундирующей функции открывает перспективу феноменологического исследования истории. Кроме того, данности Жизненный мир имеют общезначимый характер, поэтому Жизненный мир выступает как универсальный горизонт всей человеческой деятельности, тем самым, задавая единство культуры, т.е. позволяя рассматривать ее как целое и соотносить между собой ее отдельные области. Жизненный мир – это мир непосредственного и конкретного чувственного опыта. Идея Жизненный мир повлияла на ряд гуманитарных концепций двадцатого века, таких как герменевтика, теория коммуникативного действия, интерпретативная социология и др.

## Неореализм[100]

Неореализм[101] – течение в англо-американской философии, возникшее на рубеже двадцатого века, для которого характерно признание независимого существования внешних объектов и

[100] Хилл Т.И. Современные теории познания. М., 1965; Мур Дж. Опровержение идеализма // Историко-философский ежегодник. М., 1987; Пассмор Дж. Сто лет философии. М., 1998; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с. 566 – 568; The Programm and First Platform of Six Realists // Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods. 1910. Vol. VII; The New Realism. Cooperative Studies in Philosophy. New York, 1912.

[101] На формирование философии Неореализм оказали влияние идеи Ф. Брентано, А. Мейнонга и шотландской школы. В Англии первыми представителями Неореализм были Дж. Мур, Т.П. Нанн и Б. Рассел. Как самостоятельное философское течение Неореализм оформился в США в 1910, когда У.П. Монтегю, Р.Б. Перри, У.Т. Марвин У.Б. Питкин, Э.Г. Сполдинги Э.В. Холт опубликовали «Программу и первую платформу шести реалистов» В более систематизированном виде их общий подход к философии был изложен в 1912 в коллективном труде «Неореализм. Совместные исследования в философии».

их непосредственной данности познающему субъекту. Неореализм явился реакцией на абсолютный идеализм неогегельянства и идеалистический эмпиризм американского прагматизма. В более систематизированном виде общий подход к философии Неореализма был изложен в коллективном труде «Неореализм. Совместные исследования в философии». Далекие от полного единомыслия, американские неореалисты провозгласили своим общим лозунгом «освобождение метафизики от эпистемологии» отстаивая исключительную ценность логического анализа для философии.

Ядро доктрины американский Неореализм составила теория «независимости имманентного», согласно которой познаваемые объекты непосредственно «входят» в сознание, но в то же время их реальность не зависит от когнитивных отношений, в которые они вступают, ибо последние, будучи «внешними отношениями», не влияют на природу своих объектов. Неореалисты сочетали «дуализм» в трактовке отношения между познающим субъектом и познаваемым предметом с эпистемологическим монизмом в понимании отношении между предметом и тем, посредством чего этот предмет познается.

В вопросах онтологии неореалисты исходили из того, что объективный онтологический статус имеют и объекты, существующие реально, и объекты, существующие идеально. Однако если Холт и Перри разрабатывали концепцию нейтрального монизма, постулируя существование простейших нейтральных элементов мира, то для других неореалистов физические, психические и логико-математические объекты имели разный онтологический статус. Вместе с тем все неореалисты придерживались плюралистической онтологии в том смысле, что приписывали объектам действительное обладание многообразием тех свойств, которые обнаруживает сознание. Признавая при этом опыт объективным, неореалисты оказались перед необходимостью объяснить, как возможны заблуждения и ошибки. Наиболее, важное значение, они придавали разрешению «эгоцентрического затруднения», предполагающего изначальную соотнесенность познаваемых объектов с сознанием. Неспособ-

ность неореалистов дать адекватный ответ на это и подобные ему затруднения в значительной мере ускорила распад этого философского течения.

### Неопозитивизм[102]

Неопозитивизм, или логический позитивизм – одно из основных направлений философии двадцатого века, соединяющее основные установки позитивистской философии с широким использованием технического аппарата математической логики.

В математической логике неопозитивисты увидели тот инструмент, который должен был послужить критике традиционной философии и обоснованию новой философской концепции. При ее создании они отталкивались от идей, высказанных Л. Витгенштейном в его «Логико-философском трактате». Витгенштейн, полагал, что мир устроен так же, как язык классической математической логики. Согласно его представлениям, «мир есть совокупность фактов, а не вещей». Действительность распадается на отдельные «атомарные» факты, которые могут объединяться в более сложные, «молекулярные» факты. Атомарные факты независимы один от другого: «Любой факт может, иметь место или не иметь места, а все остальное останется тем же самым». Атомарные факты никак не связаны друг с другом, поэтому в мире нет никаких закономерных связей: «Вера в причинную связь есть предрассудок».

Поскольку действительность представляет собой лишь различные комбинации элементов одного уровня – фактов, постольку и наука должна быть не более чем комбинацией предложений, отображающих факты и их различные сочетания. Все, что претендует на выход за пределы этого «одномерного» мира фактов, все, что апеллирует к связям фактов или к глубинным сущностям, должно быть изгнано из науки. Нетрудно увидеть, что в языке науки имеется много предложений, которые очевидно не отображают фактов. Но это свидетельствует лишь о

[102] Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология. М., 1998; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с.566 – 568; История философии. Запад – Россия – Восток. Кн. 4. М, 1999.

том, что в научном и тем более в повседневном языке много бессмысленных предложений. Для выявления и отбрасывания таких бессмысленных предложений требуется логический анализ языка науки. Именно это должно стать главной задачей философов.

Идеи Витгенштейна были переработаны и развиты членами Венского кружка, гносеологическая концепция которых опиралась на следующие принципы.

1. Всякое знание есть знание о том, что дано человеку в чувственном восприятии. Атомарные факты Витгенштейна неопозитивисты заменили чувственными переживаниями субъекта и комбинациями этих чувственных переживаний. Как и атомарные факты, отдельные чувственные впечатления не связаны между собой. У Витгенштейна мир есть калейдоскоп фактов, у неопозитивистов мир оказывается калейдоскопом чувственных впечатлений. Вне чувственных впечатлений нет никакой реальности, во всяком случае, мы ничего не можем сказать о ней. Так как, всякое знание может относиться только к чувственным впечатлениям. Опираясь на эту идею, неопозитивисты выдвинули принцип верифицируемости: всякое подлинно научное и осмысленное предложение должно быть сводимо к предложениям, выражающим чувственно данное; если некоторое предложение нельзя свести к высказываниям о чувственно данном, то оно лежит вне науки и бессмысленно.

2. То, что дано нам в чувственном восприятии, мы можем знать с абсолютной достоверностью. Структура предложения у Витгенштейна совпадала со структурой факта, поэтому истинное предложение было у него абсолютно истинно, так как оно не только верно описывало некоторое положение дел, но в своей структуре «показывало» структуру этого положения дел. Поэтому истинное предложение не могло быть ни изменено, ни отброшено. Неопозитивисты заменили атомарные предложения Витгенштейна «протокольными» предложениями, выражающими чувственные переживания субъекта. Истинность протокольного предложения, выражающего то или иное переживание, также является несомненной для субъекта. Совокупность протокольных предложений образует твердый базис науки, а све-

дение всех остальных научных предложений к протокольным, служит гарантией несомненной истинности всего научного знания.

3. Все функции знания сводятся к описанию. Если мир представляет собой комбинацию чувственных впечатлений и знание может относиться только к чувственным впечатлениям, то оно сводится лишь к фиксации этих впечатлений. Объяснение и предсказание исчезают. Объяснить чувственное переживание можно было бы, только апеллируя к его источнику – внешнему миру. Неопозитивисты отказались говорить о внешнем мире, следовательно, отказались от объяснения. Предсказание должно опираться на существенные связи явлений, на знание причин, управляющих их возникновением и исчезновением. Неопозитивисты отвергли существование таких связей и причин.

Из этих основных принципов гносеологии Неопозитивизма вытекают некоторые другие его особенности. Сюда относится, отрицание традиционной философии, которая всегда стремилась сказать что-то о том, что лежит за ощущениями, стремилась вырваться из узкого круга субъективных переживаний. Неопозитивист либо отрицает существование мира вне чувственных переживаний, либо считает, что о нем ничего нельзя сказать. В обоих случаях философия оказывается ненужной. Единственное, в чем она может быть хоть сколько-нибудь полезна, так это в анализе научных предложений и в разработке способов их сведения к протокольным предложениям. Поэтому философия отождествляется с логическим анализом языка. С отрицанием традиционной философии тесно связана терпимость Неопозитивизма к религии. Если все разговоры о том, что представляет собой мир, объявлены бессмысленными, а вы, видите в нем воплощение воли Бога или населяете его демонами – все это в равной мере не имеет к науке никакого отношения, а является сугубо личным делом каждого.

Еще одной характерной особенностью Неопозитивизма является отрицание, им какого бы то ни было развития в мире. Если мир представляет собой совокупность чувственных переживаний или лишенных связей фактов, то в нем не может быть развития, ибо развитие предполагает взаимосвязь и взаимодействие

фактов, а это как раз и отвергается. Все изменения, происходящие в мире, сводятся к перекомбинациям фактов или ощущений, причем это не означает, что одна комбинация порождает другую: имеет место лишь последовательность комбинаций во времени, но не их причинное взаимодействие. Мы описываем факты, их комбинации и последовательности комбинаций; мы накапливаем эти описания, изобретаем новые способы записи и... этим все и ограничивается. Знание, т.е. описание фактов, постоянно растет, ничего не теряется, нет ни потрясений, ни потерь, ни революций. Такое представление о развитии знания получило название «наивно-кумулятивной модели» развития науки.

Невозможность осуществить сведение научного знания к протокольным предложениям, сравнение неопозитивистской модели развития науки с реальной историей научного познания выявили ошибочность основоположений Неопозитивизма. Внутренние проблемы и трудности, возникшие при разработке неопозитивистской концепции, оказались непреодолимыми, и к началу шестидесятых годов двадцатого века. Неопозитивизм растерял всех своих сторонников.

### Аналитическая философия[103]

Аналитическая философия – понятие, охватывающее многообразные теории западной философии двадцатого века, сложившиеся в рамках аналитической традиции. По общефило-

[103] Карнап Р. Значение и необходимость. М, 1958; Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958; Нарский И.С. Современный позитивизм. М, 1961; Козлова М.С. Философия и язык. М., 1972; Звегинцев В.А. Язык и лингвистическая теория. М., 1973; Попович М.В. Философские проблемы семантики. Киев, 1975; Арутюнова Я.Д. Предложение и его смысл: логико-семантические проблемы. М., 1976; Петров ВВ. Структуры значений (Логический анализ). Новосибирск, 1980; Павиленис Р.И. Проблема смысла. М, 1983; Грязное А.Ф. Язык и деятельность. Критический анализ витгенштейнианства. М., 1991; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с.36 – 37; Витгенштейн Л. Аналитическая философия. Избр. тексты. М., 1993; Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в. философии XX века. Долгопрудный, 1994; Витгенштейн Л. Философские исследования. М., 1996; Макеева Л.Б. Философия Х. Патнэма. М., 1996; Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск, 1997; Аналитическая философия: становление и развитие. М., 1998; Патнэм Х. Философия сознания. М., 1998; Райл Г. Понятие сознания. М., 1999; Остин Д. Избр. М, 1999; Мур Дж. Э. Природа моральной философии. М., 1999; Юлина И.С. Очерки по философии в США. XX век. М., 1999; Куайн У.О. Слово и объект. М., 2000.

софским установкам, пониманию целей и процедур анализа развивающиеся в ее рамках концепции существенно различаются между собой. Вместе с тем им присущи некоторые общие моменты. Это, прежде всего, «лингвистический поворот» – переформулировка философских проблем как языковых проблем и их решение на основе анализа языковых выражений; «семантический акцент» – акцентирование внимания на проблеме значения; «методологический крен» – использование различных методов анализа с целью превращения философии в строго аргументированное знание; размывание граней между философскими логическими, лингвистическими и частнонаучными исследованиями, тенденция к нейтрализму и освобождению от ценностных посылок.

По пониманию сути аналитического метода современные аналитические концепции условно можно классифицировать как редукционистские, или фундаменталистские (онтологический, теоретический и методологический редукционизм), и нередукционистские, или контекстуальные. По характеру анализируемого языка (язык символической логики или естественный язык) они подразделяются на формальные и неформальные.

Идея о создании единой формализованной модели человеческого знания на основе выявления подлинной логической структуры языка была доведена им до законченной философской теории. Основные элементы этого языка – имена – должны однозначно соответствовать определенным объектам, символы – иметь строго определенное значение, а правила синтаксиса – запрещать образование неосмысленных словосочетаний. Простейшими являются элементарные предложения, которым соответствуют дискретные эмпирические элементы – чувственные восприятия. Но главной была позитивная задача – прояснить язык науки, в частности, отношение между теорией и эмпирическими наблюдениями, между аналитическими и синтетическими суждениями, между понятиями, стоящими на разных уровнях абстракции.

Если представители классической Аналитическая философия ограничивались относительно небольшим кругом проблем,

поддающихся «окончательному» разрешению, постпозитивистские аналитики в качестве предмета исследования могут брать любые философские проблемы, отнюдь не претендуя на их «закрытие». Например, в возникших в рамках аналитической традиции и имеющие широкую мировоззренческую значимость: онтологическая проблема об отношении духовного и телесного и гносеологическая проблема об отношении наших концептуальных средств к реальности. Вынашиваются идеи о создании Аналитическая философия политики, социологии, права и др. Развитую форму приобрела Аналитическая философия истории, в которой основное внимание уделяется анализу концептуального аппарата исторического объяснения, методологии историографии и др. В течении, именуемом «анализ религиозного языка», методы логического и лингвистического анализа применяются к языку теологии и религии с целью обоснования их осмысленности, наличия в них собственных, отличных от философии и науки логики и правил.

Современная Аналитическая философия не поддается идентификации по какому-то содержательному базисному принципу. Ее связывает не столько приверженность какой-либо парадигме знания, сколько стилевое родство. Главным предметом анализа выступает не столько язык, сколько метафизический вопрос о том, как язык «сцепляется» с мышлением (философия сознания) и реальностью (различные версии реализма). В арсенале аналитических средств сохраняется и логический, и семантический, и контекстуальный анализ, используются редукционистские процедуры, трансляция сложного к простому. Но ни одному из этих методов не придается самодовлеющее значение. Чаще всего под «анализом» понимается применение современной техники аргументации для определения посылок, установления смысловой и логической зависимости между высказываниями и т.п. (Для идентификации стилистики такой философской работы вместо термина «аналитическая» часто используется термин «профессиональная» или «рациональная».) В аналитических теориях есть определенная сциентистская струя в том смысле, что они в целом следуют идеалу философии как рационально-

теоретической деятельности, хотя и не отождествляют философию с наукой (вот почему проблема рациональности оказалась одной из ключевых).

### Персонализм[104]

Персонализм – теистическая тенденция в философии, в которой личность и ее духовные ценности признаются высшим смыслом земной цивилизации. На первом плане здесь – проблематика задатков и способностей индивида, глубинных сфер индивидуальной жизни человека; «личностный метод» объявляется универсальным средством познания не только человека, но и всей реальности.

Личность в персоналистскои трактовке выступает как единство трех основных характеристик: экстериоризации, интериоризации и трансценденции. Экстериоризация – это осуществление личности вовне; интериоризация – внутренняя сосредоточенность личности, ее духовный мир; и экстериоризация, и интериоризация, находясь в глубинной взаимосвязи, увлечены движением трансцендирования, нацеленным на высшие, божественные, ценности – истину, красоту, благо. Одной из центральных идей в понимании личности является мысль о вовлеченном существовании, означающем активный диалог христиан с современностью, вовлечение верующих в социальные движения на стороне прогрессивных сил; религиозное миропонимание призвано играть роль конструктивного фактора в преобразовании мира на гуманистических основах. Персоналисты акцентируют воспитательную функцию личностной философии, видя в ней педагогику, нацеленную на пробуждение личностного начала в человеке. Большое значение в этой связи отводится проблеме личностного общения, в котором сторонники Персонализма

[104] Бердяев Н.Н. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. Париж, 1939; Он же. Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация). Париж, 1947; Мунье Э. Что такое персонализм? М., 1994; Он лее. Надежда отчаявшихся. М., \995\ Онже. Манифест персонализма. М., 1999; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с. 642 – 643; LacroixJ. Marxisme, existentialisme, personnalisme. Paris, 1955; Mourner E. Cbuvres Vol. I – IV Paris, 1961 – 1962. О Вдовина И.С. Эстетика французского персонализма. М., 1981; Она же. Французский персонализм. М., 1990.

видят цель и назначение человеческого существования. В ней утверждается действенный характер личностного общения, когда каждый индивид «имеет цель в себе и в то же время во всех», а встреча Я и Ты в Мы создает особый опыт – коммуникацию душ, осуществляемую «по ту сторону слов и систем».

Персоналистская философия широко опирается на искусство и эстетику: в эстетической концепции в значительной степени конкретизируется смысл понятий: «личность», «творчество», «коммуникация», «сообщество», «культура». Социальная концепция «личностной философии» строится на основе критического анализа капиталистической и социалистической общественных систем, в ней разрабатывается проект новой цивилизации как третьего пути между социализмом и капитализмом, где изживаются недостатки этих систем и основой общественной организации является примат личности и ее духовных ценностей.

### Экзистенциализм[105]

Экзистенциализм – существовать, выступать, показываться, становиться, обнаруживаться. В экзистенциальной философии – человек обнаружил себя не столько как «человек разумный», определяющими характеристиками которого были познание и освоение внешнего ему мира (природы) и на этой основе преобразование самого себя как социально-природного существа, сколько как существо конечное и хрупкое, лишенное оснований, не вписывающееся в рационально обусловленные нормы бытия.

В центре внимания Экзистенциализма находится переживание человеком его существования. Переживания эти различны: страх, тревога, забота, вина, надежда и др. Однако экзистенциалистам

[105] Современный экзистенциализм. М., 1966; Проблема человека в западной философии. М., 1988; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с. 1002 – 1005.Foulquie P. L'existen-tialisme. Paris, 1947; Gabriel L. \fon Kierkegaard zu Sartre. Frankfurt am Main, \9S\\ Allen E.L. Existentialism from within. London, 1953; Wahl J. Les philosophies de l'existence. Paris, 1954; Gig-noux V. La philosophie existentielle. Paris, 1955; BollnowO.F. Existenzphilosophie. Stuttgart, 1960; Abbagnano N. Introduzione all'esistenzialismo. Milano, 1967; Existentialism and Phenomenology: A Guide for Research. New York, 1978.

они интересны не сами по себе, не как грани человеческой жизни, описание которых может дополнить портрет того или иного лица, но в той мере, в какой в этих переживаниях дает о себе знать нечто иное, чем является собственно человек. В переживании существования обнаруживается бытие. Экзистенциализм есть по преимуществу онтология, хотя бытие оказывается доступным для сознания на антропологическом «материале». Бытие выступает на поверхность, становится видимым. Человек переходит к бытию, открывается ему, переживает его присутствие. Экзистенция – это «интенциональное бытие», т.е. реальность в виду бытия, в отношении к нему. Экзистенция как феномен бытия переживается. Поскольку она переживается, она понимается. Она понимается именно в переживании. В Экзистенциализме понимание противопоставляется объяснению. Экзистенция как присутствие бытия не может быть описана как внешний сознанию объект, как природная вещь. С этим связана специфика понимания истины экзистенциалистами. Истиной нельзя обладать, но в ней можно быть. Это не истина о бытии, но истина бытия. Экзистенциальная истина выполняется. Ее нельзя передать другому, как нельзя жить и умереть за другого. Такое понимание истины не обязательно ведет к иррациональному. Скорее, в Экзистенциализме идет речь об иной форме рационализма.

В экзистенции бытие непосредственно усматривается. Условием совершения «события истины» следует считать отсутствие посредствующих звеньев. Экзистенция в качестве феномена обнаруживает себя непосредственно. Переживание очевидно для переживающего. Экзистенция – это понимающее существование. Человек – тот, кто понимает бытие. Всякое же дискурсивное знание, т.е. знание, предполагающее опосредование, признается не имеющим доступа к экзистенциальной истине. В этом смысле Экзистенциализм имеет явную антисциентистскую направленность, ее нельзя «схватить». По отношению к ней бесполезно находиться в положении «вненаходимости». Напротив, человек сам оказывается ею «схвачен». То есть, переживать свою встроенность в бытие в качестве реальности, объемлющей человека и обнаруживаемой, когда он доходит до сво-

их границ, до предельного опыта, показывающего присутствие «несущего» иного.

Экзистенция невозможна при наличии дистанции между субъектом и миром. С этой точки зрения Экзистенциализм против субъекта как контрагента объекта. Экзистенция открывается как исходная неразделенность мира и личности, как «в-мире-бытие». Сама философия в качестве непосредственной рефлексии по поводу переживаемого бытия становится событием. Нельзя уже сказать вслед за философами античности: сначала жить, потом философствовать. Постклассическая модель философии, реализующаяся в Экзистенциализме, отвергает идеал истины Нового времени: взгляд бесстрастного мудреца, абсолютного наблюдателя. В экзистенциальном философствовании бесстрастная, незаинтересованная мысль признается бесплодной. Не должно быть разрыва между бытием мысли и бытием. Они – сособытия. Экзистенциальное сознание позволяет описывать человеку свои состояния с помощью прямого дополнения: Я есть моя боль, Я есть моя надежда.

Переходность экзистенции вызвана ее временностью. Временность экзистенции означает ее незавершенность, что предполагает ее актуальное несовершенство, обнаруживаемое в проективности, обусловленности будущим. В экзистенции отсутствует тотальность целого, ибо ей всегда чего-то недостает. Так, в формуле «существование предшествует сущности» заложена мысль, что становление предшествует всякого рода ставшему. Изначально человек – ничто и никто. Это и есть его онтологическая основа. Человек определяет себя. Всякий его поступок оформляет его. Но человек в качестве экзистенции неопределим. То, что определено, не есть он сам. Прошлое не властно над человеческой экзистенцией. Она устремлена в будущее. Временность человека есть признак этой устремленности, фундаментальной его безосновности. Ставшее есть только фальсификация времени. Человек как экзистенция не может быть предметом, т.е. чем-то себе тождественным. Он всегда иной. Правда, эта безосновность тяготит человека, и в результате возникает феномен «недобросовестной веры».

Экзистенциализм, претендуя на то, чтобы быть философией конкретного, исходит из ситуации фактичности человека, из того, что он «просто есть». Эта «простота естества» выражается, в частности, в категории «ситуация», которая фиксирует исходную вовлеченность человека в мир. Человек, будучи «заброшен» в мир, он обнаруживает себя с самого начала в связи с миром. Он понимает мир с самого начала, участвуя в нем, будучи обусловленным своей жизненной ситуацией. Это внимание к ситуационной фактичности человека также является одним из признаков постклассичности Экзистенциализма.

Признание изначальности ситуационной вовлеченности человека ставит перед Экзистенциализмом проблему интерсубъективности. Присутствие Другого – один из компонентов фактичности человеческого бытия. Экзистенция не в состоянии обнаружить себя иначе как в общении, в открытости другой экзистенции, в их взаимораскрытии. С этой точки зрения Другой – это желанный и необходимый экзистенциальный партнер. Человек постоянно находится под взглядом Другого. Другой отнимает меня у меня. Он притязает на мой мир. Он пытается владеть мною, превращая меня в статичное, «подручное» бытие, т.е. бытие вполне нечеловеческое. Но, Другому хочется владеть мною так, чтобы я оставался свободной суверенной личностью, ибо только в этом случае владение может принести удовлетворение.

Существовать – значит жить «конкретно», что подразумевает быть вовлеченным в жизнь других людей. Наше существование есть отклик на зов других. Оно длится до тех пор, пока есть этот отклик. Мы опознаем себя в Другом. Подобная связь с Другим предполагает особые признаки экзистенции – доверие Другому, верность ему и т.п. Оно зависит от моей открытости ему, степени моего доверия. Человек, следовательно, является и экзистенцией, и «винтиком» социального механизма; он – место бытия, он же – единица числового ряда – все зависит от ориентации человеческого опыта. Подобная дихотомия – неотъемлемый элемент экзистенциального философствования, принимающий у разных философов разный вид. В любом случае,

однако, речь идет о противопоставлении обезличенного существования, мира бытования и мира подлинного бытия, доступ к которому дают экзистенциальные переживания.

### Герменевтика[106]

Герменевтика возникла и развивалась в конкретных формах – толковании сакральных, исторических или художественных текстов. Расцвет филологической Герменевтики связан с интерпретацией текстов греко-латинской античности в эпоху Возрождения. В дальнейшем исследовалась не только особенность филологической Герменевтики, но сама филология стала рассматриваться как лежащая в основе Герменевтики, как наука о слове. Главными становятся проблемы обоснования интерпретации, ее нормативных принципов, а также вычленяются типы интерпретации – грамматическая, психологическая, историческая. Развитие конкретных Герменевтика сопровождалось разработкой общетеоретических проблем, что послужило началом и предпосылкой формирования общей теории понимания, имеющей преимущественно философский статус.

Герменевтика как общую теорию понимания разработан метод дивинации как проникновения, вживания в чужое понимание, в психологию другого Я, дополненный методом компаративного анализа, или сравнительного понимания. Он рассматривает герменевтический круг как процесс бесконечного, «циклического» уточнения смыслов и значений, «самонахождение думающего духа», движение в рамках оппозиций. Например, для понимания целого необходимо понять его части, но для понимания частей необходимо иметь представление о целом. Или:

---

[106] Михайлов А.А. Современная философская герменевтика. Минск, J984; Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1986; Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988; Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. Литературно-теоретические исследования. М, 1989–1992; Кузнецов В.Г. Герменевтика и гуманитарное познание. М., 1991; Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике. М., 1995; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с.176 – 177; Dilthey W. Gesammelte Schriften. Leipzig, 1928 – 1979. Bd 1 – 18; Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt am Main, 1971; Hermeneutics and Modern Philosophy. New York, 1986; Dialogue and Deconstruction: The Gadamer – Derrida Encounter. New York; Albany, 1989.

исходя изданного употребления, определить значение и, исходя из значения, найти употребление, заданное в качестве неизвестного. Важнейшие принципы общей теории понимания – уравнять позиции истолкователя и автора для «уничтожения» исторической дистанции и понимать автора лучше, чем он сам себя понимал. В целом Герменевтика предстает здесь как искусство понимания не объективных смыслов, но мыслящих индивидуальностей.

Разделение знания на науки о природе и науки о культуре, а также обобщение идей и принципов специальных Герменевтик, попытка создания общей теории понимания. Дильтей вводит в Герменевтику понятие жизни, трактуя ее не в биологическом или прагматическом смысле, но как внутреннее восприятие нашей души. Методы постижения жизни – понимание, интуитивное проникновение, сопереживание, вчувствование. Дильтей стремился осуществить «критику исторического разума», выясняя, как исторический опыт может стать наукой. Поскольку в историческом мире отсутствует естественнонаучная причинность, то вводятся связность и понятие темпоральности жизни, «течения жизни», переживания как «проживания жизни». Понимание приобретает новые черты, осознается, что понимание себя возможно через понимание Другого, что предполагает наличие общей для них духовной инстанции «объективного духа» или «медиума сообщества». Оно не может быть репрезентировано формулами логических операций, а предстает как истолкование, интерпретация устойчиво фиксированных проявлений жизни, языка, культуры прошлого, а Герменевтика – как искусство такого истолкования.

Развивая философию Герменевтики, М. Хайдеггер делает онтологический поворот, стремясь раскрыть смысл бытия того сущего, которое есть мы сами (Dasein). Оно понимающе относится к своему бытию, которое всегда предстает как бытие-в-мире. Понимание онтологично, совершается не на уровне сознания, но укоренено в бытии человека. По мнению Хайдеггера, необходимо построить не методологию исторических наук, но теорию исторического бытия, онтологию истории. К языку

в этом случае должно быть герменевтическое отношение. Он предстает как реальность здесь бытия, в которой явлено, воплощено предпонимание. Язык – это дом бытия, осуществляемый бытием и пронизанный его строем. В полной мере философия Герменевтики оформляется в работах Х.Г. Гадамера, который стремился преодолеть гносеологическую ориентацию, выяснить условия возможности понимания при сохранении целостного человеческого опыта и жизненной практики. Наиболее значимы его идеи, связанные с интерпретацией исторических фактов и признанием конструктивной роли «временной дистанции» между созданием текста и его истолкованием. Укорененность субъекта-интерпретатора в истории продуктивна для понимания, «историчность» которого также принципиально не снимаема. Она базируется на «предзнании» и «предпонимании», а также на «предрассудках», которые являются в большей мере исторической действительностью бытия индивида, чем рассудок, поскольку предстают как отложившиеся в языке схемы опыта.

Гадамер разработал концепцию традиций, рассматривая «событие традиции» как присутствие истории в современности. Нахождение внутри традиции, причастность к общему смыслу – важная предпосылка понимания, однако существует опасность догматического принятия «власти традиций». Ее преодоление возможно лишь при «герменевтический вышколенном сознании» как сознании собственной предпосылочности. Понимание – это не только взаимодействие смыслов, «слияние горизонтов» автора и интерпретатора, но и развертывание имманентной логики предмета. Понять текст – значит, понять «суть дела», обсуждаемого автором, произвести свой смысл, а не реконструировать авторский.

П. Рикёр выявил два способа обоснования Герменевтики путем обращения к феноменологии. Первый путь – обращение к онтологии понимания, рассмотрение понимания не как способа познания, но как способа бытия. На место эпистемологии интерпретации ставится онтология понимания. Герменевтика перестает рассматриваться как метод и, уходя из сферы тради-

ционной гносеологии и «заколдованного круга» субъектно-объектных отношений, ставит вопрос о бытии, которое существует, понимая. Второй путь – это онтология понимания в ее соотнесении с эпистемологией интерпретации, исходящей из семантического, рефлексивного и экзистенциального планов.

Современной философской Герменевтике присуще стремление к комплементарности, к диалогу и синтезу с другими типами философствования и системами знания. Герменевтика предстает в философии, гуманитарном знании и культуре в целом как одна из фундаментальных форм осмысления человеческого духовного опыта, способа его бытия как понимания.

## Структурализм[107]

Первоначально Структурализм[108] сложился в языкознании и литературоведении в связи с появлением структурной лингвистики, основы которой разработал швейцарский филолог Ф. де Соссюр. В отличие от прежних представлений о языке, новая концепция ограничивается изучением именно внутреннего, формального строения языка, отделяя его от внешнего мира и подчиняя ему мышление: «язык есть форма, а не субстанция»; «язык есть система, которая подчиняется лишь своему собственному порядку»; «наше мышление, если отвлечься от выражения его словами, представляет собой аморфную, нерасчлененную массу». Вместе с разработкой структурной лингвистики Соссюр набрасывает общие контуры семиотики, называя ее семиологией, которая будет изучать «жизнь знаков в рамках

[107] Структурализм – направление в философии и конкретно-научных исследованиях, возникшее в 1920– 1930-е гг. и получившее широкое распространение в 1950–1960-е гг., XX века, особенно во Франции.

[108] Грецкий М.Н. Французский структурализм. М., 1971; Автономова Н.С. Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977; Фуко М. Слова и вещи. М., 1977; Митина СМ. Генетический структурализм. М., 1981; Леви-Строс К. Структурная антропология. М, 1985; Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1987; Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с. 829 – 831; PiagelJ. Lestructural-isme. Paris, 1968; Descombes V. Le Meme et l'Autre. Paris, 1979; The Foundations of Structuralism: a Critique of Levi-Strauss and the Structuralism Movement. New York, 1981.

жизни общества». Однако на деле семиотика складывалась и существует ныне как лингвосемиотика.

Наибольшее развитие в структурной лингвистике получила фонология, изучающая минимальные языковые единицы – фонемы, являющиеся здесь исходными средствами смыслоразличения и составляющие основу для построения структуры языка. Именно фонологическая модель нашла широкое использование в гуманитарных науках. Другие разделы структурной лингвистики (семантика, синтаксис) имеют более скромные достижения.

В послевоенное время Структурализм получил широкое распространение в самых разных областях познания: в антропологии и социологии, литературоведении и искусствознании, эпистемологии, мифологии и религиоведении, политэкономии, психоанализе. К Структурализму примыкали писатели и критики, особое место занимал генетический Структурализм.

Структурализм принадлежит эпохе модерна, отмечен оптимизмом, верой в разум и науку, которая нередко принимает форму сциентизма. Структурализм предпринял смелую попытку поднять гуманитарное знание до уровня строгой теории. Леви-Строс называет его «сверхрационализмом» и видит его задачи в том, чтобы объединить строгость и логическую последовательность ученого с метафоричностью и парадоксальностью художника, «включить чувственное и рациональное, не пожертвовав при этом ни одним из чувственных качеств».

По основным своим параметрам Структурализм находится ближе всего к неопозитивизму, хотя и существенно от него отличается: последний берет язык в качестве объекта анализа и изучения, тогда как в Структурализм язык играет, прежде всего, методологическую роль: по образу и подобию его рассматриваются все другие явления общества и культуры. Структурализм также отличается большей широтой взгляда, стремлением преодолеть узкий эмпиризм и за внешним многообразием явлений увидеть объединяющие черты и связи, подняться до глобальных теоретических обобщений. Он проявляет интерес к философским абстракциям и категориям, усиливает тенденцию к расту-

щей теоретичности, которая иногда принимает форму крайнего «теоризма».

В целом Структурализм представляет собой больше метод, чем философское учение. Основу структурной методологии составляют понятия структуры, системы и модели, которые тесно связаны между собой и часто не различаются. Структура есть система отношений между элементами. Система предполагает структурную организацию входящих в нее элементов, что делает объект единым и целостным. Свойство системности означает примат отношений над элементами, в силу чего различия между элементами либо нивелируются, либо растворяются в соединяющих их связях. Что касается природы структур, то, она трудно поддается определению. Структуры не являются ни реальными, ни воображаемыми. Можно сказать, что структуры имеют математическую, теоретическую или пространственную природу, обладают характером идеальных объектов.

Структура представляет собой инвариант, охватывающий множество сходных или разных явлений-вариантов. Он ставит задачу «постичь внутренне присущие определенным типам упорядоченности свойства, которые ничего внешнего по отношению к самим себе не выражают». Важное значение в Структурализме имеет принцип примата синхронии над диахронией, согласно которому исследуемый объект берется в состоянии на данный момент, в его синхроническом срезе, скорее в статике и равновесии, чем в динамике и развитии. Устойчивое равновесие системы при этом рассматривается не как временное или относительное, но скорее как фундаментальное состояние, которое либо уже достигнуто, либо к нему направлены происходящие изменения.

Исходя из понятия структуры и других установок, Структурализм радикально пересматривает проблематику человека, понимаемого в качестве субъекта познания, мышления, творчества и иной деятельности. В структуралистских работах традиционный субъект «теряет свои преимущества», «добровольно уходит в отставку», «выводится из игры» или же объявляется «персоной нон грата». Данное обстоятельство отчасти объясня-

ется стремлением достичь полной объективности. Опираясь на структурно-системный подход, представители Структурализма разрабатывают реляционную теорию смысла, называя ее «коперниковской революцией» в решении вопроса смысла и значения. Раньше смысл обычно рассматривался, как то, что уже существует, и нам остается лишь отразить или выразить его при помощи языка или других средств. Структурализм отвергает онтологический статус смысла и предлагает обратный путь – от структуры и системы к смыслу. В Структурализме смысл никогда не может быть первичным, он всегда вторичен по отношению к форме, структуре и системе. Смысл не отражается и не выражается, но «делается» и «производится».

Структурный подход оказался эффективным при изучении языка, мифов, кровнородственных отношений «архаических» народов, религии, фольклора, которым по самой их природе присуща высокая плотность прошлого, строгая и ярко выраженная внутренняя организация, примат синхронии над диахронией. Методы формализации, математизации и моделирования получают все более широкое применение.

### Постструктурализм[109]

Постструктурализм (неоструктурализм) – направление, которое существовало в конце восьмидесятых годов двадцатого века в Европе и в США. В отличие от структурализма Постструктурализм принадлежит эпохе постмодерна, что в значительной степени предопределяет многие существенные его характеристики. Он выражает разочарование в классическом западном, рационализме, отвергает прежнюю веру в разум, науку и прогресс, выражает глубокое сомнение в возможности осуществления великих идеалов гуманизма. В нем нет модернистского футуризма, хотя и постмодернистский пассеизм не слиш-

[109] Деррида Ж. Письмо японскому другу // Вопросы философии. 1992. № 4; Барт Р. Избр. работы. М., 1994; Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М., 1996; Ильин И.П. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996; Лиотар Ж.Ф. Состояние постмодерна, СПб., 1998; Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с.670 – 671; Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? СПб., 1998.

ком бросается в глаза. Главное отличие Постструктурализм от структурализма заключается в его отказе от понятий структуры и системы, от структуралистского универсализма, теорецизма и сциентизма. Он также ослабляет антисубъектную направленность структурализма, несколько реабилитирует историю и человека – если не как субъекта, то, как индивида. Глубокая связь между Постструктурализм и структурализмом состоит в том, что Постструктурализм сохранил языково-знаковый взгляд на мир, а также практически осуществил намерение структурализма объединить научно-философский подход с искусством, рациональное с чувственным и иррациональным, ученого с художником.

В философском плане Постструктурализм противопоставляет себя учению Г.В.Ф. Гегеля как высшей форме западного рационализма и логоцентризма. Практически все его представители в своих работах уделяют много места разъяснению своего отношения к Гегелею, его философской системе, языку и понятийному аппарату. Представители Постструктурализма определяют философию Гегеля как философию системы, тождества, единства, бытия и смысла, присоединяя к ней марксизм и структурализм, а также философию языка, понимаемого в соссюровском смысле как закрытая система, хотя методологическую роль языка Постструктурализм сохраняет и обращается к нему часто. Философию гегелевского типа Постструктурализм именует также метафизикой присутствия, субъекта, сознания и гуманизма, противопоставляя ей философию различия, инаковости и множественности.

В своем сопротивлении гегелевскому наследию постструктуралисты опираются на Ф. Ницше и.М. Хайдеггера. Первый привлекает их тем, что он отверг системный способ мышления Гегеля, противопоставив ему мышление в форме небольших фрагментов, афоризмов и сентенций. Ницше выразил критическое отношение к категории бытия, понимаемого как «последний фундамент», добравшись до которого мысль будто бы приобретает прочную опору и достоверность. По мнению Ницше, такого бытия нет, есть лишь его интерпретации и толкования,

которые бесконечны. Он также подверг сомнению существование истин, назвав их «неопровержимыми заблуждениями». Хайдеггер продолжил линию Ницше, сосредоточив внимание на критике разума, человека и гуманизма. Разум, по его мнению, став инструментальным и прагматическим, выродился в рассудок, «исчисляющее мышление», высшей формой и воплощением которого стала техника, не оставляющая места для гуманизма. На горизонте гуманизма, как полагает Хайдегрер, неизменно появляется варварство, в котором «множатся вызванные техникой пустыни».

Постструктурализм в целом находится в русле идей Ницше и Хайдеггера. Главными его методологическими принципами выступают плюрализм и релятивизм, в соответствии с которыми предлагаемая Постструктурализмом картина мира лишена единства и целостности. Мир распадается на множество фрагментов, или островов, архипелага, между которыми нет сколько-нибудь устойчивых связей. У Лиотара мир состоит из «фрагментов языковой материи». Он утверждает, что мир является иррациональным, в нем царствует беспорядок, энтропия и хаос, и он не поддается рациональному объяснению и познанию. В противоположность гегелевскому способу мышления, который покоится на диалектике и преследует цель раскрыть сущность или смысл, дать объяснение или провести критический анализ, Постструктурализм разрабатывает новый тип мышления, который нельзя назвать философским и научным, понятийным, логическим и последовательным.

Наряду с философским измерением в нем большое значение имеют стиль, литературные и поэтические приемы, метафоры, многозначные и неопределенные слова, «неразрешимые» термины. Такой тип или способ мышления часто обозначается словом «письмо», которое ввел в оборот Барт, у него оно объединяет в себе критический анализ-эссе, литературное творчество и чтение-восприятие. Бартовская концепция письма у других представителей Постструктурализма расширяет поле компетенции.

Во всех случаях письмо и деконструкция являются некой дестабилизирующей силой, способом разрушения или расшаты-

вания устоявшихся норм и правил, взглядов и представлений, иерархий и субординации, видов и жанров. Продуктом письма и деконструкции выступает дискурс, или текст, который существенно отличается от философского трактата, научной работы или литературного произведения. По своей внутренней организации текст представляет собой сетку, ткань, паутину, лабиринт, у которых нет начала и конца, нет какого-либо объединяющего центра или главного слова. Текст является открытым и незавершенным, для него характерны избыток, безмерность и бесконечность во всем. Текст, представляет собой множественность, разнородность, многомерность, полисемию и полифонию.

Постструктурализм снимает имевшее место в структурализме противопоставление науки, знания и идеологии, находя между ними количественные, а не качественные различия, хотя наука обладает некоторыми преимуществами в деле познания действительности, те «истории», которые она составляет о мире, имеют такой же повествовательный характер, как и др. ненаучные «истории». Поэтому Лиотар называет научные теории прошлого «рассказами», а те из них, которые претендовали на универсальное значение – «метарассказами». Будучи основой высоких технологий, наука, по Лиотару, продолжает играть важную роль и в эпоху постмодерна, однако она не может претендовать на роль объединяющего начала в обществе, ибо в этом случае она будет еще одним «метарассказом» освобождения.

Теме зависимости знания от власти особое внимание уделяет Фуко. Он усиливает известную идею Ницше о неотделимости «воли к власти» от «воли к знанию» и доводит ее до своеобразного «панкратизма», согласно которому власть определяет и пронизывает все социальное поле, «она производит реальное». При таком подходе определяющим и движущим фактором познания является не знание и истина, а власть, и отношения между знанием и властью выражает формула: «Власть устанавливает знание, которое в свою очередь выступает гарантом власти». Всякое знание есть конструкция или проекция чьих-то взглядов или интересов, а не отражение или обнаружение по-

рядка вещей, каким он есть на самом деле. Деррида полагает, что прежняя противоположность истины и фикции стирается и «в сердцевине истины обнаруживается фикция».

Общество в Постструктурализме предстает аморфным и атомизированным, лишенным внутренней структуры, единства и целостности, для его характеристики. Происходящие в обществе изменения не позволяют говорить о его развитии и тем более прогрессе. Что касается его истории, то традиционная ее форма, основывающаяся на деятельности того или иного субъекта, отвергается. В другом ее понимании она допускается. При этом история не является линейной, она не имеет направленности и цели, не преследует какой-либо результат, у нее нет хронологии и будущего. Она представляет собой стихийный процесс сдвигов, смещений, переходов, пульсаций и взрывов. История приобретает характер лабиринта. Источником изменений и движения выступает не противоречие, а различие и повторение.

Значительное место в Постструктурализме занимает тема кризиса социального статуса интеллигенции. В эпоху модерна интеллигенция, будучи немногочисленной, играла в обществе огромную роль. Она состояла из выдающихся личностей, которые были настоящими властителями дум. Благодаря им, интеллигенция занимала ведущее положение в идеологии, политике, образовании, культуре и искусстве. С приходом постмодерна ситуация резко изменилась. Прежняя интеллигенция уступила свое место интеллектуалам, число которых значительно возросло, однако их роль в обществе заметно уменьшилась. Постмодерные интеллектуалы уже не претендуют на роль властителей дум, довольствуясь исполнением более скромных функций. Барт с иронией отмечает, что интеллектуалы стали «ненужными отходами общества». По мнению Лиотара, Сартр был последним «большим интеллектуалом», верившим в некое «справедливое дело», за которое стоит бороться. Ныне для подобных иллюзий не осталось никаких оснований. Новый образ интеллектуала рисует Фуко, полностью принимающий происходящие изменения в социальном статусе интеллектуалов. Он выступает против прежнего «универсального интеллектуала», который размыш-

ляет о судьбах мира, пророчествует, составляет законы, оценивает и осуждает, заседает в суде над историей. Фуко предлагает тип «специфического интеллектуала», роль которого заключается не в том, чтобы говорить другим людям, что они должны делать. Интеллектуалом является конкретный человек, который никого ничему не учит, никому не читает мораль, а просто лечит больного, занимается исследованиями, пишет книгу или сочиняет музыку. Он погружен в настоящее и не думает о будущем.

Социально-политические и идеологические позиции Постструктурализма являются двойственными и неопределенными. Он считает необходимым быть на стороне жертв системы, всех тех, кто входит в категорию маргинальное. Постструктурализм размывает границы между философией, литературой и литературной критикой, усиливая тенденцию к эстетизации философии и ставя до некоторой степени под сомнение само ее существование. В целом Постструктурализм представляет собой кризисное состояние философии переходной эпохи постмодерна.

### Постпозитивизм[110]

Постпозитивизм не представляет собой особого философского направления, течения или школы, это скорее этап в развитии философии науки, начавшийся приблизительно в конце пятидесятых годах двадцатого века. Вместе с тем можно говорить об общих чертах, свойственных Постпозитивизму как определенному этапу в эволюции философии науки.

1. Постпозитивизм отходит от ориентации на символическую логику и обращается к истории науки. Если в эпоху господства логического позитивизма образцом для методологических построений служили формально-логические конструкции, а основным орудием методологического исследования был онтологический анализ языка на-

[110] Кун Т. Структура точных революций. М, 1975; Поппёр К. Логика и рост научного знания. М., 1983; Фейерабенд Л.К. Избр. труды по методологии науки. М., 1986; Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с.670 – 673; Никифоров А.Л. Философия науки: история и методология. М., 1998.

уки и построение формальных моделей («экспликация»), то Постпозитивизм заботится не столько о формальной строгости своих построений, сколько о соответствии их реальному научному знанию и его истории.

2. В Постпозитивизм происходит существенное изменение проблематики методологических исследований: если логический позитивизм основное внимание обращал на анализ структуры научного знания, то Постпозитивизм главной проблемой философии науки делает понимание развития научного знания. Это привело к существенному изменению всего круга проблем философии науки.
3. Для Постпозитивизм характерен отказ от жестких разграничительных линий, установлению которых позитивизм уделял большое внимание. Смягчается известная дихотомия эмпирического – теоретического, исчезает противопоставление фактов и теорий, контекста открытия и контекста обоснования.
4. Постпозитивизм постепенно отходит от идеологии демаркационизма, исповедуемой логическим позитивизмом. Представители последнего полагали, что можно и нужно установить четкую демаркационную линию между наукой и ненаукой, в частности, философией (метафизикой). Опираясь на верификационную теорию значения, логические позитивисты пытались обосновать тезис о бессмысленности метафизических утверждений и одну из главных своих задач видели в устранении метафизики из науки. Постпозитивизм отказывается видеть жесткие границы между наукой и философией. Он признает осмысленность философских положений и неустранимость их из научного знания.
5. Распространенной особенностью постпозитивистских концепций является их стремление опереться на историю науки. Позитивизм не питал интереса к истории, в качестве образца научности он принимал теории математической физики и полагал, что все научное знание в конечном итоге должно приобрести форму аксиоматических

или гипотетико-дедуктивных теорий. Если какие-то дисциплины далеки от этого идеала, то это свидетельствует лишь об их незрелости. Представители Постпозитивизма главным объектом своего внимания сделали развитие знания, поэтому они вынуждены были обратиться к изучению истории возникновения, развития и смены научных идей и теорий.

6. Отличительной чертой большинства постпозитивистских концепций является отказ от кумулятивизма в понимании развития знания. Постпозитивизм признал, что в истории науки неизбежны существенные, революционные преобразования, когда происходит пересмотр значительной части ранее признанного и обоснованного знания – не только теорий, но и фактов, методов, фундаментальных мировоззренческих представлений.

Поэтому вряд ли можно говорить о линейном, поступательном развитии науки. Многие представители Постпозитивизма предпочитают говорить не о развитии, а об изменении научного знания. И одной из важных проблем постпозитивистской философии науки стал вопрос о том, существует ли в этом изменении какого-либо накопление знания? Таковы некоторые общие особенности методологических построений Постпозитивизма.

Однако сам термин «Постпозитивизм» указывает еще на одну черту, объединяющую все концепции: все они в той или иной мере отталкиваются в своих рассуждениях, в постановке и решениях методологических проблем от позитивистской методологии и начинают, как правило, с ее критики. Позитивизм слишком долго господствовал в философии науки, и следы этого господства ощущались, чуть ли не во всех вопросах, относящихся к анализу научного знания. Поэтому практически каждый философ науки должен был, так или иначе, выразить свое отношение к позитивистскому наследству. Возможно, это позволяет приблизительно обозначить и конец Постпозитивизм в философии науки.

Постпозитивизм породил множество концепций, однако долгое время сохранял позитивистское убеждение в том, что лишь

одна из них может быть «правильной», адекватной и т.п., что в философии науки нужно стремиться к научной общезначимости. Однако, дискуссии показали, что философия науки – далеко не наука, что в ней не может быть общезначимых концепций и решений, что она неизбежно несет на себе отпечаток характерного для философии плюрализма. Так, развеялась последняя иллюзия позитивизма и, вместе с тем, закончился этап Постпозитивизма. Философия науки свелась к обсуждению отдельных методологических проблем.

### Философия техники[111]

Философия техники – философская дисциплина, исследующая природу, специфику, характеристики технического знания, эволюцию техники как сферы человеческой деятельности, а также роль и влияние техники как одного из важнейших факторов развития человеческого общества. Во второй половине двадцатого столетия философские исследования техники выделяются как самостоятельная область научной деятельности.

Проблемное поле Философии техники включает в себя широкий круг методологических, социально-философских, философско-антропологических вопросов: уточнение самого понятия техники, изучение ее исторического развития, рассмотрение специфики технического знания, его взаимосвязей с фундаментальными науками, искусством, политикой, экономикой, поиски новой концепции взаимодействия человека и природы, нового «технического поведения» в современном мире, вопросы этики в индустриальном мире – методологию техники. Соответственно антропология техники изучает вопросы технического образования и воспитания, формирования системы ценностей, сочетания интеллектуальных и нравственных начал в человеке, роли человека в развитии техники, ее использовании, распространении технических знаний и рациональном осмыслении пределов технического роста.

Одна из центральных проблем методологии техники – анализ специфики технического знания. В Философии техники вы-

[111] Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с.930 – 931.

деляют специфические черты, свойственные этому виду знания. Так, по мнению представителей Философии техники, объекты технического знания, в отличие от «естественных» объектов науки, имеют искусственную природу. Есть существенное различие как в результатах, получаемых соответственно в науке и в технике, так и в их оценке. Например, от естественно-научных (математически сформулированных) теорий требуется, чтобы они были более универсальными, хорошо эмпирически подтвержденными, простыми в использовании и плодотворными. От технических систем, напротив, требуется, чтобы они легко обслуживались и контролировались, имели более длительный цикл и были бы экономичными в изготовлении и употреблении. В отличие от науки (лишь косвенно связанной с социальными событиями), технические достижения способны оказывать непосредственное влияние на развитие общества.

На современном уровне знания, отличают строительную технику от строительного искусства, технику живописи от искусства живописи, технику любви от искусства любви, различают технику и искусство руководства людьми, технику ведения войны, игры на фортепиано, ведения бесед и т.д. Если общее в них заключается в том, что постоянно существующее естественно заданное изменяется или же формируется согласно определенной цели, то отличающее их друг от друга относится к принципиальному смыслу поставленных целей. Если мы имеем в виду искусство, то цель здесь явно заключается в выражении или образном отражении определенного идейного содержания; в технике же речь идет главным образом о пользовании природой.

С позиций Философии техники техническая деятельность направлена не только на постижение действительности, но и на ее преобразование в соответствии с нуждами человечества. Техника стремится господствовать над природой, сделать ее свободно доступной для осуществления человеческих целей, а это требует знания и понимания процессов, происходящих в природе. Поэтому в отличие от искусства «мерой техники» является полезность предполагающая самопознание человека в его свободе и могуществе над природой, над материей, над жизнью,

душой и духом, т.е. самопознание человека во всем величии его господства.

Одно из направлений Философии техники – анализ технического развития в контексте глобальных проблем современности. Развитие техники на пороге двадцать первого века все более остро проявляет двойственный характер ее достижений. С одной стороны, без техники невозможно представить развитие человечества, а с другой – техника есть мощная сила, способная вызвать самые негативные, даже трагические последствия.

Многие исследователи в области Философии техники всерьез заинтересованы такими проблемами, как социальные последствия технического развития, этические проблемы и особенности современной «технотронной эры», формирование системы ценностей в индустриальном и постиндустриальном обществе, техническое образование и воспитание. Эти проблемы затрагивают интересы всего человечества. Причем опасность заключается не только в необратимых изменениях природной среды: прямое следствие этих процессов – изменение самого человека, его сознания, восприятия мира, его ценностных ориентации и т.д.

## ТЕМА 29. НЕЙРОФИЛОСОФИЯ.

Нейрофилософия[1] направление философских исследований, развивающееся в области междисциплинарного взаимодействия философии и нейронауки. Нейронаука является наукой о нервной системе и состоит из множества отдельных дисциплин**:**

–нейробиологии, изучающей клетки нервной системы, и, организацию этих клеток в циклы, обрабатывающие информацию и формирующие поведение;

–нейроанатомии, изучающей анатомическую организацию нервной системы;

–нейрофизиологии, изучающей нервную систему с функциональной точки зрения;

–нейроэндокринологии, концентрирующейся на исследовании взаимодействия нервной и эндокринной систем и многих других нейронаук.

Нейронаука включает нейрофизику, изучающую физические процессы в нервной системе. На основе изучения квантовых процессов сформировались концепции сознания, которые также могут быть отнесены к нейрофилософии.

Так же, нейронаука включает большое количество социальных нейронаук, исследующих связь биологических систем с социальными процессами, и, поведением с позиций обусловленности социальных явлений биологической организацией и явлениями биологического уровня.

К проблеме измененных состояний сознания (ИСС), – состояний сознания, отличающихся от нормального по каким-либо признакам, – не имеют отношения социальные нейронауки, поскольку измененные состояния сознания не являются изучаемыми в их рамках социальными феноменами, иными словами, *измененное состояние сознания* не входят в предметную область социальных нейронаук.

Но, в предметную область других нейронаук, измененные состояния сознания, входят достаточно специфическим образом. Это делает измененные состояния сознания, потенциальным

[1] Пенроуз Р. Новый ум короля: О компьютерах, мышлении и законах физики. М., 2005. Прибрам К. Языки мозга. Экспериментальные принципы и парадоксы нейропсихологии. М., 1975. Философия: Энциклопедический словарь /Под ред. А.А. Ивина. М., 2004. с.558. ChurMand P. Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain. Cambridge (Mass.), 1988.

предметом нейрофилософии. Нейрофилософия исходит из того, что содержания сознания и когнитивные процессы укоренены, существенным образом связаны и зависимы, от состояний и процессов в нервной системе познающего существа.

Онтологическим концептуальным основанием нейрофилософии являются различные формы современного материализма, такие, как: элиминативный материализм, редуктивный материализм, эмерджентный материализм. Одним из важнейших методологических оснований нейрофилософии является позиция редукционизма, которая применительно к исследованиям сознания позволяет надеяться редуцировать сознательные феномены к нейрологическим, химическим, физическим процессам.

Признание онтологического и методологического авторитета естествознания, в сфере философских исследований, то есть, физикализм является необходимым условием возможности существования нейрофилософии. Принципы, из которых исходит нейрофилософия, позволяют интегрировать достижения нейрофизиологии и, других когнитивных или относящихся к естествознанию наук, в социальные и философские исследования.

К преимуществам нейрофилософского подхода относится:

–возможность сконцентрировать свое внимание на субъективных феноменах, поскольку, другие «разделы науки больше интересуются такими вещами, как поведение, репрезентация, обработка информации, нейронная активность и, прочими в полной мере объективными феноменами, которые кардинально отличаются от субъективной ментальной жизни»;

–делать предметом рассмотрения сознание, а, не мозг.

Нейрофилософия представляет собой, один из способов ввести сознание в научную картину мира. Актуальность нейрофилософского подхода к сознанию и, его состояниям, связана с тем, что после того, как в философии сознания, перестала доминировать доктрина компьютерного функционализма, в которой сознание отождествлялось с программным обеспечением.

При этом, возможности и характеристики сознания, не зависели от физической специфики носителя, на котором «программное обеспечение» воплощено, – что не способствовало

установлению тесной связи наук о сознании с нейронауками. Наука о сознании в целом и, в лице нейрофилософии, в частности, обрела прочную связь с науками, изучающими человеческий мозг.

Нейрофилософия, может заниматься изучением измененных состояний сознания, при этом, важно понимать, как она это делает, каковы ее принципиальные положения, принципы и ограничения, в этом вопросе. Наблюдается тесная связь, между философскими исследованиями сознания, с одной стороны, и когнитивными науками, нейронауками, с другой.

Нейрофилософия заслуживает пристального внимания, поскольку, является одним из самых ярких и открытых выражений, ориентации философии на достижения естественных наук, в сфере исследований сознания.

Нейрофилософия сосредоточена**:** на различных аспектах обработки информации в мозге, на критическом анализе методов исследования, используемых в нейронауках, рассмотрении отдельных философских проблем, на нейрологическом уровне, (например, проблемы свободы воли), объяснений с позиций происхождения, строения и функционирования мозга, этических, эстетических, политических феноменов, измененные состояния сознания, также могут быть рассмотрены, с позиций нейрофилософии.

Рассмотрим специфику вхождения, измененных состояний сознания, в предметное поле нейрофилософии. Измененные состояния сознания присутствуют в биологических нейронауках и нейрофилософских концепциях, на них опирающихся, преимущественно, как расстройства сознания. К таковым относятся, например, возникновение отдельных «искаженных» представлений о собственном теле вследствие патологии ЦНС.

Некоторые формы церебральной патологии, особенно поражения правой теменной доли, приводят к возникновению стойких искаженных представлений о собственном теле и окружающем пространстве»:

–«игнорированию одной конечности или половины тела на стороне, контралатеральной пораженному полушарию»;

–отмечаются такие функциональные нарушения сознания, как «аллостезия восприятие стимулов, приложенных к больной стороне, как приложенных к здоровой стороне…,

–иллюзорные движения пораженных конечностей, отрицание принадлежности больному пораженных конечностей, фантомным дополнительным конечностям».

–изменения схемы тела возникают и под действием других факторов: «под действием галлюциногенов, гипноза, сенсорной депривации, во сне и т.д.».

–синестезии – «состояние, при котором человек буквально воспринимает что-то не только тем чувством, которое стимулируется в данный момент, но, и ощущением, соответствующим другому органу чувств, например, форма может иметь вкус, а, звуки и цифры цвет»;

–апотемнофилии – восприятии какой-либо части тела, как «лишней»;

–соматопа-рафрении – искажении чувства принадлежности частей тела;

–парной мании – в этом случае два человека «сходят с ума» одновременно;

–синдрома ложной беременности у мужчин; синдрома нарушения идентификации;

–феноменов раздвоения личности и внетелесного опыта, вызванного опухолью;

–синдрома Фреголи, при котором, все люди кажутся похожими на какого-то одного знакомого человека;

–синдрома Котарда – при этом заболевании, человек считает себя несуществующим;

–а, также на таких необъясненных, как психических расстройствах, как аутизм.

Многие синдромы объясняются им, исходя из накопленных знаний, о функционировании зеркальных нейронов, особого типа нервных клеток, которые «активизируются не только, когда вы сами выполняете действие, но, также и, тогда, когда вы видите, что кто-то другой выполняет это, же самое действие».

Наука о сознании, может рассмотреть вопрос об объединении усилий, с рождающимися новыми науками о счастье и субъективном благополучии, в центре внимания которых – позитивные качества нашего субъективного существования – высшие формы сознания и, их достижение и культивирование». То есть, наука о сознании, должна не только найти место духовной жизни в физическом мире, но, и поставить вопрос о достижении

«несущих благо, в сфере субъективного опыта состояний сознания».

Благодаря парадигматической установке, не только обращает внимание на редкие и, весьма специфические расстройства сознания, вроде функциональных расстройств сознания в сфере визуализации. Но, и актуализирует такие обратимые и, часто встречающиеся, входящие в повседневный опыт, гораздо большего количества людей, состояния сознания, как сильное опьянение, «эйфория бегуна», переживание «выхода из тела».

По этой же причине, в сферу его внимания входят: гипнагогические (возникающие при переходе от бодрствования ко сну), и гипнопомпические (возникающие при переходе от сна к бодрствованию) галлюцинации, сонный паралич (человек бодрствует и не может пошевелиться), сновидения с точки зрения, их содержания, люцидные (сопровождающиеся осознанием того факта, что человек спит) сны, ночные кошмары, снохождение, а, также гипноз, медитация, состояние «потока», околосмертные и мистические переживания.

Традиционно, предметом внимания нейронауки и, нейрофилософии являются сны, бывшие предметом интереса других форм человеческого знания, и ставшие предметом научного исследования в девятнадцатом веке. Акцентуация нейрофилософии, на патологических состояниях сознания, может быть объяснена, спецификой тесно интегрированного с биологическими исследованиями нервной системы человека медицинского подхода, в силу своей природы сконцентрированного на патологии.

Других, – кроме медицинских, – массовых практических приложений исследований измененных состояний сознания, пока не обнаружено. Исследования терапевтической роли непатологически измененных состояний сознания, ныне, находятся за пределами сферы медицинского интереса.

Более того, медицина преимущественно сосредоточена, на измененных состояниях сознания, не имеющих ясного нейрологического/физического коррелята, эти состояния сознания находятся в ведении психиатрии, что наделяет *измененное состояние сознания* в целом, весьма специфическим статусом и придает своеобразный, сильно отличающийся, от религиозного, например, ракурс медицинскому, нейронаучному и нейрофилософскому взгляду на проблему.

К проблемам философии, опирающимся на нейронауку, можно отнести, сужение спектра объяснительных моделей, до принятых в естествознании моделей объяснения, ограничение гораздо более богатого философского методологического арсенала, в соответствии с принципиальными ограничениями методологии естествознания.

Феноменальные качества опыта сознания, не обязательно находят выражение в поведении. Причины поведения не обязательно являются частью сознательного опыта. Поэтому, функциональный анализ, вскрывающий казуальные связи, между объективно сущим (нейрологическими процессами и поведением) и, дающий качественные редуктивные объяснения, не в состоянии объяснить, опыт сознания.

Редуктивное объяснение редко доходит до микрофизического уровня, обычно «высокоуровневые феномены объясняются в терминах более фундаментальных свойств». Проблема сознания не является исключением: сознание, чаще объясняется биологически, чем микрофизически. Микрофизическое объяснение предлагается квантовым подходом к сознанию, являющимся достаточно маргинальным среди наук о сознании.

Наиболее известные работы в области квантовой нейрофилософии принадлежат математику, физику Роджеру Пенроузу и нейробиологу Стюарту Хамероффу. По их мнению, сознание является продуктом деятельности квантового компьютера, каковым является наш мозг. Считают сознание фундаментальным свойством реальности и голографическая модель сознания.

Развитие нейрофизики, не оказало существенного влияния на когнитивные науки и философию сознания, в частности. По причине сложности экспериментального исследования квантовых событий на живом мозге, в отличие от широчайших возможностей экспериментального исследования мозга на менее фундаментальном уровне.

В рамках нейрофилософии, базирующейся на нейрофизике, интерес к измененным состояниям сознания по своей направленности ближе к философскому. В философских рассуждениях, основывающихся на квантовых моделях сознания, *измененное состояние сознания* рассматриваются преимущественно в связи с творчеством.

То есть, различные процессы, протекающие в нервной системе, особенности ее структурной организации и состояние оказывают огромное обуславливающее влияние на состояние сознания, в котором пребывает индивид и на характеристики множества доступных ему обратимых и необратимых состояний сознания.

То, насколько серьезно мы относимся к нейронаучным и философским рассуждениям, приписываем ли мы им статус объяснения сознания и его измененных состояний, принципиально зависит:

–от нашего понимания природы отношений между физическим, биологическим, с одной стороны и сознательным – с другой;

–от того, допускаем ли мы возможность редуктивного объяснения;

–из какого рода онтологической позиции мы исходим в понимании отношений между сознанием и мозгом – корреляция, эмерджентность, супервентность (следование, «вытекание» событий сознания из событий и состояний мозга в физическом, логическом или каком-либо другом смыслах), тождество или какой-либо другой вариант каузальной связи;

–придерживаемся ли мы, в принципе тезиса о наличии каузальной связи, между мозгом и сознанием, допускают ли характеристики этой связи, возможность предсказания феноменов сознательного опыта, на основе более фундаментальных явлений, (отдельные виды казуальной связи, в частности, «сильное» понятие эмерджентности, не предполагают предсказуемости эмерджетных свойств.

## Нейропсихология

Нейропсихология[1] причислена к ряду нейронаук, – дисциплин, ориентированных на изучение мозга, (таких, как нейробиология, неврология, нейрофизиология и другие) и, базирующихся на естественнонаучной парадигме. Предмет нейропсихологии – это изучение закономерностей протекания *высших психических функций* (ВПФ) в связи с работой мозга и, исследование нарушений ВПФ при патологии мозга.

1 Лурия А.Р. Основы нейропсихологии. Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. М., 2002. Хомская Е.Д. Нейропсихология: Учебник для вузов. СПб, 2003.

То есть, предметом нейропсихологии является мозговая организация психических функций, изучение роли отдельных структурно-функциональных единиц мозга, в осуществлении различных видов психической деятельности.

Исторически, в процессе своего формирования, нейропсихология была ориентирована на теоретическое исследование трех основных вопросов:

–что такое высшая психическая функция (основной объект изучения нейропсихологии), какова ее психологическая структура, то есть, какова психическая реальность, которая должна соотноситься с мозгом;

–что такое мозг, как субстрат психических процессов, каковы основные принципы его устройства и работы;

–каковы принципы соотношения психических функций и мозга, то есть, принципы их локализации (мозговой организации).

Ныне, круг теоретических вопросов значительно расширился в различных направлениях нейропсихологии. В сфере клинической практики, нейропсихология направлена на осуществление диагностики и восстановления (реабилитации) высших психических функций при локальных повреждениях мозга.

*Нейропсихологическая диагностика* ориентирована, на анализ характера нарушений психических функций, при повреждении мозга и, на основе этого установление локализации мозгового поражения. Кроме того, имеет значение выявление сохранных и нарушенных звеньев в осуществлении психической деятельности, описание структуры ее изменений, конкретизация механизмов нарушения.

Получаемые при этом, данные обеспечивают совершенствование дифференциальной диагностики, и дают возможности оценки течения болезни и прогноза, что представляется важным для разработки профилактических, коррекционных и реабилитационных мероприятий.

*Нейропсихологическая реабилитация* пациентов с локальными поражениями мозга предполагает возможность частичного или полного восстановления нарушенных психических функций, несмотря на известный факт, что разрушенные нервные элементы не способны регенерировать. Эта возможность реализуется при

специально организованных в клинике мероприятиях.

Известны следующие пути восстановления:

–путем растормаживания – за счет снятия торможения (временного угнетения функций, обозначаемого термином «диашиз», проявляющегося как состояние инактивации участка нервного поражения, а также совместно с ним работающих зон мозга при возникновении системного шока от травмы или кровоизлияния) через восстановление синаптической проводимости путем фармакологического воздействия на медиаторный обмен;

–путем викариата – спонтанного перемещения функции в сохранные отделы больших полушарий мозга, что возможно в случае поражения относительно новых и наименее дифференцированных в функциональном отношении участков коры, например, в пределах префронтальных отделов лобных долей (в случае же поражения высокодифференцированных зон коры, например, двигательной, чувствительной, речевой областей возможность такого спонтанного перемещения нарушенной функции в соседние участки минимальна);

–путем перестройки функциональных систем, обеспечивающих осуществление функции – это может быть внутрисистемная перестройка (через усиление роли сохранных звеньев) и межсистемная перестройка (формирование новых звеньев в системе).

Существует ряд направлений исследования нейропсихологии:

*–Клиническая нейропсихология* – изучает нейропсихологические синдромы, возникающие при поражении того или иного участка мозга; в рамках этого направления введено новое представление о нейропсихологическом синдроме, как закономерном сочетании различных нарушений психических функций (нейропсихологических симптомов), которое обусловлено нарушением (или выпадением) определенного звена (фактора) функциональной системы;

*–Экспериментальная нейропсихология* – изучает различные формы нарушений психических процессов (восприятия, речи, памяти и др.) при локальных поражениях мозга и других заболеваниях ЦНС;

*–Психофизиологическое направление нейропсихологии* – изучает физиологические механизмы нарушений

ВПФ, возникающих вследствие поражения отдельных мозговых структур (по сути, это продолжение экспериментальной нейропсихологии методами психофизиологии);

*–Реабилитационное направление* – посвящено разработке принципов и методов восстановления ВПФ, нарушенных вследствие локальных поражений головного мозга;

*–Нейропсихология детского возраста* – изучает особенности мозговых механизмов ВПФ у детей, закономерности их развития и, особенности нарушения; в практической сфере ведется разработка методов нейропсихологической диагностики детей и методов нейропсихологической коррекции отклонений развития психических функций;

*–Нейропсихология старческого возраста (нейрогеронтопсихология)* – изучает особенности ВПФ при нормальном и патологическом старении, исследует изменение функционирования мозга, вызванное возрастными перестройками (при физиологическом старении) или болезненными процессами атрофического, сосудистого или смешанного генеза (при деменциях позднего возраста);

*–Нейропсихология индивидуальных различий (дифференциальная нейропсихология)* – изучает мозговую организацию психических процессов и состояний у здоровых лиц (например, варианты межполушарной асимметрии и межполушарного взаимодействия, определяющие индивидуальную вариабельность психического функционирования);

*–Нейропсихология пограничных состояний ЦНС* – исследует изменения мозговойорганизации ВПФ при невротических состояниях, различных заболеваниях мозга, при радиационном облучении, под влиянием психофармакологических препаратов и др.

Ныне, нейропсихология имеет большое теоретическое и практическое значение, которое связано**:**

–с разработкой центральной проблемы мозговой организации ВПФ человека, которая изучается различными нейропсихологическими направлениями на разном материале и разными методами;

–с разработкой системы нейропсихологической диагностики

лиц с поражениями мозга, а, также здоровых индивидов;

–с разработкой методов нейропсихологической коррекции и реабилитации, направленных на оптимизацию работы мозгового субстрата психического.

**Нейроэтика.**

Нейроэтика[2] связана с развитием нейронауки, и, фундаментально базируется, на научном взгляде работы сознания и мышления по закономерностям, которые выявляются в рамках нейробиологических дисциплин. Тем самым формируются прямые и обратные связи, между нейробиологией и нейроэтикой, образуя устойчивую гомеостатическую систему, которая оказывается адаптивной, как к философским этическим подходам, так и, к гуманитарным научным дисциплинам, все чаще заимствующих для своих исследований, нейробиологический нарратив, при изучении социогуманитарных событий. Главные ожидания от нейроэтики:

–нейронаучная этика может внести вклад в всеобъемлющую этическую теорию;

–создание универсальной этической теории, которая выходит за рамки политических и культурных различий;

–новая этика на базе природы мозга;

–внятные и транслируемые информационные данные и знания, о характере и природе морали, исходя из процессов, связанных с устройством и работой мозга.

Классификацию методологических подходов, в рамках нейроэтики, можно представить следующим образом**:**

–нейробиоэтика или этика нейронауки, (такое название используют многие исследователи, в дихотомии с нейронаучной этикой, как этика нейроисследований),

–эмпирическая нейроэтика,

–и, концептуальная нейроэтика.

Исследования нейробиоэтики группируются по четырем пунктам**:**

–Этические проблемы, сопровождающиеся нейронаучными

---

[2] Бойко А. О технологиях и развитии человека. М.,1999. Глобальное будущее: конвергентные технологии и трансгуманистическая эволюция. М., 2001. Константинов А.И. Принцип предосторожности: что такое хорошо и что такое плохо. М., 2005. Сидорова Т.А. Нейроэтика между этикой и моралью. М., 2001.

исследованиями – например, информированное согласие, обработка случайных результатов и конфиденциальность.

–Этические проблемы, возникающие в психиатрической и психологической практике и, в клинической неврологии – например, уровень, при котором, прогресс в нейробиологии способен удовлетворить потребности пациентов с расстройствами сознания.

–Политические соображения, касающиеся некоторых возможностей, открываемых нейронаучными достижениями.

–Публичная коммуникация, позиционирование средств массовой информации, культурное и общественное понимание влияния нейронауки.

То есть, эмпирическая нейроэтика считает, что способна объяснять морально-этические законы в человеческом обществе, через эмпирически полученные экспериментальные данные, при исследованиях мозга и нервной системы.

Но, эмпирическая нейроэтика, не претендует на вскрытие природы морали и, раскрытие философских этических конструктов, даже в целях прагматического подхода, например, для повышения эффективности законов морали и этики, в целях совершенствования социальных институтов или социальной жизни человека.

В рамках концептуальной нейроэтики, можно отметить**:** нейроэтика, как метаэтика, и фундаментальная нейроэтика. Обе концепции изучают, корректность фундаментальной детерминированности и взаимозависимости мозга и сознания. Возникает вопрос: Какие этические вызовы могут возникнуть, при новом способе изучения мозга, и, широкого применения информатизации нейронаучных дисциплин?

Классифицируем эти вызовы, по трем основным группам, каждая из которых, определяет специфическое проблемное поле нейроэтики, обладающее новыми, непохожими на традиционную нейроэтику, параметрами:

–*Методологический вызов* – предикативные компьютерные модели являются важным расширением классического гипотетически-дедуктивного подхода в науке, потому что дедукция основывается на сложном процессе, который часто не понятен экспериментатору, проводящему эмпирические исследования. Когда симуляции направляют эксперименты, они

также могут вводить экспериментатора в заблуждение. Получается, что необходимо обеспечить тесное интенсивное сотрудничество между разработчиками моделей и специалистами, которые их используют;

*–Моделирование в качестве средства коммуникации* – основано на соглашениях о том, как визуализировать результаты, генерируемые симуляцией. Это означает, что необходимо обеспечивать интенсивную открытую коммуникацию разработчиков с пользователями симуляции;

*–Создание моделей знаний* – связано с нормативными решениями, с тем, что должно быть включено, в эти библиотеки знаний, а, что нет. Эта процедура отбора отличается от традиционной, основанной на экспертной оценке, поскольку, последняя позволяет хранить противоречивые знания. Но, при создании моделей, иногда приходится выбирать, что именно хочет встроить разработчик, а, что считает нужным удалить или не учитывать.

Эта проблема усугубляется, когда «подтвержденные» знания подвергаются сомнению снова. Но, когда эти знания уже глубоко внедрены в код моделирования, усилия по изменению велики, что приводит к искушению пренебречь этим несоответствием.

*–Эпистемологический вызов* – построение моделей и шире компьютерных симуляций мозга, требует высокой квалификации специалистов, одновременно разбирающихся на профессиональном уровне в нейробиологии, математическом моделировании, компьютерной инженерии, философии и этике.

Такие требования могут поставить вопрос о механизмах отбора исследователей, которые должны будут преследовать цель работы в коллективах, состоящих из специалистов широкого профиля, адаптированных к режиму открытой коммуникации с разными исследователями и общественными институтами в рамках понимания и принятия, как профессиональных задач, так и этических норм, соответствующих интересам всего общества.

*–Развитие проектов симуляции мозга* – зависит от свободы распространения научной, юридической, этической и другой необходимой информации. Важно, создание постоянно обновляемой доступной для всех исследователей по изучению мозга, базы данных и знаний.

В ходе полученных знаний и собранных данных, будет

сделан вывод, либо о целесообразности, либо о закрытии проектов из-за невозможности создать компьютерную симуляцию мозга, либо о пересмотре статуса нейронаук в свете открываемых новых гипотез и теорий в рамках работающих симуляций.

–*Онтологический вызов:* – Будет ли в итоге полученная максимальная приближенная к человеку компьютерная симуляция обладать антропологическими характеристиками – сознанием, мышлением, интеллектом? Есть ли уверенность, что полученные в ходе проекта знания и технологии, будут применены исключительно в мирных целях во благо людей и общества? Насколько этично использовать результаты проекта в военных целях, пропаганде и манипулятивном маркетинге?

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

История философии сеть история размышления. Человек познавая себя, все более уясняет имманентный принцип бытия, включая Вселенную. История философии приводит нас к общению с великими мыслителями прошлого. Так, в античный период процесс науки объясняется деятельностью философских гениев, которые вводят в употребление новые методы и устанавливают новые принципы Вселенной. Итак, рассмотрим мнение философов или философского течения и суть их представления о предмете философии: *Пифагор* – «Любовь к мудрости»; *Гераклит – «*Философ – человек, занимающийся исследованиями»; *Платон* – «Особая наука, направленная на познание вечного истинного бытия»; *Сократ* – «Средство познания добра и зла»; *Аристотель* – «Исследование причин и принципов вещей»; *Эпикур* – «Путь достижения счастья посредством разума»; *Средневековая христианская философия* – «Средство рационального познания и доказательства Бога. Средство разъяснения истин Священного Писания».

Средние века и эпоха Возрождения обратились к изучению природы, благодаря влиянию Аристотеля; математический метод во всех науках провозглашен Декартом, и сама Вселенная стала предметом механических исследований; Лейбниц ввел бесконечно большие и бесконечно малые величины и этот новый, метафизический элемент сообщил новую мощь математическому методу. По мере того, как человечество начинает понимать свое место среди других творений, философия расширяет свои понятия о Вселенной. Сферический мир древних, покрытый хрустальным сводом, заменяется новой сферой, бесконечной во времени и пространстве, у которой центр везде, а окружность нигде. Процесс философских идей есть мерило процесса исторического. *Гегель* – «Наука об Абсолютном Разуме, постигающем самого себя»; *Кант* – «Способ познания мира через абстрактные метафизические понятия» итд.

Современная философия представляет собой единое, но разнородное целое. В наши дни можно выделить четыре главных

направления философии: Аналитическая философия; Феноменология; Герменевтика; Постмодернизм. Особенностью каждого направления заключается в том, что в аналитической философии первостепенное значение придают анализу языка, логики, науки. Феноменология стремится помочь людям избегать забвения жизненного мира человека. Герменевтику часто определяют как способ философствования, центром которого является интерпретация, понимание текстов. Призыв Постмодернистов таков; меньше единообразия, власти, тоталитаризма, лицемерного согласия, больше чувственности, иронии, нестабильности.

То *с*еть, *философия может*; ответить па наиболее фундаментальные вопросы о мире и человеке; помочь осмыслить свое место в мире и смысл жизни; обучить принципам «мудрой жизни» т.е. жизни без иллюзий, без страданий, без заблуждений и т.д.; укрепить внутренний духовный «стержень» и развить способность стойко преодолевать жизненные трудности; научить синтетическому (философскому) стилю мышления, т.е. способности глубоко и всесторонне видеть любую проблему и плодотворно решать ее; научить совершенствованию и раскрытию своих внутренних сил; научить познанию будущего.

## СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ

**Агностик** – приверженец агностицизма.

**Агностицизм** – гносеологическая концепция, отрицающая (полностью или частично) возможность объективного познания мира человеком.

**Адаптация** – комплекс приспособительных морфофизиологических, поведенческих и информационно-биоценотических реакций, обеспечивающий возрастание устойчивости к воздействию факторов внешней среды и успех в конкуренции.

**Адживика** – одна из неортодоксальных школ древней индийской философии.

**Аксиома** – исходное положение теории, принимаемое без логического доказательства.

**Анимизм –** вера в существование душ и духов, то есть, вера в существование сверхъестественные, сверхчувствительные образы, которые в религиозном сознании представляются действующими в мертвой и, в живой природе агентами, управляющими всеми предметами и явлениями материального мира, включая человека.

**Антиномия –** противоречие между двумя положениями, каждое из которых соответствует теории.

**Антиципация –** способность человека в той и или иной степени предвосхищать события.

**Антропология –** учение о человеке.

**Антропоцентризм –** принцип философии, согласно которому человек есть центральное звено мироздания.

**Антропоморфизм** – наделение явлений окружающего мира свойствами человека.

**Антропосоциоморфизм** – перенос на природу внешних свойств человека и родового общества (благодаря чему образуется сверхприродный мир мифов).

**Анализ** – процедура мысленного (логического) и реального расчленения предмета па части (признаки, свойства, отношения). Обратная процедура – синтез.

**Анабиоз** – (оживление) способность организмов переживать

неблагоприятное время (изменение температуры окружающей среды, отсутствие влаги и др.) в состоянии, при котором резко снижается обмен веществ и отсутствуют видимые проявления жизни. При наступлении благоприятных условий организм оживает. Явление анабиоза впервые было обнаружено А. Левенгуком (1901).

**Антропометрия** – один из основных методов исследования в антропологии, заключающийся в различных измерениях человеческого тела.

**Атма (Атман)** – в индийской философии – Высшее Духовное Начало субъективного порядка. Космический или индивидуальный Дух (душа).

**Атеизм** – система философских убеждений, отрицающая существование Бога и Высших Сил во всех их формах и разновидностях.

**Атрибут** – существенное, неотъемлемое свойство объекта.

**Безотходная технология** – направленная на рациональное использование природных ресурсов технология отдельного производства или промышленного комплекса, обеспечивающая получение продукции без отходов. Включает в себя комплекс мероприятий, обеспечивающих минимальные потери природных ресурсов при производстве сырья, топлива и энергии, а также максимальную эффективность и экономичность их применения.

**Биокосное вещество** – вещество, возникающее в результате совместной деятельности живых организмов и косных (абиогенных) процессов (кора выветривания, почвы, природные воды и др.), причем они представляют значительно биогеохимическую энергию в биосфере. Термин введен В.И.Вернадским (1926).

**Бифуркация –** разделение чего-либо на две ветви (полифуркация – на множество ветвей). Например – разветвление трахеи на два бронха.

**Бог** – в религиозных учениях высшее духовное сверхъестественное существо.

**Брахман** – в индийской философии высшее духовное начале объективного порядка, из которого возникает весь мир.

**Буддизм** – этико-философское учение, возникшее в Древней Индии в VI в. до н.э. Основатель – принц-отшельник Сиддхартха Гаутама (Будда).

**Болезни урбанизации** – большая группа заболеваний, связанных с переуплотнением населения и загрязнением окружающей среды (шумовым, химическим, биологическим и т.д.).

**Борьба за существование** – метафорическое понятие, отражающее все внутривидовые и межвидовые отношения, а также взаимоотношения с абиотическими (неживыми) факторами природной среды.

**Бытие** – реальность, существующая независимо от человека. Всякое существование вообще.

**Вайшешика** – одна из школ ортодоксальной индийской философии.

**Вахдат аль-вуджут** – в исламской философии учение о единстве бытия, в котором выделяют несколько последовательных ступеней.

**Веданта** – одна из самых крупных индийских философских школ ортодоксального направления.

**Веды** – наиболее древние (из известных) индийские религиозные писания, куда входят сборники: Ригведа, Яджурведа, Самаведа, Атхарваведа. К Ведам примыкают брахманы, араньяки, унапишады – собрания различных комментариев.

**Верификация** – процедура установления истинности какого-либо утверждения или положения.

**Воля** – способность выбирать цель и развивать усилия к ее достижению.

**Время** – одна из форм существования материи; ритм, теми, скорость, длительность последовательного развития материальных процессов.

**Валентность экологическая** – характеристика (величина) способности вида существовать в разнообразных условиях среды.

**Верификация** – установление достоверности высказываний опытным путем.

**Вещество вредное** – 1) химическое соединение, которое при

контакте с организмом человека может вызвать профессиональные заболевания или отклонения в состоянии здоровья; 2) химическое вещество, вызывающее нарушение в росте, развитии или состоянии здоровья организмов, а также способное повлиять на эти показатели со временем, в том числе в цепи поколений.

**Вещество живое** – совокупность тел живых организмов, населяющих Землю, вне зависимости от их систематической принадлежности.

**Витализм** – (от лат. vital is – жизненный, живой, vita – жизнь) учение о качественном отличии живой природы от неживой, о принципиальной несводимости жизненных процессов к силам и законам неорганического мира, о наличии в живых телах особых факторов, отсутствующих в неживых.

**Гедонизм** – этическая теория, признающая наслаждение высшим благом и целью человеческой жизни.

**Генетика** – (происхождение), каждый вид растений и животных несет в своих клетках свойственную ему наследственную информацию. Ее материальный основой служат молекулы дезоксирибонуклеиновой кислоты (ДНК).

**Генофонд** – совокупность генов одной группы особей (популяции, группы популяций или вида), характеризующихся определенной частотой встречаемости (генов). Большую роль в охране и воспроизводстве генофонда растений и животных играют национальные парки, биосферные заповедники, зоопарки, генетические банки и т.д. Термин введен А.С.Серебровским (1908).

**Гены** – элементарная единица наследственности, отвечающая за появление какого-либо признака. Термин ввел В.Иогансен (1909). В настоящее время геном называется участок молекулы ДНК, а у некоторых вирусов – РНК, выполняющий какую-нибудь определенную функцию.

**Геомагнетизм** – магнитное поле Земли, которое имеет особенности пространства и изменяется во времени.

**Геосферы** – концентричные оболочки, из которых состоит земля. В направлении от периферии к центру планеты выделяются: магнитосфера, атмосфера, гидросфера, литосфера, ман-

тия Земли и ядро Земли. По совокупности природных условий и процессов, протекающих в области соприкосновения и взаимодействия геосферы, выделяют специфические оболочки (например, биосфера).

**Геологическое время** – охватывает длительность общих эволюционных изменений всех организмов и деятельность человека.

**Гелиоцентризм** – учение о строении Солнечной системы, согласно которому ее центром является Солнце. Появилось в древности, было развито как научная теория Н. Коперником в XVI веке.

**Генезис** – происхождение и дальнейшее развитие.

**Геоцентризм** – учение о строении Солнечной системы и Вселенной, согласно которому их центром является Земля. Было разработано Аристотелем и Птолемеем и поддерживалось христианской церковью.

**Герменевтика** – учение об истолковании текстов и их смыслах.

**Герметизм** – одно из течений эзотерической философии. Развивалось в Древнем Египте, Северной Африке, па Ближнем Востоке, в Европе примерно с I тыс. до н.э. до середине I тыс. Позже герметизм сливается с другими эзотерическими учениями.

**Гилозоизм** – учение, признающее «жизнь» неотъемлемым свойством первичной субстанции и отвергающее границу между «живым» и «неживым».

**Гипотеза** – научное предположение, основанное па определенных фактах.

**Гностицизм** – философско-религиозное течение поздней античности. Впитало ряд идей эзотерической и восточной философий.

**Гиподинамия** – нарушение функции организма при ограничении двигательной активности (опорно-двигательного аппарата, кровообращения, питания, пищеварения).

**Глобалистика** – комплексное научное направление, изучающее различные аспекты глобальных проблем: экономические,

социально-политические, технологические и некоторые другие предпосылки и условия их решения.

**Глобальная безопасность** – любая деятельность человека, исключающая вредное воздействие на среду, окружающую цивилизацию.

**Глобальная система мониторинга окружающей среды (ГСМОС)** – проводит работу по пяти основным направлениям, связанным со здоровьем человека (с участием Всемирной организации здравоохранения), климатом (со Всемирной метеорологической организацией), дальним переносом загрязняющих веществ (с Европейской экономической комиссией).

**Глобальная система наблюдения за окружающей средой (ГСН)** – в области оценки окружающей среды основным направлением международной природоохранной деятельности стало ее создание. В рамках которой решаются такие задачи, как определение состояния окружающей среды в регионах мира, раннее оповещение о потенциальных опасностях в этой области, изучение взаимодействия между обществом и природой в различных странах. ГСН состоит из трех компонентов: глобальной системы мониторинга окружающей Среды (ГСМОС), международного регистра потенциально токсичных химических веществ (МРПТХВ) и международная система информации по окружающей среде (ИНФОТЕРРА).

**Глобальная экология** – научное направление, рассматривающее экологическое взаимодействие биосферы с процессами, происходящими в недрах Земли, космическим окружением и антропогенными факторами (последствиями природопреобразующей, производственной деятельности человека).

**Глобальное загрязнение** – загрязнение, которое нарушает естественные физико-химические, биологические показатели биосферы, в целом обнаруживается в любой точке поверхности нашей планеты.

**Глобальный –** 1) относящийся к территории всего земного шара, охватывающий весь земной шар, всемирный; 2) всесторонний, полный, всеобщий, универсальный.

**Гомеостаз** – способность организма или системы организ-

мов поддержать динамически устойчивое равновесие в изменяющихся условиях Среды. Первую попытку выявить механизмы гомеостаза в живой природе сделал К.Линней (1760). Обобщенную концепцию гомеостаза и термин предложил У. Кеннон (1929). Наиболее совершенен гомеостаз у млекопитающих.

**Горангур** – духовный учитель эпохи Водолея.

**Груз генетический** – наличие в популяции и виде в целом летальных и других отрицательных мутаций, вызывающих в цепи поколений гибель особей или снижение их жизнеспособности.

**Гуманизм** – в широком смысле мировоззрение, признающее ценность человека и его право на жизнь, свободу, счастье, развитие.

**Даосизм** – одна из школ китайской философии, считающая основой сущего невидимое «дао». Основатель – Лао-Цзы.

**Движение** – всякое изменение и взаимодействие материи.

**Дедукция** – логический метод вывода умозаключений от общего к частному.

**Деизм** – представление о Боге, согласно которому Бог творит мир, приводит его в движение и устанавливает законы, но далее не вмешивается в естественный ход природных событий.

**Детерминизм** – учение о закономерности и обусловленности явлений мира.

**Джайнизм** – древнее индийское религиозно-философское учение. Основатель – Махавира.

**Диалектика** – в широком смысле учение о противоположностях и развитии.

**Дихотомия –** деление на две непересекающиеся части. Например, класс, обозначаемый понятием «человек», можно дихотомически разделить на два класса: «мужчины» и «не мужчины».

**Дискретный** – разделенный, прерывный.

**Дифференциация** – разделение, расчленение в процессе развития.

**Догма** – положение, истинность которого принимается на веру и не может подвергаться никаким сомнениям и изменениям. »

**Доктрина** – систематизированные представления, учение, концепция.

**Дух** – в широком смысле некое невещественное, нематериальное начало (субстанция), противопоставляемое вещественному началу (субстанции).

**Душа** – в религиозных учениях некое нематериальное (нетелесное) образование, существующее в теле или вне его.

**Дхарма** – одно из основных этических понятий индийской философии – долг, моральный закон, справедливость, моральное учение. (Существуют и другие значения.)

**Демография –** наука о населении и закономерностях его развития.

**Депопуляция** – уменьшение численности населения людей или животных.

**Дихотомия божественного и земного** – пронизывает все сферы мировосприятия человека и определенным образом структурирует все прочие полярные противопоставления.

**Жизнь –** (в философии) интуитивно постигаемая реальность, нетождественная ни материи, ни интеллекту.

**Закон партиципации или сопричастия** – управляет ассоциациями и связями представлений в первобытном сознании и предполагает существование различных мистических форм трансляции свойств от одного объекта к другому путем соприкосновения, заражения, овладения словом, ритуальных действий и т.д.

**Ересь** – отклонение от общепринятого (ортодоксального) понимания тех или иных религиозных вопросов.

**Идеализм** – общее название философских учений, признающих первичность идеального начала (дух, Бог, сознание, логос, душа, идея и т.д.).

**Императив** – требование, закон, приказ.

**Инволюция** – плавные, постепенные изменения сложных систем, направленные к упрощению и понижению степени организованности. Один из типов развития.

**Индукция** – логический метод вывода умозаключений от частного к общему.

**Интенция** – направленность сознания (мышления) на определенный объект.

**Интуитивизм** – гносеологическая концепция, признающая интуицию единственным или важнейшим источником достоверного познания.

**Интуиция** – иррациональная способность постижения истины без рационального размышления и чувственного восприятия.

**Иррациональный** – в широком смысле находящийся за пределами разума, не связанный с разумом.

**Исихазм** – одно из течений в мистическом восточном христианстве (Византия, Русь).

**Ислам (мусульманство)** – одна из трех мировых религий. Основана пророком Мухаммедом в VII веке на Аравийском полуострове.

**Истина** – знание субъекта, соответствующее познаваемому объекту.

**Иерархия систем** – вхождение в функциональное соподчинение всего системного мира, при котором меньшие подсистемы составляют большие системы, сами являющиеся надсистемами еще более крупных систем. Например, элементарные частицы составляют атомы, те – молекулы, молекулы – кристаллы и органоиды, а они – клетку и т.д. Положение рассматриваемой системы, в общем их ряду соподчинения называют иерархическим рангом или уровнем организации. Например, биосфера – система 1-го ранга в ряду экосистем, а биогеоценоз – система низшего ранга в этом же ряду. Нередко уровнем организации называют совокупность однотипных систем: биогеоценотический уровень организации, уровень организации индивида и т.д.

**Иммунитет** – невосприимчивость организма к инфекционным агентам и чужеродным веществам.

**Индустриализация** – процесс создания крупного машинного производства во всех отраслях народного хозяйства.

**Индустриальное общество** – одна из стадий развития общества, характеризующаяся высоким уровнем промышленного производства, ориентированного на массовый выпуск товаров

потребления без учета последствий влияния этого на состояние природной среды.

**Индустриальный ландшафт** – антропогенный ландшафт, формирующийся в результате воздействия на природную среду индустриальных комплексов, обычно характеризуется значительной концентрацией населения. Промышленных предприятий, интенсивным влиянием техногенных факторов.

**Интенсивный** – дающий максимальный результат, наибольшую производительность вследствие всестороннего, углубленного освоения природы.

**Интенсивный путь развития** – развитие общественного производства и других видов социальной деятельности, при котором прогрессивное развитие (в том числе рост эффективности производства) достигается за счет максимально возможного использования качественных факторов при минимизации (в том числе и экономии) количественных параметров.

**Информатизация общества** – процесс овладения информацией как ресурсом развития с помощью ЭВМ и других средств информатики с целью удовлетворения всевозрастающих информационных потребностей, создания информационного общества. Предполагающего коренную интеллектуально-гуманистическую перестройку жизнедеятельности человека и всего человечества.

**Информационная безопасность** – свойство общества гарантировать такое течение информационных процессов, которое создавало бы социально-информационную среду (включая и компьютерную), необходимую для выживания и дальнейшего прогресса цивилизации, ориентацию процесса информатизации на человека.

**Информационная причинность** – причинность, которая вызывается не влиянием носителя информации, а самой информацией. Например, энергия произносимого слова не может сдвинуть человека с места, между тем как несомая этой энергией информация заставляет человека действовать соответствующим образом.

**Инфотерра** – международная система информации по окружающей среде, охватывающая все аспекты природоохранной

деятельности и рационального природопользования, а также такие вопросы, как состояние населенных пунктов и снабжение населения питьевой водой (что имеет особо важное значение для развивающихся стран), содержит сведения об источниках информации по окружающей среде в 136 странах мира. В своей деятельности замыкаются на центральном органе системы – Центре программной деятельности (ЦПД), расположенном в штаб-квартире ЮНЕП в Найроби (Кения). Главные задачи ЦПД – ведение основного рабочего документа системы – Международного справочного регистра и выпуск Бюллетеня с периодичностью один раз в два месяца (издается на английском, испанском, русском и французском языках) Международный справочный регистр содержит данные по всем аспектам экологической проблематики, поступающие от многих организаций мира, так или иначе связанных с природоохранной деятельностью. Абонентам предоставляются возможность не только получать информацию (в том числе по каналам удаленного доступа), но и устанавливать контакты с этими организациями.

**Инфраструктура** – комплекс отраслей хозяйства, обслуживающих и создающих условия для размещения и деятельности промышленного и сельскохозяйственного производства, а также для жизнедеятельности человека.

**Ионосфера** – верхние слои атмосферы, начиная от 50-80 км, характеризующиеся значительным содержанием атмосферных ионов и свободных электронов.

**Йога** –1) одна из школ ортодоксальной индийской философии; 2) метод развития духовной сущности человека и объединения личного сознания с Космическим Сознанием.

**Каббала** – мистико-философское течение в иудаизме, получившее развитие в Средние века.

**Карма** – одно из важнейших понятий индийской философии – труд, действие, воздаяние, закон причинно-следственных связей.

**Киники** – последователи одной из философских школ в Древней Греции, претендовавшей па следование учению Сократа. У истоков школы стоял Антисфен.

**Континуум** – в широком смысле нечто непрерывное, единое.

**Конформизм** – приспособленчество, соглашательство с существующим мнением или порядком вещей.

**Конфуцианство** – одна из самых влиятельных философских школ в Древнем Китае. Основана Конфуцием в VI веке до н.э.

**Концепция** – способ понимания, основной принцип или точка зрения в изложении определенных фактов и положений, система взглядов.

**Коран** – Священное Писание в исламе.

**Космогония** – раздел астрономии, в котором изучается происхождение космических объектов.

**Космология** – учение о Вселенной (космосе) как целом и ее составных частях (галактиках и т.д.).

**Космос** – в античной философии – упорядоченное, организованное, конечное бытие как противоположность хаосу – бытию неорганизованному и бесконечному; в современной пауке и философии – мир, Вселенная, имеющая определенную структуру.

**Космоцентризм** – специфическая черта античной философии (особенно ранней), основная проблематика которой была связана с космосом.

**Креационизм** – религиозное учение о сотворении мира и человека Богом из ничего. Присутствует в иудаизме, христианстве, исламе.

**Коадаптация** – взаимное приспособление в ходе эволюции: разных форм живого, обитающих совместно (например, насекомых к опылению растений, и растений – к опылению насекомыми); разных органов одной особи.

**Корреляция** – взаимное отношение, взаимозависимость предметов, явлений и понятий.

**Космическая экология** – отрасль знания, изучающая экологические отношения человека и Космоса.

**Космические излучения** – поток стабильной части высоких энергий, приходящих на Землю из мирового пространства.

**Космокреатика** – широкомасштабные преобразования космических объектов согласно желанию человека.

**Коэволюция** – направление развития, которое не разрушает биосферу и обеспечивает прогресс человеческого рода, т.е. возможность совместного развития общества и природы.

**Идеализация** – процесс идеализации, мысленное конструирование понятий об объектах, не существующих и не осуществимых в действительности, но таких для которых имеются прообразы в реальном мире.

**Импликация –** логическая операция, образующая сложное высказывание из двух высказываний посредством логической связки, соответствующей союзу « если… то».

**Историцизм** – воззрение, согласно которому задачей науки истории является открытие законов человеческой истории, позволяющих предсказывать будущее развитие общества.

**Каузальный –** причинный.

**Категорический императив** (И.Кант) – безусловный принцип поведения.

**Коммуникативный –** относящийся к человеческому общению.

**Легизм** – одна из школ древней китайской философии.

**Либидо** – термин психоанализа, означающий бессознательное сексуальное влечение.

**Логика** – учение о законах рационального мышления.

**Локаята** – материалистическая философская школа в Древней Индии.

**Магия** – религиозно-мистическое учение и практика воздействия па человека, животных и природные процессы с помощью определенных обрядов и ритуалов.

**Материализм** – общее название философских учений, признающих первичность материального начала и зависимость, от него начала идеального (духовного).

**Материя** – объективная реальность, существующая вне человеческого сознания, некое вещественное начало, противопоставляемое духовному началу (ортодоксальное понимание материи).

**Махатма** – «Великая Душа». Духовный титул, выдающихся подвижников, мудрецов и святых в Индии. В эзотерической

традиции Махатмами принято называть Великих Учителей Шамбалы – сверхчеловеческих духовных Индивидуальностей, намного опередивших основную массу земного человечества по своему этическому, интеллектуальному и энергетическому развитию.

**Махаяна** – одно из течений («большая колесница») в буддизме.

**Медитация** – концентрация сознания па какой-либо идее или предмете либо на пустоте (ментальное безмолвие).

**Метафизика** – 1) философское учение о сверхчувственных основах бытия, т.е. о некой Высшей Реальности; 2) учение, противоположное диалектике, в котором мир воспринимается вне взаимосвязи и развития.

**Метемпсихоз** – «переодушевление» – понятие древнегреческой философии, тождественное терминам «реинкарнация» и «переселение душ».

**Милетская школа** – наименование учений ранних греческих философов-физикалистов из города Милет (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен).

**Миманса** – одна из ортодоксальных школ древней индийской философии. Основана Джаймини примерно во II веке до н.э.

**Мин-цзя** – философская школа имей (логиков, диалектиков, софистов или спорщиков) в Древнем Китае.

**Мистическая философия** – общее название философских учений о скрытых духовных силах человека и космоса, их развитии и использовании.

**Мистический** – таинственный, тайный.

**Мифология** – самая ранняя историческая форма мировоззрения, отличающаяся чувственным восприятием действительности, символизмом, верой в сверхъестественные явления.

**Моизм** – философская школа в Древнем Китае. Основана Мо Ди в V веке до н.э.

**Монада** – единица, единое. В широком смысле некая духовная частица – основа космического или индивидуального существования. (Например, в учении Лейбница или теософии.)

**Монизм** – точка зрения, согласно которой мир имеет только одно первоначало (субстанцию). Разновидности мониз-

ма: материалистический, идеалистический, пантеистический.

**Магнитосфера Земли** – область околопланетного пространства, физические свойства которой определяются магнитным полем Земли и его взаимодействием с потоками заряженных частиц космического происхождения.

**Малоотходное производство** – промышленное производство, образующее минимальное количество отходов.

**Мантия Земли** – оболочка «твердой» Земли, расположенная между земной корой и ядром Земли. Верхняя граница проходит на глубине от 5 – 10, нижняя – на глубине 900 км.

**Мера биосферных явлений** – допустимый интервал изменений количественных показателей явления, при котором оно сохраняет свою изначальную качественную определенность.

**Метаболизм** – это совокупность химических реакций, т.е. всех превращений веществ и энергии в организмах.

**Метеопатия** – острая, болезненная зависимость самочувствия человека от изменения погодных условий или климата при переезде в другую климатическую зону.

**Метеочувствительность** – чувствительность организма к изменениям погоды.

**Миграция** – перемещение, переселение животных, вызванное изменением условий существования в местах их обитания или связанное с циклом из развития.

**Морфология** – наука о форме и строении организма. Выделяют морфологию животных и человека, к которой относят анатомию, эмбриологию, гистологию и цитологию, и морфологию растений, которая изучает строение и формообразования, главным образом на организменном уровне, также на эволюционно-видовом.

**Мутация** – наследственные изменения генотипа. Различают мутации: геномные, когда в ядре клетки изменяется число хромосом; хромосомные, при которых или изменяется последовательность генов внутри одной хромосомы, или часть хромосомы теряется, или же хромосомы обмениваются частями или присоединяются друг к другу; генные, когда изменяется структура самого гена, т.е. последовательность в нем нуклеотидов, образующих текст.

**Магия** – различные ритуалы, направленные на использование власти тайных потусторонних, сверхъестественных сил для достижения человеческих целей: древнейшая форма организации человеческой деятельности и коммуникации: форма религиозных верований: первый тип специализированной творческой деятельности.

**Метаязык** – язык, средствами которого описываются и исследуются свойства некоторого другого языка т.н. предметного (объекта) языка, или языка – объекта.

**Метонимия** – установленная путем соотношения (реляции) смежностей, то есть, подмены одного понятия другим.

**Метафора** – основана на принципе подобия. Метафорическая связь подобия является основой формирования метонимического воображаемого причинного соединения.

**Миф –** слово, предание, сказание, воспроизводящее в вербальной форме архаические верования древних (и современных первобытных народов), их религиозно – мистические представления о происхождении Космоса, явлениях природы и событиях социальной жизни, деяниях богов.

**Натурфилософия** – философия природы; направление в философии, отличающееся умозрительным подходом к изучению природы.

**Неоплатонизм** – одно из самых влиятельных философских течений эпохи поздней античности. Было основано па учениях Пифагора и Платона.

**Неопозитивизм** – течение в европейской философии первой половины XX века. Один из этапов развития идей позитивизма. Начинается с работ участников Венского кружка – научного семинара в Венском университете.

**Неотомизм** – философская школа в католическом христианстве. Начинает развиваться с конца XIX века, основана, на идеях Фомы Аквинского.

**Нигилизм** – в широком смысле отрицание общепринятых норм, ценностей, достижений в культуре, философии, пауке.

**Номинализм** – течение в средневековой христианской философии, сторонники которого отрицали реальность общих поня-

тий (универсалий) и полагали, что они (общие понятия) существуют только в мышлении как имена или названия предметов.

**Ноумен** – в широком смысле скрытая сущность явления или процесса, которая постигается только разумом, но не органами чувств. Ноумену противостоит феномен – явление, воспринимаемое органами чувств.

**Ньяя** – одна из школ ортодоксального направления в древнеиндийской философии.

**Наука** – сфера человеческой деятельности, задачей которой является получение и систематизация объективных знаний о действительности. Научные знания получаются путем использования особых методов (познавательных приемов, процедур). Непосредственная цель науки – описание, объяснение и предсказание изучаемых процессов и явлений, т.е. теоретическое освоение (отражение) действительности. Сумма полученных к данному моменту научных знаний образует научную картину мира (т.е. выработка и теоретическая систематизация знания).

**Несовместимость** – состояние, при котором действующие на тело внешние силы не вызывают взаимных давлений его частиц друг на друга.

**Неолитическая революция** – переход от присваивающего к производящему хозяйству, приведший к экономическому прогрессу и одновременно к экологическому регрессу. Состоят из двух этапов – агронеолитического (переход к земледелию и скотоводству) и индустриально-неолитического; неолитический период социального развития завершается с началом формирования ноосферы.

**Неособирательство** – форма взаимодействия общества и природы, представляющая собой процесс максимального вовлечения природных факторов и агентов в социальную деятельность в их естественном виде.

**Ноосфера** – букв. «мыслящая оболочка», сфера разума, качественно новая фаза – высшая стадия развития биосферы, связанная с возникновением и развитием в ней цивилизованного человечества. Период, когда разумная человеческая деятель-

ность становится главным, определяющим фактором развития на Земле.

**Объективный** – в широком смысле независимый от субъекта, существующий сам по себе.

**Оккультизм** – общее название учений, восходящих к Сокровенной Мудрости, в которых признавалось существование скрытых сил в человеке и космосе, а также возможность их познания и использования.

**Онтология** – философское учение о бытии.

**Осевое время –** важнейшей характеристикой этого времени является прорыв мифологического мировоззрения, переход от мифа к логосу.

**Ответственность** – особое отношение человека к обществу и природе, характеризующееся осознанием своего нравственного долга перед нынешним и будущим поколениями людей.

**Панпсихизм** – учение о всеобщей одушевленности природы. Разновидности – анимизм, гилозоизм и др.

**Пантеизм** – философское учение, отождествляющее Бога и природу. Согласно пантеизму, Бог не является Личностью или неким Существом, а представляет собой активное духовное Начало – силу (энергию), пронизывающую мир в каждой его частице.

**Парадигма** – теория, модель постановки проблем, принятая за основу в каких-либо исследованиях.

**Парадокс** – противоречие; нарочитое, остроумное столкновение тезисов или суждений.

**Патристика** – общее название учений ранних христианских богословов и философов (II–VIII вв.).

**Перцепция** – восприятие.

**Плюрализм (субстанций)** – точка зрения, согласно которой мир имеет множество первоначал. (Например, монады в учении Г. Лейбница.)

**Позитивизм** – философское течение, возникшее в Европе в начале XIX века и признающее право па существование только за позитивными пауками.

**Постулат** – положение (аксиома), принимаемое в качестве основы какой-либо теории или гипотезы без обоснования благодаря своей очевидности.

**Потенция** – в широком смысле возможность осуществления определенного действия.

**Провиденциализм** – религиозная концепция исторического процесса, согласно которой в истории осуществляется божественный план «спасения» человека.

**Прогресс** – один из типов развития, при котором осуществляется переход от низших, малоорганизованных форм к высшим, высокоорганизованным.

**Пространство** – одна из форм существования материи; способность материальных тел занимать определенное местоположение, граничить друг с другом.

**Психоанализ** –метод в психотерапии, разработанный 3. Фрейдом; общее название группы философских и психологических учений, в той или иной мере впитавших идеи учения 3. Фрейда, и в частности его психоаналитический метод.

**Палеоген** – самая древняя система кайнозойской группы, соответствующая первому периоду кайнозойской эры геологической истории Земли, следующая за меловой и предшествующая неогеновой системе.

**Палеолит** – древнейший период каменного века: начало палеолита совпадает с появлением на Земле древнейших обезьяноподобных людей (свыше млн. лет назад), конец относится к периоду приблизительно 10 тыс. лет назад.

**Пангея** – гипотетический материк, объединявший в палеозое – начале мезозоя Лавразию и Гондвану.

**Подсечно-огневая система земледелия** – примитивная система земледелия, при которой сельскохозяйственные растения несколько лет выращивали на землях, освобожденных от леса путем его вырубки или сжигания. После утраты плодородия участок забрасывали и осваивали новый, Плодородие почвы восстанавливалось под воздействием естественной растительности.

**Парадигма** – теория (или модель постановки проблем), принятая в качестве образца решения исследовательских задач.

**Паралогическое мышление** – (непреднамеренная логическая ошибка) опирается на когнитивные механизмы магии мысленного образа и магии слова, «мистической» абстракции и «мистического» обобщения. Паралогическое мышление в состоянии уловить действительные связи между причинами и следствиями, которые, однако, получают в рамках первобытного сознания сугубо мистическую интерпретацию. Оно подчиняется «*закону сопричастия*».

**Полсимия –** многозначность слова.

**Психика –** свойство мозга, заключающееся в активном отражении окружающей среды и определяющее на этой основе мотивы поведения и действительности человека.

**Развитие** – необратимые, направленные изменения. Основные типы развития: прогресс, регресс, циклическое развитие, одноплоскостное развитие, революция, эволюция.

**Рационализм** – философское направление (гносеологическая концепция), признающее разум основной способностью познания человека

**Рациональный** – связанный с разумом.

**Реализм** – течение в средневековой христианской философии, сторонники которого признавали реальное (объективное) существование общих понятий (универсалий).

**Революция** – резкие, быстрые, скачкообразные изменения сложных систем. Один из типов развития.

**Регресс** – один из типов развития, при котором осуществляется переход от высших, высокоорганизованных форм к низшим, малоорганизованным.

**Редукционизм** – методологический принцип, согласно которому высшие формы движения материи могут быть объяснены па основе законов, присущих низшим формам. В широком смысле – сведение сложного или высшего к простому или низшему.

**Релятивизм** – методологический принцип, абсолютизирующий относительность и условность человеческого познания.

**Рефлексия** – направленность мышления на сам процесс мышления – его формы, причины, следствия.

**Религия** – мироощущение, моральные нормы и тип поведения, которые основаны на вере в существование сверхъестественного мира. Или сверхъестественных существ – Бога или богов, определяющих судьбы людей, а так же совокупность специфических действий (религиозный культ), обеспечивающих связь человека со сверхъестественными силами, и соответствующие (церковные) объединения и общества.

**Реляция –** возвещающее, письменное сообщение, донесение.

**Сакральный** – священный.

**Санкхья** – одна из ортодоксальных школ древней индийской философии.

**Секуляризация** – освобождение общества и человека от власти церкви и религии.

**Сенсуализм** – философское направление (гносеологическая концепция), признающее чувственное восприятие основной (главной) формой человеческого познания.

**Синтез** – в широком смысле соединение в единое целое.

**Сокровенная Мудрость** – символическое название духовных учений Великих Учителей Шамбалы.

**Софизм** – логически ошибочное рассуждение (двусмысленность, уловка), выдаваемое за истинное.

**Спонтанный** – самопроизвольный.

**Субстанция** – сущность; нечто, лежащее в основе; первоначало всех вещей.

**Субстрат** – материальная основа какого-либо предмета или явления.

**Субъект** – активное начало, направляющее (производящее) действие.

**Суфизм** – мистическое течение в исламе, близкое эзотерической философии.

**Сапрофаг –** организм, питающийся органическими остатками.

**Силур** – третья снизу система палеозойской группы, соответствующая третьему периоду палеозойской эры геологической истории Земли.

**Симбиоз** – тесное сожительство двух или более организмов разных видов, приносящее взаимную пользу. По степени

партнерства и пищевой зависимости друг от друга различают несколько типов симбиоза: комменсализм, мутуализм, нейтрализм.

**Синергизм (синергетический эффект)** – комбинированное воздействие двух и более факторов, характеризующееся тем, что совместное действие значительно превышает эффект каждого из компонентов в отдельности и их простой суммы.

**Синкретизм** – слитность, нерасчлененность, единство сторон какого-то явления.

**Собирательство –** одна из форм хозяйственной деятельности человека, состоящая в собирании пригодных в пищу дикорастущих съедобных кореньев, плодов, ягод, меда, а также моллюсков, насекомых и пр.

**Сообщество** – совокупность взаимозависимых особей, взаимосвязанных видов в пределах какого-то пространства. Может состоять из одних продуцентов, консументов или редуцентов.

**Социальная экология** – направление исследований на стыке общественных и естественных наук. Изучает сложные и многозначные отношения в системе «общество – человек – техника – природная среда», открывает общие законы взаимодействия и пути оптимизации и гармонизации отношений в системе «общество – природа».

**Социоприродная система** – социоэкосистема – динамическая саморазвивающаяся система «человеческое общество – природа».

**Социум** –территориальная общность людей, совместно проживающих в нескольких близко расположенных поселениях (или одном крупном поселении – городе) и потому контактирующих между собой значительно чаще, чем с жителями других населенных мест; общность людей совместно проживающих на какой-то территории и входящих во взаимные контакты статистически достоверно чаще, чем с другими соседями; социальная система, общество с какими-либо особенностями социального устройства (разг).

**Способ взаимодействия общества и природы** – единство экономических и экологических характеристик развития общества, выражающих его отношение к природе и, прежде всего, к

биосфере. В истории общества различают три основных способа взаимодействия общества и природы: палеолитический (коэволюционно-собирательский), неолитический (производственно-некоэволюционный) и ноосферный (интенсивно-коэволюционный), на которой предстоит перейти человечеству для экологического выживания.

**Стресс** – состояние напряжение организма – совокупность физиологических реакций, возникающих в организме животных и человека( возможно, и у растений) в ответ на воздействие различных неблагоприятных факторов (стрессоров): холода, голода, психических и физических травм, облучения, кровопотери, инфекции – или, наоборот, исключительно благоприятных: радости, полового возбуждения и т.п.); напряженное состояние экосистемы, испытывающей повреждающее воздействие необычных природных и антропогенных факторов, проявляющееся в изменении энергетических процессов, круговорота биогенных веществ и структуры сообщества.

**Семантика –** раздел семиотики и логики, исследующий отношение языковых выражений к обозначаемым объектам и выражаемому содержанию.

**Сигнативный –** значение, относящее к знаку.

**Теизм** – религиозно-философское учение, в котором Бог понимается как Абсолютная Личность, сотворившая мир и управляющая им из трансцендентных (запредельных, надмировых) областей бытия.

**Тенденция** – направленность развития какого-либо процесса в определенную сторону.

**Теология** – богословие, учение о Боге.

**Теософия** – дословно «Божественная Мудрость». Течение в эзотерической философии.

**Теоцентризм** – специфическая черта мировоззрения эпохи Средних веков, в котором центром культуры и философии признавался Бог.

**Трансцендентный** – выходящий за рамки чувственного опыта; находящийся за пределами ограниченного бытия; запредельный.

**Темпоральность** (*временные особенности)* – временная сущность явлений, порожденная динамикой их собственного движения, в отличие от тех временных характеристик, которые определяются отношением движения данного явления к историческим, биологическим, физическим и др., временным координатам.

**Техника** – совокупность механизмов и машин, а также система управления. Добычи, хранения, переработки вещества, энергии и информации, создаваемых в целях производства и обслуживания непроизводственных потребностей общества.

**Технология** – совокупность методов обработки, изготовления, изменения состояния свойств, формы сырья, материала или полуфабриката в процессе производства; наука о способах воздействия на сырье, материалы и т.п. соответствующими орудиями производства.

**Техносфера** – часть биосферы, преобразованная людьми с помощью прямого и косвенного воздействия технических средств в целях наилучшего соответствия социально-экономическим потребностям человечества. Техносфера – это здания, различного рода сооружения, системы коммуникации, производственное оборудование, транспортные средства и т.д.

**Толерантность** – способность организмов относительно безболезненно выносить отклонения факторов среды жизни от оптимальных для него.

**Трансграничное загрязнение** – поступление в окружающую среду дополнительного количества загрязнителей с территории соседних государств (переносимых воздушными потоками, транзитными реками и др.).

**Тотемизм –** комплекс верований и обрядов родового общества, связанных с представлением о родстве между группами людей (обычно родами) и т. н. тотемами – видами животных и растений (реже явлениями природы и неодушевленными предметами); каждый род носил имя своего тотема. Его нельзя было убивать и употреблять в пищу. Тотем был распространен у всех народов мира, пережитки сохранились во всех религиях.

**Утопия** – в широком смысле некоторое построение (проект), реальное воплощение которого практически недостижимо.

**Урбанизация** –рост и развитие городов; приобретение сельской местностью внешних и социальных черт, характерных для города; 3) процесс увеличения роли городов в развитии общества.

**Уровень иерархии, организации** – функциональное место системы данной сложности в общей «системе систем» материального мира.

**Устойчивое развитие** – развитие, обеспечивающее должный баланс между решением социально-экономических проблем и сохранением окружающей среды, удовлетворение основных жизненных потребностей нынешнего поколения с сохранением таких возможностей для будущих поколений.

**Фатализм** – мировоззрение, рассматривающее жизнь в качестве цепи предопределенных событий.

**Феномен** – явление, воспринимаемое на основе чувственного опыта.

**Фенология** – раздел науки, исследующий периодические явления в природе, как правило, живой.

**Фетишизм –** культ неодушевленных предметов фетишей, наделенных, по представлениям верующих, сверхъестественными свойствами. Был распространен у всех народов.

**Философия (любовь к мудрости) –** особая форма общественного сознания и познания мира, вырабатывающая систему знаний о фундаментальных принципах и основах человеческого бытия, о наиболее общих сущностных характеристиках человеческого отношения к природе, обществу и духовной жизни во всех их основных направлениях.

**Христианство** – одна из главных мировых религий. Возникла на Ближнем Востоке в I–II вв. нашей эры. Основана на духовном учении Иисуса Христа, которое в церковном христианстве претерпело ряд существенных изменений.

**Церера** – 1). Одна из самых крупных (поперечных ок. 1000 км.) малых планет; открыта Дж.Пиацци (Италия, 1801). Расстояние Цереры от Солнца изменяется от 2,55 до 3,03 а.е.; 2).В

римской мифологии богиня земледелия и плодородия. Соответствует богине Деметре.

**Цивилизация** – обозначающего: город, городская община, государство. Одни отождествляют ее с уровнем культуры, другие рассматривают как ступень исторического развития. Понятие цивилизация утверждается в XVII веке.

**Человек** – общественное существо, обладающее сознанием, разумом, субъект исторической деятельности и культуры, выступивший в этом процессе своего самоосуществления как личность. Сущность человека, его происхождение и назначение, место человека в мире неизменно остаются центральными проблемами в религии и философии.

**Чарвака** – материалистическое философское учение в Древней Индии. Часто отождествляется с локаятой.

**Эволюция** – плавные, постепенные изменения сложных систем, направленные к совершенствованию и повышению степени организованности. Один из типов развития.

**Эзотерическая философия** – общее название тайных (скрытых) философских учений, малодоступных широким массам. Единым источником эзотерических учений считается таинственная Шамбала – Духовная Обитель Великих Учителей человечества.

**Эквивалентный** – равноценный, равнозначный, одинаковый, тождественный.

**Экзистенциализм** – философия существования, одно из крупных западных философских течений в XX веке.

**Экзистенция** – существование.

**Эклектика** – неорганичное соединение разнородных частей и элементов в единое целое. Название философских школ (эклектические школы) в Древней Греции и Древнем Китае.

**Эманация** – в широком смысле истечение, распространение. У неоплатоников – переход от высших стадий (уровней) космического бытия к низшим.

**Эмпиризм** – философское направление (гносеологическая концепция), признающее чувственный опыт единственным или важнейшим источником человеческого познания.

**Эмпирический** – связанный с опытом.

**Эпикуреизм** – материалистическая школа в древней греческой философии. Основатель – Эпикур.

**Эпистемология** – философская теория познания, учение о познании.

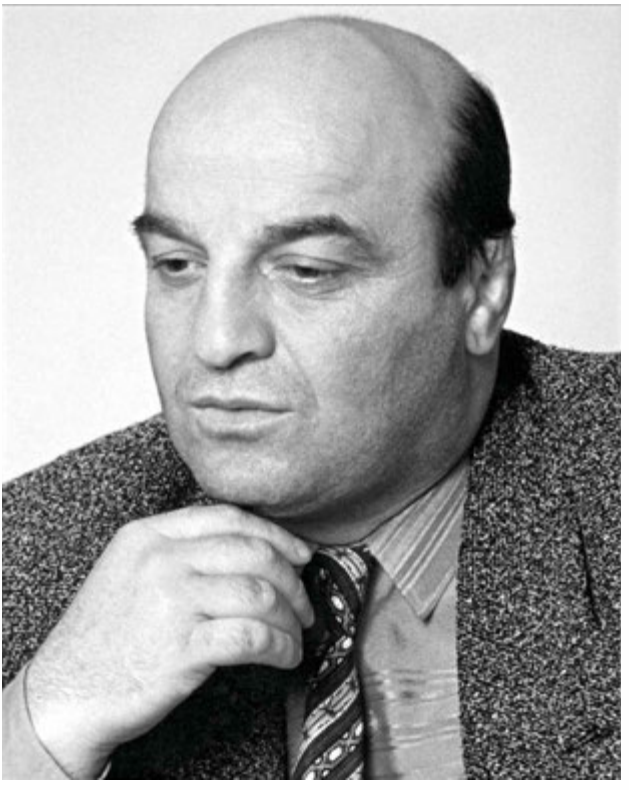
**Эсхатология** – религиозное учение о конце мира и человека.

**Этика** – одна из философских паук, предметом которой является мораль и нравственность.

**Экосфера** – экологическая сфера, биологическая система, включающая живые организмы и окружающую их среду, с которой они взаимодействуют.

**Эридан** – созвездие Южного полушария неба, наиболее яркая звезда (Ахернар) 0,5 визуальной звездной величины. Наилучшие условия для наблюдений в октябре-ноябре частично видно на всей территории бывшего СССР. В Библии – Эридан река в Раю.

**Язык** – система знаков, используемая для мышления, общения и письма.



## Виталий Решович Бганба[113]

доктор философских наук, профессор, академик Международной академии ноосферы.

В 1980 г. – окончил Абхазский государственный университет.

В 1988 г. – окончил Бакинскую Высшую партийную школу с отличием.

В 1988 г. – одновременно окончил Институт философии и права Академии наук Республики Азербайджан по специальности «Восточная философия».

В 1990 г., в Москве – окончил очное отделение (штатный соискатель) аспирантуры Академии общественных наук при ЦК КПСС и защитил ученую степень кандидата философских наук по теме: «Основания экологической этики».

[113]Научно – педагогическая деятельность В.Р.Бганба. (Составитель Д.М. Дасания). Сухум. 2012.

В 1992 г., в Москве – окончил очное отделение докторантуры Гуманитарного Центра Российской Академии Управления при Президенте РФ и защитил ученую степень доктора философских наук по теме: «Экологическая проблема: социально-философские основания и пути решения».

В 2000 г., – окончил Московский государственный социальный университет по специальности – «Юриспруденция».

В.Р. Бганба как доктор философских наук, исследователь в области: космологии, истории философии, философии, социальной экологии. В Космологии изучает развитие постнеклассического синергетического целостного подхода к анализу космологической эволюции Вселенной и историзма физических объектов, соотнесенность антропного принципа и программы построения единой теории поля с проблемой взаимопревращения матери и сознания в рамках ноосферного подхода.

В истории философии изучает развитие мирового историко-философского процесса от философии древнего мира до наших дней.

В социальной экологии им разработана социально-философская концепция экологической проблемы и методологических аспектов ее решения на основе системного подхода к социально-экономическому и экологическому развитию, исторического анализа эволюции, теоретического и практического отношения человека к природе.

В.Р. Бганба внес существенный вклад в: определение оснований классификации отдельных направлений экологии; выявление философско-методологических и логических аспектов генезиса экологии; обоснование статуса социальной экологии как науки постнеклассического типа; аргументацию общеэкологических понятий, позволившую показать единство экологии, глубинную связь ее отдельных направлений; уточнение научно-теоретического содержания экологического образования на различных уровнях; обоснование экологической культуры как духовной предпосылки гармонизации социально-экономического и экологического развития; разработку методологических основ экообразования.

В.Р. Бганба является одним из пионеров исследования концепции основания экологической этики, ее статус, гносеологические особенности, социально-регулятивные функции, а также процесс становления и особенности социальной экологии как науки. Он уточняет ее концептуальный аппарат, предмет, метод, принципы и законы, показывает пути устойчивого экологического развития, то есть, является одним из пионеров исследования концепции экологической этики и социальной экологии, а также преподавания этих предметов в вузах России. Эти науки являются интегральными дисциплинами, которые формируются на стыке естественных и общественных наук. Также он является основателем теоретической абхазской философии и автором первой книги по философии среди абхазов «Основания абхазской философии».

Автор более ста публикаций, в том числе монографий, учебных пособий и программ, получивших признание научно-педагогической общественности страны. Был научным руководителем ряда аспирантов и докторантов.

В.Р. Бганба является автором двух монографий, изданных в МГСУ в серии 30-томика «Энциклопедия социального образования Российской Федерации»: «Экологическая этика». Том 9. М., 1998. 10,3 п.л.; «Социальная экология». Том 13. М., 1998. 16 п.л.

Книга В.Р. Бганба «Социальная экология». Учебное пособие в начале двухтысячных годов получила гриф «Допущено (Учебно-методическим объединением вузов) Министерства образования России в качестве учебного пособия для студентов вузов РФ» и была издана большим тиражом в Москве в издательстве «Высшая Школа» в 2004–2005 гг.

В.Р. Бганба работал профессором: Бакинской Высшей политической школы (1988), Санкт-Петербургского Технологического института сервиса (1994 – 1995) и Московского государственного социального университета (1996 – 2003).

В этих вузах он преподавал: «История философии». «Философия». «Социальная экология» и др.

В.Р. Бганба избран академиком Российской экологической академии (М., 1995); Академии социального образования РФ (М., 1998); Международной академии ноосферы (М., 2003) и Международной академии психологических наук (М.,2010).

Основные его книги: «Становление экологической этики». М., РАУ. 1992. «Экологическая проблема: социально-философские основания и пути решения». М., РАУ. 1993. «История философии». СПб, 1995. «Экологическая этика». М., МГСУ. 1998. «Социальная экология». М., МГСУ. 1998. «Космогенезис и ноосфера». М., 2001. «Философия». М., 2003. «Основания абхазской философии». Сухум. 2005. «Философия. Экология. Экономика. Ноосфера». Сухум. 2009. «Избранное в 9 –и томах. Сухум. 2012 и др.

## Указатель имен


Абеляр Пьер
Августин Аврелий
Авенариус
Аверроис (Ибн Рушд)
Авицеброн (Ибн Гебироль)
Авиценна (Ибн Сина)
Аврелий Антоний, Марк
Аквинат (= Фома Аквинский)
Аксаков
Александр Гэльский
Альберт Больштейн (Великий)
Аммоний Саккас
Анаксагор
Анаксимандр
Анаксимен
Ансельм Кентерберийский
Антисфен
Аристотель
Аркесилай
Ал–Ашари

Бакунин
Бахтин
Балла Лоренцо
Бганба Виталий
Брахма(н)
Беда Достопочтенный
Белинский
Бергсон
Бердяев
Беркли
Бернар Клервоский
Бернар Шартрский
Бёме
Блаватская
Бовуар
Богданов
Бодрийяр
Боккаччо
Боэций
Бруно
Будда
Булгаков
Буридан
Бэкон Роджер
Бэкон Фрэнсис

Валентин
Василид
Вернадский
Виндельбанд
Витгенштейн
Войтыла
Вольтер

Гадамер
Газали
Гегель
Гераклит Эфесский
Герцен
Гоббс
Гроций
Гурджиев
Гуссерль

Д'Аламбер
Дамо (Бодхидхарма)
Данилевский
Декарт
Делез
Демокрит
Деррида
Джемс
Дидро
Дильтей
Диоген Синопский
Достоевский
Дьюи
Дунс Скот

Жильсон

Зенон из Кития
Зенон из Элеи

Ибн–Араби
Ибн–Гебироль (Авицеброна)
Ибн–Сина (Авиценна)
Ибн–Рушд (Аверроис)
Ильенков
Иоанн Дамаскин
Иоанн Италл
Исидор Севильский

Кампанелла
Камю
Кант
Карсавин
Кассиодор Аврелий
Кассирер
Киреевский
Кондильяк
Конт
Конфуций (Кун Цзы)
Кропоткин
Ксенофан
Кьеркегор
Лавров
Лакатос
Ламетри
Лао–Цзы
Леви–Стросс
Левкипп
Локк
Ломоносов
Лосев
Лотман
Лукреций Кар

Маймонид
Макиавелли
Максим Исповедник
Мамардашвили
Маритен
Марк Аврелий
Маркс
Марсель
Марсилий Падуанский
Мах
Мейстер (Экхарт)
Менделеев
Мережковский
Мечников
Милль
Михаил Пселл
Михайловский
Монтень
Монтескье
Мор
Моше де Леон (Моисей Лионский)
Мухаммад

Нагарджуна
Наторп
Николай Кузанский

Ницше
Ньютон

Огарев
Оккам
Ориген

Палама Григорий
Парацельс
Парменид
Паскаль
Пико делла Мирандоле
Пиррон
Пирс
Пифагор
Платон
Плеханов
Плотин
Порфирий
Прокл
Протагор

Радищев
Рассел
Риккерт

Розанов
Росцелин
Руссо

Сартр
Сведенборг
Секст Эмпирик
Сенека
Сиддхартха Гаутама
Сковорода
Сократ
Соловьев
Спиноза
Станкевич
Струве

Телезио
Толстой

Фалес
Фейерабенд
Фейербах
Федоров
Филофей
Филон Александрийский
Фихте
Флоренский Фома Аквинский
Франк
Фрейд
Фромм
Фуко

Хайдеггер
Хомяков

Циолковский

Чаадаев
Чернышевский
Чжоу Дуньи
Чжуан–Цзы
Чжу Си
Чижевский
Чэн (братья)

Шанкара
Шеллинг
Шестов
Шлейермахер
Шлик
Шопенгауэр
Шпенглер
Шпет

Экхарт (Мейстер)
Эмпедокл
Энгельс
Эпикур
Эразм Ротердамский
Эриугена (Иоанн Скот)
Эрн

Юм
Юнг

Ямвлих
Ясперс

## Указатель терминов


Абсолютная идея
Агностицизм
Адвайта–веданта
Академия
Аналитическая психология
Аналитические суждения
Анархизм
Антиномии чистого разума
Антропный принцип
Апейрон
Апологетика
Апории
Апостериорные суждения
Априорные суждения
Архат
Атом
Атомизм
Атрибут

Баденская школа
Бодхисаттва
Бритва Оккама
Буддийская философия
Буриданов

Вайбхашика
Вайшешика
Веданта
Веды
Венский кружок
Верифицируемость
Вещь–в–себе
Вещь–для–нас
Византийская философия
Вишишта–веданта
Воля к власти
Воля к жизни
Восьмеричный путь спасения
Врожденные идеи
Герменевтика
Герменевтика философская
Герменевтический круг
Герметизм
Гилозоизм
Гносеология
Гностицизм
Гомеомерии

Гуманизм
Гуны

Дао
Даосизм
Двайта–веданта
Двух истин теория
Деизм
Детерминизм
Джайнизм
Диалектика
Диалектический материализм
Дихотомия
Дополнительности принцип
Досократики
Дуализм
Дхарма
Дэ

Естественное состояние

Живое знание
Жизненный порыв

Идеализм
Имяславие
Индетерминизм
Инь–Ян
Ионийская философия
Иррационализм
Исихазм
Италийская философия

Йога
Йогочара (виджнянавада)

Каббала
Калам
Карма
Квадривиум
Кинизм
Классическая немецкая философия
Конфуцианство
Концептуализм
Космизм русский
Космогенез
Космогония
Космология

Космос
Космоцентризм
Легизм
Логический позитивизм
Локаята (чарвака)
Мадхьямика (Шуньявада)
Майевтика
Майя
Макромир
Мегамир
Микромир

Манас
Марбургская школа
Марксизм
Материализм
Махаяна
Метафизика
Механистический материализм
Милетская школа
Миманса
Моизм
Монада
Монадология
Монизм
Мутазилиты
Мутакаллимы

Натурфилософия
Наукоучение
Неокантианство
Неоконфуцианство
Неоплатонизм
Неопозитивизм
Неопределенности принцип
Неортодоксальные школы индийской философии
Нус (ум)
Ньяя
Неосхоластика
Неотомизм
Неофрейдизм
Нирвана
Номинализм

Общественный договор
Онтологический аргумент
Онтология
Ортодоксальные школы индийской философии

Пантеизм
Патристика
Первоматерия
Первоформа
Перипатетизм (аристотелизм)
Пифагореизм
Платонизм (академия)
Плюрализм
Позитивизм
Порочный круг
Постмодернизм
Постпозитивизм
Постструктурализм
Прагматизм
Пракрити
Предустановленная гармония
Просветители
Просвещения эпоха

Психоаналитическая философия
Пуруша

Раджас
Рационализм
Реализм
Релятивизм
Ренессанс
Реформация
Рита
Русский космизм

Самадхи
Санкхья
Сансара
Сатори
Саттва
Саутрантика
Северное Возрождение
Семь свободных искусств
Сенсуализм
Синтетические суждения
Системный анализ
Скептицизм
Славянофилы и западники
Сократические школы
Сотериология
Софизмы
Софистика
Социальная философия
Стихийные материалисты
Сперматический логос
Стоицизм
Структурализм
Субстанция
Сутры
Суфизм  Тамас
Творческая эволюция
Телеологизм
Теософия
Теоцентризм
Терминизм
«Темных веков» эпоха
Томизм

Трансцендентальная апперцепция
Трансцендентальное
Тривиум

Универсалии
Упанишады
Утопизм

Феномен
Феноменология
Физиологическое неокантианство
Философия всеединства
Философия жизни
Философия имени
Форма и материя
Фрейбургская школа

Хаос
Хинаяна

Ци

Чань–буддизм (дзен–буддизм)
Чарвака
Четыре благородные истины
Читта (ум)

Шакьямуни
Шанкара
Шунья
Шуньявада (мадхьямика)
Экзистенциализм
Экзистенция
Элейская школа
Эмпириокритицизм
Энциклопедисты
Эпохэ
Эфесская школа

Ян

Научное издание

**Бганба**
**Виталий Решович**

# ФИЛОСОФИЯ

**(Краткий очерк**
**истории философии)**

В авторской редакции

Формат 60 x 90 1/16. Бумага офсетная.
Гарнитура Times New Roman. Печать высокая офсетная.
Объем 30,5 п. л. Заказ № 736. Тираж 500 экз. Цена договорная

Отпечатано в Китае

