



И. В. Рязанов

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ОТ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА ДО НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

Учебное пособие

АВТОНОМНАЯ НЕКОММЕРЧЕСКАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ
ВЫСШЕГО И ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
«ПРИКАМСКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ»

И. В. Рязанов

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:
ОТ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА
ДО НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
XIX ВЕКА**

Учебное пособие

Пермь
2020

УДК 1(091)

ББК 87.3

Р 99

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *С. В. Поросенков*;

кандидат философских наук, доцент *Е. Л. Люц*

Рязанов, И. В.

Р 99 История философии: от философии Древнего Востока до неклассической философии XIX века : учеб. пособие / И. В. Рязанов ; АНО ВПО «ПСИ». — Пермь, 2020. — 344 с.
ISBN 978-5-91091-092-2

Рассматриваются проблемы истории философии как модуля курса философии на учебных занятиях. Разработано в соответствии с Государственным образовательным стандартом высшего профессионального образования. В пособии представлена картина развития философских школ и направлений от философии Древнего Востока до неклассической философии XIX века. Использование пособия в учебном процессе дает возможность студентам очно-заочной формы обучения получить базовые знания по истории философии, а также определиться с темой контрольного реферата.

Для магистров и бакалавров гуманитарных факультетов и всех интересующихся вопросами истории философии.

УДК 1(091)

ББК 87.3

Печатается по решению научно-методического совета
АНО ВПО «ПСИ»

ISBN 978-5-91091-092-2

© Рязанов И. В., 2020

© АНО ВПО «ПСИ», 2020

ПРЕДИСЛОВИЕ

Пособие предназначено для изучения курса истории философии и может быть использовано при проведении лекционных и практических занятий. Материалы пособия могут также применяться при проведении коллоквиума по историко-философской тематике.

Наиболее простой формой работы с учебно-методическим пособием является ознакомление с ним как отдельного студента, так и всей группы, с последующим разбором после каждой темы определенных заданий. Некоторые из заданий носят творческий характер, позволяя слушателям курса самостоятельно или с помощью преподавателя интерпретировать философскую позицию мыслителей разных эпох. Пособие помогает слушателям курса сформировать собственное отношение к основным проблемам изучаемой дисциплины.

Использование пособия в учебном процессе дает возможность студентам очной и заочной форм обучения получить базовые знания по истории философии, а также определиться с темой контрольного реферата. Знакомство слушателей с философскими учениями разных исторических эпох направлено на формирование у них правильного понимания специфики развития этих учений — от философии Древнего Востока до неклассической философии XIX века включительно. Предполагается, что данное пособие будет тематически продолжено и отразит развитие и специфику современной философии до постмодернизма включительно.

РАЗДЕЛ I. ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ И ДРЕВНЕГО КИТАЯ

1.1. ПОНЯТИЕ, ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Под древнеиндийской философией необходимо понимать определенную совокупность философских учений и теорий, созданных представителями различных народов, населяющих Индостан на протяжении его длительного исторического развития. Лектор по философии Калькуттского университета С. Чаттерджи и профессор философии колледжа в Патне Д. Датта в обстоятельной работе «Индийская философия» отмечали, что «индийская философия представляет собой теории всех индийских мыслителей, древних и современных, индуистов и не индуистов, теистов и атеистов». В длительной истории развития религиозно-философских представлений народов Индостана принято выделять следующие периоды:

Ведический период — первая половина 1 тыс. до н. э. (время разложения первобытнообщинного строя, возникновения раннеклассовых обществ).

Эпический период — вторая половина 1 тыс. до н. э. (время закрепления системы хозяйственных и политических связей в форме варно-кастовой системы древнеиндийского общества).

Классический период — с 1 тыс. н. э. до XVII–XVIII веков (возникновение и развитие государственно-феодальных отношений на основе сословно-классовой структуры общества).

Характерные черты древнеиндийской философии

Характеризуя индийскую философию и выделяя ее особенности, крупнейший современный мыслитель С. Радхакришнан в сочинении «Индийская философия» особо подчеркивал, что природные условия Индостана существенно повлияли на сам способ философских размышлений. Он писал: «Для развития

мыслящего ума, для процветания искусств и наук первым условием является оседлый образ жизни человеческого общества, обеспечивающий безопасность и досуг его членам. ... С одной стороны — Гималайские горы огромной протяженности и высоты, с других сторон — море способствовали тому, что Индия долгое время была защищена от вторжений. Щедрая природа в изобилии доставляла пищу, и человек был избавлен от тяжелого труда и борьбы за существование. Индийцы никогда не чувствовали, что мир был полем битвы, на котором люди сражались за богатство и власть. Когда нет необходимости растрачивать энергию на решение жизненных земных проблем, на освоение природы и подчинение ее сил, люди начинают думать о высшей жизни, о том, как сделать ее более духовной. Возможно, что расслабляющий климат склонял индийцев к покою и уединению. Безопасная жизнь, богатство природных ресурсов, свобода от тревог, отрешенность от житейских забот, отсутствие тирании практического интереса стимулировали духовную жизнь Индии, вследствие чего мы находим еще на заре ее истории беспокойство ума, любовь к мудрости и влечение к более здоровым занятиям ума».

Помимо ландшафтно-климатического фактора, повлиявшего на особенности развития философии в Индостане, мыслитель выделил и такую специфическую черту, как спиритуализм (от лат. *spiritualis* — духовный). С. Радхакришнан отмечал, что философия в Индии преимущественно носит спиритуалистический характер. В книге «Индийская философия» он обосновывал эту особенность древнеиндийской философии, полагая, что в индийской жизни доминирует духовный мотив. Индийская философия интересуется жизнью людей, а не заоблачными сферами. Она берет свое начало из жизни и, пройдя сквозь различные школы, возвращается в жизнь. Именно спиритуалистический характер древнеиндийской философии повлиял на развитие тех или иных школ и направлений, которые, отличаясь друг от друга, практиковали синтетический способ понимания мироздания.

Сознание древних индийцев позволило им создать философские системы, которые носили космический всеохватный характер. Синтетическое видение мира приводило в Древней Индии к обоснованию монистического идеализма (от греч. *μονος* — один, единственный). Именно на нем были основаны и религиозные системы Древней Индии, считал С. Радхакришнан. В его книге «Индийская философия» можно найти следующие строчки, посвященные этой ее особенности: «Если мы сопоставим субъективный интерес индийского ума с его тяготением к синтетическому видению мира, то увидим, как монистический идеализм приобретает значение истины. К нему ведет всё развитие ведийской мысли. На нём основываются религии буддизма и брахманизма. Такова глубочайшая истина, поведенная Индии. Даже те системы, которые прямо провозглашают себя дуалистическими или плюралистическими, по-видимому, проникнуты сильным монизмом. Если мы отвлечемся от множества мнений и обратимся к общему духу индийской мысли, мы увидим, что она склонна объяснять природу и жизнь на основе монистического идеализма, хотя эта тенденция является столь гибкой, живой и многогранной, что принимает много форм и проступает даже во взаимно враждебных учениях».

Выделяя характерные черты древнеиндийской философии, нельзя не отметить того влияния, которое она оказала на развитие западной культуры и философии. Под непосредственным влиянием древнеиндийской культурной традиции находились такие крупные представители европейской культуры, как А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Швейцер, А. Эйнштейн, Р. Ролан, Л. Толстой и т. д. Например, немецкий философ А. Шопенгауэр в предисловии к своему основному сочинению «Мир как воля и представление» называет знакомство с древней индийской мудростью в числе условий, которые необходимы для лучшего понимания его собственных воззрений. Не делая различий между брахманизмом и буддизмом, что объяснялось состоянием европейского востоковедения XIX века, он отмечал, что они важны для него постольку, поскольку служат подтверждением его ос-

новой мысли: «...спасение человека и человечества заключается в отрешении от феноменального мира» — мира, который дан человеку в качестве представления, и воли к жизни, лежащей в его основе. Немецкий мыслитель замечает: мир — это сон человеческой воли и надо пробудиться от него, отринув с ним и саму эту волю. Древняя мудрость Индии, попав в Европу, способна совершить в ней духовную революцию, считал философ.

Уже в первых строчках трактата «Мир как воля и представление» А. Шопенгауэр ссылается на мудрецов Индии, которым уже было известно, что феноменальный мир не имеет безусловного существования, он зависим от человека и по существу является представлением. Древняя мудрость индийцев, пишет А. Шопенгауэр, гласит: это майя (иллюзия), покрывало обмана, оно застилает глаза смертным и заставляет их видеть мир, о котором нельзя сказать ни что он существует, ни что он не существует; ибо он подобен сновидению, подобен отблеску солнца на песке. Понятие «майя», которое является общеупотребимым для всей древнеиндийской философии, у немецкого мыслителя становится причиной того, что вместо вещей человек, как правило, воспринимает лишь одни явления.

А. Шопенгауэр часто подчеркивал, что «...всякое удовольствие и всякое счастье имеют отрицательный характер, между тем как страдание по своей природе положительно». Обоснованию положения, что «жизнь есть страдание», философ уделил в своей работе немало места, это и дало повод объявить его родоначальником европейского пессимизма, а источник его мировоззренческих размышлений прямо связать с подобной позицией. В какой степени оправданна оценка древнеиндийской философии в качестве пессимистической? Если под пессимизмом понимать чувство неудовлетворенности тем, что есть или существует, то древнеиндийская философия проникнута пессимизмом. Сам немецкий мыслитель писал по этому поводу следующее: «Оптимизм, если он является не просто бессмысленным разговором, ничего в себе, кроме банальных слов, не заключающим, представляется не только абсурдом, но и действительно пороч-

ным способом мышления, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества».

Критикуя оценку древнеиндийской философии в качестве пессимистической, С. Радхакришнан в сочинении «Индийская философия» очень тонко заметил, что природа самих человеческих страданий порождает проблемы философии и религии. Реальность по своей сущности не может быть злом для человека, например, слово «сат» в индийской философии может одновременно означать и реальность, и совершенство. С. Радхакришнан считал, что реальность и совершенство неразрывны. Реальное обладает высшей ценностью, и в этом заключается основа всякого оптимизма. Я верю в оптимизм, но я добавляю, что оптимизм ничего не стоит, если он не сопровождается пессимизмом и не идет дальше него. Индийские мыслители являются пессимистами, поскольку они смотрят на мировой порядок как на зло или ложь; но они оптимисты, так как чувствуют, что имеется выход из него в царство истины, которая является также благом.

Своеобразную оценку пессимистичности древнеиндийской философии и культуры дал и первый премьер-министр Индии Джавахарлал Неру в автобиографической книге «Открытие Индии». Яркий лидер национально-освободительного движения XX века написал следующее: «...в основе индийской культуры лежала не идея потусторонности или бессмысленности мира. Даже когда, на языке философии, мир рассматривался как майя, или то, что принято было считать иллюзией, то это понятие было не абсолютным, а лишь относительным к истинному бытию».

В Индии во все периоды расцвета ее культуры наблюдается восторг от жизни, природы, наслаждение своим существованием, развитие искусства, музыки, литературы, пения, танцев, живописи и театра и более совершенное исследование отношений между полами. Немыслимо, чтобы все эти проявления энергичной и богатой жизни могли быть порождены культурой или мировоззрением, основанным на идее призрачности или никчемности мира. Ясно, что ни одна культура, основанная на идее призрачности мира, не могла бы просуществовать несколько тысячелетий.

1.2. ВЕДИЧЕСКАЯ КАРТИНА МИРОЗДАНИЯ И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ РАЗВИТИЯ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ШКОЛ ФИЛОСОФИИ

Под термином «Веды» (от санскр. *Веда* — священное знание) понимают корпус текстов, образующих начало и фундамент древнеиндийской культурной традиции. В корпус Веды входят четыре группы произведений, составленных на санскрите — древнеиндийском языке. Первые три группы текстов («троичное знание») образуют Ригведа (веда гимнов), Яджурведа (веда жертвенных формул), Самаведа (веда напевов). К этой первоначальной группе священных текстов позднее была добавлена четвертая веда — Атхарваведа (веда заклинаний). Все ведические тексты были сложены в индоарийской культурной среде и в своих истоках восходят к религиозно-мифологическим представлениям III тыс. до н. э.

Исходной и наиболее авторитетной считается Ригведа — собрание гимнов богам, ее гимны были составлены индоарийскими племенами, которые в ходе миграции заселили территорию северо-западной Индии. Ригведа запечатлела религиозную жизнь, мировоззрение, социальное устройство, быт и хозяйство древнейших ариев, которые, постепенно смешиваясь с доарийским населением, создали систему индуизма.

Первичной формой ведических текстов были мантры — молитвы и магические заклинания; их последующая систематизация и переработка привела к появлению гимнов и иных форм словесности. Гимны Ригведы имели строго литургический характер, выступая одним из важнейших элементов ведического культа. Они образовали основу всех ритуальных практик древних ариев, которые посредством священных гимнов обращались к своим богам. Смысл всех гимнов подчинялся архаической идее отношений между богами и людьми как отношений взаимного обмена, поэтому структура большинства гимнов определяется тремя основными компонентами: призывом к богам, прославлением богов (словесный дар богам) и просьбой к богам об ответном даровании победы над врагами, плодовитости скота, здоровье, богатстве и прочих благах.

Каждый гимн включен в более крупное структурное целое — мандалу (круг), всего в Ригведе 10 мандал, 1028 гимнов. Общая композиция гимнов-мандал не имела какой-либо сюжетной логики, но вместе с тем она подчинялась теме творения мира. Творение мира представлялось создателями Ригведы как процесс выделения природных стихий (земли, неба, света, тьмы) из первоначального водного хаоса. В роли творца мироздания выступал Индра — глава богов ведического пантеона, как бог грома и молнии, он занимал ведущее место в гимнах Ригведы. Позднее в эпической традиции индуизма этот бог теряет свое значение. Космогонические мифы Ригведы приписывали богу Индра основную заслугу в защите мироздания от разрушительных сил, стремящихся нарушить установленный порядок вселенной. Идея борьбы богов как создателей и хранителей организованного мироустройства с силами хаоса во многом отражала борьбу древних индоариев со своими противниками.

В пантеон Ригведы помимо бога Индры также входили такие божества, как Агни (бог огня), Дьяус (бог неба), Савитар (бог солнца), Сома (бог ритуального напитка) и др. Все божества в пантеоне Ригведы олицетворяли для архаического сознания природные явления, социальные отношения, духовные состояния, священные слова и пр. Часть богов была антропоморфна, а другая часть лишена конкретного облика.

Формирование ведических текстов в течение длительного исторического периода было связано с важными социальными изменениями в кочевых и пастушеских сообществах древних индоариев. Эти племенные сообщества постепенно превращаются в социально-классовое дифференцированное общество с развитым земледелием, ремеслами, торговлей и социальной организацией, в которой выделились четыре варны (сословия). Они были представлены сословием профессиональных священнослужителей (брахманов), в среде которых и создавались ведические тексты; сословием профессиональных воинов (кшатриев), задачей которых была защита общин индоариев; сословием земледельцев, ремесленников и торговцев (вайшьи), обеспечиваю-

щих материальное благосостояние всей общины; и сословием наемных работников-батраков (шудр), куда попали преимущественно автохтонные племена, с которыми древние арии вели нескончаемые войны, вытесняя их на юг Индостана.

Социальная структура древнеиндийского общества получила в ведических текстах мировоззренческое обоснование. Например, она была во многом обусловлена концепцией космического порядка (риты), которому подчиняются все боги ведического пантеона. Социальное устройство вписывалось в общую ведическую картину мира, установленного богами миропорядка. Высокий социальный статус брахманов во многом определялся воззрением на них как на необходимых посредников в отношениях людей с богами. Только брахманы, согласно ведической традиции, обладали чистотой, позволяющей им при посредстве ритуала вступать в контакт с божествами.

В среде жреческого сословия выделялась особая категория брахманов — брахманы-риши («поэты»), согласно религиозным представлениям именно они получали от богов сокровенное знание и дар поэтического вдохновения. На протяжении длительного времени именно риши специализировались на создании, исполнении и систематизации Вед, которые передавались внутри брахманских семей от поколения к поколению. В силу доминирующего положения сословия брахманов в духовной жизни древних индийцев поздняя ведическая традиция обозначается в науке понятием «брахманизм».

Крупнейший французский религиовед XX века Ж. Дюмезиль в ряде работ исследовал структуру древнего индоевропейского общества. Он считал, что деление этого общества на три класса — сословия (четвертый класс шудр в социально-культурном значении находится за границами ведического миропорядка) соответствует религиозным представлениям древних индийцев. В древней Индии трем общественным классам — жрецам, воинам и скотоводам-пахарям — соответствовали боги ведического пантеона. Религиозная идеология индоариев включала в себя магическую и юридическую власть (власть брахманов), функ-

цию богов-воителей (ее носителями были кшатрии), функцию божественного плодородия и экономического процветания (ее носителями были вайшьи).

Три центральных бога ведического пантеона — Варуна, Митра и Индра олицетворяли это трехчастное деление богов и общества. Варуна — царь ведической вселенной, он ее высшее божество, которое правит миром, богами и людьми. Он «растянул Землю, как мясник растягивает кожу, чтобы она служила Солнцу ковром». Он дал «молоко коровам, ум сердцам, огонь водам, солнце небу, сому горам». Варуна обладает качествами небесных богов, он «видим отовсюду», «всеведущ и непогрешим», у него «тысяча глаз». А поскольку он видит всё, то люди чувствуют себя перед ним «как рабы». Он «грозный господин», обладающий способностью на расстоянии как связывать свои жертвы, так и освобождать. Многие гимны и ритуалы Вед были направлены на то, чтобы освободить человека от «пут Варуны». В ведической иконографии его изображали, как правило, с веревкой в руках. Несмотря на все эти яркие знаки религиозного престижа, бог Варуна в текстах Вед постепенно теряет свое значение, могущество его значительно меньше, чем у бога Индры — самого популярного божества ведического культа.

С именем бога Варуны связаны две религиозные идеи, которым суждено исключительное будущее в развитии всей древнеиндийской культуры. Первая идея связана с понятием «рита». Ж. Дюмезиль отмечал, что «...слово “рита” образовано от глагола “приспосабливаться”. Оно означает мировой порядок — порядок одновременно космический, литургический и нравственный». В Ригведе утверждается, что творение осуществлялось в соответствии с рита, что боги действуют согласно рита, что оно управляет как космическими ритмами, так и моральным поведением человека. В ведической культовой практике «вместилще рита» — это высшие уровни неба, или алтарь огня. Варуна называется «царь рита», поэтому тот, кто нарушает космический закон, ответственен перед ним. Только бог Варуна восстанавливает порядок, нарушенный ошибкой или неведением человека.

Подробное описание и регламентация практики жертвоприношения как раз и была связана с восстановлением космического равновесия во Вселенной, гарантом которого для древних индийцев выступало божество Варуна.

Вторая идея связана с понятием «майя», которое, с точки зрения Ж. Дюмезиля, означает «изменение, разрушающее или отрицающее, изменение демоническое или обманное, а также изменение изменения». Хранитель вселенского закона бог Варуна тесно связан с майя. Поскольку его космическое творчество имело магический характер, то майя могла оцениваться как хорошая и плохая. Плохая майя нарушает космический порядок, например тормозит движение солнца или удерживает воды. Позднее в системе индуизма сюда будет отнесена вся так называемая демоническая магия, наносящая вред всему живому. Хорошая майя рассматривается в ведических текстах как творчество бога Варуны, постепенно она сближается по своему смыслу с понятием «рита». Смена дня и ночи, движение солнца и другие природные явления будут указывать на майя бога Варуны. В своих исходных основаниях майя — это, с одной стороны, магическая или демоническая трансформация, а с другой — творческая сила бога Варуны, который посредством майя восстанавливает космический порядок. Имея изначально амбивалентный смысл, понятие «майя» в древнеиндийской философии превратится в космическую иллюзию, сам Космос станет иллюзорно изменчив, он превратится в систему перемен, лишенных реальности.

Культовый бог Митры в ведическом пантеоне был связан с тем, что первоначально его образ ассоциировался с идеей соблюдения заключенных между индоарийскими племенами соглашений по поводу пастбищ и водоемов. Богу Митре поклонялись в качестве вселенского судьи, беспристрастного и справедливого, он был хранителем закона мироздания. Одновременно он, как солнечное божество и бог войны, карал всех клятвопреступников и лжецов, охраняя космическую справедливость. Воплощая миролюбивые, благожелательные, юридические и сакральные

аспекты, он разделял с богом Варуной атрибуты верховной власти. Древние индоарии верили, что Митра обеспечивает заключение всех договоренностей и способствует их строгому соблюдению. Образ Варуны в ведическом пантеоне всегда дополнялся образом Митры. Они образовывали совместное противопоставление и дополнение. Именно поэтому крупнейший западный религиовед Мирча Элиаде в сочинении «История веры и религиозных идей» отметит, что пара Митра и Варуна уже в самую древнюю эпоху играла значительную роль в выражении божественной власти. Эта пара всегда использовалась в качестве образцовой формулы для любого рода антагонистических пар и взаимодополняющих оппозиций. Исходя из двусмысленности этих божественных образов ведического пантеона, автор «Истории веры и религиозных идей» считал, что единство противоположностей было характерной чертой индийской религиозной мысли, а позднее стало предметом философских размышлений.

Основу ведического культа составляли различные жертвоприношения, посредством которых обращались к богам с той или иной просьбой. Поскольку ведическая религия не имела своих святилищ, то все ритуалы исполнялись непосредственно в доме приносящих эти жертвоприношения либо на открытом воздухе. Из неживотной пищи в жертву приносили молоко, масло, злаки, выпечку и т. д., из животной пищи — коз, коров, баранов и коней.

Начиная с эпохи Ригведы самым значительным было жертвоприношение священным напитком сома (от санскр. корня *su* — выжимать), имеющим наркотическое воздействие на последователей Вед. В ведических представлениях напиток сома ассоциировался с божеством Сома, а также с Луной, которая считалась космическим сосудом, вмещающим в себя божественный напиток. Описание приготовления божественного напитка сома в Ригведе, как и самого ритуала, связанного с ним, носит символический смысл, связанный с плодородием и возрождением жизни. «Мы пьем сому и становимся бессмертными», — повествовал гимн Ригведы. О значении священного напитка сомы для индий-

ской мысли Мирча Элиаде писал: «Открытие полнокровного и блаженного, единого с богами, существования не давало покоя индийской духовности в течение долгого времени после исчезновения оригинального напитка. Отсюда — поиски иных достижений такого состояния: аскеза, медитация, техника йоги, мистическая самоотдача. ...архаическая Индия знала множество видов экстатического опыта».

Среди космогонических мифов Ригведы, позволяющих получить представление об устройстве ведического мироздания, выделяется миф о Пуруше (с санскр. — человек). Этот мифический первочеловек служит в гимнах Ригведы космической жертвой, позволяющей сотворить мир. Доисторический великан Пуруша изображается одновременно как космическое пространство и как двуполая сущность. Боги приносят в жертву человека, и из его расчлененного тела появляются земля, небо, солнце, луна, растения, животные, позднее общественные сословия, ритуальные предметы и сами гимны. В гимнах Ригведы об этом говорится так: «Рот его стал Брахманом, из рук его появился Воин, из бедер — Ремесленник, из ног Служитель», и далее: «Небо появилось из его головы, земля — из ног, луна — из мыслей, солнце — из взгляда, ... ветер — из дыхания». Исключительность жертвы («Боги принесли жертву ради жертвы») говорит о том, что образ Пурушы предшествует акту творения и превосходит его.

Ведический пантеон, как и образ бога Пуруши, будет носить характерную особенность — соединение в одном внешнего и внутреннего. В более поздних гимнах Ригведы космогонические представления древних индоариев начинают приобретать метафизическое значение. Автор самого известного гимна Ригведы спрашивает себя: «Как Бытие могло выйти из Небытия, ведь первоначально не было несущего и не было сущего», и далее в тексте гимна можно встретить такие строки: «Не было ни смерти, ни бессмертия». Было лишь одно неразделимое начало, называемое «Нечто одно». Это единое, или «Нечто одно», понималось в качестве аморфного, нерасчлененного и лишнего

конкретного содержания того или иного образа. В постановке в гимнах Ригведы проблемы происхождения всего существующего и несуществующего исследователи древнеиндийской философии находят один из главных тезисов всей последующей индийской мысли. Древние поэты-мыслители посредством постановки проблемы происхождения существующего и несуществующего сумели обозначить высшую точку ведической мысли. Гимн, повествующий о проблеме происхождения всего существующего и несуществующего, заканчивается скептическими вопросами: «Кто может сказать, откуда возникло это творение? Возникло само или нет? Тот, кто наблюдает за этим миром с высоты, только тот знает — или не знает».

Аксиома о существовании непознаваемой высшей сущности, предшествующей акту творения, будет развиваться позднее в различных философских школах Древней Индии. В более поздних комментариях к Ведам, которые вошли в религиозно-философскую традицию Индии под названием брахманы, также встречается проблема происхождения всего существующего. Тексты брахманы систематизировали обширный комплекс ведических обрядов и ритуалов, разделив их на домашние и официальные. Пантеон богов в этот период (1000–800 годы до н. э.) становится более многочисленным и разветвленным, а под каждый ритуал подбирается определенное мифологическое объяснение. Среди богов будет выделен образ Праджapati (с санскр. — Владыка порождений), содержащий новую концепцию жертвоприношения. Как и образ Пуруши, образ бога Праджapati будет связан с космическим жертвоприношением. Он погибает, чтобы сотворить Вселенную, в брахманах даже утверждается, что «Пуруша — это Праджapati», в качестве абстрактной творческой силы этот образ будет лишен каких-либо черт человека. Образ нового бога отождествляется с Вселенной, временным циклом и алтарем священного для индусов огня.

Космогонические представления брахман будут связаны с идеей истощения первоначальной творческой силы, олицетворенной в образе бога Праджapati. Истощение космической пер-

вопотенции нового бога описывается в текстах брахманов с потрясающей художественной силой: «Когда Праджапати испустил из себя живые существа, суставы его были расчленены. Ведь Праджапати — это год, и суставы его — это сочленения дня и ночи (зари и сумерек), полной луны и начал времен года. Лишенный суставов, он не мог подняться, и боги вылечили его с помощью ритуала, скрепив его суставы». Восстановление мирового тела Праджапати оказалось возможным только через жертвоприношение (такowym для индусов являлось строительство жертвенного алтаря). В текстах брахманов уточняется: «...год состоит из 720 дней и ночей; вот почему в алтаре жертвенного огня 360 ограждающих камней и 360 кирпичей». Каждое жертвоприношение, проводимое брахманами, воспроизводило, таким образом, исходный акт космического творения и обеспечивало существование Вселенной в следующем году. Это и составляло смысл нового понимания ведического жертвоприношения: восстановить «расчлененный» Космос, истощенный после разрушительного действия циклического времени. Именно таким образом в текстах брахманов будет утверждаться идея о сотворении мира.

С помощью ритуалов сословие (варна) брахманов закрепит за собой право ежегодных жертвоприношений, что будет подчеркивать их высокое положение в обществе Древней Индии. Все стороны жизни древнего индийца будут объясняться таинственной силой ритуала: происхождение мира и сущность богов, священное знание и сакральное могущество, благополучие в этом мире и бессмертие в мире ином и т. д. Воздействуя на остальные сословия древней Индии, брахманы будут утверждать, что если жертвоприношение совершается не по правилам и без веры, то последствия могут быть самыми плачевными.

Радикальная переоценка ведической системы ценностей продолжена в Упанишадах (с санскр. — сидеть возле наставника). Тексты Упанишад — это первые религиозно-философские и психологические произведения Древней Индии. Известно около 200 таких текстов, самыми древними из них являются Брихада-

раньяка и Чхандогья, они созданы около VIII–VII веков до н. э. Как правило, учение в Упанишадах излагается в виде диалогов между наставником и учеником, различающихся по тематике бесед. Вместе с тем все они имеют характерный для древнеиндийской философии спиритуалистический характер. В сочинении «История веры и религиозных идей» Мирча Элиаде отметит, что в текстах Упанишад впервые в индийской культуре будет открыт закон переселения душ, или круговорота жизни, сансара (с санскр. — круговращение). Это закон станет ключевой идеей и понятием всей древнеиндийской религиозно-философской традиции. Автор пишет: «...духовный кризис, вырвавшийся наружу в Упанишадах, был прежде всего вызван размышлениями на тему действительности жертвоприношений».

В брахманах термином “карма” обозначается ритуальная деятельность и вытекающие из нее благотворные последствия (так как после смерти человек, как правило, попадал по ведическим представлениям в мир богов). Однако очевидно, что, размышляя на тему ритуального процесса, укладывающегося в рамки причины и следствия, мы неизбежно приходим к выводу, что любое действие, приводящее к какому-либо результату, можно считать составным звеном в безграничной цепи причин и следствий. Как только при анализе кармы был открыт закон универсальной обусловленности, уверенность в спасительном эффекте жертвоприношений исчезла... В своей жизни человек совершает бесчисленное множество деяний, каждое из которых обязано иметь какое-то следствие, настигающее его либо в возрожденном состоянии здесь, на земле, либо в каком-то другом мире. Вывод напрашивается сам собой: прожив определенное время в блаженстве или в несчастье во внеземном мире, душа вынуждена вновь воплотиться в теле. Это — закон переселения душ, сансара». Господствующее место в Упанишадах занимает новое истолкование явлений мира, согласно которому в качестве первоосновы бытия выступает универсальный принцип, представленный безличным космическим началом, обозначаемым в текстах Упанишад как Брахма. Этот принцип отождествлялся с каждым человеком как

частью всего Космоса и особой духовной сущностью, называемой в упанишадах Атманом. Концепция Брахмы восходила к ведическим представлениям: найти основу того, что сообщает жертве ее всемогущую силу и образует в итоге универсальный космический принцип. В Упанишадах Брахма является абстрактным принципом, полностью лишенным прежних ритуальных зависимостей, он предназначен для постижения вечной, вневременной и многоликой сущности всего мироздания.

Идея слияния Атмана и Брахмана становилась в Упанишадах констатацией идентичности всех форм бытия и выяснения тождества каждого индивида с универсальной сущностью мира, что и составляло в итоге ядро учения всех Упанишад. В тексте Брихадараньяка об этом говорилось следующим образом: «Атман — это чистая сущность, покидая свое тело и поднимаясь к высшему свету, он обретает свою истинную форму. Это бессмертное, это бесстрашное. Это Брахман». Тождество «Атман — Брахман», познаваемое через ощущение «внутреннего света», помогало человеку одновременно разгадать тайну сотворения Вселенной и своего собственного существования.

Неотъемлемой частью учения Упанишад, как было отмечено ранее, являлась концепция круговорота жизни — сансара и тесно связанный с ней закон воздаяния — карма. Учение о круговороте жизни, в котором человеческая жизнь понималась как определенная форма бесконечной цепи перерождений, было связано с наблюдением циклических природных явлений и их интерпретацией. Закон кармы, постулируемый в упанишадах, исходил из постоянного включения человека в круговорот жизни и смерти. Он обуславливал будущее рождение человека, так как был причинно-следственно связан с его прошлыми поступками и деяниями.

В моральном мире, отмечал С. Радхакришнан, закон кармы аналогичен физическому закону единообразия. В сочинении «Индийская философия» он писал об этом законе следующим образом: «Это закон сохранения моральной энергии... Мы познаем то, что сеем. Хорошие семена приносят хороший уро-

жай, плохие — плохой. Каждый незначительный поступок имеет свое влияние на характер. Человек знает, что некоторые из тенденций к действию, существующие в нем в данное время, являются результатом сознательного или разумного выбора с его стороны. Сознательные поступки имеют тенденцию стать подсознательными привычками, и нет ничего противоестественного, если подсознательные стремления, которые мы обнаруживаем в себе, рассматриваются как результат прошлых сознательных поступков. Мы не можем задержать процесса моральной эволюции, так же как мы не можем остановить ход морского прилива и отлива или движения звезд. Попытки обойти закон кармы так же тщетны, как и попытки перепрыгнуть через собственную тень... Для жизни и поведения нет доктрины более ценной, чем теория кармы».

Только тот, свидетельствуют тексты Упанишад, кто совершал благие действия, жил в согласии с действующей моралью, может иметь хорошую карму. Благая или хорошая карма означала счастливую жизнь индивида, она была связана с характером человека, его социальным статусом. Например, человек, имеющий хорошую карму, в будущей жизни мог занять и более высокое место в социальной иерархии общества. Те же, кто принадлежал к высшим сословиям, имели благую карму, выражавшуюся в сословной принадлежности, всеобщем уважении, долгой жизни и т. д. Тип кармы мог быть и не благим, в этом случае человек в силу неправильных поступков и действий вел в настоящем бедственную жизнь, к которой его привели негативные деяния его прошлых жизней.

Тексты Упанишад усиливают этот момент положением, что в будущей жизни такой человек может и дальше переродиться как более низкая форма жизни. У такого человека его Атман может находиться в телесной оболочке животного, утверждали авторы древнеиндийских текстов. Фундаментальной причиной кармы в Упанишадах считалось неведение человека относительно своего Атмана как истинного «Я» и тождества этого «Я» с мировым Абсолютом, то есть с Брахманом. Неведенье индивида

заставляло его стремиться к удовлетворению многочисленных желаний, приводящих, соответственно, к тем или иным поступкам, влияющим на его будущее.

Высшей целью человеческой жизни в Упанишадах становилось истинное знание, так как именно оно позволяло индивиду выйти за пределы любой кармы. Такую высшую духовную цель человеческой жизни в упанишадах обозначают словом «мокша» (с санскр. — освобождение). Мокша в текстах Упанишад — это познание Брахмана и выход за пределы сансары. Стремлением к такому знанию и охвачены участники бесед в текстах Упанишад. Вместе с другими понятиями Упанишад, такими как сансара, карма, Атман, Брахман и т. д., понятие мокши определит религиозно-философскую традицию древней и современной Индии.

Крупнейший общественно-политический деятель и первый премьер-министр независимой Индии Джавахарлал Неру в книге «Открытие Индии» относительно Упанишад как древнейшего памятника религиозно-философской культуры Индии отмечал: «Упанишады находили чутких и жадных слушателей на протяжении всей истории Индии и оказали глубочайшее влияние на формирование национального духа и характера». В религиозной традиции индуизма Упанишады в современной Индии до сих пор наравне с другими текстами являются настольной книгой многих людей, влияя на их поступки и унастроения.

Тексты Упанишад являются выдающейся попыткой поколебать монопольное положение варны брахманов в духовной жизни древнеиндийского общества. Многие авторы этих религиозно-философских текстов происходили из варны кшатриев или даже вайшьев, что явилось следствием изменения социально-экономического положения крупных общественных групп древнеиндийского общества в эпоху начинающегося кризиса ведической картины мироздания.

К середине I тыс. до н. э. традиционная ведическая картина мироздания перестает соответствовать социально-экономическим и политическим реалиям общества. К этому времени значительно развивается аграрное и ремесленное производство,

а также торговля между различными областями Древней Индии. Имущественное различие между членами различных варн становится значительным фактором, влияющим на социально-духовное развитие всех общин. Родоплеменной строй древних ариев уступает место крупным политическим объединениям, основанным на монархической форме общественного устройства. К III веку до н. э. под властью правителя Ашоки объединяется практически вся территория Древней Индии. Кризис ведической картины мироздания нашел свое историческое завершение в появлении к VI веку до н. э. учений джайнизма и буддизма. Примечательным фактом духовной истории Древней Индии является то, что основатели этих религиозно-философских учений происходили из сословия воинов-кшатриев и были современниками.

1.3. ДЖАЙНИЗМ И БУДДИЗМ

Джайнизм

Учение джайнизма получило название от санскритского слова «джайна», обозначающего «последователь джины» или «победитель», то есть человек, преодолевший круговорот перерождений (сансару) и достигший духовного освобождения (мокши). Этот эпитет в духовной традиции Индии применяется к историческому основателю и реформатору учения джайнизма Махавире Вардхаману (599–527 годы до н. э.) Согласно религиозно-мифологическим представлениям последователей данного учения он является последним из 24 учителей-праведников тиртханкаров (с санскр. — создатели пути), так в джайнизме именуют святых.

Само учение длительное время существовало в устной традиции и только в конце IV века до н. э. в городе Паталипутре был окончательно решен вопрос о канонических текстах джайнизма. В священных книгах, получивших статус канонических, отвергается авторитет ведической традиции и разрабатывается собственное обоснование картины мироздания. Учение джайнизма построено на идее панпсихизма. Согласно воззрениям

Махавиры Вардхамана не только человек, но и животные, растения, земля, огонь, вода имеют души, при этом выделяется неживое и живое. Неживое включает в себя состоящую из атомов материю, это то, что поддается соединению и разъединению, а живое, или джива, вечно и существует независимо от материи. Как основное понятие джайнизма джива определялась в качестве чистой мысли, она вечна и не имеет формы. Характеризуя это фундаментальное понятие, С. Радхакришнан в книге «Индийская философия» писал: «Для эмпирического видения дживы образуют Вселенную, и каждый джива является конкретной единицей, составной субстанцией. Это — единое во многом или многое в едином... Цель всех джив, к которой они должны стремиться, — это сбросить с себя всякую материю. Все центры жизненной активности являются дживами».

Живое и одушевленное отождествляются в учении джайнизма, отсюда возникает и обосновывается важнейший принцип, который стал основным нравственным регулятором во всей культуре Индии. Это принцип «ахимса» (с санскр. — неубийство, ненасилие, непричинение зла). Он получил обоснование не только в учении джайнизма, его активно использовал и проповедовал в своей политической деятельности Махатма Ганди, добиваясь независимости Индии от английской колонизации в XX веке. В русской культуре сторонником принципа ненасилия был писатель Л. Н. Толстой, который считал его нравственным способом преодоления любого насилия. В учении джайнизма принцип ненасилия приобретает характер суровой аскетической практики, в соответствии с которой монахи — последователи учения джайнизма — передвигались только при солнечном свете, подметая дорогу перед собой из опасности нанести вред живому.

На уровне феноменального мира живое существует в виде душ отдельных существ. Каждая из этих душ занимает пространство всего тела, в котором она вынуждена пребывать. В целом джива вечна и непреходяща, но и она распадается на множество облеченных в самые разнообразные материальные обо-

лочки душ, которые переходят из одного состояния в другое. Жизнь дживы в круговороте перерождений определяется ее активностью, учил Махавиравардхаман, она сама способна изменять свое состояние. Материя же просто обволакивает дживу и проявляется в качестве ее кармы. Исходя из этого, количество кармической материи, которая может присоединиться к дживе, зависит от самого человека. Двойственная природа человека во многом определена тем, как он мыслит и чувствует.

В «Кальпа-сутре» — священной книге джайнизма — описывается шесть кармических состояний сознания человека, которые определяют взаимодействие дживы и кармы. Эти состояния человека определяются посредством цветовой символики, называемой «лешья»: черное состояние сознания означает отсутствие у человека сострадания, агрессивность, жестокость. Люди в таком состоянии сознания не верят в духовную жизнь, они склонны к агрессивному поведению. В учении джайнизма это состояние — черная лешья — наихудшее и самое опасное для дживы человека. Голубая лешья характерна для людей высокомерных и лицемерных, после смерти они перерождаются в растения. Коричневую лешью имеют люди угрюмые и унылые, они всегда со всеми ссорятся, восхваляют себя, возбуждаются по каждому поводу и быстро теряют самообладание. Если человек имеет такое состояние сознания, то, по учению джайнизма, он после смерти переродится в животное. Красная лешья характерна для людей, которые внимательны в своих действиях, способны различать добро и зло, правильное и неправильное. Они, как правило, религиозны, добры и благожелательны к окружающим, после смерти они рождаются в мире людей. Желтая лешья говорит о добре и благожелательности людей с этим типом сознания. С таким сознанием люди, как правило, склонны к всепрощению, они принимают на себя дисциплинарные обеты и строго следуют им всю свою жизнь. Они не знают ни печали, ни радости, а перерождаются божествами. Белая лешья — это сознание и аура высших существ. Люди, достигшие подобного уровня сознания, полностью соблюдают моральные законы, они береж-

но относятся ко всему живому. После смерти они достигают освобождения от материи и новых перерождений. В учении джайнизма обителью таких людей является высшая область Вселенной — Сиддхалока. Людей, достигших этой области, называют «сиддхи», по представлениям последователей джайнизма они уже не имеют лешьи и способны общаться друг с другом посредством духовной энергии.

Движение по пути освобождения дает дживе благоприятные формы бытия, а отклонение от него ведет к ухудшению качества жизни. Осуществление высшей духовной цели определено в учении джайнизма необходимостью развития каждым человеком трех фундаментальных качеств. Они называются в джайнизме «ратна-траяя», или три драгоценности. Этика учения включает в себя истинное воззрение, которое состоит из абсолютной убежденности человека в истинах джайнизма, в неприятии ложных учений и отсутствии интереса к мирским удовольствиям; истинное знание, которое обеспечивается истинными воззрениями, состоящими в знании реальности; истинное поведение, основанное на многочисленных религиозных предписаниях, регламентирующих жизнь последователей учения.

Составной частью канона джайнизма является и учение о Космосе, который, по их представлениям, не был никогда никем создан и поэтому не может быть уничтожен. Мировое пространство в космологии джайнизма разделено на три части: верхний мир, средний мир и нижний мир, окруженные тремя слоями воздуха: влажным, плотным и разреженным. Верхний мир — место обитания богов и сиддхов, живущих на 30 небесах. Средний мир — место обитания людей и других существ. Нижний мир — это ад, состоящий из семи ярусов. В религиозно-мифологических представлениях джайнизма все миры погружены в мировое пространство, которое вмещает в себя все субстанции. Вне этого пространства находится не-мировое пространство, в нем материя отсутствует, оно вечно, бесконечно, бесформенно и познаваемо только сиддхами. Таким образом, к основным чертам учения джайнизма можно отнести:

Наличие собственного оригинального канона Сиддханта и непризнание ведической традиции.

Почитание легендарных и исторических основателей учения. Культ титранхаров и Махавира Вардхамана.

Большое значение идеи ненасилия ахимса.

Критику ритуально-ведических жертвоприношений.

Крайний аскетизм с сакральной практикой ухода из светской жизни.

Признание духовного равенства всех людей.

Метафизику, основанную на плюралистической классификации бытия.

В ходе исторического развития в общинах последователей учения джайнизма около I века н. э. выделились два направления: умеренное — «шветамбары» (с санскр. — одетые в белое) и радикальное — «дигамбары» (с санскр. — одетые в пространство). Различие между направлениями главным образом заключается в отношении к аскетической практике, посредством которой достигается состояние духовного освобождения. Влияние учения джайнизма, взаимодействующего с брахманизмом, а позднее с индуизмом и буддизмом, в Индии постепенно ослабевало, к настоящему времени насчитывается около двух-трех миллионов последователей данного учения.

Буддизм

Еще одним неортодоксальным направлением в истории древнеиндийской мысли является буддизм. Европейское название учения образовано от санскритского слова «буддадхарма» — учение Будды, оно возникло в Древней Индии в VI–V веках до н. э. Появление этого религиозно-философского учения, как и появление джайнизма, связано с новыми явлениями в социально-духовной жизни того времени. Возникновение и рост новых городов, быстрое разделение труда, резкое размежевание городского и сельского образа жизни, поглощение племенных объединений растущими княжествами стали предпосылками формирования буддизма. Проповедь основателя учения была обращена в первую очередь к новым, городским слоям населе-

ния, которые были вырваны из традиционного уклада жизни и нуждались в обновленном духовном руководстве.

Основателем учения считается Сиддхартха Гаутама (563–483 годы до н. э.), который, согласно учению, в возрасте 35 лет обрел просветление и стал Буддой. Будда подвергал критике ведическую традицию и предлагал людям не следовать слепо ведам, а опираться исключительно на собственный духовный опыт. В каноническом сочинении «Гандавьюха-сутра» ему приписываются следующие слова: «Не принимайте мое учение просто из веры или из уважения ко мне. Подобно тому, как купец на базаре при покупке золота проверяет его: нагревает, плавит, режет — чтобы убедиться в его подлинности, так же проверяйте и мое учение, и только убедившись в его истинности, принимайте его!»

Само учение долго существовало в устной традиции и только лишь к III веку до н. э. оно было записано и получило название на языке санскрита «Трипитака», или «Три корзины», поскольку тексты были записаны на непечных пальмовых листьях и занимали как раз три корзины. Другое название этих книг «Палийский канон» связано с языком пали, составленным на Цейлоне в рамках школы «тхеравада».

Наибольший интерес в каноне буддизма представляет «Сутта-питака» — «корзина проповедей». Именно в этом сочинении мы находим религиозно-мировоззренческие основания нового для Древней Индии учения. Центром учения являются четыре благородные истины, которые Будда провозгласил в самом начале своей проповеднической деятельности. Согласно первому положению, или истине, существование человека неразрывно связано со страданием. Рождение человека, болезни, старость, смерть, встреча с неприятным и расставание с приятным, невозможность достичь желаемого — всё это ведет к страданию. При этом под страданием понимается не только физическая или психологическая, душевная боль человека, но, прежде всего, подвластность происходящим событиям.

В сочинении «Индийская философия» С. Радхакришнан, объясняя подобную неполноту счастливых моментов жизни человека,

отмечал, что «особая важность, придаваемая факту страдания, не есть особенность одного только буддизма, но Будда уж слишком делал на нем упор. Во всей истории мышления никто не описывал бедственности человеческого существования более черными красками и с большим чувством, чем это делал Будда... Каждому человеку приходится нести свою собственную ношу, каждое сердце знает свое горе, и тем не менее благодаря этому растет всё благое, и движение вперед приводит к совершенству. Мир со всеми его страданиями, кажется, приспособлен для роста блага. Будда не проповедует простую бессмысленность жизни и не требует примирения с неминуемой гибелью. Его учение — это не учение отчаяния. Он требует от нас, чтобы мы восстали против зла и достигли в жизни более высокого состояния».

Вторая истина Будды связана с причиной страданий, которые он находил в круговороте бытия, в сансаре. Согласно воззрениям основателя нового учения каждое событие порождается некоторыми условиями. Исходя из этого должно существовать нечто, бытие чего порождает страдание. Таковым он считал цепь причин и следствий, в силу которых человек испытывает жажду существования, которая и приводит человека к новым страданиям. Сегодняшняя жизнь человека в соответствии со второй истиной Будды является следствием прошлой и причиной будущей. Закон причинной зависимости в буддизме представлен 12 звеньями цепи страданий: 1) страдание жизни обусловлено рождением; 2) рождение — стремлением к жизни; 3) стремление к бытию — умственной привязанностью к объектам; 4) привязанность — жадой, желанием вещей; 5) жажда — чувственным восприятием; 6) чувственный опыт — чувственным соприкосновением с объектами; 7) чувственное соприкосновение — шестью органами познания; 8) шесть органов познания — эмбриональным периодом развития организма (состоящего из разума и тела); 9) эмбрион не может развиваться без первоначального сознания; 10) первоначальное сознание обусловлено впечатлениями прошлой жизни; 11) эти впечатления обусловлены двенадцатым звеном цепи — 12) неведением истины. Все 12 звеньев цепи причин

и следствий обозначаются как «колесо бытия», которое в ритуальной практике связано с вращением колеса или перебиранием четок с ежедневной молитвой.

Оценивая закон причинности в буддизме, С. Радхакришнан писал: «...чтобы объяснить непрерывное существование мира при отсутствии постоянного субстрата, Будда провозглашает закон причинности и делает его основой непрерывности. Закон всеобщей причинности с вечным постоянством становления является главным вкладом Будды в индийскую мысль».

Третья истина Будды вытекает из второй, в соответствии с ней устранение причин страданий заключается в отсутствии желаний. Освобождение человека от жажды существования в буддизме выражено понятием «нирвана» (с санскр. — угасание, успокоение). Понятие «нирвана» означает полное освобождение человека от любых желаний и привязанностей, от ложной веры в собственное «Я», поскольку в своих мировоззренческих основаниях Будда исходил из того, что индивидуальное «Я» — это непрочное состояние бытия, которое находится в процессе постоянного становления. Освобождение человека совпадает с выходом из состояния сансары, а значит, и избавлением от страданий и закона кармического воздаяния. Переход в состояние нирваны в буддизме метафорически сравнивался с угасанием пламени светильника из-за постепенного иссякания в нём масла, под которым понимались три омрачающих элемента — ненависть, страсть и невежество. Понятие нирваны в буддизме не имеет канонического определения и описывается либо негативным способом, например как отсутствие стремлений у человека, угасание его чувств, либо позитивным способом — как блаженство, вечное счастье и т. д. Одним из лучших способов выражения нирваны могло быть молчание в качестве формы духовной практики. Примером являлся сам Сиддхартха Гаутама, который воздерживался от каких-либо метафизических споров по поводу того или иного понимания природы нирваны.

По поводу нирваны С. Радхакришнан написал, что она является завершением духовной борьбы человека с самим собой. В состоя-

нии нирваны человек преодолевает свою собственную индивидуальность, он входит в «общение» со всей Вселенной и всем мирозданием. Горизонт бытия человека расширяется до границ всей действительности, «это вид существования, лишенный эгоизма, существования без времени, полного веры, мира, спокойствия ... это состояние, выходящее за рамки отношений субъект — объект. В нем нет никакого следа сознания я. Это состояние деятельности, не подчиненное причинности, ибо это безусловная свобода».

Человек, достигший состояния нирваны, в буддизме поднялся на высшую ступень духовной святости и становился архатом (с санскр. — достойный). Считалось, что он выходил за круг перерождений. Из всех людей обрести нирвану мог только монах, поскольку к достижению этого состояния вела длительная духовно-религиозная практика.

Четвертая истина Будды указывала на способ освобождения человека от страданий, от которых он мог избавиться еще при этой жизни. По своей сути это был целый комплекс духовных упражнений, который связан с саморазвитием человека. Поскольку этот способ состоит из восьми ступеней, или правил, то в каноническом определении буддизма он называется «восьмеричный путь спасения».

Первая ступень определяется как правильные взгляды, суть которых состоит в правильном понимании четырех истин Будды. Только познание этих истин, а не метафизические размышления о природе и человеческой индивидуальности помогают нравственному самосовершенствованию и способствуют достижению нирваны.

Вторая ступень говорит о правильной решимости, без нее бесполезно преобразовывать жизнь в соответствии с четырьмя истинами Будды. От человека, стремящегося к моральному самосовершенствованию, требуется отрешение от привязанности к миру, отказ от дурных намерений и вражды к другим людям. Эти три условия и представляют основу правильной решимости.

Третья ступень указывает на правильную речь, которая является результатом того, что человек способен в силу правильной

решимости ее контролировать. Смыслом правильной речи может быть воздержание от жестоких слов, клеветы, бессмысленных разговоров и т. д.

Четвертая ступень связана с правильным поведением, которое заключается в отказе от уничтожения всего живого, в неверном удовлетворении чувств человека.

Пятая ступень является логическим завершением предыдущих стадий саморазвития человека. На этой стадии своего развития человек в буддизме ведет правильный образ жизни. Он окончательно отвергает неправильную речь и неправильные поступки и с правильной решимостью стремится в нирвану.

Шестая ступень: на этой ступени саморазвития человек может столкнуться с тем, что его сбивают с правильного пути. Для этой ступени должно быть характерно правильное усилие. Духовный прогресс человека связан с постоянным возвращением к старым и новым мыслям. Идущий по пути спасения, утверждал Будда, может на нём поскользнуться, в силу чего ум человека должен стремиться к правильным мыслям.

Седьмая ступень: необходимость постоянного самоконтроля и духовной бдительности должна быть выражена в правильном направлении мыслей человека. Это необходимо, утверждал Будда, для того чтобы избавиться от привязанности к вещам и печали по поводу их утраты. Окончательным результатом правильного направления мыслей может быть полная отрешенность от всех объектов, которые привязывали человека к миру.

Восьмая ступень: на этой ступени человек в силу правильного сосредоточения своих духовных сил достигает мудрости и совершенной праведности. В своих проповедях Будда утверждал, что добродетель и мудрость очищают друг друга, они должны быть едины.

Единство знания и нравственности, на котором настаивал основатель нового учения, говорит о характерной черте всей древнеиндийской мысли. Буддийский канон четырех благородных истин и «восьмеричный путь спасения» в ходе исторического развития в различных школах и направлениях буддизма подвер-

гался подробному комментированию и интерпретации. Но неизменным оставалось основное положение, приписываемое самому Будде, который выразил его в следующих словах: «И ранее и даже теперь я настаиваю на этом — страдание и прекращение страдания».

К III веку до н. э. буддизм в Древней Индии становится официальной государственной доктриной, которая позднее распадается на два основных направления: хинаяна (с санскр. — малая колесница) и махаяна (с санскр. — большая колесница). В рамках обоих направлений развиваются философские школы, которые оказывают значительное влияние на всю древнеиндийскую мыслительную культуру. Давая оценку тому влиянию, которое буддизм оказал на культуру Древней Индии, С. Радхакришнан отмечал, что «после буддизма индийская мысль не могла принять оптимистический взгляд на мир. Нельзя было более придерживаться норм, которые до тех пор удовлетворяли ум человека... Индийская мысль была вынуждена считаться с буддийскими рассуждениями о непостоянстве жизни и с учением об относительности». В последующий период своего развития буддизм в качестве религиозно-философской доктрины получил распространение за пределами Древней Индии. К настоящему времени число его приверженцев насчитывает, по разным оценкам, от 600 до 1300 млн человек.

1.4. ДРЕВНЕИНДИЙСКИЕ ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ

Развитие древнеиндийских философских школ было связано с индуизмом, который является продуктом длительного развития и слияния различных этнических культур. Термин «индуизм» появился в трудах европейских ученых в XVIII–XIX веках, им обозначали всю массу религиозных культов и верований, основанных на индоарийской традиции. В силу религиозно-мифологического плюрализма система индуизма вобрала в себя и многие локальные культы неарийских народов, проживающих на территории Древней Индии.

Последователи индуизма называют свое учение словом «дхарма» (от санскр. *дха* — держать). Дхарма имеет множество значений, которые в основном связаны с идеей закона, порядка и нормы. Обоснованием понятия «дхарма» в качестве всеобщего и безличного закона мироздания будут заниматься различные школы философии. Начиная с середины I тыс. до н. э. понятие «дхарма» фиксирует критерии поведенческих нормативов для основных социальных групп Древней Индии. В эпической поэме того времени «Бхагавадгита», ставшей священной книгой индуизма, утверждалось, что каждый человек должен иметь свою дхарму и лучше плохо исполнять дхарму своей социальной группы, чем преуспеть в дхарме чужой для человека группы. Таким образом, дхарма в индуизме — это определенный образ жизни, соответствующий традиционным нормам поведения членов древнеиндийских социальных групп.

Впитав в себя и переработав мифологию ведической традиции, индуизм создал свою собственную религиозную мифологию, в которой на передний план вышли такие божества, как Кришна, Вишну, Шива, Шакти и т. д. Философские школы, разрабатывающие основные мировоззренческие проблемы индуизма, обозначаются словом «даршана» (с санскр. — созерцание). Их отличительной чертой является признание авторитета ведической традиции. Характеризуя эти направления древнеиндийской мысли, С. Радхакришнан писал, что «каждая система выставляет свою собственную доктрину, используя, с необходимыми изменениями, общепринятый язык высшего религиозного умозрения. В системах философия становится самосознающей. Духовный опыт, зафиксированный в ведах, имеет объектом логический критицизм. Вопрос о действительности познания и его средствах составляет важную главу в каждой системе. Каждая философская система имеет свою собственную теорию познания, которая является неотъемлемой частью или необходимым следствием ее метафизики... Философия Индии основывается на духе, который выше простой логики, и считает, что культура, основанная на простой логике или науке, может быть эффективной, но не может быть вдохновляющей».

Классическими системами философии индуизма принято считать шесть воззрений (шад-даршана), которые представлены учениями Санкхья, Йога, Вайшешика, Ньяя, Миманса, Веданта.

Учение Санкхья

Санкхья (с санскр. — исчисляющий, перечисляющий, тот, кто хорошо считает) — одна из самых ранних философских систем индуизма. Основателем учения является древнеиндийский мыслитель Капила, живший в V в до н. э., его сочинения до нашего времени не сохранились. Источником для изучения системы санкхья является сочинение «Санкхья-карика», приписываемое представителю этой школы мыслителю Ишвара-Кришна. В соответствии с этим трактатом в мироздании существуют два самостоятельных первоначала. Первое обозначается понятием «Пракрити» (с санскр. — действие, процесс), в качестве первоначала мира оно выступает как всеобщий принцип, исходя из которого всё существующее постоянно находится в процессе изменения. Доказывая объективное существование Пракрити, последователи учения санкхья утверждали, что природа — это постоянно изменяющийся комплекс элементов, в основе которых лежит не имеющая причины причина. Всякая вещь есть следствие производящей причины, утверждал Ишвара-Кришна в своем сочинении, поскольку из ничего нечто возникнуть не может. Он приводил следующие аргументы:

Индивидуальные вещи ограничены размером, а всё, что ограничено, является зависимым от чего-то внешнего. Следовательно, ограниченное как таковое не может быть источником существования чего-либо.

Индивидуальные вещи обладают определенными общими свойствами, а это предполагает наличие общего источника, из которого они все происходят.

Все следствия порождаются деятельностью некоторой причины, содержащей в себе возможность их возникновения.

Следствие отличается от причины, поэтому мы не можем утверждать, что ограниченный и обусловленный мир является своей собственной причиной.

Имеется очевидное единство Вселенной, предполагающее единственную причину. Пракрити является причиной всех следствий, но сама она не имеет причины.

Практи как материальная, динамичная и непроявленная субстанция содержит в себе в потенциальном виде всё мироздание. Ее развитие в виде космической эволюции по своему характеру является преобразованием первичной единой материи в многочисленные материальные формы. Пракрити состоит из трех гун (с санскр. — волокно, веревка, нить), которые находятся в тесной взаимосвязи друг с другом. Гуны в сочинении «Санкхья-карика» представлены как единство, подобное маслу, фитилю и пламени в светильнике. Они являются элементами первичной субстанции, ее материальными качествами. Первый элемент называется саттва (принцип легкости, света и удовольствия); второй элемент называется раджас (принцип подвижности, энергии и неудовольствия); третий элемент — тамас (принцип тяжести, неведения и оцепенелости). Из гун состоят все вещи мира, а в каждой вещи, согласно ее характеру, преобладает один из элементов. Сами элементы находятся в постоянном движении, но при этом они, как правило, не воспринимаются. О существовании этих элементов человек делает вывод в зависимости от того, какие состояния он испытывает. В соответствии с учением санкхья один и тот же объект или вещь может вызывать удовольствие, страдание или безразличие у разных людей.

Второе первоначало в сочинении «Санкхья-карика» представлено понятием Пурушы — абсолютной души. Как духовная сущность, Пуруша существует независимо от материального первоначала. Характеризуя эти два первоначала в учении санкхья, С. Радхакришнан отмечал, что «Пуруша не соотносим с Пракрити. Это просто созерцатель, одинокий, бесстрастный, пассивный зритель. Характеры Пракрити и Пуруши по природе противоположны. Пракрити бессознательна, а Пуруша сознателен. Пракрити активна и постоянно движется по кругу, а Пуруша неактивен. Пуруша неизменно постоянен, а Пракрити слиш-

ком изменчива. Пракрити характеризуется тремя гунами, а Пуруша лишен гун; Пракрити — это объект, а Пуруша — субъект». Для доказательства существования абсолютной души, или Пуруши, выдвигались следующие положения:

Вся совокупность существующих вещей должна существовать для блага того, кто по природе своей отличен от всего существующего.

Все познаваемые объекты имеют три гуны и предполагают существование абсолютного «Я», которое их лишено и является мерой их существования.

Поскольку Пракрити является неразумным началом мира, должно существовать то, что по природе своей является его разумным началом.

Многие люди стремятся достичь окончательного освобождения от всех страданий в этом мире, но в материальном мире этого достичь невозможно, он вызывает всё новые и новые страдания.

Стремление выйти за пределы материального существования означает реальность того, кто стремится осуществить этот выход.

Взаимодействие Пракрити и Пуруши в качестве духовного и материального указывает на дуализм учения санкхьи. Вместе с тем духовное начало в этом учении понимается как множественное, существуют множество «Я». Поэтому, не решив окончательно проблему взаимодействия материального и нематериального, мыслители учения санкхьи разработали практику духовного саморазвития человека, цель которого, с их точки зрения, заключалась в правильном познании реальности. Реальность — это множественность человеческого «Я» и возможность интеллектуального различия материального и нематериального. Философия учения санкхьи оказала в процессе своего длительного исторического развития значительное влияние на различные школы индуизма и древнеиндийскую культуру в целом.

Учение Йоги

Учение йоги (с санскр. — соединение, согласование, управление) многие исследователи древнеиндийской мысли считают

практическим применением принципов учения санкхьи. В индуизме автором классического трактата «Йога-сутра» является философ Патанджали (II век до н. э.). Известный религиовед М. Элиаде в книге «Йога. Свобода и бессмертие» отмечал, что «йога и санкхья настолько похожи, что большинство положений одной из них могло бы подойти для другой. Существенные различия между ними немногочисленны: санкхья атеистична, йога теистична, поскольку она принимает без доказательств существование верховного Бога (Ишвары); согласно санкхье единственным путем к спасению являются метафизические знания, в йоге же особое значение придается методам медитации... усилия Патанджали были направлены на то, чтобы согласовать позаимствованное из санкхьи философское обоснование с техническими формулами концентрации, медитации и экстаза. Благодаря Патанджали йога из “мистической” традиции превратилась в “философскую систему”».

В трактате «Йога-сутра» древнеиндийский мыслитель Патанджали писал, что йога — это прекращение колебаний сознания, то есть йога — цель духовного саморазвития человека и одновременно совокупность средств, которые ведут к этой цели. «Йога-сутра» выделяет восемь ступеней духовно-психического развития человека, который стремится к освобождению от материального мира, приносящего человеку страдания. Поэтому, как и Будда, автор «Йога-сутры» Патанджали утверждает, что «для мудреца всё является страданием». Способами, ведущими к духовному освобождению человека, являются:

Яма. На этой ступени своего внутреннего развития человек ограничивает свои эгоистические желания, поэтому в «Йога-сутре» яма — это непричинение вреда, правдивость, воздержанность и т. д.

Нияма («предписания»). На этой ступени последователи йоги стремятся к внутренней чистоте, аскетизму, почитанию верховного существа Ишвары.

Асана. Третья ступень указывает на удобную позу для медитирующего человека.

Пранаяма. Четвертая ступень связана с дыхательными упражнениями, имеющими в йоге медитативную направленность.

Пратьяхара. На пятой ступени своего развития человек согласно «Йога-сутре» достигает полного контроля над своими чувствами.

Первые пять ступеней в трактате «Йога-сутра» философ Патанджали называет «внешней йогой», он считает их подготовительными для действительного духовного освобождения человека. Три оставшиеся ступени им названы «внутренней йогой», на этих ступенях человек достигает цели духовно-психического саморазвития. К этой цели ведут практики медитации, позволяющие человеку достигнуть максимальной концентрации своих духовных сил:

Дхарана — длительное удерживание концентрированного внимания на том или ином объекте медитации.

Дхьяна — устойчивое созерцание высшего Бога Ишвары, приводящее согласно трактату «Йога-сутра» к обладанию «сверхъестественными способностями».

Самадхи — глубочайшая сосредоточенность последователя йоги, приводящая его к духовному освобождению — мокше. Цель классической йоги индуизма заключена в полном размежевании с миром материального и возвращении индивидуального духа человека к своей изначальной свободе. В четвертой главе своего трактата «Йога-сутра» древнеиндийский мыслитель Патанджали отмечал, что абсолютное освобождение — это энергия человеческого сознания, не связанная с объектами материального мира.

В сочинении «Индийская философия» С. Чаттерджи и Д. Датта по поводу значения системы йоги в индуизме отмечали, что она является важным методом постижения спиритуалистических истин всей индийской философии. Применение йоги, с их точки зрения, это лучший путь самоочищения, поэтому почти все системы индийской философии настаивают на ее применении в качестве необходимой практической стороны жизни человека.

Учение Вайшешика

Основателем учения Вайшешика (от санскр. *вишеша* — различие, особенное) считается древнеиндийский мыслитель Канада (I век н. э.), ему приписывается сочинение «Вайшешика-сутра». К важнейшим сочинениям учения Вайшешика относят и трактат «Падартхадхарма-санграха», написанный в IV–V веках н. э. философом Прашастападой. Как и многие другие школы индуизма, школа Вайшешика развивала космологическую теорию, в соответствии с которой всё существующее в мироздании является результатом бесконечной смены космических эпох. В этом процессе смены возникновения и упадка философ Канада находил место и атомам в качестве устойчивых элементов бытия. Атомы в сочинениях мыслителя характеризуются как вечные и неуничтожимые, никем не созданные. Например, атомы земли, воды, света и воздуха вечны потому, что они не имеют частей и не могут быть ни созданы, ни разрушены. Существование атомов доказывается посредством умозаключений, приписывающих этим неуничтожимым элементам бытия определенные качества. Из всегда временного соединения атомов возникают одушевленные и неодушевленные предметы, доступные чувственному восприятию человека. Перерождение всего существующего — это всегда определенный результат постоянного соединения и разъединения атомов. В сочинении «Вайшешика-сутра» утверждается, что при всех качественных и количественных различиях все вещи имеют общую сущность, поскольку состоят из субстанций.

Субстанция — наиболее важная категория в школе Вайшешика, она понималась как субстрат свойств и действий, как материальная причина вещей. Вместе с тем разрабатывалось и представление о нематериальной субстанции — душе, состоящей из психических качеств индивида. Как нематериальная субстанция, душа существовала в виде абсолютной или индивидуальной. Атомистическая космология в школе Вайшешика носит морально-спиритуалистический характер. Все космические эпохи увязываются с деятельностью или бездеятельностью живых

существ. Поэтому, утверждал философ Канада, все индивиды в течение своей жизни создают «невидимую» силу добродетельных и иных поступков, которая, как некий результат человеческого существования, влияет на их будущее перерождение. Эта сила сохраняется в человеческих душах и в период космического распада, когда они больше не в состоянии как-либо действовать. В этот период все субстанции, включая атомы первостихий, пребывают в неподвижном состоянии. Когда эпоха вселенского распада подходит к концу, высший бог-творец выражает волю к творению мира. Воздействуя на души, он побуждает их к воплощению, а из предельных субстанций порождается вся Вселенная. Таким образом, школа Вайшешика оказала существенное влияние на развитие в Древней Индии систематических представлений о мироздании.

Учение Ньяя

Учение Ньяя (с санскр. — метод, принцип, логика) часто называют наукой о мышлении, поскольку основной акцент в школе был сделан на проблемах теории познания и логики. Основателем школы считается древнеиндийский мыслитель Акшапада Готама (I век н. э.), автор трактата «Ньяя-сутра». К наиболее авторитетным философам школы Ньяя принято также относить Ватсьяяну (V век н. э.), Уддьотакара (VII век н. э.) и других комментаторов основного сочинения школы. Возникновение и развитие школы Ньяя было связано с практикой публичных диспутов на религиозно-философские темы, которые, как правило, требовали особого внимания к правилам логической аргументации. К V веку н. э. школа Ньяя постепенно сближается со школой Вайшешика, чью метафизику она использует для решения проблемы достижения духовного освобождения.

Мыслители школы Ньяя полагали, что достижение духовного освобождения человека возможно только при достижении состояния «очищенного» сознания, а это, в свою очередь, было связано с умением правильно мыслить и рассуждать. В центре внимания мыслителей школы Ньяя оказалась фундаментальная для теории познания проблема источника правильного позна-

ния. С точки зрения Акшапада Готамы и его последователей, познание может быть правильным и ложным. Правильное познание он считал несомненным и безошибочным и выделял четыре типа такого познания: восприятие, логический вывод, сравнение и авторитетное свидетельство. Подробно и детально в трактате «Ньяя-сутра» разбираются вопросы, связанные с определением восприятия, разделением восприятия на обычное и необычное, с определением различных способов восприятия и пр. Особый вклад внесла школа Ньяя в наследие индийской философской традиции, когда разрабатывала проблему логического вывода. Мыслители школы Ньяя сформулировали пятичленный силлогизм, или умозаключение, состоящий из таких элементов, как:

Тезис — суждение (на горе огонь).

Основание суждения — довод (потому что там дым).

Поясняющий пример (где дым, там и огонь, как в печи).

Применение общего к частному (вот и на горе дым).

Утверждение вывода (следовательно, гора в огне).

Разрабатывается классификация выводов, например вывод от причины к следствию и, наоборот, от следствия к причине или вывод по аналогии и т. д. Особое внимание в школе Ньяя было уделено логическим аргументам, доказывающим бытие Бога. Например, приводились такие аргументы:

Все объекты мира суть следствия, следовательно, они должны иметь какую-то разумную и целеполагающую причину своего существования или Бога.

Ничто не в состоянии самостоятельно приводить в движение атомы в начале космического цикла, это может сделать только Бог.

Авторитет Вед основан на авторитете их автора, а им может быть только Бог.

Вся теология школы Ньяя будет исходить из идеи абсолютного существа, связанного с доктриной освобождения. Бог — это первопричина созидания, сохранения и разрушения мира. С. Чаттерджи и Д. Датта в сочинении «Индийская философия» отмечают, что сотворение мира в школе Ньяя означает «такое

упорядочение вечных сущностей, сосуществующих с Богом, которое образует моральный мир, где индивидуальные «Я» испытывают удовольствие или страдание в соответствии с достоинствами или недостатками своих поступков, а все физические объекты служат средствами достижения моральных и духовных целей нашей жизни. Таким образом, бог есть творец Вселенной не в смысле ее материальной причины, а в смысле ее первой действующей причины». В системе традиционного образования Древней Индии школа Ньяя служила введением в любую систематическую философию. Обучающий мог приниматься за изучение литературы, риторики, грамматики, но начинать он должен был с логики, разработанной мыслителями школы Ньяя.

Учение Миманса

Легендарным основателем учения Миманса (с санскр. — исследование, размышление) считается древнеиндийский мыслитель Джаймини, живший между II веком до н. э. и II веком н. э. Ему приписывается авторство главного произведения «Миманса-сутр», самого объемного сочинения философии индуизма (в нем содержится 2745 сутр). К VI–VII векам н. э. в рамках школы Миманса выделяются два направления, основанные такими мыслителями, как Кумарила и Прабхакара.

Специфика школы Миманса была связана с практикой истолкования ведического корпуса текстов, а также текстов брахман. Согласно Джаймини, ведический корпус текстов является вечным, он никогда и никем не создавался. Веды — это священные тексты, утверждал мыслитель в сочинении «Миманса-сутра», для человека они являются духовным ориентиром в его повседневной жизни и заботах. Эти тексты нуждаются в правильном понимании и истолковании, и только в этом случае они оказывают благотворное влияние на дхарму человека.

Практика истолкования священных текстов в школе Миманса была неразрывно связана с философией языка, с разработкой логических и грамматических аспектов понимания. Мыслители этой школы усиленно размышляли над проблемой «священного» для индусов смысла слов, выраженных в определенных зву-

ках. Как правило, в рамках школы предлагалось ритуалистическое понимание текстов Вед и брахманов. Джаймини и его последователи утверждали, что отправление ведического ритуала должно совершаться человеком без каких-либо эгоистических устремлений. В течение жизни в благочестивом человеке, правильно совершающем ритуалы, возникает и усиливается особая незримая сила, которая впоследствии позволяет ему достичь духовного освобождения — мокши.

Для достижения этого идеала необходимо, писал Джаймини в «Миманса-сутре», несколько источников правильного познания. К ним он отнес восприятие, умозаключение, сравнение, гипотетическое заключение и др. Самым важным, с его точки зрения, является авторитетное свидетельство, которое он понимал как личное и безличное. Первое — это свидетельство авторитетного человека, а второе — свидетельство ведических текстов. Веды, таким образом, становятся практически единственным источником познания, а каждый акт познания для человека становится самоочевидным и не нуждается больше в подтверждении.

В «Миманса-сутре» Джаймини признавал те же бытийные сущности, что и представители школы Вайшешика, поэтому, дискутируя с представителями буддизма и джайнизма, философы школы Миманса будут исходить из того, что душа человека является вечной субстанцией. Подчеркивая концептуальные особенности школы Миманса, С. Чаттерджи и Д. Датта в сочинении «Индийская философия» обозначат их качества: плюрализм и реализм. Они отметят, что в этой школе нет идеи «ни созидания, ни полного разрушения. Мир существует вечно. Эта точка зрения является единственной в своем роде в индийской философии». В процессе своего исторического развития школа Миманса оказала значительное влияние на различные стороны индийской духовной культуры.

Учение Веданта

Учение Веданта (с санскр. — завершение вед) завершает классические системы индуизма. Первоначально слово «Ведан-

та» обозначало Упанишады как свод текстов, «завершающих» ведическое знание. Основателем Веданты как отдельной философской школы индуизма считается древнеиндийский мыслитель Бадараяна (II век н. э.). Он является автором такого сочинения, как «Веданта-сутра», или «Брахма-сутра», это произведение состоит из 555 сутр, связанных с различными религиозно-философскими темами.

В истории индуизма сочинение Бадараяны неоднократно интерпретировалось и комментировалось различными мыслителями древней и современной Индии. На основе таких комментариев в границах школы Веданта возникали собственные направления. К крупнейшим комментаторам «Веданта-сутры» принято относить таких мыслителей, как Шанкара, Рамануджа, Мадхва, Валлабха и др. В своих комментариях на «Брахма-сутру» древнеиндийский мыслитель Шанкара, часто называемый индийским Платоном, отмечал, что Брахман, или Атман, есть единое абсолютное начало, «бытие — сознание — блаженство», высшее «Я». Брахман невыразим в словах и непостижим обычными методами познания. В нем, с точки зрения философа, необходимо выделять два аспекта. Во-первых, Брахман всегда есть «непроявленный Брахман», это означает, что его природа связана с безличностью и трансцендентностью. Во-вторых, он есть проявленный Абсолют, имманентный миру и наделенный позитивными качествами, он совершенен, вечен, всемогущ и т. д.

Таким образом, в школе Веданта отрицалось положение, что мир является продуктом взаимодействия материальных сил. Единственной реальностью может быть только высшая духовная сущность Брахман, из которой всё и выводится. Всё, кроме Брахмана нереально, считал Шанкара, и эта нереальность не абсолютная, а относительная. Люди в своей жизни видят мир как реальный потому, что находятся под воздействием силы духовного ослепления, или иллюзии майи. Мир чувственно воспринимаемых явлений только видимость, причина которой связана с незнанием человека. Незнание приво-

дит к тому, что человеку мир представляется как реальный, а Брахман — в виде персонифицированного существа Ишвары. В индуизме этот образ будет пониматься в качестве объекта религиозного культа.

Выход из круговорота рождений заключается, по мнению Шанкары, в знании высшей истины, поэтому иллюзия как она есть является лишь творческой силой самого Брахмана. На основе такого знания достигается познание того факта, что мир в своей изменчивости — сплошная иллюзия, а неизменной реальностью является Брахман, с которым соединяется индивидуальная душа человека. Путь, ведущий к освобождению души от влияния силы духовного ослепления, заключается в максимальной концентрации всех нравственных сил человека и в его размышлениях над проблемами Упанишад.

В ходе исторического развития всех философских школ индуизма именно Веданта получила наибольшее распространение в средневековой, а позднее и современной Индии. На различные комментарии «Веданта-сутры» опирались и реформаторы индуизма в XIX–XX веках. Оценивая значение, которое имела школа Веданта для духовного развития всей культуры Индии, С. Радхакришнан писал: «Философия Веданты заслуживает пристального внимания не только с точки зрения ее философской ценности, но также и потому, что она тесно связана с религией Индии и намного более живуча в этой стране, чем какие-либо другие системы мысли. В той или другой своей форме веданта определяет мировоззрение мыслителей Индии и в настоящее время».

Таким образом, несмотря на существование неортодоксальных концепций, отрицающих авторитет ведической традиции, развитие философских школ в древней, а позднее и современной Индии было связано с индуизмом. Именно в границах этой религиозной системы и происходила эволюция всей мыслительной культуры, затрагивающей проблемы смысла человеческой жизни, поиска духовного освобождения и обоснования бытия духовного Абсолюта.

1.5. ПОНЯТИЕ, ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ДРЕВНЕКИТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Слово «Китай» восходит к названию народности кидане, населявшей в момент начального проникновения России на Дальний Восток соседние с собственно Китаем северо-восточные территории. Европейское название *China* является транскрипцией названия последней китайской империи — Цин. Оригинальное самоназвание Китая — Центральное/Срединное государство (Чжунго) и Поднебесная (Тянься).

На территории Китая издавна обитали и продолжают обитать множество народностей, относящихся к четырем основным этноязыковым группам: тайской, тибето-бирманской, тюркской и монгольской. Некоторые из этих народностей обладают длительной и самобытной историей и даже имели некогда собственную государственность. Однако по демографическому, этнологическому и культурному показателям главенствующее положение в данной части азиатского континента исходно принадлежало прото- и собственно китайской этнической общности. В оригинальной терминологии она обозначалась как хань жэнь (дословно — люди Хань). Поэтому под культурой и философией Древнего Китая обычно понимают традиции и наследие непосредственно народа хань, или ханьцев, хотя они далеко не исчерпывают этнокультурное разнообразие Китая.

В 1980 году коллектив авторов из девяти крупнейших университетов Китая опубликовал в качестве учебного пособия для студентов и аспирантов вузов «Историю китайской философии», где авторы отмечали: «Китай — одно из древнейших цивилизованных государств мира. В далеком прошлом, четыре тысячи лет назад, вслед за рождением рабовладельческого строя, начинается история развития китайской философии. Философские идеи в Китае, берущие начало в глубине веков, чрезвычайно богаты по содержанию и являются огромной кладовой идей в истории познания всего человечества».

Периодизация развития философии в Китае, как правило, связана либо с представлением о европейской линейной матрице со сменой тех или иных хронологических эпох, либо с подходом, в соответствии с которым история китайской философии зависит от смены правящих в Китае династий. В первом случае выделяют четыре периода развития китайской философии: древний (XI–III века до н. э.), средневековый (III век до н. э. — XIX век н. э.), новый (середина XIX века — 1919 год), новейший (с 1919 года по настоящее время). Во втором случае говорят, например, о философии периода Чуньцю–Чжаньго; философии периода двух династий Хань или философии периода династии Тан и т. д.

Выделяя характерные черты древнекитайской культуры и философии, известный отечественный специалист М. Е. Кравцова в учебном пособии «История культуры Китая» отметила, что «определяющими для культуры любого человеческого сообщества выступают присущие ей космологические представления, в которых определяются пространственно-временные параметры окружающего мира и место в нем как человека, так и различных общественных объединений». Для культуры Древнего Китая доминантой являлась пятичленная космологическая модель, согласно которой мировое пространство распределяется строго по четырем сторонам света (восток, юг, запад и север), а также выделялся особый пространственный отрезок — Центр — чжун, который, как правило, ассоциировался с центром мироздания. Главными временными координатами в этой модели служили времена года — весна, лето, осень и зима — и специальный сезон (середина летнего периода), выделяемый для центра.

Отдельные элементы пятичленной космологической модели обнаруживаются уже в неолитических культурах бассейна реки Хуанхе в III тыс. до н. э. Совместно с временами года части света образовывали особые пространственно-временные зоны, каждая из которых обладала собственной символикой и образными значениями, ставшими впоследствии универсалиями китай-

ской культуры и философии. Пятичленная космологическая модель восходит к особому и специфическому восприятию человеком окружающей действительности, основанному на годовом цикле. Такой взгляд на мир обладал целым рядом определенных свойств. Например, годовой цикл воспринимался как предельно упорядоченное действие, состоящее из строго последовательных процессов и природных явлений (смена времен года сопровождалась одними и теми же климатическими приметами и естественными явлениями). Развернутая картина такого вселенского действия обозначалась в философских учениях Древнего Китая в качестве космического ритуала — ли.

К рассматриваемым космологическим представлениям восходит также концепция женского (инь, этимологическое значение — теневой склон холма или речного берега) и мужского (ян — солнечный склон) космических начал, выражающая идею универсальной двойственности мира. Движение ян — мужского начала — воспринималось в древнем Китае проходящим по часовой стрелке, а его минимум и максимум приходились на дни зимнего и летнего солнцестояния. Движение инь — женское начало — представлялось проходящим против часовой стрелки, а его минимум и максимум приходились на дни летнего и зимнего солнцестояния. По универсальной пятичленной космологической системе женское начало соотносилось с северо-восточной и северо-западной частями земного пространства и часто ассоциировалось с зимой, водой, луной, металлом и военной силой. Мужское начало соотносилось с юго-восточной и юго-западной частями земного пространства и ассоциировалось с летом, деревом, огнем и солнцем.

Известный религиовед М. Элиаде в сочинении «История веры и религиозных идей», обращаясь к религиозным представлениям Древнего Китая, отмечал, что «значимость пары противоположностей ян — инь обусловлена тем, что она не только послужила моделью универсальной классификации, но и, сверх того, развернулась до уровня космологии, которая, с одной стороны, систематизировала и узаконила многочисленные приемы

физического и духовного совершенствования, а с другой — подтолкнула к философским построениям всё более строгим и систематическим».

В древнейших памятниках древнекитайской словесности пара инь — ян, как правило, выражает идею мировой гармонии и симметрии, она также указывает на принцип взаимодействия взаимоисключающих начал мироздания. Теория универсального дуализма сформировалась к середине I тыс. до н. э. и нашла свое воплощение в сочинении «Чжоу И», или «И цзин», это сочинение часто называют «Книгой перемен». В качестве литературно-философского памятника оно оказало значительное влияние на всю культуру древнего и современного Китая. Начиная с «Книги перемен» развитие древнекитайской философии будет связано со стихийным натурализмом, то есть с восприятием окружающей действительности как совокупности естественных процессов и явлений.

«Книга перемен» значительным образом повлияет и на абстрактно-образную символичность китайской культуры. В основе этого сочинения лежат «восемь черт», их называют триграммами. Они представляют набор из восьми графических композиций, состоящих из трех сплошных и прерывистых линий. Именно эти восемь триграмм называются в китайских мифологических и натурфилософских представлениях древнейшими национальными письменными знаками. Изобретение триграмм приписывается в мифологической традиции Древнего Китая одному из трех первопредков — Фу-си. По одной из легендарных версий он скопировал эти «священные знаки» со знаков-узоров, покрывающих шкуру фантастического существа, «волшебной черепахи», пытаясь передать через них устройство мира и основные природные сущности.

В современной науке считается, что возникновение древнейших графических элементов культуры Китая связано с магической и ритуальной практикой гадания. В дальнейшем на основании триграмм появилась еще одна разновидность графических композиций, которую называют гексаграммами, они представляют собой особые символы, состоящие из шести расположен-

ных друг над другом черт. Различные комбинаторные варианты гексаграмм в тексте «Книги перемен» истолковывались в качестве знаков универсальных мироустроительных сил, инь и ян, а их двойные и тройные комбинации как знаки конкретных воплощений этих сил во всех сферах бытия. В натурфилософских построениях древнекитайской философии триграммы и их композиции сочетались с пятичленной космологической моделью, отражая, по замыслу их создателей, динамичность природных процессов как идею вечной повторяемости бытия.

Важной особенностью китайской культуры и философии, во многом определившей ее неповторимое своеобразие, была иероглифическая система письменности. Иероглиф, появившийся из схематического рисунка — пиктограммы, как правило, не передавал звучания слова, а условно изображал предмет или являлся абстрактным знаком — символом того или иного понятия. Исходя из этого, любой сложный иероглиф, составленный из более простых элементов, имеющих свое значение, воспринимался как художественный образ. Необходимость расшифровывать письменные знаки формировала способность мыслить образно. Изобразительно-символический характер иероглифики существенным образом повлиял на культ письменности в культуре Китая. Древнекитайский мыслитель Конфуций, оценивая важность изучения иероглифического письма, говорил: «...если хочешь воздействовать с полной силой, изучай письмо».

Помимо «Книги перемен» к древнейшим письменным памятникам культуры Китая относят следующие сочинения:

«Книга песен» (Ши цзин, XI–VI века до н. э.). Она является сборником народной поэзии и содержит культовые песнопения, отражающие присущую китайской культуре космологическую картину мироздания.

«Книга истории» (Шу цзин, начало I тыс. до н. э.). Содержит описания тех или иных важных исторических событий Древнего Китая.

«Книга порядка» (Ли шу, IV–I века до н. э.). Включает в себя описания правильной организации тех или иных религиозно-политических церемоний и норм деятельности.

А также книга, которая вошла в письменную традицию Китая под названием «Весны и осени» (Чунь цю, сер. III века до н. э.). Эта книга носит эклектический характер и по своему содержанию является изложением примеров для решения этических и литературных проблем.

Все философские школы в процессе своего развития и становления будут опираться на эти книги, подвергая их интерпретации и комментированию, в силу этого существенной чертой древнекитайской мысли является ее реставрационный характер, который был обусловлен особенностью мировосприятия. Суть такого отношения к миру была связана с представлением о предельной упорядоченности всех процессов развития, затрагивающих природу, общество и человека. В традиционной культуре Китая идея космической структурности и космического порядка будет восходить к ритуальной практике, обуславливающей существование человека в природе и обществе. Поэтому культура ритуала и этикета определит церемониальный характер бытия человека и получит обоснование в трудах ряда философских школ.

Специфику древнекитайской философии необходимо также определить через понятие «дао» (с кит. — путь). Это понятие в ряде философских школ и направлений будет обозначать истину, высший принцип, способ обретения совершенства для человека и общества. Дао могло пониматься как нравственная основа мироздания и как универсальный принцип перемен и изменений. В комментариях к «Книге перемен» об этом принципе говорится следующим образом: «Один раз инь, один раз ян, это и есть дао».

Как порождающее начало и принцип вселенского циклизма дао в культуре древнего Китая получит как религиозно-мифологическое, так и философское обоснование. По этому поводу известный религиовед М. Элиаде в сочинении «История веры и религиозных идей» писал: «...в Древнем Китае все религиозные направления имеют некоторое число общих фундаментальных идей. Прежде всего, назовем понятие “дао” как прин-

цип и источник всякой реальности, идею чередований, направляемых ритмом инь — ян, и теорию аналогии между макрокосмом и микрокосмом. Эта последняя приложима ко всем аспектам экзистенции и человеческой организации: к анатомии, физиологии и психологии индивидуума, социальным институтам, жилым постройкам и сакральным местам (город, дворец, алтарь, храм, дом). Но если одни считали, что бытие, протекающее под знаком дао и в полной гармонии с космическими ритмами, было возможно только в начале (т. е. в стадии, предшествующей социальной организации и развитию культуры), то другие рассматривали возможность такого существования именно в условиях справедливого и цивилизованного общества».

1.6. ФИЛОСОФСКИЕ ШКОЛЫ ДРЕВНЕГО КИТАЯ

Китайский историк Сыма Цянь (I–II века до н. э.) в сочинении «Ши цзи» («Исторические записки») осуществил первую классификацию философских школ Древнего Китая. Он выделил такие направления, как:

Сторонники учения об инь и ян, или натурфилософы.

Школа служилых людей, или конфуцианство.

Школа моистов.

Школа имён.

Школа законников.

Школа сторонников учения о дао и дэ, или даосизм.

Учение об инь и ян

Наиболее ярко в китайской философии представлено учение об инь и ян (кит. *инь ян цзя*). Ведущим представителем этой школы считается древнекитайский мыслитель Цзоу Янь (305–240 годы до н. э.). Сведения о его жизни и деятельности сохранились главным образом в сочинении историка Сыма Цяня и приведены в «Исторических записках». Именно Цзоу Янь приписывается разработка доктрины, увязавшей концепцию взаимодействия полярных космических сил инь и ян с идеей циклического порядка «пяти первоэлементов» (от кит. *у син*).

Натурфилософские воззрения древнекитайского мыслителя были тесно связаны с космогоническими представлениями «Книги перемен». В соответствии с этой концепцией полярные силы инь и ян выступают в качестве источника всех изменений, они порождают такие первоначала, как вода, огонь, дерево, земля, металл. Все пять первоэлементов, в свою очередь, являются основой существования всех вещей и явлений природы. Отношения между первоэлементами, с точки зрения Цзоу Яня, характеризуются двумя особенностями: взаимопорождением и взаимопреодолением.

Взаимопорождение имело следующую последовательность первоэлементов: дерево, огонь, земля, металл, вода; дерево порождает огонь, огонь порождает землю, земля порождает металл, металл порождает воду, вода опять порождает дерево и т. д. Последовательность первоэлементов, рассматриваемая через взаимопреодоление, была иной: вода, огонь, металл, дерево, земля; вода преодолевает огонь, огонь преодолевает металл, металл преодолевает дерево, дерево преодолевает землю, земля преодолевает воду, вода преодолевает огонь и т. д. В натурфилософских построениях Цзоу Яня учение о первоэлементах бытия было сведено посредством понятий «инь» и «ян» в единую систему и приобрело у его последователей характер своеобразной космогонической системы. В этой системе основные положения сводились к следующему:

- объяснению мира как вечного становления вещей;
- признанию движения неотъемлемым свойством объективно существующего реального мира;
- нахождению источника этого движения в пределах самого мира в виде постоянного взаимостолкновения двух противоположных, но взаимосвязанных естественных сил;
- объяснению смены многообразных явлений как причинной закономерности, подчиненной вечному движению противоречивых и взаимосвязанных сил.

Учение о пяти элементах у син было представлено Цзоу Янем как «циркуляция пяти благодетелей». Суть данной идеи: пять

элементов тождественны пяти добродетелям у дэ чжун ши, выступающих в качестве универсальных космических начал. В космогонической системе древнекитайского мыслителя вслед за «разделением Неба и Земли» возникают и пять первоэлементов, отождествляемых с пятью добродетелями, и именно их циклическое повторение обуславливает космическое равновесие.

Идею цикличности пяти добродетелей Цзоу Янь перенес на представление о развитии и деградации древнекитайского общества. В последующие периоды взгляды мыслителя получили дальнейшее развитие, существенно повлияв на духовную традицию Китая.

Конфуцианство

Учение школы ученых-интеллектуалов, конфуцианство (кит. *жу цзя/цзяо*) — древнейшая философская система Китая. Основателем этого социально-этического направления является древнекитайский мыслитель Конфуций (от кит. *Кун Фу Цзы* — учитель Кун), живший в 551–479 годах до н. э. Крупнейший отечественный синолог М. Е. Кравцова отмечала, что «конфуцианство — это порождение и воплощение всего духовного опыта предшествующей национальной цивилизации». Самому Конфуцию приписываются следующие слова: «Я излагаю старое и не создаю нового». В сочинении «Беседы и суждения» (от кит. *Лунь юй*) мыслитель обращается к проблемам, связанным не с устройством мироздания, а с устройством общества и государства, а также местом человека в этом обществе. Именно поэтому конфуцианство часто определяют как социально-этическую антропологию, повлиявшую на идеологическую практику древнего и современного Китая.

В процессе развития традиционного китайского общества образ Конфуция был обожествлен, а само учение приобрело характерные черты религиозной доктрины. Свою задачу Конфуций видел в выработке условий, при которых общество, организованное в государство, достигает гармонии, а следовательно, и благополучия. Образцом для древнекитайского мыслителя служила семья, в которой строго соблюдалось подчинение млад-

ших старшим. Глава семьи, или старший в роду, распоряжался семейной, хозяйственной и религиозной жизнью своих домашних. Все члены семьи были связаны общими занятиями, культом предков, кровнородственной связью, что в итоге и обеспечивало монолитность коллектива.

Свой идеал государственной власти Конфуций уподобил семейной структуре общества, а общество отождествил с государством. В сочинении «Беседы и суждения» постулируется, что «государство — одна семья», в силу чего в государстве, как и в семье, младшие подчинены старшим, но разделение теперь проводится не только по родственно-возрастному признаку, но и по месту на социальной лестнице. На основании семейно-патриархальных отношений выстраивались все социальные отношения как отношения подданного и правителя, подчиненного и начальника.

Государство Конфуция можно сравнить с пирамидой, на вершине которой находится государь — сын Неба, с точки зрения мыслителя, «...отец считается Небом в той же мере, в какой Небо отцом». Всеобщее благоденствие установлено велением Неба, оно же по Конфуцию есть дао. В сочинении «Беседы и суждения» он утверждает: «Если дао осуществляется, значит, на то есть воля Неба». Правители прошлого в учении Конфуция представляют тот идеал, к которому необходимо стремиться. Сын Неба осуществляет волю Неба, про себя Конфуций говорил: «...только в возрасте 50 лет я постиг волю Неба».

Середину социальной пирамиды занимает правящее сословие, и именно на нем мыслитель и сосредоточил свое внимание. В центре учения находится фигура идеального представителя правящего сословия, или «благородного мужа» (от кит. *цзюнь-цзы*), деяния которого и должны обеспечить всеобщее благо. Главное предназначение «благородного мужа» — управлять, это единственный путь обеспечения мира и благоденствия для большинства. Выдвинув концепцию идеального человека, Конфуций и его последователи решали проблему: какими же качествами должен обладать этот человек и являются ли эти качества врожденными или благоприобретенными?

Необходимыми для идеального человека признаются пять добродетелей: гуманность (кит. *жэнь*), благопристойность (кит. *ли*), справедливость (кит. *и*), мудрость (кит. *чжи*), верность (кит. *син*). Смысловое наполнение этих добродетелей во многом было связано со спецификой древнекитайского иероглифического языка. Оно расширялось по мере общественной необходимости и задач, на которые были направлены конфуцианские методы управления. Например, категория «*жэнь*», часто переводимая на европейские языки как гуманность и человеколюбие, во многом определяла способ отношения человека ко всем окружающим его живым существам. И вместе с тем *жэнь* — это то, что объединяет «благородных мужей» в одну семью. В ней каждый каждому «брат», и в силу этого он может рассчитывать на помощь всего коллектива.

В «Беседах и суждениях» категория «*жэнь*» реализует золотое правило нравственности: «не навязывать другим того, чего не желаешь себе» и «упрочивать других в том, в чём желаешь упрочиться сам, и подвигать их на то, на что желаешь подвигнуться сам». Категория «*и*», переводимая как долг, справедливость, понималась как исполнение обязанностей младшего по отношению старшему. У Конфуция и — это порядок отношений между мужем и женой, отцом и сыном, младшим братом и старшим братом, на социальной лестнице этот порядок определяет отношение господина и слуги. Идея правильного соответствия рассматривалась в «Беседах и суждениях» как долг каждого «благородного мужа», и поскольку оно направлено, как считал Конфуций, на общее благо, оно по своей природе является справедливостью.

Одно из центральных мест в учении Конфуция заняла категория «*ли*», которую часто переводят как благопристойность. Благопристойность — это в первую очередь общая характеристика правильного общественного устройства и отношения человека к другим и себе самому. В первоначальном смысле это понятие означало «культовое действие», то есть действие, совершающееся по правилам этикета и ритуала. Благопристой-

ность ли стала важнейшим символом конфуцианства, смысл которого был связан с идеей меры: «Уважительность без ритуала — пустая суетливость; осторожность без ритуала — та же трусость; доблесть без ритуала превращается в бунтарство; прямота без ритуала — грубость». Тем самым ли в учении Конфуция выступает в качестве регулятора всех общественных отношений, определяя для человека способ действия в той или иной ситуации.

Еще одним качеством совершенного человека, призванного управлять, была мудрость — знание (кит. *чжи*). С точки зрения Конфуция, знание «благородного мужа» заключается в знании того, что есть долг, справедливость, или правильный ритуал, предполагающий правильные действия человека в той или иной ситуации. Вопрос о природе самого знания древнекитайский мыслитель связал с концепцией о «врожденном знании».

В сочинении «Беседы и суждения» им устанавливается иерархия познавательных способностей человека: «Кун-цзы сказал: знающий от рождения — высший; следующий тот, кто приобрел знания учением; кому было трудно, но он всё же учился, тот третий; а тот, кто бросил ученье, потому что было трудно, того люди зовут низшим». Категория мудрости, таким образом, определяла всю умственно-гносеологическую деятельность человека, а также степень его образованности. В традиционном обществе Китая именно ценность образования, сводившаяся к изучению иероглифического письма и канонических текстов, во многом обеспечивала социальную мобильность.

Семейное воспитание часто сопровождалось изучением историографической и художественной словесности. Соответствующее образование позволяло выходцам из более низких социальных групп подняться по социальной лестнице. Подражание «древности» на основе изучения и комментирования канонических книг, ставшее в учении Конфуция эталоном образования, часто называют «конфуцианским образом мышления». Именно оно во многом определило специфику развития цивилизации в древнем и современном Китае.

Основанием социальной пирамиды в учении Конфуция был народ, который ассоциировался с образом «ничтожного человека» (кит. *сяо жэнь*). Отрицательные социальные и этические характеристики такого человека определили и принцип общественного разделения в доктрине древнекитайского мыслителя. Для современников Конфуция, как и для него самого, высшие социальные сословия, безусловно, «лучшие», а низшие социальные сословия являются «худшими». Учение Конфуция было продолжено и развито такими мыслителями, как Мэнцзы (IV век до н. э.), Сюньцзы (IV век до н. э.), а также основателем неоконфуцианства Чжу Си (XII век н. э.). В качестве официальной идеологической доктрины конфуцианство доминировало в истории Китая до начала XX века.

Учение моистов

Иные мировоззренческие идеи стали основанием для учения моистов (от кит. *мо цзя*), которое названо по имени древнекитайского мыслителя Мо Ди (479–391 годы до н. э.). Основные принципы этой школы изложены в трактате «Мо-цзы». Мо Ди и его сторонники выступают решительными противниками Конфуция и его последователей в вопросах происхождения государства и управления им. Впервые в истории древнекитайской мысли моисты выдвигают концепцию общего договора, согласно которой власть вручалась самому «мудрому из людей», независимо от его происхождения. На основании этого принципа выдвигаются требования «почитания мудрости», «всеобщей любви», «воли неба».

Центральным в учении моистов являлся принцип «всеобщей любви», который представлял собой этическое обоснование идеи равенства. В трактате «Мо-цзы» утверждалось: «Если между людьми в Поднебесной нет взаимной любви, то сильный непременно подчиняет слабого, богатый непременно оскорбляет бедного». Для обоснования принципа «всеобщей любви» и придания ему характера всеобщего закона Мо Ди опирался на религиозно-мифологические представления своих современников. Принцип «всеобщей любви» обосновывал-

ся им в качестве космической воли неба, которой обязаны подчинятся все люди. Подвергая критике учение Конфуция, связанное с «волей Неба», моисты вместе с тем рассматривали Небо как божественный образец для устройства общества. «При выполнении дел в Поднебесной нельзя обойтись без подражания образцу. Без подражания образцу не было бы завершено ни одно дело. Нет ничего более подходящего, чем принять за образец Небо». В учении моистов Небо — это критерий для оценки действий людей вне зависимости от их социального статуса. Подобное очеловечивание принципа Неба нарушало представление Конфуция о божественной пирамиде власти, на вершине которой находился идеальный правитель, получивший мандат Неба.

Опираясь на традиционные книги Китая, Мо Ди и его последователи обосновывали критическое отношение к существующим принципам общественного устройства, к имущественному неравенству, социальной несправедливости и т. д. Принцип «всеобщей любви» был подкреплён у поздних моистов системой логических доказательств. Суть этих доказательств сводилась к установлению смыслового содержания таких понятий, как: «любить людей», «не любить людей», «любовь к себе», «любовь к отдельному человеку». Логическое доказательство возможности «всеобщей любви» сводилось в учении моистов к следующей схеме: ко всякому человеку я испытываю «всеобщую любовь»; поскольку я человек, то я в числе тех, кто испытывает «всеобщую любовь».

Учение моистов было обобщением достижения древнекитайской мысли не только в сфере логики, но и во всей теории познания. Они впервые в Древнем Китае начали изучать сам процесс познания. Моисты ставят вопросы об источнике и критериях знания, о способах познавательной деятельности и границах познавательной деятельности. Отрицая концепцию «врожденного знания», Мо Ди опирался на чувственный эмпирический опыт: «То, что исследуют и познают в Поднебесной, есть принципы бытия и небытия. Необходимо считать правилом опреде-

ления бытия и небытия то, что действительно познано ушами и глазами многих людей. Если действительно люди или видели что-то, или слышали что-то, то нужно считать это что-то реальным, существующим. То, что никогда не видел и не слышал никто из людей, то нужно считать нереальным и несуществующим».

Вне чувственного опыта нет никаких знаний, вместе с тем в теории познания моисты ставят проблему причинности. Чувственное познание отвечает на вопрос, «какова вещь», но оно не дает ответа на вопрос, «почему она такова». Поэтому Мо Ди считал, что исследование знаний, полученных от других людей, осуществляет переход к высшей степени разумного знания. Знание причинности — это всеобщее знание, и потому необходимо различать виды знания. Виды знания моисты различали по способам познавательной деятельности. Первый вид — это «непосредственное знание», то есть индивидуальный, эмпирический опыт, существующий на основе чувственных представлений. Второй вид — это «услышанное знание», то есть знание, которое носит опосредованный характер, оно получено от других людей. Третий вид — это «разумное знание», то есть знание, выраженное в понятиях и умозаклчениях. Главным критерием истинности является практическая применимость знаний в интересах всего общества: «Высказывания должны применяться в управлении страной и исходить при этом из интересов простолюдинов Поднебесной».

В исторической жизни Древнего Китая школа моистов представляла собой организацию со строгой иерархией и дисциплиной, все члены школы были обязаны подчиняться выборному главе школы. По приказу организации ее члены должны были отправляться на государственную службу для осуществления идеалов учения Мо Ди. Также все члены организации обязывались соблюдать закон взаимопомощи, вытекающий из принципа «всеобщей любви». К III веку до н. э. школа моистов утратила свои позиции, а в период доминирования учения Конфуция ее деятельность была официально запрещена.

Школа имён

Школа имён (кит. *минцзя*), или школа «софистов» и «диалектиков» — философское направление, сложившееся к V–III векам до н. э. К наиболее крупным представителям данного направления относят таких древнекитайских мыслителей, как Хуэй Ши (350–260 годы до н. э.), Гунсунь Лун (284–259 годы до н. э.), Дэн Си (вторая пол. VI века до н. э.) и др. основополагающим сочинением школы имён считается трактат «Дэн Сицзы», в котором синтезировались положения различных философских школ Древнего Китая.

С помощью простейших логико-грамматических построений в сочинении излагается концепция государственной власти, построенная на правильном соответствии имён и реалий. Появление школы имён является свидетельством высокого уровня развития абстрактного мышления. Например, яркий представитель школы Хуэй Ши исследовал отношения, на которых строилась связь слов и вещей, с его точки зрения, эта связь часто определена как относительностью человеческих суждений, так и существующим различием между самими словами и вещами. Древнекитайский мыслитель утверждал, что осознание отношений между отдельными предметами во многом определено их бытийным единством. Это означает, что различия между вещами и явлениями связаны с конкретными условиями места и времени, но в процессе познания эти различия становятся тождеством самого различия: «Когда весьма тождественные вещи отличаются от вещей, с которыми они мало тождественны, это называется тождеством различного. Однако все вещи в конце концов и тождественны и различны, что называется великим тождеством различного».

В процессе познания все границы, обуславливающие различия, должны предстать в качестве безусловного тождества. Для обоснования этого положения представители школы имён приводили 10 тезисов. В основании этих тезисов лежит идея исходной точки мироздания: всё множество вещей образовано из «малого единого», или исходной точки бытия, поэтому между

вещами, в сущности, может не быть различия. Космос же это «великое единое», поэтому за его пределами вещи не существуют. Исходя из этого, в познании, считали представители школы имён, невозможно всё разделить только по критериям чувственного восприятия. Древнекитайский мыслитель Гунсунь Лун обратил внимание на необходимость объяснения наименования вещей, на неточность их определения по чувственным признакам. Он приводил в качестве примера следующие афоризмы: «белая лошадь не есть лошадь», «твердый и белый камень суть два камня» и т. д. Поскольку твердость не определяется на взгляд, а белизна на ощупь, то это разные, автономно существующие реалии. В сочинении «Дэн Си-цзы» ставится и главная задача школы имён, она связана с тем, что «истина, открываемая исследованием имён, является высшей истиной. Имена, открытые истиной, являются всеобщими именами. Когда эти два способа взаимно соединяются и дополняются, человек обретает вещи и их имена». Правильное соответствие между именами и реалиями должно, по замыслу представителей школы имён, не только решить проблемы, связанные с познанием мира, но в гораздо большей степени — способствовать правильному и эффективному управлению государством. Система законов, на основании которой правитель осуществляет свою власть, и является, с точки зрения представителей школы имён, гарантией процветания общества и государства. Идеальный правитель — это правитель, осуществляющий законосообразное соответствие между общественной реальностью и практикой наименования, отражающей безусловное тождество множества существующих вещей.

Школа законников

Школа законников-легистов (от кит. *фа-цзя*) — одно из основных направлений в этико-политической мысли Древнего Китая. К наиболее крупным представителям школы относят таких мыслителей, как Гуань Чжун (VIII–VII века до н. э.), Цзы-чан (VI век до н. э.), Шэнь Бухай (IV век до н. э.), Хань Фэй (III век до н. э.). Критикуя учения Конфуция об управлении государст-

вом, во многом основанное на принципах «жэнь» (гуманности) и «ли» (благопристойности), представители легизма выдвигают теорию государственного управления, основанную на основе законов (кит. *фа*).

В сочинении «Шан цзюнь шу» обосновывается основной тезис школы: «Законы и предписания — жизнь народа и основа управления». Развивая этот тезис, наиболее яркий представитель школы легизма древнекитайский мыслитель Хань Фэй в сочинении «Хань Фэй-цзы» будет утверждать, что «законы — уложения и указы — создаются в государственных учреждениях, а страх перед законом должен обязательно храниться в сердцах народа, награды выдаются тем, кто придерживается закона, а наказывать надо тех, кто нарушает указы — это руководство для поданных». Переосмысливая традиционные понятия, заимствованные из различных школ философии, Хань Фэй соединит эти понятия в новую систему представлений об обществе и человеке. Главное — это порядок, но поскольку «дао — это то, что делает вещи такими, какие они есть, это то, что образует порядок», то порядок в обществе, по представлениям Хань Фэя, это лишь чисто внешнее сокрытие недостатков. Необходимо заново отрегулировать отношения между людьми, между правителем и подданными.

Правитель, по замыслу древнекитайского мыслителя, только издает законы и указы, в глубь же интересов народа не проникает. В рамках законов должна быть создана система наград и наказаний. Природа человека такова, что он обязательно будет стремиться к личному успеху, и это необходимо использовать для эффективного управления людьми. Подданный служит государству, считал Хань Фэй, и получает за службу, что-то полезное и выгодное для себя. Именно поэтому законы должны регулировать отношения выгоды и невыгоды: «Если изменяются законы и указы, то изменяются выгода и невыгода. Меняются выгода и невыгода, меняется и направление деятельности людей».

Именно законы создают людей, постулировал мыслитель, при этом отсутствие четко установленных законов в обществе

приводит к тому, что люди начинают обращать внимание лишь на собственную выгоду, подрывая основы общества и мироздания. В сочинении «Хань Фэй-цзы» обосновывается положение, что «спокойствие для народа и порядок в стране возможны лишь в том случае, если будет устранена корыстность, будут проводиться в жизнь государственные законы». Создателем закона может быть только небесный правитель, и только он может менять законы в зависимости от ситуации и потребностей общества. В условиях политической нестабильности Древнего Китая это положение школы легизма во многом способствовало обоснованию концепции централизованного государства.

Существенным моментом концепции государственного управления в воззрениях легистов было положение о равенстве людей перед законом. Хань Фэй требовал, чтобы законы были обязательны для всех. Он не признавал привилегий правящих сословий: «Подобно шнуру, который не дает кривой линии при вытягивании, законы не отдают предпочтения знатым. Наказание за преступление должно распространяться и на сановников, а вознаграждение за заслуги не должно обходить простого человека». Выделяя две стороны закона — вознаграждение и наказание, древнекитайский мыслитель предлагал меньше поощрять и строже наказывать. Строгие наказания нужны для того, чтобы люди боялись законов и не осмеливались совершать преступлений. Именно таким образом «наказания упраздняются наказаниями» и в обществе сохраняется спокойствие.

Важнейшим элементом государственного управления в концепции легизма была система круговой поруки. С одной стороны, представители школы законников-легистов разделяли положение древнекитайского мыслителя Мо-цзы о выдвижении талантливых людей вне зависимости от их происхождения: «...если человек имеет способности, то его нужно выдвигать, хотя бы он был простым земледельцем или ремесленником». С другой стороны, легисты требовали введения системы взаимной ответственности чиновников. Наказанию подвергался не только тот, кто провинился, но и тот, кто рекомендовал его на должность.

Обобщая свою концепцию управления обществом на основе законов, Хань Фэй выделил три элемента: «Соблюдение закона и наличие власти приводят к порядку, нарушение закона и отказ от власти приводят к беспорядкам. Имеются три элемента: закон, власть и искусство управления, и поэтому нельзя допускать отсутствия хотя бы одного из них, все они — инструменты в руках правителя». В ходе исторического развития школа законников-легистов, как и учение Конфуция, часто использовалась правящими сословиями для эффективного управления обществом Древнего Китая.

Даосизм

Школа сторонников учения о дао и дэ (от кит. *дао-цзя*) — одна из основных философских школ Древнего Китая. К крупнейшим представителям даосизма относят таких мыслителей, как Лао-цзы (VI–V века до н. э.), Чжуан-цзы (IV–III века до н. э.), Ле-Юйкоу (IV век до н. э.), Вэнь-цзы (V век до н. э.). Важнейшим письменным памятником и каноническим текстом не только школы даосизма, но и всей философии Древнего Китая, считается «Дао дэ цзин», написанный, согласно современным научным исследованиям, в IV–III веках до н. э. В этом сочинении дается обоснование принципа «дао» в системе природа — общество — человек.

На протяжении развития и становления школы даосизма данный принцип неоднократно переосмыслялся и подвергался различным комментированию со стороны разных представителей древнекитайской мысли. В ранней даосской философии дао выступает как сущностная закономерность всего существующего, это закон бытия и космогоническое начало, порождающее мир. В тексте «Дао дэ цзин» об этом написано следующим образом: «Дао порождает Небо и Землю, Земля и Небо порождают всё сущее». У такого понимания принципа «дао» выделяют два аспекта: первый аспект характеризует дао как нечто одинокое, отделенное от всего и пребывающее в постоянном покое. Такое дао недоступно для своего словесно-понятийного выражения.

В самом начале текста «Дао дэ цзин» обосновывается что «дао, которое может быть выражено словами, не есть постоянное дао. Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя. Безымянное есть начало неба и земли, обладающее именем — мать всех вещей». Исходя из такого понимания, дао в традиции школы даосизма часто метафорически обозначалось как нечто сокровенное, тайное, невидимое и одновременно бесформенное. Второй аспект дао указывает на него как на нечто всеохватное и всепроникающее, обладающее признаками спонтанности бесконечного процесса саморазвития жизни: «...дао растекается повсюду. Оно может находиться и вправо, и влево. Благодаря ему всё сущее рождается и не прекращает своего роста». Метафорический образ воды часто отождествлялся с подобным пониманием дао, и оно воспринималось в традиционной культуре Китая как безбрежный и постоянно меняющийся поток мироздания.

Важнейшим теоретическим постулатом даосизма являлся тезис о единстве и нерасчлененности дао. В мироздании в соответствии с представлениями мыслителей школы даосизма всё гармонизировано и все противоречия это не более чем нарушение закона дао. Поэтому истинная реальность — это абсолютная простота, основанная на единстве бытия и небытия. «Превращение в противоположное есть действие дао, слабость есть свойство дао. В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии». Всё существующее образовано, таким образом, из единства бытия и небытия, из вечных переходов одного в другое.

Субъект и объект не расчленены в мире абсолютной простоты, следующей законам дао, поэтому истинной целью человеческого существования в даосизме провозглашается достижение состояния полной идентичности с миром природы, только в ней происходит полное слияние с естественностью всего существующего. Эта натуралистическая идея будет обоснована в даосизме в качестве принципа естественности (от кит. *цзы-жань*). Представители школы даосизма считали, что главным способом

достижения состояния естественности для человека может быть полное недеяние (от кит. *у вэй*), которое понималось ими как отказ от целенаправленной деятельности, нарушающей спонтанность дао.

Для обретения состояния естественности предлагались особые практики психической саморегуляции, которые в своих основаниях отталкивались от идеи полной идентичности человека и природы: «...если душа и тело будут в единстве, можно ли сохранить его? Если сделать дух мягким, можно ли стать бесстрастным подобно новорождённому? Если созерцание станет чистым, возможны ли тогда заблуждения? Возможны ли превращения в природе, если следовать мягкости? Возможно ли осуществление недеяния, если познать все взаимоотношения в природе?».

Идеальный человек даосизма — это мудрец, постигший единство с природой дао, для него не существует различия вещей и противоположностей. Усиливая эту идею, древнекитайский мыслитель Чжуан-цзы приходит в своих рассуждениях к абсолютному релятивизму, то есть полной относительности противоположного. В знаменитом сочинении «Чжуан-цзы» приводится канонический для философии даосизма пример такой относительности реального и нереального, сна и бодрствования: «Однажды Чжуан Чжоу приснилось, что он бабочка, счастливая бабочка, которая радуется, что достигла исполнения желаний, и которая не знает, что она Чжуан Чжоу. Внезапно он проснулся и тогда с испугом увидел, что он Чжуан Чжоу. Неизвестно, Чжуан Чжоу снилось, что он бабочка, или же бабочке снилось, что она Чжуан Чжоу. А ведь между Чжуан Чжоу и бабочкой, несомненно, существует различие. Это называется превращением вещей».

Наилучший способ существования для человека определялся в школе даосизма понятием «дэ» (кит. — благодать, моральная сила, добродетель). Это вытекало из представления, что дэ в качестве «благой силы» присуща дао и именно посредством дэ всё в этом мире и выражает дао. Вопросы общественного устройства и принципы государственного управления в даосизме выте-

кали из основных постулатов этой философской школы. Например, считалось, что на принципе недеяния должно быть основано и совершенное правление. Мудрый правитель следует дао, опираясь на естественное положение вещей, он не пытается вмешиваться в естественность социальных процессов: «Дао постоянно осуществляет недеяние, однако нет ничего такого, что бы оно не делало. Если знать и государи будут его соблюдать, то все существа будут изменяться сами собой. Если те, которые изменяются, захотят действовать, то я буду подавлять их при помощи простого бытия, не обладающего именем. Не обладающее именем — простое бытие — для себя ничего не желает. Отсутствие желания приносит покой, и тогда порядок в стране сам собой установится». Отступление от дао в вопросах государственного управления может привести к нарушению космической гармонии и, как следствие, к социальным потрясениям.

Социально-утопические концепции, возникающие в разные периоды истории китайского общества, часто опирались на постулаты философии даосизма. В своем дальнейшем развитии философский даосизм сосуществует с религиозным даосизмом, в центре которого разрабатывается учение о бессмертии. Даосизм превращается в традиционную религию Китая, влияющую на различные стороны духовной жизни общества.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ ПО ТЕМЕ «ФИЛОСОФИЯ ДРЕВНЕЙ ИНДИИ И ДРЕВНЕГО КИТАЯ»

1. Какие характерные черты были присущи философии Древней Индии?
2. Что такое Веды и какое значение они имели для культуры Индии?
3. Какая связь существовала между ведическим пантеоном и системой варн в Древней Индии?
4. Что означают понятия «рита», «сансара», «карма», «мокша» и какое влияние они оказали на развитие философии Древней Индии?
5. Какие концепции содержатся в религиозно-философских текстах брахман и Упанишад?

6. Что такое джайнизм? Какие религиозно-философские идеи характерны для этого учения?
7. Что такое буддизм? Какие религиозно-философские идеи характерны для этого учения?
8. Раскройте смысл таких понятий, как «дхарма», «даршана», «индуизм».
9. Какие религиозно-философские школы индуизма вам известны? Охарактеризуйте их.
10. Какие религиозно-философские концепции и идеи мыслителей Древней Индии оказали влияние на современную культуру?
11. Какие характерные черты были присущи философии Древнего Китая?
12. Какие письменные памятники Древнего Китая оказали значительное влияние на развитие философии?
13. Почему древнекитайскую философию связывают с понятием «дао»?
14. Что означают понятия «инь», «ян» и «у син»? С какой религиозно-философской концепцией они связаны?
15. Какой философской школе Древнего Китая принадлежат понятия «жэнь», «ли», «и», «чжи», «син»? Что они означают?
16. Кто такой Конфуций и почему его учение называют социально-этической антропологией?
17. Кто такие моисты? Чему они учили и когда существовала их школа?
18. Что такое легизм? С какой философской школой Древнего Китая связано данное понятие?
19. Кто такой Лао-цзы? С развитием какой философской школы Древнего Китая связана его деятельность?
20. Какие религиозно-философские идеи мыслителей Древнего Китая оказали влияние на развитие современной культуры?

РАЗДЕЛ II. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

2.1. АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПОНЯТИЕ, ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ

Под античной философией понимают комплекс идей и учений, развивающихся в рабовладельческих обществах Древней Греции и Древнего Рима, объединенных общим проблемно-содержательным единством.

В этимологическом смысле термин «античный» в переводе с латинского языка означает «древний». Это понятие было принято европейской наукой в XVIII веке и охватывало период греко-римской культуры.

Периодизация античной философии

1. Досократический период: VI–IV века до н. э., представлен философами Милетской и Элейской школ, пифагорейским течением, атомизмом и софизмом.

2. Классический период: V–IV века до н. э., включает в себя философию Сократа, Платона и Аристотеля.

3. Эллинистический период: III век до н. э. — VI век н. э. К нему относят школы стоиков, эпикурейцев, киников, скептиков и неоплатоников.

Характерные черты античной философии

Основной характерной чертой античной философии является ее космоцентризм — представление об окружающем мире как упорядоченном Хаосе, установленный порядок которого определял жизненное существование человека, общества и мира-космоса. В этимологическом смысле греческое слово «космос» переводится целым спектром дополняющих друг друга значений. Космос — это порядок, упорядоченность, государственный строй, мироздание, украшение.

Именно последний эстетический аспект рассматривал русский философ А. Ф. Лосев, крупнейший специалист по антич-

ной культуре и философии. В «Очерках античного символизма и мифологии», вышедших еще в 1930 годах, он выделил ее самые существенные характерные черты, к ним были отнесены: телесность, статуарность, пластичность, мифологичность, художественность и т. д.

Космос для античного человека был живым, русский философ пишет: «Космос есть живое тело, поэтому античная культура, а вместе с ней и философия являлись бесконечной актуальностью тела. Это настоящий апофеоз, то есть обожествление биологически-прекрасного, идеально-божественного тела». Вместе с тем принцип телесности, отмечает А. Ф. Лосев, надо понимать как абсолютное равновесие духовного и телесного. Выражением такого равновесия служила в эпоху античности скульптурная интуиция. Яркая художественная цитата автора из «Очерков античного символизма и мифологии» передает эту мысль так: «На темном фоне, в результате игры и борьбы, света и тени, вырастает бесцветное, безглазое, холодное, мраморное и божественно прекрасное, гордое и величавое тело-статуя. И мир есть такая статуя, и божества суть такие статуи; и города-государства, и герои и мифы, и идеи — всё таит под собой эту первичную скульптурную интуицию».

Таким образом, античная философия одновременно являлась эстетикой, а эстетика философией. Как отмечал А. Ф. Лосев, «...печать скульптурной телесности лежит на всех самых отвлеченных системах античной философии». У человека эпохи античности было скульптурное мироощущение, так как человек, в идеальном отношении, представлял собой эстетическое совершенство. Человеческая жизнь рассматривалась как искусство существования по законам меры-гармонии и красоты, то есть по законам эстетически устроенного мироздания.

К характерным чертам античной культуры и философии необходимо отнести и ее антиномичность, то есть внутреннее противоречие, помогающее понять ее специфическое своеобразие. В 1872 году немецкий философ Ф. Ницше в работе «Рождение трагедии из духа музыки» обратился к проблеме антиномичности. Он отмечал, что античная Греция — это взаимодействие

двух традиций, конфликтующих друг с другом: с одной стороны, светлое начало бога Аполлона, с другой стороны, темное начало бога Диониса. Ф. Ницше писал, что было две Греции и два вида искусств: пластическое (архитектура, скульптура, поэзия и т. д.) и непластическое, которое наиболее полно проявило себя в музыке. В дионисийском начале всё отдельное субъективное исчезало до полного самозабвения, так как под «чарами Диониса — бога виноделия и плодородия, пробуждались все природные силы, все проявления жизни».

Аполлоническое начало немецкий философ противопоставляет дионисийскому, подобно тому как искусственное противопоставляется естественному. Оба этих начала слились в древнегреческой трагедии. Сама трагедия для древнего грека была высшей действительностью, поэтому искусство делало жизнь достойной существования.

Иррациональное и рациональное начала взаимно сосуществовали, дополняя друг друга в эстетической форме трагедии. Вместе с тем антиномичность как специфичная черта античной культуры и философии проявилась у Ф. Ницше в том, что жизнь в ее дионисийской полноте оказалась враждебна сократической традиции. В трудах немецкого философа Сократ — это образ злого гения, изгнавшего музыку из трагедии. С Сократа начинается ориентация античности на науку, то есть искусственное схематизирующее начало, чуждое и враждебное жизни. Приведем цитату из книги Ф. Ницше: «Сократ — это человек, разрушивший мир Гомера, Эхила, Фидия, Перикла и Диониса. Он уничтожил жизненные инстинкты древних греков, искусство и наука стали теперь несовместимы...».

Таким образом, антиномичность античной философии как ее яркая характерная черта указывает на то влияние, которое могли испытывать мыслители, включая в свои концепции, идеи и учения как рациональные компоненты, так и нерациональные. Известный британский философ Бертран Рассел в «Истории западной философии» писал об этом так: «...наука может ограничить знание известными пределами, но она не должна и не может ставить пределы воображению».

2.2. ДОСОКРАТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия этого периода тесно связана с мифологическими представлениями древних греков, представленными как поэмами Гомера и Гесиода, так и инокультурными заимствованиями (вавилонской астрономией, древнеегипетскими космогоническими мифами, финикийской азбукой и т. д.). Вместе с тем необходимо отметить общую тенденцию, характерную для всей досократической философии: она стремилась преодолеть антропо- и зооморфизм древних космогонических мифов. Несмотря на попытку демифологизации, первые греческие философы сохранили в своих концепциях некоторые структурные особенности мифологии:

Представление о первичном, бесформенном состоянии Вселенной (в космогонических мифах это состояние чаще всего конкретизируется в виде безграничной водной бездны).

Мотив отделения неба от земли, которые в космогонических мифах обычно олицетворяют мужские и женские начала.

Идея эволюции в сторону большей упорядоченности и лучшего устройства мира, в мифах этот процесс завершается воцарением светлого бога, разумного и справедливого.

В некоторых мифологиях наличествует мотив периодической гибели и нового рождения Вселенной.

Эти мотивы можно обнаружить почти во всех космогонических построениях досократиков.

Милетская школа

Первой философской школой Древней Греции считается Милетская школа, названная так потому, что все ее представители были гражданами города Милета. Ее деятельность приходится в основном на начало и середину VI века до н. э. Время жизни основателя школы Фалеса Милетского определяется тем, что он якобы предсказал солнечное затмение, случившееся в 585 году до н. э.

Основная идея, которую пытались обосновать представители этой школы, была связана с построением модели Космоса и

объяснением первопричин существования многообразия явлений природы. Отсюда возникал и основной вопрос: «В чём единство природы и источник ее многообразия?»

Таким образом, философия Милетской школы может быть определена как философия природы, или натурфилософия. В центре натурфилософской проблематики оказались и такие вопросы: что есть всё? что есть сущее?

Первое философское учение о начале сущего связано с представлением Фалеса, что оно должно быть водообразным. Немецкий философ Г. В. Ф. Гегель писал по этому поводу следующее: «Положение Фалеса, что вода есть Абсолют, или, как говорили, первоначало, представляет собою начало философии, так как в нем достигается сознание, что единое есть сущность». Для самого Фалеса проблема первоначала обозначалась греческим словом «архэ». Космологические представления греческого философа, отталкивающиеся от идеи первоначала архэ, можно структурировать следующим образом:

1. Всё произошло из воды.
2. Земля плавает на воде подобно куску дерева (Фалес объяснял этим ряд явлений природы, в том числе землетрясения).
3. Всё в мире одушевлено, «полно богов».

Вторым представителем Милетской школы является Анаксимандр. В центре его внимания оказываются вопросы, каковы признаки первоначала и как из него возникают вещи. Первоначало у Анаксимандра становится не только сущностным, но и генетическим началом мироздания. По представлениям философа, первоначалом всего существующего является нечто беспредельное — апейрон, которое он понимал как божественное начало, которое всем управляет. Возникновение мира у Анаксимандра связано с борьбой и обособлением противоположностей. Апейрон состоит из смеси четырех неразличимых элементов всякого бытия (горячее, влажное, сухое и холодное). В процессе создания мира именно они разделяются на пары в силу существующего между ними противоречия: влажное — сухое; горячее — холодное.

В недрах апейрона как беспредельного начала возникает образ будущего мира, в котором влажное и холодное ядро оказывается окруженным огненной оболочкой. Под воздействием жара этой оболочки влажное ядро постепенно высыхает, распадаясь на ряд космических колец. В результате этих процессов происходит образование плотной Земли, имеющей форму цилиндра. Этот цилиндр не имеет опоры и висит неподвижно в центре сферической Вселенной, так как у него нет оснований двигаться в какую-либо сторону.

С космогонией Анаксимандра связана и его зоогоническая концепция, в соответствии с которой живые существа зародились во влажном иле, покрывавшем Землю, а после его высыхания часть животных вышла на сушу. Среди них были рыбообразные существа, из которых впоследствии появились люди. Возникновение и развитие мира греческий философ считал периодически повторяющимся процессом: через определенные промежутки времени мир снова поглощается окружающим его беспредельным началом. Бесконечная смена мироздания выражена у Анаксимандра следующей фразой: «...из чего все вещи получают свое рождение, в то все они и возвращаются, следуя необходимости. Все они в свое время наказывают друг друга за несправедливость».

Как показывают новейшие исследования, космогоническая концепция Анаксимандра включила в себя ряд элементов, взятых из космологических построений народов Востока, возможно, и само понятие вечного и беспредельного начала тоже является заимствованным.

Последним представителем Милетской школы является Анаксимен, у которого не было сколько-нибудь четко сформулированной космогонической концепции. Согласно древнегреческому философу, все вещи происходят из воздуха — либо путем разрежения, связанного с нагреванием, либо же путем сгущения, приводящего к охлаждению. Воздух, подымаясь вверх и разрежаясь, превращается в небесные светила и, наоборот, сгущаясь и спускаясь вниз, образует Землю. Все вещи у Анаксиме-

на — это модификации воздуха как всеобщего субстрата и некой первоосновы, поэтому любые изменения в мироздании будут связаны с изменением и движением этой первичной сущности. Подобные представления повлияли на развитие последующей естественно-научной традиции.

Таким образом, общими чертами всей Милетской школы могут быть:

Поиск первоначала (вода Фалеса, воздух Анаксимена или апейрон Анаксимандра).

Это первоначало представлено как первичный субстрат и первичное вещество: представители школы исходят из монистического подхода.

Первичное вещество — это живое вещество, оно одушевлено. Такой подход определяется в качестве гилозоизма (от греч. *гиле* — вещество, *зое* — жизнь). Гилозоизм — учение о всеобщей одушевленной материи.

Философия Гераклита Эфесского

К натурфилософии Милетской школы примыкает и философия Гераклита Эфесского. Отсутствие связного изложения и выбранный способ выражения своих идей в виде набора афоризмов или зашифрованных метафор еще в античности закрепил за Гераклитом имя темного и непонятного мыслителя. Вместе с тем очень показательна характеристика философии Гераклита, данная Г. В. Ф. Гегелем: «...нет ни одного положения Гераклита, которое я бы не взял в свою логику».

Рассмотрим основные положения учения Гераклита. Важнейшим понятием для него был Логос: «...этот весь Логос, существующий вечно, и всё происходит согласно ему». Исходя из этого положения, Логос является неким законом, управляющим мирозданием. Основные аспекты Логоса:

Идея борьбы и единства-тождества противоположностей. По утверждению греческого философа, всё в мире состоит из противоположностей, противоборствующих сил и тенденций. Борьба противоположностей определяет сущность любой вещи, любого процесса. Действуя одновременно, эти противоположно

направленные силы образуют напряженное состояние, которым и определяется внутренняя гармония вещей: «...враждебное всегда находится в согласии с собой: перевернутое соединение, как лук и лира». Метафорический образ лука и лиры служит выражением диалектической идеи борьбы и единства, определяющей условия существования упорядоченного Космоса. Борьба противоположностей имеет и другую сторону, которая выражается в единстве-тождестве противоборствующих сил: «...одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое, ибо эти противоположности, переменившись, суть те, а те, вновь переменившись, суть эти».

Вторая идея Гераклита, связанная с его учением о логосе, это идея безостановочной изменчивости вещей, их текучести. Эта сторона учения Гераклита стала особенно популярной у его последователей, и в сознание последующих поколений он вошел как философ, учивший, что «всё течет». Ф. Энгельс охарактеризовал данную идею следующим образом: «Этот первоначальный, наивный, но по сути дела правильный взгляд на мир был присущ древнегреческой философии и впервые ясно выражен Гераклитом: всё существует и в то же время не существует, так как всё течет, всё постоянно изменяется, всё находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения». Таким образом, противоречивость всего существующего, «текучесть вещей» заложена в их собственной природе.

Второе фундаментальное понятие философии Гераклита — это понятие огня как первоосновы всего сущего. Огонь у мыслителя отождествляется не с Логосом, а Космосом, с упорядоченной и организованной Вселенной (в этом значении термин «Космос» впервые встречается именно у Гераклита). «Этот Космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий», — считал Гераклит. Как мы видим, в космогонических представлениях философа огонь — это образ вечного движения и изменения, для него характерны периоды «возгорания» и «угасания». Огонь в учении

Гераклита — это еще и сущностно-генетическое начало, которое одновременно живое и разумное. Как и представители Милетской школы, Гераклит — сторонник гилозоизма.

Человек в его учении обладает «огнелогосом», который необходимо рассматривать в двух аспектах: вещественно-материальном и психически-разумном. В первом аспекте душа — одна из метаморфоз огня. Души возникают «испаряясь из влаги», и, наоборот, «душам смерть — воде рождение». Но душа не только влажна — влажна лишь только плохая душа. Душа человека сочетает в себе влажное и огненное, и чем в ней больше огня, тем для нее лучше. Сухой, огненный компонент души — это ее Логос, именно таким образом и сочетается психически-разумный аспект души с ее вещественно-материальным аспектом. Будучи огненной, душа обладает самовозрастающим Логосом, поэтому, «идя к пределам души, их не найдешь, даже если пройдешь весь путь: таким глубоким она обладает Логосом»; субъективный Логос, таким образом, не менее глубок и беспределен, чем объективный Логос.

В сфере познания Гераклит отталкивается от разделения чувственного и рационального, высшей целью познания он считает познание Логоса. При этом познать его нелегко, так как «природа любит таиться» да и люди стремятся к многознанию, а оно «уму не научает». Мир как Логос есть одно, а в мнениях людей он есть многое. Идеалом Гераклита служит, таким образом, жизнь согласно своей собственной природе, внимающая Логосу.

Философская школа Пифагора

Следующая философская школа досократического периода представлена Пифагором и его последователями. Если у представителей Милетской школы понятие первоначала было натуралистичным, то у пифагорейцев оно становится математичным. Под пифагореизмом понимают совокупность учений, ведущих свое происхождение от Пифагора. Поскольку сам основатель школы, по-видимому, был не только философом (словообразование «любомудр» — философ принадлежит Пифагору), но и крупным религиозно-этическим реформатором, политическим

деятелем, то и школа одновременно была научно-философским и религиозно-духовным образованием. Религиозно-этическое учение Пифагора, в основе которого лежали идеи метемпсихоза (буквально — одушевление, термин служил для обозначения концепции переселения души) и идеи очищения души.

Труднее всего определяются научно-философские достижения Пифагора, так как он ничего не писал. В пифагорейской традиции ему приписывают строгую регламентацию образа жизни членов общины, которая носила закрытый характер, но вместе с тем активно вмешивалась в социально-политическую жизнь греческих городов.

Вот одно из свидетельств жизни членов пифагорейского общества, оставленное античным философом Ямвлихом: «Когда ученики Пифагора вечером засыпали, он освобождал их от дневных волнений и впечатлений, очищал смятенный ум, и они спали спокойно и хорошо, сны становились вещими». Поскольку видеть сны для пифагорейцев означало соприкоснуться с божественным миром (он же мир истины), то к нему надо было готовиться. Время перед сном надо было посвятить ритуальным практикам, которые должны были очистить душу человека и тем самым приготовить ее к вхождению в мир божественного, к пониманию своих снов, тех образов, которые являлись в сновидениях. К важнейшим очищающим процедурам относились: слушание музыки, вдыхание благовоний, и самое главное посредством припоминания необходимо было восстановить весь прожитый день, вспомнить те события, что по представлениям пифагорейцев нарушали гармонию души.

Образ мира у Пифагора и его последователей представлял собой следующее: в основании всего находилось представление о музыкально-числовой структуре мироздания. Пифагор, побывав в Египте и Вавилоне, вынес убеждение, что всё в мире определяется числами. Отсюда приписываемое Пифагору изречение: «Всё есть число». Музыкально-числовая структура мира определялась числами, природа которых обосновывалась как с точки зрения науки и философии, так и религиозно-мифологически.

Известный западный ученый и философ Б. Рассел в книге «История западной философии» отмечал, что у Пифагора и его последователей столько же научных идей, сколько и ненаучных. К важнейшим числам в пифагореизме относили:

Принцип единицы как «неделимого». Древнегреческий философ Аристотель, характеризуя эту идею, писал: «Первым простым понятием у Пифагора является единица, не дискретная, множественная арифметическая единица, а тождество как непрерывность и положительность, совершенно всеобщая сущность». Математика в пифагореизме обретает статус философии, с ее помощью создается упорядоченный образ мира. Сущность неарифметической единицы в том, что посредством причастности к ней любая вещь становится равной себе. Это выражается в космологических, этических, социальных и религиозных аспектах и т. д.

Вторая характеристика сущности — двоица — делимое. О ней Аристотель писал следующим образом: «За единицей следует ее противоположность, двоица, различие, особенное». Двоица — это чистое неравенство, неопределенность и противоположность как таковая, она пассивна и получается из прибавления единицы к самой себе, когда единица полагается в качестве неравной себе. Единица и двоица в пифагореизме — основные характеристики сущности, поэтому они суть всеобщие способы существования вещей. Единица и двоица лежали в основании противоположностей, образующих таблицы парных категорий: доброе и злое, единство и множество, мужское и женское и т. д. К этой таблице, по представлениям пифагорейцев, можно свести любое определение вещи.

Третья характеристика сущности — троица, в ней единица по представлениям пифагорейцев достигает своей реальности. Она получается из целостности единого и множественного, когда единица образует единство с неопределенным множеством двоицы. Вселенная и все вещи определены через троицу, так как любая вещь причастна равному и неравному, единому и множому.

Четвертая характеристика сущности — четверица — возникает из удвоения чистого различия двоицы. Числа 1, 2, 3 и 4 образывали идеальное число $1 + 2 + 3 + 4 = 10$, или тетрактис — священное число пифагорейцев, символ всего мира. Музыкальные эквиваленты тетрактиса: октава (2:1), квинта (3:2) и кварта (4:3).

Таким образом, число в пифагореизме в качестве музыкальных интервалов способствовало поискам аналогичных соотношений и в других областях, например в геометрии и астрономии. Отсюда число в учении Пифагора, в качестве математической первосущности, раскладывалось на три измерения: математическое, музыкально-акустическое и астрономическое в музыкально-числовой структуре мира.

Вселенная шарообразна и состоит из 10 небесных сфер. Каждая сфера, вследствие ее определения числом, издает только ей свойственное звучание, в результате чего Космос является гармоничным целым, «музыкой небесных сфер». Положение, что принципы, на которых основывается мироздание, можно выразить математически («началом всех вещей служат соотношения чисел»), имело значительное влияние на развитие последующих научных знаний.

Учение элеатов

Крупной школой досократического периода была школа элеатов, идейным предшественником которой являлся Ксенофонт из Колофона. Античный философ Аристотель писал о нем: «Ксенофонт, который признавал единую сущность, не объяснил ничего, хотя рассматривал всю Вселенную, говорил, что единое есть бог». Под единым он понимал Вселенную во всей ее целостности, а поскольку она шаровидна, то и бог Ксенофонта тоже имеет сферическую форму. Единый бог вечен и неизменен и ни в чём не похож на людей, он всё видит и всё осознаёт, а также пребывает неподвижным.

Все характеристики Ксенофонта свидетельствуют о том, что традиционным политеистическим (политеизм — многобожие, почитание нескольких или многих богов) представлениям была противопоставлена монотеистическая (монотеизм — это единобожие,

учение о едином персонифицированном боге) концепция. Люди, утверждал мыслитель, создают себе богов по своему образу и подобию: «...эфиопы представляют богов черными и с приплюснутыми носами, а фракийцы — рыжими и голубоглазыми. Если бы коровы и лошади имели руки и могли бы изображать богов, то у коров боги были бы во всём подобны коровам, а у лошадей — лошадям». Подобные высказывания производили сильное впечатление на современников Ксенофонта. Бог у философа лишен всяких черт антропоморфизма, он не связан с человеческими представлениями о богах как о существах подобных людям.

Натурфилософия Ксенофонта строится на идее первоначала, но в качестве первичной сущности были взяты земля и вода: «всё, что рождается и произрастает, есть земля и вода»; «мы все родились из земли и воды». Таким образом, положение, что всё живое, а также небесные явления произошло из двух первоэлементов, позволяет отнести философа к греческой натурфилософской традиции.

Подлинным основателем школы элеатов был Парменид из Элеи. Он считается учеником Ксенофонта и Анаксимандра, испытал и влияние пифагорейцев, но по своему содержанию его взгляды были ближе всего взглядам Ксенофонта. Свои идеи философ изложил гекзаметрами-стихами. До нас дошло введение к поэме Парменида «О природе» и отдельные фрагменты основного содержания. Этого вполне достаточно, чтобы сделать вывод, что Парменид превращает философию в онтологию — учение о бытии. Всё строится на противопоставлении, имеющем для его учения глубочайшее значение.

Основная онтологическая дилемма Парменида, на которой всё основано: ЕСТЬ — НЕ ЕСТЬ. ЕСТЬ — это то, что не может не быть, то есть бытие, сущее. НЕ ЕСТЬ — это то, что необходимо не может быть, то есть небытие, не сущее. Мыслить, с точки зрения философа, можно только то, что ЕСТЬ, то есть бытие. «Одно и то же — мышление и то, о чём мысль, ибо без сущего, в котором она высказана, тебе не застать мышления», — писал философ.

Таким образом, мышление и бытие у Парменида отождествляются и как процесс, и как результат познавательной деятельности. Своим положением о тождестве бытия и мышления Парменид закладывает основания метафизического способа философствования. Поскольку реально лишь то, что мыслимо, то, что немыслимо, не существует. Отрицая реальное существование небытия, философ определяет признаки бытия, к важнейшим из них он отнес следующие:

- бытие не возникало;
- бытие не подвержено гибели;
- бытие целостно;
- бытие единственно;
- бытие неподвижно
- бытие совершенно.

Впервые в истории философии Парменид применяет доказательство для обоснования всех этих свойств бытия. Например, то, что бытие не возникало и не может погибнуть, непосредственно вытекало из невозможности небытия.

Помимо онтологических доказательств вводится различие между рациональным и чувственным познанием. Однако осознание различия чувственного и рационального привело у Парменида к метафизическому разрыву этих двух ступеней единого процесса.

Есть мнения людей («мнения смертных»), которые связаны с тем, что люди живут среди иллюзорных вещей и высказывают по их поводу свои не менее иллюзорные суждения, а есть, с точки зрения Парменида, истина, которая доступна только разуму. Именно поэтому в мире умозрительного, по мнению философа, нет никаких изменений. Бытие в онтологии элеатов оторвано от становления.

Это послужило основанием для другого представителя школы — Зенона — обосновать свои знаменитые апории (буквально — затруднение), трудноразрешимые проблемы, связанные с противоречием между чувственным наблюдением происходящих в реальности изменений и онтологическим принципом, ис-

ходящим из невозможности становления и каких-либо изменений. Философ Зенон прославился выяснением противоречия чувственного и рационального познания, как представитель школы элеатов, он их разрывал. Истинным признаётся только рациональное познание, исходящее из идеи единства, целостности и неизменности бытия и сущего. Приведем в качестве примера апорию Зенона «Ахиллес и черепаха», постулирующую идею элеатов об отрицании движения и доказывающую, что если допустить движение, то возникает неразрешимое противоречие. «Быстрый Ахиллес не настигнет медленную черепаху, ведь когда он прибежит в ту точку, которую занимала черепаха, то медленное, черепаха, с начала движения отойдёт от старта на такую часть первоначального расстояния между быстрым и медленным, на сколько скорость медленного — черепахи — меньше скорости быстрого — Ахилеса, и так до бесконечности».

Хотя апории Зенона представляют собой метафизическое понимание бытия, но способ его аргументации, мысль о противоречии чувственного и рационального внесли значительный вклад в будущее развитие диалектического мышления. Аристотель, отдавая дань парадоксальности Зенона, называл его «изобретателем диалектики».

Последним представителем школы элеатов был Мелисс. Как последователь и ученик Парменида, он разделял его взгляды на бытие, но при этом он исходил из того, что оно не имеет границ: «...если бы бытие было ограничено, то ограничило бы с небытием. Но небытия нет, следовательно, бытие не может быть ограниченным». В то же время, утверждал философ, бытие не может быть телесным. Если бытие есть, то оно должно быть одно, а если это так, то оно не имеет тела. Фактически бытие Мелисса отождествлял с бесконечным пространством, в котором ничего не происходит и которое ничего не испытывает.

Мелиссу принадлежит первая в истории философии формулировка закона сохранения бытия — главного пункта учения элеатов. Этот закон был принят всеми античными философами

независимо от того, признавали они наличие небытия в мире или нет. Закон сформулирован Мелиссом так: «...из ничего никогда не может возникнуть нечто». Принимая главные характерные черты бытия: целостность, единственность, неподвижность, Мелисс истолковывал вечность бытия не как вневременность, а как вечность во времени. Прошлое и будущее для него не небытие (Парменид настаивал, что в прошлом бытия нет и не будет в будущем, оно в настоящем), существует не только настоящее, но и прошлое и будущее. Бытие вечно в том смысле, что оно было, есть и будет вечно.

Еще одной характерной чертой воззрений философа было признание материальности. Античный философ Аристотель отмечал: «Мелисс говорит о материальном едином». Таким образом, идеальное и конечное бытие Парменида Мелисс заменил на материальное и бесконечное.

Несмотря на отдельные различия, философское значение школы элеатов состояло в том, что, по замечанию крупного западного философа XX века Б. Рассела, «последующая философия, включая и философию самого новейшего времени, восприняла от Парменида не учение о невозможности всякого изменения, которое было слишком невероятным парадоксом, но учение о неразрушимости субстанции... Под субстанцией стали понимать постоянный субъект различных предикатов. В этом своем значении она была и остается в течение более двух тысяч лет одним из главных понятий философии».

Младшие физики

Натурфилософия досократического периода была представлена и учениями так называемых младших физиков, к ним относятся философские учения Эмпедокла и Анаксагора. Специфика их взглядов связана с тем, что они постулируют не одну первопричину, а некоторое множество первоначал.

Философские идеи Эмпедокла несут в себе следы влияния, с одной стороны, пифагореизма, а с другой — Парменида. В основе учения Эмпедокла лежит концепция четырех элементов, которые он называет «корнями всех вещей». Это огонь, воздух

(именуемый им эфиром), вода и земля. Эти «корни», как он их называет, вечны, неизменны и не могут ни возникать из чего-либо другого, ни переходить друг в друга. Они обладают теми признаками, которые Парменид приписал своему понятию бытия. Все прочие вещи получаются в результате соединения этих элементов в определенных количественных пропорциях. При этом Эмпедокл понимал такое соединение как механическую смесь отдельных неизменных частичек, которые укладываются друг возле друга, подобно тому как стена складывается из кирпичей. Представление о вещах как такого рода механических смесях дискретных и не переходящих друг в друга частиц четырех элементов делает учение Эмпедокла предшественником античного атомизма.

Кроме четырех элементов Эмпедокл постулировал существование двух сил — Любви и Вражды, которые он представлял себе нематериальными, но пространственно протяженными. Из этих сил первая соединяет разнородные элементы, а вторая их разделяет, при этом попеременное преобладание сил обуславливает циклический ход мирового процесса. В период господства Любви все четыре элемента смешаны самым совершенным образом, образуя огромный однородный шар, пребывающий в покое. При этом Вражда оказывается вытесненной за пределы шара и занимает периферийные области мира. В дальнейшем Вражда у философа проникает в шар, разделяя элементы и оттесняя Любовь к центру мира. Нарушение космологического равновесия двух сил объясняло, с точки зрения Эмпедокла, вращение Земли и смену дня и ночи.

В центре внимания Эмпедокла оказалась и проблема происхождения растительного и животного мира, он считал, что живые существа могут возникать лишь в промежуточные стадии перехода от господства Любви к господству Вражды или наоборот. В первом случае образуются «цельноприродные» формы, которые затем распадаются на противоположные по полу существа. Во втором случае имеет место обратный процесс: сначала возникают отдельные части и органы, которые в процессе раз-

вития могут создать живое существо. Такая теория развития жизни позволила причислить Эмпедокла к историческим предшественникам идеи естественного отбора.

Философские взгляды Анаксагора сформировались под влиянием представителей Милетской школы и Парменида. Анаксагор утверждал, что все существующие вещи — результат сочетания мельчайших, бесконечно делимых частиц, которые он определял посредством принципа «во всём заключается всё». Сам философ называл свои частицы «семенами всех вещей», позднее их с подачи другого античного философа Аристотеля назвали «гомеомериями, то есть подобочастными». Всё определяется у Анаксагора посредством качественных превращений, например, каждая вещь содержит в себе «семена всех вещей», но ее качества определяются качествами тех гомеомерий, которые в ней преобладают. Поэтому качественное превращение вещи состоит в смене большинства содержащихся в ней «семян вещей». Принцип «всё во всём» определяет также неоднородность и множественность гомеомерий. Каждая гомеомерия одновременно и мала, и велика, и всякая вещь для Анаксагора — единство великого и малого, она сразу и бесконечно велика и бесконечно мала.

«Семена вещей» изменяются, когда пассивные частицы приводятся в движение особым активным началом, которое Анаксагор определяет как мировой разум. Исходя из концепции такого космического ума, выстраивается и космологическая концепция. Сущность концепции состояла в том, что философ обосновал идею «первичного толчка». Первичная Вселенная в своем начальном состоянии не способна самостоятельно развиваться и эволюционировать, необходим особый источник движения. Противопоставление мирового разума темной и пассивной материи было связано с такими характеристиками космического ума, как способность «всё и обо всём знать», а также способность космического разума определять прошлое, настоящее и будущее и т. д. В дальнейшей истории античной философии идея космического разума Анаксагора была творчески развита Аристотелем в его концепции «вечного перводвигателя».

Учение атомистов

Крупнейшим направлением досократического периода был атомизм, представленный такими философами, как Левкипп и Демокрит. Атомисты критически переосмысливают идею элейтов о несуществовании небытия, они выдвигают тезис, что «бытие существует несколько не более, чем небытие». При этом небытие понималось ими в качестве пустоты — пустого пространства.

На основании такого противопоставления бытие — небытие Левкипп и Демокрит развивают собственное учение. Учение строится на постулате, что бытие — антипод пустоты. Если пустота не имеет плотности, то бытие плотно; если пустота едина, то бытие множественно; если пустота беспредельна и бесформенна, то бытие определено формой и т. д. Бытие у атомистов представлено в качестве предельно мелких материальных частиц, которые нельзя непосредственно ощутить с помощью органов чувств. Каждый член такого бытийного множества сам по себе не содержит никакой пустоты, которая разделяла бы его на части, поэтому он неделимое, или атом (от греч. *атомос* — неделимое). Бытие — это совокупность бесконечно большого числа атомов, которые неделимы вследствие отсутствия в них пустоты. Если элейты утверждали, что бытие не может превратиться в небытие, а небытие в бытие, потому что небытия нет, то атомисты, допускающие существование небытия, исходили из постулата, что пустота и атомы не влияют друг на друга, их отношение чисто внешнее.

К основным характерным чертам атомов были отнесены следующие:

1. Атомы неделимы, неизменны и тождественны сами себе, все свойства бытия были приписаны данному понятию.

2. Атомы определены собственной формой, они могут быть, например, шарообразными или угловатыми, а также вогнутыми и выпуклыми и т. д.

3. Атомы характеризуются порядком и положением соединений, определяющими причину их разнообразия.

4. Атомы обладают подвижностью в пустоте, сталкиваясь, они могут менять собственную траекторию движения. Движение — вечное свойство вечных атомов.

Атомы Левкиппа и Демокрита совершенно бескачественны, они лишены каких бы то ни было чувственных свойств. У атомов нет ни запаха, ни цвета, ни вкуса и т. п. Все эти качества возникают вследствие взаимодействия атомов и органов чувств человека. Возникновение и уничтожение существующих вещей объяснялось разделением и сложением атомов, а их изменение — изменением порядка и положения самих атомов. В такой картине мира, сочетающей изменчивость вещей и неизменность и вечность атомов, были приведены в определенное соответствие представления о причинах множественности и единства. Идея множественного, бесконечно малого, не воспринимаемого чувствами и имеющего предел деления атома-первоначала позволила Левкиппу и Демокриту ответить на вопрос о причинах множественности и разнообразия.

Космогоническое учение атомистов вытекало из идеи, что мир в целом есть беспредельная пустота, наполненная многими мирами, чье число беспредельно, так как миры образованы бесконечным числом атомов. С точки зрения Левкиппа и Демокрита, пустота заполнена атомами неравномерно. Плотность атомов в пустоте различна, и когда в той или иной части пространства сходятся много атомов, то они сталкиваются друг с другом, образуют вихревое движение. В результате такого кругообразного движения более крупные и тяжелые атомы накапливаются в центре, а более малые и легкие вытесняются к периферии. Так, по представлениям атомистов, возникает Земля, вокруг которой всё движется, такая точка зрения называется геоцентризмом (от греч. *geo* — земля).

Важным положением атомизма являлся закон, в соответствии с которым происходили или могли произойти в мире те или иные изменения. Левкипп сформулировал его следующим образом: «Ни одна вещь не происходит попусту, но всё в силу причинной связи и необходимости». Причинная обусловленность

всего происходящего говорит о том, что атомисты являлись сторонниками космологического детерминизма. Развитие Вселенной, порядок мира, отношения между явлениями — всё определено (детерминировано) движением атомов, «у атомов нет никакого свободного движения, ... движение происходит вследствие столкновения атомов друг с другом». Любая случайность в смысле беспричинности атомистами отвергалась. «Случайными кажутся лишь те события, причину которых мы не знаем», — утверждал Демокрит.

В своих представлениях о происхождении жизни атомисты следовали философии представителя Милетской школы Анаксимандра и Эмпедокла: всё живое у них возникает из неживого по законам природы. При этом различные типы живых существ — птицы, наземные животные, рыбы — различаются лишь характером атомов, из которых они состоят. Всё живое отличается от неживого наличием души, состоящей из сферических подвижных атомов. Человек отличается от животного особым расположением атомов души, чередующихся с атомами тела.

Демокрит, размышляя об отношении мира и человека, использовал понятие «микрокосм». Оно построено на аналогии устройства Космоса строению человека. При этом он исходил из того, что душа человека, состоящая из атомов, смертна: когда тело умирает, атомы души покидают его, рассеиваясь в мироздании. В области познания всего существующего человек у атомистов руководствуется либо чувствами, либо разумом — это два рода познания. Познание посредством разума Демокрит называет законнорождённым и приписывает ему достоверность в суждениях об истине, а познание же посредством чувств он называет незаконнорождённым и отрицает его пригодность в познании истины.

Атомы и пустота как особые первоначала мира находятся за пределами чувственного познания, они доступны только разумному способу познания. Понимая трудность такого рода познания, Демокрит выразил ее в следующих афоризмах: «Истина

лежит на дне морском», «Мудрец — мера всех существующих вещей». («При помощи чувств он — мера чувственно воспринимаемых вещей, а при помощи разума — мера умопостигаемых вещей».) Целью человеческой жизни являлась эвтюмия (с греч. — хороший дух). Это состояние счастья в душе человека. Оно не тождественно чувственному наслаждению, а скорее означает безмятежное состояние, когда человек не подвержен действию страстей и страха. В своих морально-этических воззрениях атомисты старались придерживаться принципа умеренности, способом достижения такого состояния и была философия. Поэтому в познании, с точки зрения Демокрита, «не нужно знать всё, чтобы не быть во всём невеждой».

В своих социально-политических воззрениях мыслитель придерживался точки зрения, что демократическая форма общественного устройства предпочтительнее монархической. Ему приписываются следующие слова: «Бедность в демократическом государстве надо предпочесть тому, что называется счастливой жизнью в монархии, настолько же, насколько свобода лучше рабства».

Софисты

Ко второй половине V века до н. э. на рубеже следующего периода развития античной философии в Древней Греции появляются софисты (от греч. *софистэс* — мудрец, мастер, художник). Этим термином стали обозначать появившихся тогда платных преподавателей искусства красноречия — риториков. В условиях существующих тогда форм общественной жизни умение правильно говорить и отстаивать свою точку зрения в ситуации возникающего спора было необходимым для активного участия в гражданской жизни. Создавая науку о слове, разрабатывая теоретические основания риторики, софисты одновременно с этим учили правилам доказательства и опровержения.

Открывая правила логического мышления, они также сосредоточили свое внимание на проблеме логических уловок, суть которых была связана с тем, что явление рассматривалось вне общих связей и опиралось на многозначность своих словесных

определений, на подмену смысловых значений. Ярким примером такого нарушения может служить логически неправильное суждение, так называемый софизм. Многочисленные критики софистов часто приводят их в своих сочинениях как образец умозаключения, в котором нарушены принципы логической нормативности. Например, в софизме «то, что ты не потерял, ты имеешь; ты не потерял рога; следовательно, ты их имеешь» содержится неправомерное заключение перехода от общего правила к частному случаю, который это правило по существу не предусматривает.

Философским основанием подобной риторической практики стала идея релятивизма (буквально — относительный). Эта идея была перенесена на различные стороны человеческого существования. Философ-софист Протагор дал онтологическое (от греч. *онтос* — бытие, сущее) обоснование релятивизма. Отталкиваясь от идей Гераклита, он заключил:

В соответствии с принципом абсолютной изменчивости постоянно в процессе изменений находится как мир объективного, так и мир субъективного.

Всё существующее возникает и существует не само по себе, а лишь в определенном отношении к другому.

Всё существующее в мире постоянно переходит в противоположное себе состояние, поэтому каждая вещь содержит в себе противоположности.

Обоснование идеи релятивизма имело следствия, которые были распространены и на сферу познавательной деятельности. Из онтологического принципа релятивизма Протагор заключил, что о каждой вещи можно сделать два взаимоисключающих суждения, так как всё меняется и всегда переходит в собственную противоположность. В сфере познавательной деятельности, утверждали софисты, человеческое мышление не способно объективно познавать мир. Такая мировоззренческая позиция обозначается понятием «агностицизм» (от греч. *а* — отрицание и *гносис* — знание), гносеологический релятивизм позволил софисту Горгию высказать следующее суждение: «Вообще ничто не существует». Он доказы-

вал, что бытие не существует, что если предположить его существующим, то всё равно оно не может быть познаваемым, а если предположить, что оно может быть познано, то всё равно об этом невозможно сообщить другим людям.

В ситуации взаимоисключающих суждений софист Протагор выдвигает свой знаменитый тезис: «Человек — мера всех вещей, существующих, что они существуют, несуществующих же, что они не существуют». Субъективная истина становится основанием, на котором и определяется объективность самого процесса познания. Как кому кажется, так оно и есть, познание, таким образом, зависит от условий, места, времени и обстоятельств, сопутствующих человеку.

Релятивизм в сфере познания дополняется и представлением об относительности в области нравственных отношений. Если граница моральных норм условна, то с неизбежностью возникает и представление об условности и самих понятий. При определении того, что хорошо, а что плохо, надо исходить из частной выгоды, так как нет абсолютной истины и объективных ценностей. На это и была направлена практическая деятельность софистов, надо было научить обратившегося к ним человека убедительно защищать любую точку зрения, какая могла ему понадобиться в его делах. Этический релятивизм у софистов подкреплялся суждением, что природу обмануть нельзя, а человека можно. Поэтому искусство ведения спора было вне критерия нравственных оценок, доведено софистами до приемов доказательства истины и не истины.

В сфере священного Протагор также обосновал идею относительности представлений человека о богах, ему приписывают следующее высказывание: «О богах я не могу знать ни того, что они существуют, ни того, что их нет». Такая постановка проблемы с неизбежностью вызвала противоречие с традиционными представлениями древних греков об их олимпийском пантеоне. Однако сам философ считал, что лучше верить в богов, чем в них не верить. Более поздние софисты, или, как их называли, младшие, открыто пытаются обосновать философский

атеизм. Софист Критий исходил из того, что религия — это полезная выдумка людей, а сами боги реально не существуют.

Таким образом, софисты, исследуя проблемы языкознания, логики, этики, политики, намечают в античной философии поворот, связанный с тем, что в центре основных проблем философии оказывается человек.

Итак, философы досократического периода заложили основы западного философского мышления и очертили круг проблем будущей метафизической традиции.

2.3. АНТИЧНАЯ КЛАССИКА

Философское учение Сократа

Философом, обосновавшим новые принципы познавательной деятельности и поставившим саму проблему обоснования природы человеческих знаний, стал Сократ (470–399 годы до н. э.). Он довел до логического завершения тенденцию, связанную с изменением предметной области философского знания. До Сократа в центре различных философских учений находились проблемы, связанные с познанием природы — так называемые натурфилософские, или физические проблемы. Начиная с Сократа в сфере философского познания оказываются вопросы, затрагивающие как природу человека, так и природу познания.

Источником для изучения взглядов Сократа являются главным образом сочинения его ученика Платона, так как сам мыслитель ничего не написал. Его философия представлена в его образе жизни, который удивлял и одновременно поражал современников. В этом отношении Сократ практиковал философию как искусство существования или искусство заботы о самом себе. Сам образ философа стал символическим воплощением всего комплекса духовных практик, связанных с саморазвитием человека. Поражающий современников образ жизни послужил основанием для возникновения так называемых сократических школ, в которых идеи, высказываемые Сократом, получили дальнейшее развитие.

Философские идеи Сократа носят двойственный характер. С одной стороны, он опирается на софистический способ рассуждения и практикует живую разговорную речь, он считается мастером искусства ведения беседы-диалога. С другой стороны, Сократ вступает с софистами, чьим методологическим инструментом он пользуется, в нескончаемые споры по поводу абсолютизации ими идеи относительности. В этом отношении диалоги Сократа необходимо рассматривать в двух аспектах: негативном и позитивном.

Негативный, или критический, аспект беседы заключен в умении автора диалога поставить собеседника в ситуацию незнающего человека. Примером такой негативности может служить свидетельство людей, беседующих с Сократом. Платон в одном из своих диалогов описывает подобную ситуацию. После того как Сократ, с чувством иронии методично и последовательно задавая свои вопросы, обнаруживает незнание собеседника, он слышит в ответ: «Я, Сократ, еще до встречи с тобой слышал, будто ты только и делаешь, что сам путаешься и людей путаешь. И сейчас, по-моему, ты меня заколдовал и зачаровал и до того заговорил, что в голове у меня полная путаница». Целью софистического диалога было достижение тождества противоположных суждений. У Сократа в его диалоге ставится иная цель — добиться от собеседника понимания своего незнания. В области познания сократический диалог — это обоснование новых принципов познавательной деятельности. К таким принципам относят:

1. Идею Сократа, связанную с проблемностью человеческого существования. Ее можно выразить дельфийской надписью (Дельфы — религиозный центр Древней Греции) «познай самого себя». Сократ часто повторял: «Я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя». Самопознание становится, таким образом, основанием активной позиции субъекта по отношению к самой деятельности разума. В этом смысле Сократ — сторонник рационального способа философствования. Процесс познавательной деятельности у философа отожде-

ствляется с нравственной природой самого человека, философ утверждал, что «добродетель тождественна знанию» и что предсуществование человеческой души позволяет вспомнить человеку, что такое добро и зло. Исходя из идеи предсуществования человеческой души, постулирующей нравственную природу человека, философские взгляды Сократа определяют как этический антропологизм (от греч. *антропос* — человек).

2. Идею Сократа, связанную с пониманием природы самого знания. Сам философ в форме иронии заключал: «Я знаю то, что ничего не знаю, а другие не знают и этого». Подобная формулировка означала, что Сократ проводил границу познавательных возможностей для тех или иных софистических суждений. Релятивизм рассматривался им только лишь в качестве вспомогательного средства для решения задач используемого им диалог-беседы. Это был лишь начальный этап позитивного положительного постижения обсуждаемых проблем. Важный шаг в процессе познавательной деятельности — зафиксировать понимание собственного незнания. Обнаружение противоречий в суждениях собеседника было необходимым, но еще недостаточным для правильного, с точки зрения Сократа, понимания сути обсуждаемой проблемы. Этому должен был служить подлинный, по Сократу, способ познавательной деятельности.

Положительно-позитивный аспект бесед-диалогов Сократа связан в первую очередь с его знаменитым методом, который он сам называл словом «майевтика» (буквально — повивальное искусство, искусство родовспоможения). Как искусный собеседник и мастер ведения диалогов, Сократ практиковал метод субъективной диалектики, суть которого заключалась в попытке приблизить человека к пониманию как собственной природы, так и сущности обсуждаемых вещей. Исходя из убеждения, что за неимением собственного знания он не может учить чему-либо, Сократ видел свою позитивную задачу в том, что, беседуя и ставя всё новые и новые вопросы, можно приводить собеседников к самостоятельному поиску истины. «Истина должна сама родиться в человеке», — утверждал Сократ.

Древнегреческий философ Аристотель, оценивая субъективную диалектику Сократа, скажет: «Две вещи можно по справедливости приписывать Сократу — доказательство через наведение и общие определения». Поэтому цель майевтики как способ познания — дать всестороннее обсуждение того, что обсуждается, а это означает вывести знание на уровень понятия. Если до Сократа это происходило стихийно, то начиная с него это становится целенаправленным процессом познавательной деятельности. Только Сократ обратил внимание на то, что если нет понятия, то нет знания. Метод субъективной диалектики должен был объективироваться в определение общих родовых понятий. Вопрос о соотношении общих родовых понятий с определяемыми вещами приводит Сократа к постановке центральной для его философии проблемы: как соотносятся родовые сущности с частными явлениями?

В майевтике Сократа можно выделить два метода:

- 1) выделения общего из ряда частных случаев;
- 2) выявления признаков, упущенных при общем анализе.

Впоследствии Аристотель назовет такой метод индукцией — восхождением от частного к общему в процессе собеседования. Сократ, таким образом, обучал искусству обобщения, он учил находить правильные определения общих понятий.

Будучи глубоко укорененным в античной традиции, Сократ в полной мере наследует свойственный этой культуре идеал калокагатии — единства истины, добра и красоты. Он был убежден в существовании объективной истины, а это, в свою очередь, для него означало, что различие между добром и злом не относительно, а абсолютно. Знание, что такое добро и зло, может сделать людей счастливыми, нравственность — это результат знания человеком своей природы.

Учение Платона

Следующий представитель классического периода — ученик Сократа философ Аристокл (427–347 годы до н. э.), вошедший в историю под именем Платона (с греч. — широкий). В отличие от Сократа, Платон оставил после себя обширное текстологиче-

ское наследие. Исследователи его творчества выделяют даже специальный «платоновский вопрос». Он связан с проблемой достоверности сочинений древнегреческого философа. Насчитывают 34 диалога, написанных в художественно-литературной форме, и один монолог, в котором Платон запечатлел события, связанные с последними днями жизни своего учителя Сократа.

В ранних платоновских диалогах трудно различить философские идеи самого Платона и взгляды его учителя Сократа. Тем не менее Платон — создатель собственной философской школы, названной Академией, которая положила начало традиции специального философского образования. Академия, основанная Платоном, стала духовным центром своего времени. Из ее стен выйдут крупные государственные деятели и ораторы Древней Греции — Ликург, Демосфен, Геперид и др., а также философы, самым известным из которых стал Аристотель, заложивший, как и Платон, основания стиля и особого способа философствования в европейской культуре.

Философские взгляды Платона в своей совокупности составляют систему, в которую входят учение о бытии — онтология, учение о познании — гносеология, учение о мире — космология, учение о душе — психология, учение об обществе — социология и т. д. Платон сумел объединить в своей философии множество элементов из других философских учений. Помимо Сократа значительное влияние на него оказали пифагорейцы. Как и Пифагор, Платон будет исходить из идеи, что математика — это универсальный способ познания мира и она должна быть выведена из мира чувственной неопределенности. Истинное предназначение математики — подготовить человека к познанию сверхчувственного мира идеального, поэтому в Академии будет провозглашен принцип «не математик да не войдет». В своем заимствовании Платон творчески и систематически переработал понятие эйдоса (с греч. — вид, образ, идея), которое использовал до него философ Демокрит. Понятие идеи-эйдоса станет обозначением всего учения Платона, а сам он будет назван представителем объективного идеализма.

Мир идей у Платона есть не что иное, как вечно пребывающий и самодостаточный в своем абсолютном совершенстве мир неизменных эталонов — образцов конкретных вещей. Сам философ писал следующим образом о своих идеях: «Идея не рождается и не умирает, не воспринимает в себя что-либо другое, не переходит сама во что-нибудь другое». Способом бытия идеи является ее воплощенность во множестве материальных предметов, существующих в качестве ее несовершенных копий. Материальные предметы, считал Платон, существуют как слепки с идеи, они запечатлевают в себе ее образ. Поэтому каждая вещь является материальным воплощением идеи, в этом смысле соотносительность с определенной идеей определяет природу вещи, ее равенство себе самой. Платоновские идеи не просто сосуществуют друг с другом, они находятся в отношении подчинения и соподчинения. Идеи могут быть более и менее общими, находиться в отношении рода и вида. В таком случае одна идея (вид) подчинена другой (род), а две и более идей могут входить в одну и ту же родовую идею. Например, идея кошки и идея собаки входят в идею четвероногого, они подчинены этой более общей идее и соподчинены между собой.

Идеальный мир Платона противостоит обыденному миру не только как абстрактное — конкретному, сущность — явлению, оригинал — копии, но и как благое — злему. Поэтому идеей всех идей, высшей идеей у Платона выступает идея блага как такового — источник истины, соразмерности, гармонии и красоты. Таким образом, чувственному миру как нереальному и иллюзорному философ противопоставил идеальный мир как действительный и реальный.

Учение об идеях у Платона обуславливало и его представление о мире-космосе. Для построения космологической теории он ввел понятие демиурга (с греч. — ремесленник, мастер). Космический разум философа Анаксагора у Платона превращается в ум-демиург — вечный первообраз мироздания. Демиург — это «творец и отец Вселенной», он первообраз Космоса, причина его и устроитель. Космос, по Платону, это овеществле-

ние идеального в материальном, превращение физического мира в живой организм. Платон пишет: «Космос есть живое существо, наделенное душой и умом». Творя Космос как живое существо, демиург устроил ум в душе, а душу в теле, поэтому у Космоса трехчленная структура: ум, душа и тело. Тело Космоса творится из материи в виде первоэлементов — воды, воздуха, огня и земли. Платон при этом придерживался идеи шарообразности Земли. Он считал, что Космос вращается вокруг Земли, при этом тело Космоса находится внутри души Космоса. Душа Космоса творится демиургом раньше его тела.

Существенным моментом космологических идей Платона служит его представление о человеке как части мира и Космоса. Человеческая душа создана так же, как и душа Космоса. Она идеальна по своей природе, но при этом она заключена в тело. Тело смертно, так как сотворено из частиц огня, земли, воды и воздуха — все они должны быть возвращены Космосу. А душа бессмертна, воплощаясь в теле, она ждет момента, для того чтобы переселиться в другое тело — эта идея заимствована Платоном у пифагорейцев. Попав в очередное тело, по мнению Платона, душа как бы вновь рождается в нём, забывая, как правило, свое космическое происхождение. Но она способна к припоминанию: «Душа припоминает, ищет причину того, что вызывает душу к размышлению».

Человеческая душа, утверждал Платон, стремится к истинному знанию. Природа души не только повторяет Космос в его материальности, но она еще и устроена так же, как устроен Космос. Три вида человеческой души повторяют и копируют общее устройство мира. Разумная душа — это одновременно и особый тип нравственности или добродетели. Такая душа стремится к идеальному, к благу. Она осознает, что всё в мире служит «для возможно большего осуществления добра». Яростная душа, или «аффективная», характеризуется мужеством, отвагой. Люди с таким типом нравственности умеют подчинять свои чувства долгу. Низший вид души полностью принадлежит телесно-физическому миру, такая душа неразумна и подчинена материальному миру с его чувственно-вожделирующими приоритетами.

Существенным моментом философских воззрений Платона является тесная взаимосвязь его представлений о нравственности и представлений, связанных с обществом и государством. Это объясняется тем, что, с точки зрения философа, природа государства должна соответствовать природе человека и устройству Космоса. Государство возникает как исторически усложненная форма общественной жизни. «Испытывая нужду во многом, многие собираются воедино, чтобы обитать сообща и оказывать друг другу помощь: такое совместное поселение и получает у нас название государства», — так объяснял происхождение государства Платон.

В государстве, считал Платон, должны быть разделены необходимые общественные функции в соответствии с этическим принципом социальной стратификации. Это означает, что трем видам человеческой души и трем типам нравственности должно быть подобно и общее устройство государства, стремящегося к мировой гармонии и благу. Отрицая несовершенные формы общественного устройства, Платон определил их характерную черту — имущественное неравенство.

Платон описал идеальное общество, в котором нет института частной собственности: «...невозможность возникновения, сохранения и приумножения богатства делают невозможным и возникновение судебных, имущественных споров и тяжб». Такое общество будут называть утопическим (с греч. — место, которого нет), а самого Платона назовут родоначальником утопической традиции. В идеально-утопическом обществе общее единство граждан обуславливает общность имущества и отсутствие собственности, что вытекает из самого общественного устройства, в котором три социальных класса. Первый социальный класс — правители, им присуща мудрость, которая состоит в знании идеального. Второй социальный класс — воины-стражи, им присуще мужество, их задача защищать общество и служить правителям. Третий класс — земледельцы и ремесленники — люди материального производства, их общественная задача — приобретать материальные блага и культивировать в

себе добродетель умеренности. Таким образом, трем началам человеческой души (вожделение, пыл, рассудительность) соответствуют три класса в государстве (ремесленники, воины, правители), а каждому классу — типу души своя добродетель (воздержанность, мужество, мудрость). Гармоничное сочетание этих элементов обеспечивает общее благо, достижимое, с точки зрения Платона, при правильном воспитании и соответствии каждого человека своей природе, то есть своему типу души.

Философия Аристотеля

Последний представитель классического периода — Аристотель (384–322 годы до н. э.), вышедший, как было ранее отмечено, из стен Академии Платона. Он является основателем перипатетической (с греч. — прогуливающийся) школы, которая по месту нахождения была названа Ликеем (от имени бога Аполлона Ликейского). Все сочинения философа в более поздний эллинистический период были собраны и классифицированы и в таком виде дошли до нас.

Всё текстологическое наследие Аристотеля делят на онтологию — учение о бытии (главным образом это так называемая «Метафизика»); теорию познания — гносеологию и логику (книги «Герменевтика», «Категории», «Топика» и др.); этику — учение о нравственности и морали (книги «Никомахова этика», «Эвдемова этика» и др.); социальную философию (политико-экономические сочинения «Политика», «Экономика» и др.); отдельное место занимают книги Аристотеля, связанные с изучением природы, это физические сочинения, не случайно он считается автором первых биологических и психологических книг. Как и в случае с наследием Платона, существует вопрос и с текстологическим наследием Аристотеля (вопрос подлинности и неподлинности его книг).

Философию Аристотель определяет как науку о причинах и началах или о «сущем как таковом». Исходя из такого определения, будет сформулирован и основной вопрос: «Является ли что-либо, кроме материи, самостоятельной причиной или нет?». Другими словами, древнегреческого философа интере-

сует, существует ли в многообразии материального мира его нематериальная первопричина. Проблема сущности станет, таким образом, основой для построения всей философии Аристотеля. В своей основной книге «Метафизика» Аристотель введет два критерия, посредством которых определяется «сущность»:

1. Сущность должна быть выражена в понятиях, то есть она является мыслью, отражающей в обобщенной форме предметы и явления действительности и существенные связи между ними.

2. Сущность должна быть способна к отдельному существованию.

Исходя из выделенных критериев, Аристотель создает учение о четырех первоначалах, определяющих природу сущности как онтологического и логического явления. С его точки зрения, понятие сущности есть суть бытия или сущность любой вещи. Хотя о сущности, пишет Аристотель, можно говорить в разных значениях, но все они должны быть сведены к следующему:

1. Первой выделяется формальная причина: «суть бытия вещи, ее форма или первая сущность», она отвечает на вопрос: «Что это есть?».

2. Второй выделяется материальная причина: «это то, из чего вещь состоит», она отвечает на вопрос: «Из чего эта вещь?». Вещи у Аристотеля, таким образом, являются соединением материи и формы.

3. Третьей выделяется целевая причина: «обусловленность через цель происходит среди вещей, возникающих естественным путем», она отвечает на вопрос: «Ради чего?». Каждая вещь в силу этого целесообразна.

4. Четвертой выделяется движущая причина: «всякий раз изменяется что-нибудь действием чего-нибудь и во что-нибудь», она отвечает на вопрос: «Откуда начало движения?». Эта причина становится источником всех изменений и всего движения.

Соединив материю и форму в способе существования вещей, Аристотель различал возможность существования чего-либо и действительность существования чего-либо. Например, материя

и движение выражают возможность существования, при этом они существуют на уровне абстрактно-всеобщего. А форма и цель выражают действительность существования чего-либо, при этом они существуют на уровне конкретного.

На основании онтологического (бытийного) и логического статуса понятия «сущность» и «представления о четырех перво-причинах» Аристотель подвергнет критике философские взгляды своего учителя Платона.

В истории мысли сохранилась известная фраза Аристотеля «Платон мне друг, но истина дороже». Смысл данной оценки философии Платона сопряжен с критикой его теории идей. Идеи у Платона, утверждал Аристотель, это либо действительность без возможности, либо возможность без действительности. В первом случае идеи как чистая действительность не являются материальной причиной. Однако, не имея в себе материального начала, они не могут быть и формальной причиной, так как форма неотделима от материи. Идеи ничего не дают для познания вещей, считал Аристотель. Во втором случае идеи в качестве чистой возможности это не целевая причина, то есть не начало движения, потому что вечные и неизменные идеи не могут служить источником движения в предметном мире. Таким образом, не являясь ни одной из четырех причин, идеи без надобности раздваивают мир, заключал Аристотель.

Из соотношения материи и формы древнегреческий философ создал своеобразную «лестницу форм», при этом материя лежала в основании всех противоположностей, главные из которых образовывали четыре элемента: огонь (теплое и сухое), воздух (теплое и влажное), вода (холодное и влажное), земля (холодное и сухое). Всякая случайность у Аристотеля есть проявление материального начала, то есть переход от одной противоположности к другой, таким образом, у него происходило возникновение чего-либо или уничтожение чего-либо. Комбинации из четырех элементов, вызванные действием материальной причины, образовывали весь предметный мир. К этим элементам Аристотель добавил эфир в качестве пятого

элемента, который в отличие от других является невозникшим, неуничтожимым и неизменяющимся. В этом элементе нет ничего противоположного, поэтому он лишен материи. В космологических представлениях Аристотеля из эфира состояла крайняя сфера неподвижных звезд, она совершала бесконечное, непрерывное и равномерное движение по кругу. Движение Космоса характеризовалось как движение без возникновения и уничтожения. Лестница форм, образуемая соотношением материи и формы, включала в себя следующие ступени или стадии организации Космоса:

Первая ступень представляла собой материю в качестве чистой возможности существующего и форму в виде сочетания четырех стихий и пятой сущности — эфира (так называемая квинтэссенция).

Вторая ступень представляла собой материю в виде квинтэссенции и форму, которой был растительный мир.

Третья ступень представляла собой материю в виде растительного мира, а форму в виде животного мира.

Четвертая ступень представляла собой материю в виде животного мира, а формообразующим началом был человек.

На пятой ступени у Аристотеля находился Бог — «перводвигатель», «последняя форма» или форма без материи. Сущность Бога как «перводвигателя» — вечная актуальность и чистая деятельность, лишенная пассивного начала материальной причины. В «перводвигателе» действительность совпадает с возможностью, поэтому он неподвижен, однако является источником всякого изменения, возникновения и уничтожения. Аристотель писал о Боге следующим образом: «...это некоторая сущность, вечная, неподвижная и отделенная от чувственных вещей»; и еще: «...это разум, который мыслит сам себя и мысль его есть мышление о мышлении». Таким образом, Бог Аристотеля есть духовный Абсолют, в котором субъективное и объективное совпадают до неразличимости. Такую «первую философию» мыслитель определял в качестве теологии (от греч. *теос* — бог и *логос* — учение).

Человек в учении Аристотеля обладает душой, она, с одной стороны, связана с материей, а с другой — с Богом. При этом душой обладает только естественное тело, искусственное обладать душой не может. Естественное тело должно обладать возможностью жизни, осуществление этой возможности и есть, по Аристотелю, душа. Душа, замечает философ, «...есть суть бытия и форма — логос естественного тела, которое в самом себе имеет начало движения и покоя». В человеке, по Аристотелю, необходимо выделять три вида души, два вида материальны, а одна формальна.

Первый вид — растительная душа: «чтобы быть живым, достаточно обладать способностью к питанию, росту и зачатку». Растительная душа проходит естественный цикл развития и определяется посредством способности к питанию. Она первая и самая общая способность души, ее предназначение, воспроизведение и питание. Растения, утверждал Аристотель, не ощущают, они воспринимают воздействие среды вместе с материей. В силу этого они не способны отделить от материи форму. Второй вид — животная душа, для которой достаточно чувства осязания. В сочинении о душе Аристотель напишет: «Животное впервые появляется благодаря ощущению». Животные отличаются от растений тем, что обладают способностью воспринимать формы ощущаемого без его материи. Философ считал, что животная душа воспринимает образы отдельных предметов и явлений, данные ей в ощущениях. Также он отмечал, что человеческая душа кроме растительного и животного начал обладает еще и разумом. Третий вид — разумная душа, которая нематериальна и может существовать независимо от тела. «Ум существует отдельно от тела», — пишет Аристотель. Разум есть способность мыслить общее, то есть способность познания общих начал и объяснения на основе этого знания частного и единичного.

В своем стремлении к идеальному человеческая душа должна двигаться от материального к формальному. Разумная душа — это способ самоосмысления человека, это переход от существования к сущности, к Богу и божественному знанию.

Отсюда становится понятным, почему древнегреческий философ начинает свою «Метафизику» как учение о сверхчувственных принципах бытия и познания следующим допущением: «Все люди от природы тянутся к знанию». Проблемы познания привели Аристотеля к созданию аналитики — науки о мышлении, позднее она будет названа логикой. В качестве систематизированной науки о законах мышления она включала в себя следующие законы:

Закон противоречия и исключения третьего: «Не может одно и то же в то же самое время быть и не быть».

Закон тождества: «Невозможно ничего мыслить, если не мыслить каждый раз что-нибудь одно».

Наука о мышлении у Аристотеля основывалась на так называемых категориях, под которыми он понимал наиболее общие роды высказываний, не сводимые друг к другу и не обобщаемые. Философ выделил такие категории, как сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, страдание. Все категории служат для характеристики общих свойств бытия и помогают отразить наиболее существенные его черты.

Важнейшим открытием мыслителя был силлогизм — форма умозаключения, в которой из двух данных суждений (посылок) следовало третье суждение (вывод). Аристотель дал следующее определение силлогизму: силлогизм «...есть речь, в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто отличное от положенного в силу того, что положенное есть». Силлогистика Аристотеля стала первой логической теорией дедуктивного рассуждения.

Таким образом, познание бытия возможно лишь с помощью логики, которая имеет методологическое значение, как считал Аристотель. Во-первых, она позволяет «совершить восхождение от единичного к общему», позднее такой метод познания назовут индукцией. Во-вторых, возможен метод доказательств из силлогизмов, то есть из общих выводов, он будет назван дедукцией.

Изучая природу человека как общественного существа, Аристотель под влиянием своего учителя Платона поднимает проблему теоретического построения идеального общественного устройства. В сочинении «Политика» он не только даст известное определение человека как «политического животного», но и сосредоточит внимание на объяснении происхождения общества и осуществит подробный разбор существующих форм общественного устройства. Происхождение государства выводится им из идеи естественного развития: «...государство принадлежит к тому, что существует по природе, и человек по природе своей есть существо политическое».

Различные виды политического устройства будут классифицированы им по количественному критерию — кому в государстве принадлежат властные полномочия; качественному критерию — правильные или неправильные формы правления; имущественному критерию — каково имущественное разделение и каков имущественный ценз для граждан. Рассмотрим выделенные философом правильные и неправильные формы общественного устройства.

К неправильным отнесены те, в которых всё подчиненно частным интересам, а к правильным — те, в которых всё служит общему благу.

Неправильные формы	Правильные формы
Тирания	Монархия
Олигархия	Аристократия
Демократия	Полития

Критикуя платоновскую утопию за отсутствие в ней института частной собственности, Аристотель утверждает, что «сама мысль о собственности приносит удовольствие», только на ней и возможна какая-либо форма человеческого объединения. В связи с этим философ настаивает на доминирующем положении социального класса, обладающего в обществе правами частной собственности. Такой подход позднее будет обозначен социально-политической мыслью в качестве концепции «среднего класса», он подразумевает наличие в обществе принципа разделения

власти. Общество свободных людей, по мнению Аристотеля, соединилось для достижения определенного блага, и оно должно, опираясь на наличие и доминирование среднего класса, стремиться к максимально возможному осуществлению счастливой жизни.

Общественный идеал Аристотеля тесно связан с его взглядами на то, каким должен быть человек идеального общества. Государство требует от гражданина определенных моральных качеств, без них невозможно достичь общественного благосостояния.

Этические взгляды философа отталкиваются от идеи, что те или иные моральные качества — это результат последовательного развития внутреннего мира человека. Лучшие моральные качества, писал Аристотель, «не даются нам от природы», они должны находиться в органической связи с тем, что хочет и требует общество от человека. Мораль является продуктом общественного воспитания в идеальном обществе. Через всю этику Аристотеля проходит принцип активной деятельности человека, которая должна быть либо практической (связанной с политической активностью), либо теоретической (наполненной размышлениями). Таким образом, нравственное состояние человека должно находиться в социальном соответствии с моральными устремлениями всех членов общества. Отсюда и важнейший постулат этики Аристотеля: «...недостаточно знать, что есть мораль, необходимо активно действовать по правилам морали».

Итак, философы классического периода не только подняли разработку метафизических проблем на новый уровень, но и создали основание для их дальнейшего развития.

2.4. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Социально-политический кризис, охвативший греческие города-государства в конце IV века до н. э. и продолжавшийся до III века н. э., вызвал глубокие изменения в духовной жизни всего древнегреческого общества. Отражением этого сложного времени стало появление различных философских школ, уси-

ливших этико-созерцательный аспект всей античной мысли. Индивидуальная этика как свод правил и принципов, помогающих человеку жить и выживать в сложный период социальных перемен, приходит на смену метафизическим проблемам предшествующего периода. Философия эллинизма видоизменяется в особое искусство человеческого существования, в котором сам субъект должен в процессе внутренней работы изменить самого себя и свое отношение к тому, что произошло и может с ним произойти.

Эллинистические школы предложили человеку целый спектр духовных практик, которые вошли в историю под названием аскесис (с греч. — упражнение). Этим духовным практикам в истории культуры была суждена очень долгая жизнь. Они получают интенсивное развитие в следующем после античности периоде средневековой философии и преобладающих в нём богословских системах христианства.

Стоицизм

К важнейшим этическим школам эллинистического периода относят стоицизм (от греч. *стоа* — галерея с колоннами). Стоицизм — сложное мировоззренческое образование, получившее развитие как в греческой, так и римской культуре. Основателем школы стоиков считается философ Зенон из Китиона (города на острове Кипр). К числу других известных греческих стоиков относят его ученика и преемника Клеанфа, а также Христиппа. Римский стоицизм представлен такими крупными мыслителями и политическими деятелями, как Сенека, Эпиктет, Цицерон и Марк Аврелий.

Философия представителей древнегреческого и римского стоицизма состоит из физики (философии природы), логики и этики. Физика стоиков во многом вытекает из воззрений их предшественника Гераклита, в данном случае они не были оригинальны. Их представления о мире-космосе отталкивались от идеи, что Логос как всё определяющая и всё порождающая сущность есть разумная мировая душа. Он организует весь мир, все разрозненные части мира в целесообразно устроенное целое,

в котором всё существующее и пребывает. Вся природа является у стоиков воплощением Логоса как всеобщего закона, с которым человек не может не считаться, так как он маленькая часть этого разумно устроенного мира.

Стоики утверждали, что мир в своих основаниях существует по законам, которые присущи божественному разуму. В мироздании стоики различали два начала — деятельный разум, он же Логос-Бог, и разум пассивный, представленный бескачественной субстанцией или материей. Саморазвитие мира происходило у них, как и у Гераклита, у которого они заимствовали идею огненного цикла. Всё возникало из активного начала Логоса и постепенно переходило в остальные стихии (огонь, воздух, воду, землю), а из них во все существующие тела. В начале каждого нового цикла всё порождалось и возвращалось в огонь, в космический пожар всего мироздания. «Весь процесс будет повторяться опять и опять до бесконечности. Всё, что случается в этом мире, случалось и раньше и случится вновь бесчисленное число раз».

Таким образом, мировой Логос не просто определял природу существующих тел, он был причиной всех изменений, происходящих в мире, считали представители стоицизма. Важнейшим их принципом являлся космический детерминизм, в соответствии с которым направление всех природных процессов оказывалось строго определено Логосом в качестве природного закона. В римском стоицизме космический закон Логос отождествляется с понятием промысла и судьбы, с необходимостью всего происходящего. Необходимость — это то, что произошло и необратимо, в этом смысле судьбу тела будет определять его целесообразность, то есть его природа как часть всеобщей природы мира-космоса. Благодаря такому единству всё в мире соединяется в космическую симпатию и гармонию.

Человеческая душа в космологических представлениях стоиков была частью мировой разумной души, она включена в общую систему Космоса, отсюда возникает и получает развитие идея, что человек вследствие причастности к Логосу является

гражданином Космополиса — мирового государства. Конечная цель человеческой жизни — это достижение счастья, понимаемого исходя из идеи естественной, природной и космической сущности человека. Жить согласно природе и Логосу — в этом действительное предназначение человека.

Этика стоиков вытекала из физики, из представления о разумности мира-космоса и неразумности самого человека, который не может жить в гармонии ни собой, ни с миром, в котором нет ничего несовершенного. Ярким примером такой постановки вопроса о соотношении мира и человека может служить проблема «оправдания мира-космоса» исходя из его разумного устройства. Несовершенство мира часто связывалось стоиками с существованием мирового зла. «Откуда в разумно устроенном мире берется зло?» — задавались вопросом стоики и предлагали различные варианты решения данной этико-космологической проблемы.

Логический вариант решения проблемы отталкивался от допущения, что ничто не может существовать без противоположного себе. Этические понятия добра и зла неразрывно связаны в своем диалектическом единстве.

Космологический вариант решения проблемы исходил из диалектики части и целого. Для человека как части Космоса зло есть моральное несовершенство, но для мира в целом самого несовершенства не существует, он совершенен в своих основаниях. Человек ограничен, он лишь часть мира, в силу чего он не видит подлинной гармонии и красоты.

Этический вариант решения проблемы исходил из допущения существования зла, но только в качестве материала, работая с которым человек мог изменять самого себя. Моральные несовершенства человека — основания для внутренней работы над самим собой. На этом строились духовные упражнения стоиков, в которых зло есть «способ упражнения в добродетели».

Этический идеал стоиков был определен состояниями бесстрастия (от греч. *apatia*) и невозмутимости (от греч. *ataraksia*). Идеальный человек стоицизма — это человек, живущий в

соответствии с разумным устройством мироздания, он подчинен принципу «жить бесстрастно — значит жить разумно». Для стоиков это означало, что действовать и поступать необходимо подчиняясь природному закону, он же судьба: «Человек не может изменить события, в силу которых с ним что-либо происходит, но он может изменить к ним свое отношение». Отсюда стоики обращаются к анализу источника человеческих несовершенств, который они нашли в понятии «страсть». Страсть — это общий источник четырех видов зла: неразумия, трусости, неумеренности, несправедливости. У древнегреческих стоиков страсть — «это неразумное и противное природе, противоестественное движение души». К видам страсти были отнесены печаль, страх, вожделение и удовольствие. Противопоставляя себя чувству страсти, идеальный стоик должен был стремиться жить в согласии с собственным разумом, в этом и состоял его главный долг.

Римский стоик писатель и философ Сенека писал: «Добродетельный человек подобен Богу-разуму, он должен стремиться к внутреннему бесстрастию». Известный западный философ XX века Бертран Рассел, оценивая этику стоицизма, назвал ее формальной, так как стоики, на его взгляд, руководствовались моральным законом. Таким образом, стоицизм в качестве философского направления, разрабатывающего морально-этические проблемы, оказал значительное влияние на развитие последующей мысли, как античной, так и христианской.

Учение Эпикура

Эллинистическая философия представлена также Эпикуром (341–270 годы до н. э.) и его последователями, образующими так называемый «Сад Эпикура» — своеобразную школу его друзей и учеников. Обращаясь к философии, Эпикур обосновал идею эвдемонизма (с греч. — счастье). Он считал, что стремление человека к счастью может быть основанием нравственности и морали. В одном из своих многочисленных писем мыслитель написал: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не утомляется занятием философией: ведь для душевного здоровья никто не может быть ни нездоре-

лым, ни перзрелым. Кто говорит, что заниматься философией еще рано или уже поздно, подобен тому, кто говорит, будто быть счастливым еще рано или уже поздно». Таким образом, философия для Эпикура и его последователей — это главное и основное средство достижения человеком наиболее счастливой жизни. Морально-этический идеал счастливой жизни должен был обеспечить «безмятежность духа, свободу от страха перед смертью и различными явлениями природы», поэтому Эпикур разделил свое учение на теорию познания — канонику; философию природы — физику; и собственно этику как учение о морали и нравственности.

Теория познания — каноника исходит из допущения, что в основе познавательной деятельности человека лежат его ощущения. Эпикур замечает: «Мы должны во всём держаться ощущений». Разум в таком случае полностью зависит от них и не является источником познавательной деятельности. Разум человека опирается на ощущения, он не может ничего добавить или привнести к ним. «Чувства не ошибаются, — утверждал философ, — ошибаться может разум», поэтому ошибки в познании или заблуждения связаны не с обманчивостью наших ощущений, а с тем, что мы неправильно размышляем о наших чувствах и ощущениях. Критерием истинности знания может быть только чувственное восприятие, которое Эпикур абсолютизировал и на котором построил представления об окружающем мире.

Физика Эпикура в качестве философии природы отталкивается от атомистического учения Демокрита. Развивая и дополняя идеи атомистов, Эпикур утверждал, что во Вселенной существуют только тела, находящиеся в пространстве. Тела воспринимаются непосредственно чувствами, а существование пустого пространства между телами следует из того, что иначе было бы невозможно движение. Все тела представляют собой соединения неделимых частиц — атомов, различающихся по величине, весу и форме; атомы вечно движутся в пустоте с одинаковой скоростью. Важным положением физики Эпикура стало изменение космологического закона причинной упорядоченности движения атомов.

Римский писатель Цицерон заметил, что Эпикур выдвинул положение о случайных отклонениях атомов от закономерных для них траекторий движения, в результате чего стало возможным не только обосновать идею столкновения атомов, но и связать ее с атомной структурой человеческой души. Признавая существование бесконечного числа миров, состоящих из многообразных и бесконечных атомов, Эпикур утверждал, что душа человека тоже состоит из атомов. При этом человек не должен бояться смерти, так как она не имеет к нему никакого отношения. «Смерть не имеет к нам никакого отношения: когда мы есть, то смерти еще нет, когда смерть наступает, то нас уже нет», — писал Эпикур. Для достижения человеческого спокойствия и внутренней невозмутимости необходимо, по мнению Эпикура, изучать окружающую человека природу.

Этика у Эпикура есть наука о поведении людей среди себе подобных, именно она должна помочь человеку быть счастливым. Она производна от физики и каноники и предполагает, что человек должен стремиться к получению разумных удовольствий: «...жизнь делает счастливою лишь трезвое рассуждение, исследующее причины всякого нашего поведения и изгоняющее тревогу из нашей души». Такой идеал человеческой жизни называется гедонизмом (с греч. — удовольствие). Получение разумных удовольствий связано с тем, что человек по возможности должен избегать «страданий тела и смятений души». Для этого, с точки зрения Эпикура, необходимо определить потребности и желания человека исходя из критерия достижения счастливой жизни. Человеку, учил Эпикур, свойственно иметь три вида желаний:

- 1) естественные и необходимые для жизни;
- 2) естественные, но для жизни не необходимые;
- 3) неестественные и для жизни не необходимые.

Необходимо стремиться к первым желаниям и воздерживаться от остальных — в этом заключается определение того, к чему надо стремиться и от чего надо отказываться. «Разумное наслаждение — это единственное благо человека», — учил Эпикур,

а лучшее средство избегнуть тревог, волнений и страхов — самоустраниться от общественной деятельности. Философ выдвинул положение: «Быть счастливым — это значит прожить незаметно от общества». При этом само общество, утверждал мыслитель, возникает как результат договора людей о взаимной пользе и непричинении вреда друг другу.

Ярким последователем идей Эпикура был римский писатель Лукреций Кар (99–55 годы до н. э.), который в поэме «О природе вещей» изложил его философское учение.

Киники

К числу сократических школ, развивающихся в эллинистический период, относится и такое направление, как кинизм (с греч. — собачий). Основателем данного направления был ученик Сократа философ Антисфен (444–368 годы до н. э.). Учение киников, созданное в условиях социально-политического кризиса античного полиса (с греч. — город-государство), отразило асоциальное состояние человека, оказавшегося за границами традиционных социальных отношений.

Образ Сократа для последователей кинизма стал примером образа жизни, при помощи которого они выразили свое отношение к обществу и системе ценностей, господствовавших в нём. При этом морально-этические установки Сократа были доведены до абсолютной радикальности. Кинизм в лице своих наиболее ярких представителей Антисфена, Диогена, Кратета и др. обосновал идею свободы в качестве асоциального состояния индивида. В этом отношении кинизм — это особый вариант социальной критики и вместе с тем способ переоценки традиционных для полисной системы ценностей. В кинизме можно выделить следующие принципы:

1. Принцип аскетизма, понимаемый в качестве совокупности духовных упражнений, при помощи которых киники считали возможным приготовить человека к тем жизненным испытаниям, которые могут с ним произойти. Например, киники практиковали максимальное ограничение элементарных потребностей человека. Типичный киник — это человек, который

сознательно провозглашал свой асоциальный статус «без общины, без дома, без отечества». Разрыв социальных отношений выражался и в выдвигаемом ими космополитизме. «Моя родина — весь мир, Космос, — говорил киник Диоген. — Я гражданин космополиса». Человек должен быть свободным от любых социальных отношений, утверждали представители кинизма. Многочисленные свидетельства современников киников об их асоциальном поведении указывают на то, что, не найдя себе место в социальной иерархии античного полиса, они попытались изменить систему ценностей и нравственных установок.

2. Принцип кинической необразованности, выразившийся в отношении к традиционной системе образования античного полиса. Киники провозгласили: «Знание не делает людей лучше, оно бесполезный груз, от которого человек должен и может освободиться». Основатель кинизма Антисфен утверждал: «Главное — умение оставаться наедине с самим собой», отсюда он выводил и бесполезность любых теоретических знаний. Философия есть не более чем определенный способ и умение беседовать с самим собой. Критика существующей системы образования одновременно стала и критикой норм культуры, фактически киники обосновали нигилизм как традицию отрицания норм культуры, и в частности культуры морально-нравственных норм, поэтому кинизм по-другому называют цинизмом. Нравственная автономия киника превращается в свободу от всех моральных норм. Кинический нигилизм как способ решения проблемы человеческой свободы в условиях социально-культурного кризиса обострил проблему критерия самих ценностных норм. В качестве маргинального явления кинизм повлиял на дальнейшее развитие как античной, так и последующей философии. Влияние этого направления прослеживается и в последующем христианском аскетизме, и в современной культуре, включающей в себя элементы, напоминающие принципы кинизма (феномен хиппи, движение новых левых и пр.).

Скептицизм

В период эллинизма получает развитие такое направление, как скептицизм (с греч. — рассматривание, разглядывание, разбор). Родоначальником скептицизма стал философ Пиррон (360–270 годы до н. э.), а его последователями были Тимон, Аркесилай, Карнеад и др. Как особый вид агностицизма, скептицизм в эпоху эллинизма систематизировал и привел в законченную форму распространенные до него сомнения в познавательной ценности чувственного знания.

Элементы скептицизма можно найти у Гераклита, утверждавшего, что «глаза и уши — фальшивые свидетели», или у Демокрита, говорившего, что «результаты ощущений темны», «это просто мнение, а не истинно существующее», сюда можно отнести и софистов с их абсолютизацией субъективного. К скепсису подобного рода Пиррон добавил моральный и логический скептицизм. Как и другие представители эллинистической философии, Пиррон считал, что основной проблемой для человека является достижение им состояния счастья. Для решения этой проблемы необходимо, с его точки зрения, ответить на три вопроса:

1. Что такое что окружает нас?
2. Как мы должны к этому окружающему нас относиться?
3. Что должно следовать из надлежащего отношения к окружающему?

Вся предшествующая философия — это не более чем противоречивые и взаимоисключающие мнения различных мыслителей по поводу того или иного вопроса. Поэтому существует лишь принципиальная невозможность получения объективного знания. Так считал Пиррон, добавляя: «Всё относительно, любая вещь одинакова и неодинакова, постоянна и непостоянна. Никогда не может быть рационального основания для того, чтобы предпочесть один порядок действия другому ... необходимо воздерживаться полностью от каких-либо суждений, нужно не идти и искать объективное знание, а полностью отказаться от него». Отрицая возможность объективного знания, скептики

не верили и в рациональное обоснование нравственных норм. Доводы против чувственного и рационального знания последователи Пиррона объединили в особые принципы скептицизма, так называемые тропы-аргументы:

Сомнительно, что в действительности существуют различия в физиологической структуре животных.

Существуют индивидуальные различия людей с точки зрения физиологии и психики.

Одни и те же вещи в органах чувств разных людей вызывают разные ощущения.

На процесс познания влияют различные телесные и душевные состояния воспринимающего те или иные явления человека.

На восприятие влияют как расстояние до предметов, так и их пространственное соотношение.

Любое восприятие содержит в себе совокупность различных факторов.

Разные количества одного и того же вещества могут оказывать разное воздействие.

Определение отношений между вещами является относительным.

Привычные и непривычные явления вызывают разные чувства.

Ничего нельзя утверждать позитивно — то, что приводится для обоснования чего-либо, само нуждается в обосновании, и так до бесконечности.

Свои аргументы-тропы скептики очень умело использовали против других философов, называя последних догматиками, то есть утверждавшими что-либо в качестве абсолютной истины. Демонстрируя высокую диалектическую культуру мышления, скептицизм оказывал значительное влияние и на другие направления эллинистической философии. Вместе с тем, выдвигая свои аргументы, на которые с точки зрения дедуктивной логики не всегда можно ответить, скептики отвергли любые попытки познания причин явлений. Это привело к тому, что скептицизм уступил место более позитивным направлениям эллинистической мысли.

Неоплатонизм

Последним направлением эллинистического периода стал неоплатонизм, о котором немецкий философ Г. В. Ф. Гегель написал: «В неоплатонизме греческая философия достигла полной силы и высочайшего развития на фоне кризиса римского и всего античного мира». Неоплатонизм представляет собой синтез идей Платона с добавлением логики Аристотеля и элементов учения Пифагора, а также позднее сюда добавились различные восточные учения. Например, корни некоторых идей, занимающих в нём важное место, можно найти даже в индуизме. Неоплатонизм существовал в виде отдельных школ: римская, сирийская, афинская и т. д.

К числу наиболее крупных представителей неоплатонизма можно отнести таких мыслителей, как Плотин (204–270 годы н. э.), Порфирий (232–301 годы н. э.), Ямвлих (280–330 годы н. э.) и др. В своих сочинениях Плотин, развивая учение Платона об идеях, разрабатывает диалектику платоновской триады: Единое — Ум — Душа. Особое внимание уделяется идее Единого, на которой строится вся философская система неоплатонизма.

Единое у Плотина — это абсолютный источник для любой самоорганизации. Оно всегда первично по отношению к множеству существующих вещей и явлений и структурирует это множество. Единое начало и существующее многообразие мира выстраиваются в определенную пирамиду как выражение иерархии мироустройства. Оно есть иерархия бытия по нисходящей-восходящей ступеням: над всем существует Единое как источник любого творения.

Единое Плотин сравнивал с солнцем: «Точно так же, как оно светит без ущерба для себя, точно так же и Единое творит многое без ущерба для себя». Творение в неоплатонизме понимается как эманация (с греч. — истечение). Единое структурирует мироздание по ступеням эманации.

Первая эманация — Мировой Ум, имеющий два аспекта: с одной стороны, его природа едина, так как он сотворен Единым и обращен к нему, а с другой — он развернут от Единого,

и поэтому его природа одновременно многообразна. Как и Единое, Мировой Ум существует вне времени и сам мыслит общие идеи (бытие, движение, покой и т. д.).

Вторая эманация связана с Мировой Душой. Ум нисходит в нее, появляется чувственное начало, и образуется иерархия различных существ — демонических, человеческих, животных. Принцип существования Души Плотин определяет как связь чувственного и сверхчувственного. Душа не просто созерцает идеи, созданные Умом, она их отражает, это отражение философ определил как Логос.

Третья эманация становится природой, которая тоже имеет две стороны отношений. Первая — это отражение Ума в природе (идея неба, идея звезд и т. д.), вторая связана с порождением многообразных материальных форм. Эманация в материю, считал Плотин, необходима для развития и совершенствования человеческих душ и человеческого ума.

Единое для человека — это благо, поэтому задача человека — преодолеть страсти, вожделения, пороки и стремиться слиться с Единым. Плотин создает концепцию восхождения человеческой души к Единому. Истинное соединение с Единым может наступить, считал он, лишь в состоянии экстаза (с греч. — исступление). Душа человека может слиться с Единым лишь путем добродетели, аскетизма, творчества и т. д. Также в неоплатонизме последователи Плотина развивали идеи познания Единого в качестве сверхразумного Абсолюта, что в дальнейшем повлияло на становление в христианстве богословских систем, испытавших влияние мистических (с греч. — тайный) сторон этого философского учения.

Заккрытие школ неоплатонизма в VI веке н. э. стало официальным концом развития античной философии, которая теперь нашла себе место в границах христианского богословия.

Итак, античная философия представляет собой классический образец метафизического мышления, являясь основной и примером для последующего развития всей западной философии.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ ПО ТЕМЕ «АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ»

1. Можно ли философов Милетской школы назвать материалистами?
2. К какому направлению (материализм — идеализм) вы отнесете философов Элейской школы?
3. Что такое апории Зенона? Приведите известные вам апории. В чём их научное значение?
4. Кто из античных философов был первым диалектиком и почему?
5. Кто из античных мыслителей основал атомизм, и был ли это материализм?
6. Что такое гилозоизм? Какие философские учения античности можно обозначить этим термином.
7. «Человек есть мера всех вещей». Кому принадлежало это высказывание и какую философскую концепцию выражало?
8. Кто из античных мыслителей называл свой метод преподавания майевтикой? Что это за метод?
9. «Я знаю только то, что ничего не знаю». Кому принадлежат эти слова, с каким методом философии они связаны?
10. Можете ли вы объяснить суть учения Платона об идеях? Как это учение связано с его представлениями об устройстве мира и общества?
11. Что такое утопия Платона? Какие утопии вам еще известны?
12. Объясните понятие метафизики согласно учению Аристотеля.
13. Являются ли положения Аристотеля о материи и форме положениями материализма?
14. Объясните понятие «эвдемонизм». С именем какого античного мыслителя и какой философской школой оно связано?
15. Что такое гедонизм? С каким античным философом он связан?
16. Кто такие стоики? Чему они учили и когда существовала их школа?
17. Расположите имена философов и названия философских школ в хронологическом порядке: Плотин, Эпикур, киники, пифагорейцы, стоики, Анаксагор, Аристотель, Гераклит, Платон, Демокрит.
18. Кому из античных мыслителей принадлежит следующее определение человека: «Человек есть общественное живое существо, наделенное разумом»?
19. Что такое кинизм? Что из себя представляло это течение и кто из античных мыслителей к нему относился?
20. Кому из античных мыслителей принадлежит следующее определение: «Философия — это упражнение в добродетели»? Как вы его понимаете?

РАЗДЕЛ III. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

3.1. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ: ПОНЯТИЕ, ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ

Средневековая философия представляет собой синтез иудео-христианской мифологии и античной философии, обращенной к основным проблемам всего христианского вероучения. Длительность развития христианской мысли в эпоху Средневековья может быть разделена на следующие хронологические периоды:

Период господства учения Отцов Церкви, или патристики (с лат. — отец) — II–VI века.

Период ранней схоластики (с лат. — школьный) — VII–X века.

Период зрелой схоластики — XI–XIV века.

Период поздней схоластики — XIV–XV века.

Характерные черты средневековой философии

Доминирующей чертой всей христианской мысли в период развития средневековой философии являлся теоцентризм (с греч. — бог и лат. — центр). Этот принцип характерен для христианского учения, основанного на единобожии, или монотеизме. В соответствии с принципом теоцентризма Бог есть личное и «живое» существо, пребывающее вне мира, свободно творящее мир и заботящееся о нём. При этом Бог понимается как некий «таинственный центр» мира, без которого ничто не может ни существовать, ни быть познано. Бытие каждой вещи и жизнь каждой души исходят из Бога и поддерживаются им, поэтому для средневекового человека с религиозным мирозерцанием понять что-либо означает увидеть связь понимаемого с творцом мироздания и всего существующего.

Специфической формой средневековой мысли был и креационизм (с лат. — создание, сотворение). В основе данного принципа лежит представление о творческом и свободном акте творца, в результате которого из ничего и были созданы небо и

земля, светила на «тверди небесной», растительный и животный мир, человек, венчающий божественное творение.

На протяжении всего развития средневековой философии креационизм был важнейшей частью многих богословских и религиозно-философских доктрин, обращенных к познанию тайны сотворения всего существующего. Свободное творчество Бога связано и с представлением о времени как священной истории, то есть процессе, у которого есть начало, конец и смысл. Креационизм — это и положение о свободе воли человека, которая не только включает в себя возможность выбора, но и по своей природе является творческим актом. Бесконечность божественного творения подразумевала и бесконечность познания себя как явления, сотворенного Богом по своему «образу и подобию». Мир не просто существует, он находится в процессе становления и приближения к тому, что представлялось человеку той эпохи приближением к божественному замыслу, постичь который человеческий ум не в состоянии.

Характерной чертой всей средневековой мысли было обращение к священной письменной традиции. Таковой в ту эпоху являлась традиция чтения и комментирования библейского корпуса книг — экзегетика (с греч. — истолковываю), поэтому совокупность богословских и религиозно-философских проблем для средневекового человека замыкалась на практике истолкования. Например, Ж. Ле Гофф, крупнейший специалист по средневековой цивилизации и культуре, в фундаментальном исследовании «Цивилизация средневекового Запада», обращаясь к анализу ментальности средневекового человека, к историческому бессознательному, написал: «Чувство неуверенности — вот что влияло на умы и души людей Средневековья и определяло их поведение». Духовным эквивалентом такой неуверенности была неуверенность в будущей жизни, блаженство в которой никому не было обещано наверняка и не гарантировалось в полной мере ни добрыми делами, ни благоразумным поведением.

Страх неизбежно преобладал над надеждой. Ж. Ле Гофф приводит такой пример: «В своей проповеди Бертольд Регенсбург-

ский (XIII век) возвещал, что шансы быть осужденными на вечные муки имеют 100 тысяч человек против одного спасенного, а соотношение этих избранных и проклятых обычно изображалось как маленький отряд Ноя и его спутников в сравнении со всем остальным верующим миром, который может быть уничтожен потопом». Ментальность, эмоции, поведение средневекового человека формировались в первую очередь в связи с потребностью в самоуспокоении. Именно потребность в надежном основании приводит к тому, что в богословии практика ссылок на авторитеты находит наивысшее воплощение. Она становится основой духовной и интеллектуальной жизни и подвергается жесткой регламентации. Поскольку высшим авторитетом в эпоху Средневековья являлось Священное Писание, его тексты и становятся предметом экзегетики. Первая форма, в которой существовала экзегетика в средневековой культуре, это перевод. Переводы Священного Писания становятся фундаментом для постановки богословских и философских проблем своего времени.

Основой, послужившей для перевода Библии на другие языки, был так называемый масоретский текст. Данный термин относится в библейской текстологии к группе тесно связанных между собой рукописей. Многие элементы этих рукописей, включая окончательную форму содержащегося в них текста, определились в раннем Средневековье. Название «масоретский текст» было дано этой группе рукописей из-за введенного в ней аппарата масоры, или масорет. Это аппарат инструкций для записи библейского текста и его чтения. Этот аппарат разрабатывался поколениями масоретов, его главной целью было обеспечить точную передачу смысла текста. В течение многих веков масоретский текст был наиболее широко используемой формой Ветхого Завета, поскольку его авторитет признавали все еврейские общины, начиная с II века н. э. Таким образом, масоретский текст является средневековым «представителем» одной из групп древних текстов Библии.

Септуагинта — этот термин означает как оригинальный перевод Библии на греческий язык, так и собрание священных

текстов на этом языке. Данный текст известен по апокрифическому сочинению «Послание Аристея», где как раз и описывается процесс перевода Библии иудаизма в середине III века до н. э. В период Средневековья греческая Библия, как, впрочем, и еврейская, являлись источником экзегетической практики и ключом, с помощью которого решались многие богословские и мировоззренческие проблемы. Особенно это было актуальным в первоначальный период развития христианства, поскольку для большинства верующих текстом Священного Писания был именно греческий перевод.

Вульгата — перевод Библии на латинский язык, осуществленный между 390 и 405 годами Отцом Церкви Иеронимом. Степень воздействия этого перевода на различные сферы средневековой культуры трудно переоценить. Богословие и язык, характерные для Римско-католической церкви, созданы Вульгатой или восприняты через нее. Латинский перевод, ставший основанием Западной Библии в эпоху Средневековья, определил развитие всей богословской и религиозно-философской мысли.

Сохранилось историческое свидетельство человека, создавшего латинский текст Библии. 35-летний Иероним в ответ на просьбу римского папы Дамаса осуществить полную редакцию различных переводов писал: «Ты убеждаешь меня пересмотреть старолатинскую версию, засева за разбор копий Писания, рассеянных по всему миру, и поскольку все они отличаются друг от друга, ты хочешь, чтобы я решил, какая из них согласуется с греческим подлинником. Это труд любви, но труд в одно и то же время и рискованный, и дерзновенный, ибо, судя других, я выставляю себя на всеобщий суд. Кроме того, как отважусь я изменить язык мира, когда он убелен сединой, и снова вернуть его к ранним дням детства? Найдется ли человек, ученый или неуч, который, взяв в руки мой перевод и поняв, что прочитанное идет вразрез с его привычными вкусами, не разразился бы немедля бранью, не назвал бы меня фальсификатором и профаном за то, что я осмелился дополнить древние книги, изменить их или исправить». Экзегетическая практика, начиная с момента

создания западной Библии, определена таким образом: с одной стороны, спецификой перевода, чтения и письма, а с другой — неуверенностью Иеронима, которая станет внутренним самоощущением средневекового человека.

К специфическим чертам средневековой философии необходимо отнести и экзегетическую структуру перевода библейского текста, а также технические и тематические аспекты. Структура перевода Библии включала в себя:

1. Лингвистическую идентификацию, поскольку могли существовать различия форм в языке той или иной рукописи. Могли существовать различия и в орфографии, морфологии, в системе огласовок и дополнительных букв и т. д.

2. Семантическую идентификацию, так как, прежде чем перейти к смысловым эквивалентам, переводчик должен был установить значение каждого из них. Например, некоторые формы глаголов в древнееврейском и греческом языке могут иметь до четырех значений. Определение смысла многозначных слов во многом строилось на знании и ощущении переводчиком языка перевода.

К техническим формам экзегетики относятся глоссы и схолии. Глоссы — краткие пояснения к трудным словам или фразам Отцов Церкви. На практике авторитет Священного Писания часто заменялся мозаикой глосс. Интеллектуальная деятельность мыслителей Средневековья во многом связана с глоссами, которые, как правило, заменяли оригинальный текст. Типичным примером может служить такой памятник средневековой философии, как «Сумма теологии» Фомы Аквинского, которая представляет собой антологию глосс. Схолии — заметки толковательного характера, они делались в дидактических целях. К ним примыкают катены — цепи последовательных комментариев, и ономастиконы — лексикографические способы определения тех или иных имен.

В тематическом отношении средневековая экзегетика затрагивала различные аспекты Библии. Например, рассказ о творении. Для христианского сознания всякая возможность смысла, истины и соответствующего ей знания даны лишь в силу того

факта, что Бог по свободному, то есть необусловленному, и благому, ценностно-ориентированному произволению открывает их человеку. Задача человека в этом смысле состоит в труде восприятия и соучастия в Откровении, высшей реальностью которого является боговоплощение, соединение божественного и человеческого слова. В силу этого, с христианской точки зрения, библейская экзегеза является не только дополнением, но и необходимым раскрытием библейского рассказа о творении.

В многообразной литературе, связанной с рассказом о сотворении, выделяются так называемые Шестодневы — толкования на библейское повествование о днях творения. Они были созданы знаменитыми церковными писателями на рубеже поздней античности и раннего Средневековья. Экзегеты этого времени раскрывали богословский смысл, дополняя библейское сказание данными античного естествознания. Первый из Шестодневов, написанный Василием Великим, представляет собой разговорные беседы, весьма свободные по своей форме. Все остальные Шестодневы создавались в соответствии с первым (Шестодневы Блаженного Августина, Иоанна Экзарха и др.). Существовали различия в толковании. Александрийская школа склонна была считать Шестоднев иносказанием, за которым стоит реальность единовременного творческого акта, а антиохийская школа предпочитала понимать Шестоднев дословно. Сюда же примыкают сочинения христологической и антропологической направленности, поскольку для раскрытия образа Христа и совершённого им восстановления падшего человека необходимо было использовать экзегезу творения.

Таким образом, Библия в качестве первоначального текста в средневековой культуре и философии считалась очень сложным и исполненным божественной тайны произведением сверхчеловеческой мудрости. Она, по определению Ж. Ле Гоффа, нуждалась в толкованиях нескольких уровней в зависимости от заключенных в них смыслах. Отсюда и целая серия подходов, комментариев и глосс, за которыми терялся оригинал. Библия, по меткому замечанию Ж. Ле Гоффа, утонула в экзегетике.

3.2. РАННЕХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Крупнейший специалист в области средневековой мысли Этьен Жильсон в фундаментальном сочинении «Философия в средние века» пишет: «Начиная с истоков патристики и до конца XIV столетия история христианской мысли — это история непрерывных усилий показать согласие естественного разума и веры там, где оно существует, и добиться его там, где оно отсутствует. Вера и разум — две темы, на которых будет строиться вся история средневековой мысли». Проблема соотношения веры и разума во многом определит развитие всей раннехристианской философии, поскольку решение этой проблемы влияло на религиозно-философское обоснование основных догматов церкви. В своих книгах, опирающихся на авторитет Священного Писания, Отцы Церкви решали данную проблему различным образом. Так, Квинт Септимий Тертуллиан считал, что философия и религиозная вера несовместимы. Как верующий христианин, он утверждал, что вера в своих основаниях не постижима разумом, она абсурдна. В сочинении «О плоти Христовой» богослов сформулирует свой знаменитый принцип: «Верую, потому что абсурдно». Такое понимание веры обусловит в последующем подчинение философии богословию; антифилософский пафос Тертуллиана в эпоху Средневековья позволит многим теологам исходить из того, что философия — это служанка теологии.

Аврелий Августин, развивая идею первенства веры над разумом, одновременно говорил о единстве веры и разума. При этом он стремился не возвысить разум, но лишь его дополнить, так как вера и разум, с его точки зрения, должны взаимно дополнять друг друга. Истины, открытые Богом, необходимо принять верой, если желаешь затем приобрести некоторое рациональное знание — знание о содержании веры, доступное человеку. В своей проповеди Августин провозгласил: «Пойми, чтобы уверовать, веруй, чтобы понять».

Раннехристианский мыслитель Ориген, считая христианство завершением эллинистической философии, отводил разуму

важное место в религиозном самопознании. Он исходил из идеи критического чтения Библии и привлечения философских книг для решения тех или иных религиозных проблем. Такая позиция Оригена существенно повлияла на развитие всей средневековой мысли.

Всю раннехристианскую философию принято делить на западную (латинскую) и восточную (греческую) патристику. Общим моментом западной и восточной патристики были защита и обоснование основных догматических положений христианства. Помимо проблемы соотношения веры и разума, западная и восточная патристика решала проблемы доказательства бытия Бога, проблему универсалий. Эти и другие религиозно-богословские проблемы получают развитие в последующей схоластической философии Средневековья.

Учение Аврелия Августина

Наивысшее религиозно-богословское воплощение патристика находит в учении Аврелия Августина (354–430). Являясь автором многочисленных сочинений, Августин осуществил синтез античной философии (на него в значительной степени повлияла традиция платонизма и неоплатонизма) и становящихся в его время нарождающихся христианских доктрин. Он сам оказал влияние на догматические основания христианского вероучения. Учение Августина стало определяющим духовным фактором средневекового мирозерцания и в последующем влияло на развитие многих богословских доктрин религиозной мысли. Никто из авторов периода патристики не достиг той глубины мысли, которая характеризовала его как мыслителя, обратившегося к фундаментальным проблемам бытия и познания.

Христианское основание философских воззрений Августина отталкивается от идеи, что Бог является высшей сущностью. Тем самым он осуществил то, что только обозначено у его предшественников. Он сделал Бога центром философского мышления и обосновал теоцентрическое решение всех проблем как раннехристианской, так и всей средневековой философии. Из принципа, что Бог первичен, вытекало положение о превос-

ходстве души над телом, воли и чувств над разумом. Это положение имело не только религиозно-философский, но и этический характер. Бог у Августина являлся высшей сущностью, его существование вытекало из его собственного естества, он единственный, существование которого независимо, всё остальное существует лишь благодаря божественной воле. Бог является причиной существования всякого сущего, всех его перемен; он не только сотворил мир, но и постоянно его сохраняет, продолжает его творить (принцип креационизма).

Таким образом, Августин отвергает представление, согласно которому мир, будучи сотворенным однажды, развивается дальше сам. Будучи творцом природы, Бог есть источник естественного порядка. Естественный порядок понимался как натурализация идей, мыслей творца до творения мира, образующих нисходящую лестницу форм бытия. Лестница форм бытия начиналась с высшей, бестелесной, божественной и кончалась низшей, телесно-материальной, едва возвышающейся над небытием. Августин писал о Боге следующее: «Говорить, что Бог — сущность по преимуществу, или что Он — бытие высшей степени, или что Он — неизменность, значит говорить одно и то же. Истинно быть — это быть всегда одним и тем же образом, итак, Бог всегда один и тот же: Он есть бытие, потому что Он есть неизменность».

Бог является также наиважнейшим предметом познания, познание же преходящих, относительных вещей бессмысленно для человека, который стремится к Богу. Бог выступает в то же время и причиной познания, он представляет собой чистую умопостигаемую, необходимую, неизменную, вечную реальность. Самопознание у Августина могло быть только богопознанием, поскольку Бог — это реальность, внутренне присущая мышлению, поэтому бытие Бога можно непосредственно вывести из самодостоверности человеческого мышления. «Самопознание» и «богопознание» переходят друг в друга, утверждал Августин, следовательно, в человеке есть нечто, превосходящее человека. Путь к Богу — это переход от внешнего мира к миру внутреннему и от внутреннего мира к миру высшему.

Важной чертой мышления Августина было внимание к проблеме, мимо которой прошла античная философия: его интересовала динамика человеческой личности. В сочинении «Исповедь», написанном в жанре лирико-философской автобиографии, он с глубоким психологизмом описывает противоречивость всего процесса становления личности как духовного явления. Направленность к Богу для человека естественна, утверждал богослов, так как человеческая душа — это творение Бога. Будучи сотворенной из ничего, душа тем не менее вечна, это доказывается тем, что душа непространственна, а потому не имеет частей, а разрушиться может только то, что имеет части, пространственные части, так как разрушение, по Августину, это событие в пространстве. Душа, не существуя в пространстве, существует во времени. Она в качестве субстанции не может быть ни телесным свойством, ни видом тела, не содержит в себе ничего материального. Душа подобна Богу, она отличается от тела совершенством, такое понимание существовало и в древнегреческой философии, но у Августина впервые было сказано, что это совершенство происходит от Бога: «Душа человека близка Богу и бессмертна».

В познании человек знает душу лучше, чем тело, знание о душе является определенным, а о теле нет. Тем более что душа познаёт Бога, а не тело, которое, писал Августин, препятствует познанию. Превосходство души над телом требует, чтобы человек заботился о душе и подавлял чувственные наслаждения.

Человеческая душа, существуя во времени, обладает определенными способностями, к ним Августин относил разум, волю и память. При этом основой духовной жизни для него являлась воля, но не разум. Это утверждение основано на том, что сущность каждой вещи, с точки зрения богослова, проявляется в ее активности, а не пассивности. Отсюда Августин заключал, что человеческую сущность характеризует не разум, который имеет пассивный характер, а активная воля. Высший акт воли — вера. Такой подход обозначают в качестве теологического волюнтаризма. Специфика теологического волюнтаризма у Августина

заклучалась в том, что он считал человека несвободным. Человек не волен даже в своей вере поскольку всё от Бога, а вера — это «дар Бога человеку».

Исходя из абсолютности теологического волонтаризма, Августин будет обосновывать и концепцию предопределения. Суть этой концепции заключалась в том, что Бог, не будучи ограниченным ничем, заранее предопределил и избрал ту или иную человеческую душу к спасению, и этот его выбор совершенно произволен. Человек заранее уже спасен или выбран к спасению. К специфике теологического волонтаризма можно отнести и положение, что Бог является для человеческой души наивысшим благом и причиной всякого блага.

Как и эллинистические философы, Августин полагал, что смыслом и целью человеческой жизни является счастье, но найти его возможно только двигаясь к Богу. Счастье — это познание Бога и испытание души.

В области познания Августин опирался на принцип единства веры и знания, при этом истину познаёт не разум, но вера. В постоянно меняющемся мире человек находит внутри себя вечные и неизменные идеи, творцом которых может быть только Бог. Поэтому вера в Бога есть исходное условие познания мира и самого себя. Возможность познания богослов находил и в критике античного скептицизма, идея относительности познания, сомнение, которое скептики абсолютизировали, получает в теории познания Августина новый смысл. Сомнение — это сознание, что ты сомневаешься в чём-то, можно сомневаться во всём, но не в том, что ты сомневаешься. Для Августина это неизменяемая истина. В последующем развитии западной философии эту мысль будет использовать основатель новоевропейского рационализма Р. Декарт.

Важным моментом теологических воззрений Августина была проблема существования зла в мире, который создал Бог. Оценка добра и зла, их различие были наиболее проблематичными в его философии. С одной стороны, мир как творение Бога не может быть несовершенным, а с другой стороны, существование зла в мире является несомненным. Этот двойственный момент

Августин пытался объяснить следующим образом: он исходил из того, что зло не принадлежит природе, оно не в творениях Бога, оно находится в человеке.

Главное отношение творца и твари, Бога и человека это отношение греха, тем самым грех у богослова приобретает антропологическое значение. Двойственность человека объясняла существование зла в мире: с одной стороны, человек предопределен, а с другой — он творит зло. Зло в человеке существует в силу его способности быть свободным в акте веры. Грех, по мнению Августина, это «воля человека, направленная против воли Бога», и нарушение божественной иерархии, когда низшее занимает место высшего. Например, человеческая душа была сотворена Богом, чтобы управлять телом, но теперь она сама управляется телом. Обращенная отныне к материи, душа теряет свою божественную субстанцию, перестает узнавать себя. Человеческая душа верит теперь только в реальность материи и даже себя воспринимает в качестве тела. «В таком случае человек, даже стремясь к добру, будет невольно творить зло», — утверждал Августин. Душа человека, находясь в ситуации грехопадения, не может спастись собственными силами. Человек у Августина может пасть в состояние греха самопроизвольно, то есть под воздействием свободной воли, но его собственной воли недостаточно, чтобы подняться к Богу.

Таким образом, морально-этическая позиция Августина во многом объяснялась его теологическим пониманием природы человека. Зло происходит от человека и существует в качестве онтологического несовершенства, так как Бог — это абсолютное благо, то природа зла заключается в отсутствии этого бытийного блага.

Зло заключается и в том, что земное может занимать место небесного — это положение Августин будет использовать при объяснении динамики общественной жизни. Например, его социально-политическая концепция строится на постулате единства человеческой и божественной истории. Диалектика всемирной истории такова, что в ней необходимо выделять два противоположных вида человеческой общности: «град земной», пред-

ставленный государственностью, в природе которой заключена «любовь к себе, доведенная до презрения к Богу», и «град небесный» — духовная общность, в природе которой «любовь к Богу, доведенная до презрения к себе». В сочинении «О граде Божьем» Августин, опираясь на авторитет Священного Писания, подробно рассмотрел взаимодействие в истории этих двух взаимоисключающих начал. Борьба государства и церкви определяет логику развития всемирной истории.

Сам богослов придерживался эсхатологической точки зрения, церковь в его концепции занимает особое положение. Церковь — это «общество Христа», говорил он, и она объединяет всех избранных Богом к спасению. Церковь есть зримое присутствие «града небесного» на земле, и она по своей природе призвана вести людей к спасению. Поэтому сама природа божественного миропорядка указывает на то, что государство должно служить церкви. Такое понимание природы общественного устройства в качестве религиозного идеала обозначают понятием теократия (от греч. *теос* — бог; *кратос* — власть). Теократический идеал Августина с точки зрения философии истории значительно отличался от античного представления о круговороте времени. Впервые история человеческого общества стала историей, у которой есть начало, линейная направленность и завершение, смысл которого в установлении «града небесного» на земле.

Таким образом, раннехристианская философия, представленная сочинениями Отцов Церкви, окажет воздействие на всю последующую средневековую мысль, а проблемы, поставленные в патристике, получают дальнейшее развитие уже в схоластической философии.

3.3. СРЕДНЕВЕКОВАЯ СХОЛАСТИКА

Понятие «схоластика» образовано от латинского слова со значением школьный, ученые под ним понимают интеллектуальный феномен средневековой европейской культуры, который в рамках религиозно-философской традиции ставил своей целью рацио-

нальное обоснование христианского вероучения. Схоластика прошла в период Средневековья очень сложный процесс развития, выделяют периоды ранней, зрелой и поздней схоластики. К представителям ранней схоластики принято относить таких средневековых мыслителей, как Пётр Дамиани, сформулировавший известный постулат, что «философия есть служанка богословия», или Ансельм Кентерберийский, обосновавший так называемое онтологическое доказательство бытия Бога. Сюда же относят и известного средневекового мыслителя Петра Абеляра, применившего диалектические доказательства для решения сложных богословских проблем своего времени, и многих других теологов и философов, которые, наследуя традицию патристики, развивали богословскую и философскую мысль Средневековья. К представителям зрелой схоластики необходимо отнести Фому Аквинского, осуществившего систематизацию теологических и философских знаний своего времени.

Жак Ле Гофф, исследуя и анализируя культуру средневекового Запада, писал, что схоластика есть результат развития городской средневековой культуры. Он отмечал: «...в течение XII века городские школы решительно опередили монастырские. Вышедшие из епископальных школ, новые учебные центры благодаря своим программам и методике, благодаря собственному набору преподавателей и учеников стали самостоятельными. Так называемая схоластика была дочерью городов. Она воцарилась в новых учебных заведениях — университетах, представлявших собой корпорации людей интеллектуального труда. Учеба и преподавание наук стали ремеслом, одним из многочисленных видов деятельности, которые были специализированы в городской жизни».

Монастырская система образования в эпоху Средневековья отталкивалась от античной традиции. В школах при церквях или монастырях изучалось «семь свободных искусств», под которыми понимались два цикла дисциплин. Первая ступень обучения составляла тривиум, «три пути знания»: это грамматика, риторика и диалектика. Вторая ступень — квадривиум, «четыре пути знания»: арифметика, геометрия, астрономия, музыка.

Появившиеся в городах университеты стали центрами новой для Средневековья системы образования, само слово «университет» в средние века обозначало не ряд факультетов, учрежденных в одном и том же городе, а множество лиц — преподавателей и учеников, которые участвовали в процессе обучения в этом городе. Первым университетом, который стал организованным сообществом и местом коллективного существования студентов и преподавателей, был университет в Болонье. Он известен как центр юридического образования. Самым известным в плане развития богословия и философии в средние века был Парижский университет.

В известном смысле вся схоластика, преподаваемая в эпоху Средневековья, есть философствование в формах интерпретации. В первую очередь это корпус библейских текстов и сочинений Отцов Церкви. Для решения богословских проблем, перешедших из патристики в схоластику, активно использовались также тексты Платона, а позднее и Аристотеля. Спецификой схоластического философствования была попытка того или иного богослова вывести из библейского текста «вечную истину» при помощи правильно построенных логических умозаключений, поэтому самым распространенным жанром схоластического философствования были так называемые суммы (с лат. — собрания, сочинения энциклопедического характера).

Мышление средневекового схоласта постоянно идет путем дедукции и почти не знает индукции, отсюда и многочисленные умозаключения, которые «таинства веры» превращали в образцы логических задач. Ориентация средневековых схоластов на жестко фиксированные правила мышления позволила им сохранить преемственность интеллектуальных навыков, заимствованных ими у античных философов. Разработанный схоластами терминологический аппарат использовался в европейской философии очень долгое время, поэтому позднейшая критика схоластики, тем не менее, сохранила категориальный каркас схоластических терминов вплоть до представителей немецкой классической философии.

Основными проблемами схоластической философии были проблема доказательства бытия Бога и проблема универсалий. Самые глубокие и известные доказательства привел Ансельм Кентерберийский в книгах «Монологион» и «Прослогион». Вдохновленный Августином, он в плане доказательства бытия Бога превосходит его основательностью и строгостью своих диалектических положений. Ансельм Кентерберийский использует для своих доказательств следующие принципы:

Вещи не равны в своем совершенстве.

Всё, что обладает большей или меньшей степенью совершенства, получает его благодаря своей причастности к этому совершенству, рассматриваемому как абсолютное.

Сотворенные вещи несовершенны, они образуют ряд возрастающего совершенства, но этот ряд, как каждый реальный ряд, не может быть бесконечным. Должна существовать сущность, совершеннее которой ничего нет, ею и является Бог. Кроме этого доказательства богослов сформулировал следующие метафизические положения:

- понятие о Боге дается верой;
- существование в мышлении уже означает истинное существование;
- существование в мышлении понятия Бога логически требует утверждения, что Он существует в действительности;
- Бог является сущим и имеет такое свойство, что нельзя мыслить некое сущее более высокого порядка, чем Бог. Он, таким образом, существует в нашем мышлении.

В этом положении Ансельм Кентерберийский исходил из факта веры. А вся разворачивающаяся диалектика шла от веры к разуму и возвращалась к своему исходному положению, заключая, что предлагаемое верой немедленно становится умопостижимым. В мышлении существует некоторая идея Бога, для богослова это факт, и существование этого факта логически требует, чтобы Бог существовал также и в реальности.

Всё доказательство, называемое онтологическим, осуществляется путем сопоставления мыслимого и действительного бы-

тия. Убедительность онтологического доказательства оспаривалась еще в средние века при жизни автора. Монах Гаунилон, например, возражал, что нельзя опираться на идею существования в мышлении, чтобы вывести из этого существование вне мышления. Можно представить, говорил он, большое число ирреальных и даже невозможных объектов, которые, существуя в мышлении, определенно не обладают никаким существованием вне его. Они лишь образы человеческого рассудка, который их представляет, и ни в коем случае не реальности. Если мы мыслим идею «островов блаженных», затерянных где-то в океане и полных недостижимых сокровищ, из этого не следует, утверждал Гаунилон, что такие земли, представляемые как самые прекрасные, существуют на самом деле.

На критику онтологического доказательства Ансельм Кентерберийский ответил, что переход от существования в мышлении к существованию в реальности возможен и необходим только тогда, когда речь идет о самом великом существе, которое мы только можем вообразить. Понятие «островов блаженных», безусловно, не содержит ничего такого, что вынуждало бы мышление приписать им реальное существование; только об одном Боге невозможно мыслить, что Он не существует. Онтологическое доказательство бытия Бога, с точки зрения Этьена Жильсона, автора фундаментального сочинения «Философия в средние века», есть «триумф чистой диалектики, оперирующей дефинициями. Оно не лишено положительного содержания, ибо в нём сильно то, что держится на справедливом самом по себе сознании того, что есть нечто уникальное в понятии бытия, взятом в абсолютном смысле».

В истории философии онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского всегда притягивало к себе пристальное внимание тех или иных мыслителей. Его принимали такие крупные мыслители, как Р. Декарт, Г. Лейбниц, Г. В. Ф. Гегель и отвергали такие не менее крупные философы, как Д. Локк, И. Кант и др.

Второй основной проблемой схоластики была проблема универсалий, представленная такими направлениями, как номина-

лизм и реализм. Проблема универсалий исторически перешла к средневековой философии от античности. Суть проблемы вытекала из критики Аристотелем учения Платона об идеях как особом мире, реальность которого состояла в неизменности и неподвижности идей, являющихся истинной причинной всех вещей, их свойств и отношений и одновременно являющихся их целью. По Аристотелю, идеи не предшествуют чувственно воспринимаемым предметам, не являются причинами вещей, но зависят от них. Невозможно, чтобы идеи как сущности вещей были отделены от того, сущностью чего они являются.

В средневековой философии была широко известна книга неоплатоника Порфирия «Введение к категориям Аристотеля», который, комментируя логику античного классика, поставил вопрос, ставший основой спора схоластических номиналистов и реалистов. Вопрос звучал так: как существует общее? Для теологической мысли Средневековья актуальность этого вопроса была связана с христианским догматом Троицы, согласно которому Бог един и троичен. Если единство Бога понимать в качестве общего, а его три лица как отдельное и единичное, то тогда и возникает философский аспект проблемы. Как вообще существует общее: в единичном, отдельном и особенном или оно существует вне их самостоятельно? Таким образом, спор между номинализмом и реализмом являлся по своей сути возрождением античной проблемы об отношении общего и единичного.

Среди средневековых схоластов были мыслители, которые утверждали, что общее существует реально, они вошли в историю под именем реалистов. В схоластическом реализме принято выделять умеренный и радикальный варианты. Сторонники умеренного направления придерживались точки зрения Аристотеля, они считали, что общее реально существует в единичных вещах и ни коем случае не вне их. Представители радикального направления придерживались в этом споре точки зрения Платона, они считали, что общее — это идеи, они существуют до единичных вещей и вне их. Схоластический номинализм (с лат. — имя) не допускал реального существования универсалий. Его

представители считали, что общее существует лишь после единичных вещей в сознании человека. Общее в их представлении — это слова и имена или понятия, имеющие очень важное значение в области познания, но при этом они лишь знаки или копии реальных вещей.

В средневековой философии приобрел известность принцип сторонника номинализма Уильяма Оккама, который утверждал, что «не надо умножать сущности сверх необходимого и усложнять проблему универсалий».

Принцип экономии мышления Оккама признавал приемлемым и обязательным в проблеме универсалий единственный род доказательства. Доказать утверждение — значит показать, что оно либо непосредственно очевидно, либо с необходимостью выводимо из непосредственно очевидного утверждения.

Учение Фомы Аквинского

Наиболее полную систематизацию всей схоластической философии осуществил Фома Аквинский (1225–1274) в своих многочисленных сочинениях. В центре его внимания оказались общие для всей схоластики проблемы доказательства бытия Бога и универсалий. Являясь последователем философии Аристотеля, этот средневековый теолог утверждал, что высший разум имеет божественную природу, а все противоречия, возникающие в процессе познавательной деятельности, являются результатом ограниченности человеческого разума. Бог в своем знании идет от причины к следствию, а человеческий разум вынужден идти от следствия к причине, отсюда и неточности познания.

В первую очередь, говорил Фома Аквинский, необходимо ввести принцип различия и согласования между разумом и верой. Для этого надо разграничить сферы философии и богословия. Сфера философии — это сфера разума, а все истины разума связаны исключительно с философскими доказательствами. Это есть первый род истин — истины разумные. Но сфера богословия связана с истинами сверхразумными, они лежат за границами философского знания. Фома Аквинский писал: «Истины, что

выходят за пределы нашего естественного понимания, познаются только путем Откровения». Поэтому предмет веры — это знание сверхъестественного происхождения, и оно для человеческого разума до конца непостижимо. Необходимо выделить второй вид истин, хотя мы и не в состоянии их понять, они даны нам в опыте Откровения.

Введя концепцию двойственности истины, Фома Аквинский одновременно постулировал, что истины разумные и сверхразумные не противоречат друг другу. Истины философии могут совпадать с истинами Откровения посредством непрерывной цепочки умопостигаемых отношений. И если философское доказательство противоречит религиозному догмату, то это признак того, что умозаключение ложно. Доводы разума не могут противоречить содержанию веры. «Наш долг, — писал теолог, — как можно дальше продвигать рациональную интерпретацию веры и возвышаться разумом к Откровению и опускаться от Откровения к разуму».

В Священном Писании есть вещи таинственные и недоказуемые, но есть, утверждал Фома Аквинский, умопостигаемые и разумно доказываемые. Человеку необходимо разобраться, во что верить, так как Бог предоставил ему эту возможность. При этом существование Бога для разума не очевидно, так как очевидность в подобном вопросе была бы возможна, если у разума было бы адекватное понятие божественной сущности. Но Бог — это бесконечное существо, и поскольку для него нет подходящего понятия, конечный ум человека не может видеть необходимости существования того, что включает его в себя в качестве бесконечности. С точки зрения богослова, человеческий разум не может просто констатировать существование Бога, он должен вывести его из определенных доказательств. Таким образом, отвергая онтологическое доказательство бытия Бога на основании того, что оно для разума не очевидно и не врожденно, Фома Аквинский, опираясь на метафизику Аристотеля, выдвигает свои доказательства бытия Бога.

Доказательства бытия Бога

«Всё, что движимо, приводится чем-то в движение, и, поскольку бесконечный регресс невозможен, в какой-то точке мы должны прийти к чему-то, что движет, не будучи само движимо». Первое доказательство называют доказательством «неподвижного двигателя», так как в нём нужно допустить, что причинный ряд является бесконечным или предположить вслед за Фомой Аквинским, что причинный ряд конечен и имеет первый элемент, то есть Бога.

«Вещь не может предшествовать сама себе, должна быть производящая причина — Бог». Второе доказательство исходит из сущности действующей причины. В мире имеется ряд действующих причин, но невозможно, чтобы нечто было действующей причиной самого себя, потому что тогда оно должно, по мнению Фомы Аквинского, предшествовать самому себе, а это нелепо. Необходимо признать первую действующую причину, то есть Бога.

«Необходимо положить некую необходимую сущность, необходимую саму по себе, которая не будет иметь внешней причины своей необходимости». Третье доказательство у Фомы Аквинского вытекает из взаимоотношения случайного и необходимого. При изучении этого взаимоотношения, как и в первых доказательствах, нельзя идти до бесконечности. Поскольку случайное зависит от необходимого, которое, в свою очередь, может иметь свою необходимость, и т. д., поэтому и существует первая необходимость, то есть Бог.

«Мы обнаруживаем в мире различные степени совершенства, они должны иметь свой источник в чём-то абсолютно совершенном». Четвертым доказательством у Фомы Аквинского служат степени качеств, следующие друг за другом, они есть во всём сущем, поэтому должна существовать наивысшая степень совершенства, то есть Бог.

«Даже безжизненные вещи служат цели, которая должна быть целью, установленной неким существом вне их, ибо лишь живые существа могут иметь внутреннюю цель, или Бога». Пятое дока-

зательство телеологическое (с греч. — завершение, цель), в его основании лежит полезность, проявляющаяся во всей природе. Всё, даже кажущееся случайным и бесполезным, направляется к некой цели, имеет смысл и полезность. Следовательно, полагал Фома Аквинский, существует разумное существо, которое направляет все естественные вещи к цели, им и является Бог.

Все пять доказательств бытия Бога близки рассуждениям Аристотеля, на основании его метафизики Фома Аквинский заключает: «Бог — это своя собственная сущность, в которой нет различия сущности и существования». Сущность всех сотворенных вещей не согласуется с существованием, ибо она не вытекает из их единичной сути. Всё единичное является сотворенным, существует благодаря другим факторам и имеет, таким образом, характер обусловленный и случайный. Лишь Бог абсолютен, не обусловлен, поэтому он существует с необходимостью, ибо необходимость содержится в его сущности. Бог является простым бытием, сущим; сотворенная вещь, существо являются бытием сложным.

В понимании сущности и существования Фома Аквинский использовал такие категории Аристотеля, как материя и форма. Материальные вещи в его представлении это синтез неопределенной, пассивной материи и активной формы. Сущим, реальностью и существованием вещи становятся потому, что формы, которые отделимы от материи, входят в пассивную материю. Различие между материальным и духовным миром состоит в том, что материальное, телесное состоит из формы и материи, а духовное имеет лишь форму.

В тесном отношении с учением о форме находилась у Фомы Аквинского и проблема универсалий, которую он решал с позиции умеренного реализма. Во-первых, богослов утверждал, что общие понятия (универсалии) существуют в единичных вещах, как и их сущностная форма. Во-вторых, они образуются в человеческом разуме при абстрагировании от единичного. В-третьих, они существуют до вещей как идеальный образ предметов и явлений в божественном разуме.

Человеческая душа в учении Фомы Аквинского является формирующим принципом, действующим во всех жизненных проявлениях. Она бестелесна и является чистой формой без материи, она духовная субстанция, что обуславливает ее неуничтожимость и бессмертие. Поскольку душа является субстанцией, независимой от тела, то она не может быть им уничтожена и, как чистая форма, не может быть разрушена сама по себе.

Таким образом, человеческую жажду бессмертия Фома Аквинский считал доказательством бессмертия душевной субстанции. Как и Аристотель, Фома Аквинский выделял в человеке растительную, животную и разумную души, причем последняя характеризуется тем, что в ней интеллект возвышается над волей. В этом моменте своей теории он противостоит Августину с его принципом волюнтаризма. Разум предпочтительней перед волей, утверждал богослов, если мы познаём вещи на основе их внешней реальности, а не их внутренней сущности, то и собственную душу мы познаём опосредованно, а не непосредственно через интуицию. Учение о душе у Фомы Аквинского было рационалистическим.

Философско-теологическая система Фомы Аквинского вошла в историю под названием томизма и стала догматическим обоснованием всего западного христианства. В последующем развитии религиозной философии идеи основателя томизма неоднократно привлекали к себе внимание мыслителей, придерживающихся различных мировоззренческих установок, а сама философско-теологическая система в своем более современном виде получила название неотолизм.

Подводя итог развитию всей средневековой мысли, Этьен Жильсон указал, что, во-первых, эту философию невозможно представить без философии античной, но она создала то, что принадлежит только ей, и это схоластика, а во-вторых, «для любой западной мысли игнорировать собственное средневековье — значит игнорировать себя». Интеллектуальное наследие мыслителей той эпохи является органичной частью всей последующей истории философии.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

ПО ТЕМЕ «СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ»

1. Объясните смысл терминов «теоцентризм», «креационизм».
2. Объясните тезис: «Философия — служанка богословия». Кто из средневековых мыслителей его сформулировал и почему?
3. Что такое патристика и кто из ее представителей вам известен?
4. Средневековый философ Аврелий Августин написал: «...когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу»; «...когда они думают о Боге, которого не в состоянии постигнуть, то в действительности думают о самих себе, а не о нём, они сравнивают не его, а себя, и не с ним, а с собой». Какие идеи, характерные для средневековой философии, заключены в этих отрывках?
5. Чем занималась средневековая экзегетика и на что она была направлена?
6. Как соотносились вера и знание в средневековой философии?
7. Что такое схоластика и какие религиозно-философские проблемы с ней связаны?
8. Кто является автором онтологического доказательства бытия Бога и в чём суть данного доказательства?
9. Кто такие средневековые реалисты и номиналисты? В чём их различие и суть их спора?
10. Приведите доказательства бытия Бога, о которых писал Фома Аквинский. Можно ли их опровергнуть?
11. Чем была Библия для средневековых мыслителей и какие проблемы они решали при помощи этой книги?
12. За каким учением средневековой философии закрепилось название томизм?
13. Можно ли назвать средневековых философов материалистами?
14. Средневековый схоласт — это философ или теолог? Кто из представителей схоластики вам известен?
15. Сравните античную и средневековую философию? Что общего и различного во взглядах на природу, человека, познание.
16. Какое влияние могли оказывать античные философы на средневековую мысль?
17. Что могли заимствовать средневековые схоласты у Платона и Аристотеля?

18. Кто из средневековых мыслителей дал религиозно-философское обоснование принципу теократии? В чём суть этого принципа?

19. Объясните представление о Боге с точки зрения античной и средневековой философии. В чём между ними различие?

20. Историк культуры Ж. Ле Гофф в книге «Цивилизация средневекового Запада» написал: «Чувство неуверенности — вот что влияло на умы и души людей Средневековья и определяло их поведение. ...ментальность, эмоции поведение формировались в первую очередь в связи с потребностью в самоуспокоении». Что сделала или не сделала средневековая философия, чтобы удовлетворить эту потребность средневекового человека?

РАЗДЕЛ IV. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

4.1. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ: ПОНЯТИЕ, ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ

Термин «Возрождение» (от фр. *renaissance*) введен в научный оборот Жюлем Мишле в лекциях 1842 года, ученый писал: «Во имя истории, которая не имеет ничего общего с этим нагромождением техники и цивилизации, во имя жизни мы должны снова восстать ... европейский человек обречен на возрождение». Начиная с XIX века понятие «Возрождение» стало обозначать особый этап в истории западно-европейской философии, характеризующийся утверждением новой, специфической формы философствования, строящейся на принципиально иных, независимых от схоластики традициях.

По словам немецкого философа Г. В. Ф. Гегеля, в эту эпоху различие между теологией и философией представляет собой характерную черту перехода к новейшему времени. Свое название философия Возрождения, как и эпоха в целом, получает от стремления возродить классическую древность. Но как бы ни была велика роль античного наследия в формировании идей этого периода, их не следует рассматривать в качестве простого усвоения; это была оригинальная переработка традиций Платона, Аристотеля и других мыслителей античности.

Основной предпосылкой формирования философии в ту эпоху стала глубочайшая переоценка всех мировоззренческих и нравственных ценностей средневековой культуры. Ф. Энгельс подчеркивал, что «Ренессанс в своей европейской форме основывается на всеобщем разложении феодализма и наступлении городов». Главным образом это разложение было связано с изменением теоцентрической картины мироздания. На смену средневековому теоцентризму приходит антропоцентризм и гу-

манизм. Презрение к земному естеству заменяется признанием творческих способностей человека и разума, стремлением к счастью. Реализация человечности предполагала освоение достижений культурного богатства прошлого, отсюда интерес к античному наследию и глубокая переинтерпретация средневекового представления об образе авторитета.

Ренессанс — это в первую очередь свободное чтение и осмысление произведений античных философов, которые теперь не служат для решения богословских проблем, а предоставляют новые формы понимания и объяснения реальности. Вновь и по-иному открываются Платон и Аристотель, а также другие античные мыслители, творчество которых позволяет представителям Возрождения начать критику схоластической традиции. Как реакция на схоластическую сложность возникает тенденция к более простому изложению и взгляду на мир, в котором человек занимает центральное место.

Антропоцентризм в эпоху Возрождения был связан с падением авторитета церкви и усилением престижа научного знания, а также с установлением нового экспериментального исследования человека и природы. Изменение представления о человеке, его месте в мире, формирование стойкого убеждения в необходимости человека нового типа — активного, свободного от каких-либо внешних авторитетов, ответственного и инициативного — всё это характеризовало так называемый гуманистический период (середина XIV века — середина XV века). Именно в эпоху Возрождения гуманизм впервые предстал в качестве целостной системы взглядов, самостоятельного течения общественной мысли, вызвавшего революционный переворот в нравственно-мировоззренческой сфере.

Отечественный ученый А. Х. Горфункель, выделяя антропоцентризм эпохи Возрождения, писал: «Человек не только является важнейшим объектом философского рассмотрения, но и оказывается центральным звеном всей цепи космического бытия. Своего рода антропоцентризм был свойственен и средневековому сознанию. Но там речь шла о проблеме грехопадения,

искупления и спасения человека; мир был создан для человека, и человек являлся высшим творением Бога на земле; но человек рассматривался не сам по себе, а в своих отношениях с Богом, в своем отношении к греху и вечному спасению, недостижимому собственными силами. Для гуманистической философии Возрождения характерно рассмотрение человека в его, прежде всего, земном предназначении. Человек не только возвышается в рамках иерархической картины бытия, он “взрывает” саму эту иерархию и возвращается к природе, а его отношения с природой и богом рассматриваются в рамках нового, пантеистического понимания мира». Гуманизм с его мощным антропоцентрическим акцентом разрабатывает новую картину мироздания, для которой потребуются пантеистическое представление о Боге и мире.

Следующим этапом философии Возрождения считается неоплатонический (середина XV века — первая треть XVI века). Крупнейшие представители этого периода М. Фичино, Д. П. Д. Мирандола, Н. Кузанский и др., как правило, отождествляли Бога и природу. Последний, например, рассматривал Бога как бесконечный максимум и, приближая его к природе как ограниченному максимуму, сформулировал идею бесконечности Вселенной.

Последний период — натуралистический (вторая половина XVI века — начало XVII века), он представлен натуралистическим подходом к пониманию мира и использованием достижений тогдашнего естествознания. К наиболее ярким его представителям относятся Леонардо да Винчи, Н. Коперник, Д. Бруно, Г. Галилей.

К специфическим особенностям культуры Возрождения обращался и известный французский философ М. Фуко в книге «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук». В своем исследовании мыслитель стремился вычленить в истории человеческого общества структуры (по Фуко — эпистемы), которые в значительной степени обуславливали возможность определенных взглядов, тех или иных концепций или научных теорий

в тот или иной период истории. При таком подходе, считал мыслитель, важно разграничить «археологию», которая в качестве нетрадиционной научной дисциплины должна реконструировать такие структуры-эпистемы, и традиционную науку, которая не имеет доступа к этим структурам. С археологической точки зрения необходимо:

Выявить эти структуры-эпистемы вне критерия их рациональной ценности.

Исследовать упорядочивающий принцип в той или иной структуре-эпистеме.

В качестве упорядочивающего принципа той или иной структуры-эпистемы считать соотношение «слов» и «вещей». Под последними М. Фуко понимал соотношение речевых и неречевых практик (экономических, политических, дисциплинарно-социальных и т. д.).

Согласно М. Фуко в ренессансной структуре-эпистеме всё определено категорией сходства. У сходства свои пространственные и зрительные аналогии, которые указывают на структуру знания эпохи Возрождения. С точки зрения археологии, исследующей структурные признаки, в сходстве можно выделить четыре типа, которые характеризуют специфику Возрождения. Она заключалась в том, что «в космологии, ботанике, зоологии ... все возможные типы сходства располагались в границах перехода от одного сходства к другому».

Структура знания эпохи Возрождения есть сходство, в котором отношение «слов» и «вещей» построено на их тождественности. Поэтому культурное наследие античности воспринималось аналогично природным явлениям, а магия (предсказание событий) и герменевтическая эрудиция (дешифровка античных текстов) образовывали системное единство.

Отечественный философ В. В. Библихин в лекционном курсе, посвященном эпохе Ренессанса, замечал, что «Ренессанс в своем существе не склеивание прошлого из остатков, а искание настоящего. Настоящим оказывается то будущее, в котором настанет древнее».

Итак, к специфике мироощущения эпохи Возрождения, с его точки зрения, относится и то уважение людей к классическому наследию, которое приходит от знания, что древность не позади, в давних авторах, философии, поэзии, а в том настоящем, которое наступает, захватывая нас. Ренессанс есть возрождение той древности, которая всегда уже настоящее, и он (Ренессанс) является сутью всей истории, возрождением настоящего. В Ренессансе содержится ключ ко всей истории. Он, возможно, даже и есть история в ее существе.

4.2. ФИЛОСОФИЯ ИТАЛЬЯНСКОГО ГУМАНИЗМА

Гуманизм в самом широком смысле слова означает стремление к человечности, к созданию условий для достойной жизни человека. Гуманизм начинается тогда, когда человек начинает рассуждать о самом себе, о своей сущности и предназначении, о смысле и цели своего бытия. Эти рассуждения, как правило, имеют конкретные исторические и социальные предпосылки. В этом смысле гуманизм всегда выражает определенные социальные интересы.

В узком смысле гуманизм определяется в качестве идейного движения, которое сформировалось в период Ренессанса и содержанием которого являлось изучение и распространение античных языков, литературы, искусства и культуры. Поэтому значение гуманизма необходимо рассматривать и как явление литературное, филологическое.

Идеология гуманизма формируется в процессе критики схоластического типа философствования. Происходит глубочайший переворот во всей системе философского знания, меняется стиль мышления, образ философа и его место в обществе. Гуманисты не были профессионалами в области преподавания, как правило, их творчество не было связано с деятельностью кафедр философии и теологии тогдашних университетов. Гуманизм зарождается и развивается в качестве нового культурного явления, он связан с деятельностью кружков ученых собеседников, кото-

рые часто находились под покровительством богатых меценатов. Ученые-гуманисты, поэты, филологи, педагоги во многом определили стиль и характер новой философии.

Взгляды Данте Алигьери

У истоков гуманизма и всей культуры Возрождения стоял Данте Алигьери (1265–1321), которого Ф. Энгельс охарактеризовал как «последнего поэта средневековья и вместе с тем первого поэта Нового времени». Итальянский поэт был мыслителем, заложившим в своих произведениях основы гуманистического мировоззрения. Элементы гуманистического учения о человеке содержатся как в его бессмертной «Божественной комедии», так и в трактатах «Пир» и «Монархия».

Литературное творчество Данте Алигьери составляет определенное единство, в котором христианская догматика хотя и принимается, но в ней поэт находит место новым отношениям божественного и человеческого. Он не противопоставляет эти начала, видит их во взаимном единстве. Возникновение человеческой души у поэта есть завершение естественного развития акта божественного творения. Человек выступает как среднее звено между тленным и нетленным, и его сущность причастна обеим природам. Поэтому, говорит Данте, природа человека обуславливает и его двойное предназначение: «...он один из всех существ предопределяется к двум конечным целям». Эти две цели человеческого существования есть два вида блаженства, одно из которых достижимо в земной жизни, а другое в неземной. В земной жизни человек стремится к «проявлению собственной добродетели», а в неземной он «созерцает божественный лик». При этом высшее неземное блаженство не требует от человека отказа от осуществимого на земле человеческого блаженства. Такое понимание двойного предназначения человека намечает разрыв со средневековой традицией, в которой человек только при полном аскетизме может воплотить идеал блаженства.

Человек оказывается в центре размышлений Данте о мире. Гуманизм поэта антиаскетичен, и он полон веры в земные силы

человека. Например, в гениальной «Божественной комедии», которая с внешней типологической стороны принадлежит традиционному для Средневековья жанру «путешествия души после смерти», поэт наделяет человека чертами индивидуальности. Впервые в христианской культуре человек выступает в качестве личности со всеми своими неповторимыми особенностями. В поэме это сам автор, именно отталкиваясь от себя как главного героя поэмы, Данте выстраивает посредством богатой поэтико-философской символичности и новое понимание природы человека в целом. Мы видим, как дантовский символ Ада отражает внешнюю жизнь человека, а символ Чистилища — внутреннюю жизнь, и, наконец, символ Рая воплощает высшее состояние человека. Посредством этих же символов поэт конструирует и новую картину мироздания. По своей внешней структуре она на первый взгляд вполне согласуется со средневековым представлением о мире. Мир неживой — это Ад, мир живой — Чистилище, а мир небесный — Рай.

Как отмечал отечественный ученый М. М. Бахтин в своих исследованиях «Божественной комедии», у Данте все разделения и связи заменены «чисто смысловыми, вневременно-иерархическими разделениями и связями». Такая замена позволила поэту изменить отношение человека ко времени. Герой Данте не просто путешествует в прошлом, настоящем и будущем, он изменил ценностно-мировоззренческую характеристику античности. У итальянского поэта античность снова стала естественной и органичной частью общеевропейской истории. Образ античного поэта Вергилия — это не просто образ проводника, помогающий герою Данте путешествовать по кругам Ада, но это образ оправдания античной цивилизации и культуры, который, с точки зрения итальянского поэта, также необходим, как и Библия.

Символично-образная система «Божественной комедии», где земное вторгается в неземное, позволила итальянскому поэту создать первый гимн достоинству человека и одновременно обосновать принципы новой гуманистической антропологии.

Гуманизм Франческо Петрарки

К числу наиболее ярких представителей итальянского гуманизма относят поэта и «первого гуманиста» Франческо Петрарку (1304–1374). Его называют «отцом гуманизма». В своей творческой деятельности этот представитель новой культуры стал не только создателем новой европейской лирики, но и пропагандистом античной культуры. Собрание античных текстов и их филологическая критика Петрарки стали примером гуманистического творчества, больше не связанного со схоластической традицией Средневековья. В трактате «О собственном незнании и незнании других» Петрарка не только отвергал культ авторитета, столь естественный для схоластики, но и подчеркивал независимость собственного мышления от какой-либо университетской школы. Переписка Петрарки со своими последователями по проблемам морали, политики, литературной критики сформировала у современников поэта представление о новой культуре, существующей теперь вне средневекового монастыря и университета. Демонстративно провозглашая свое «невежество», Петрарка стал для своего времени лучшим знатоком античной литературы, поэзии, истории, мифологии.

Филологическая культура поэта, его борьба за классическую латынь против «варварского» языка схоластических трактатов, его стремление разыскать новые памятники античной литературы, установить их наиболее верное и идентичное чтение с помощью методов филологической и исторической критики имели самое прямое и непосредственное отношение к процессу становления новой философии Возрождения.

К числу последователей Ф. Петрарки, формировавших в обществе гуманистические унастроения, можно отнести таких представителей итальянского гуманизма, как Дж. Боккаччо (1313–1375), который в знаменитом «Декамероне» не просто занимается критикой существующего, но выстраивает первую гуманистическую утопию европейского Возрождения.

К. Салутати (1331–1406), последователь и ученик Ф. Петрарки, продолжил традицию изучения и критики антич-

ных текстов. Салутати, как ученый-гуманист, пробуждает у своих современников интерес к античной культуре, по его приглашению в 1397 году во Флоренцию прибывает Мануэль Хризолорас, чтобы преподавать греческий язык; приглашенный ученый привез с собой греческую литературу и создал первый в Европе учебник греческой грамматики. Всё это имело большое значение для развития итальянского гуманизма.

В числе выдающихся итальянских гуманистов находится и Лоренца Валла (1407–1457), как филолог, он стал одним из основателей метода сравнительного анализа, который с успехом применял к античным трактатам и библейским текстам. Критикуя схоластику, гуманист будет возрождать философские идеи Эпикура, утверждая, что естественность человеческой природы делает добродетельным всё, что способствует разумному удовольствию человека.

4.3. ПЛАТОНИЗМ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Гуманизм Возрождения в большей степени ориентировался на Платона. Эта тенденция, опирающаяся на расширяющиеся возможности познания подлинных произведений античности, была мотивирована необходимостью обосновать критику схоластического способа философствования. Уже в творчестве Ф. Петрарки образ Платона превращается в воплощение прогресса и синтеза всей предшествующей философии. В первые десятилетия XV века переводятся многие из диалогов античного философа, при этом главное внимание гуманисты обращают на проблемы этико-политического характера, а также на литературно-художественные достоинства платоновских сочинений.

Учение Марсилио Фичино

Новый этап освоения наследия Платона и античного неоплатонизма связан с деятельностью Марсилио Фичино (1422–1495). Возглавляемая им Флорентийская платоновская академия становится в противовес средневековому университету и монастырю центром новой гуманистической культуры. Платоновская

академия не имела ни устава, ни постоянного членства, но в разные годы к ней принадлежали наиболее выдающиеся деятели культуры Возрождения: философы, поэты, художники, а также дипломаты и видные политики.

Творчество самого Марсилио Фичино — это в первую очередь переводы и комментарии платоновских сочинений на латинском языке, позволяющие противопоставить схоластическим системам новое понимание как самой философии, так и круга ее проблем. В своем главном сочинении «Платоновское богословие» Фичино постулирует идею о том, что философия больше не служит богословию, философия у гуманиста это «ученая религия», открывающая разуму вечные истины, заключенные в вере. В центре основного сочинения Фичино оказывается проблема соотношения Бога и мира. Унаследованная от Средневековья проблема требовала пересмотра идеи креационизма, в основании которой лежало различие Творца и творения. Эта двойственность, обоснованная христианским богословием, создавала незримую пропасть и глубочайший разрыв между Богом и миром, на его преодоление и была направлена мысль Фичино. Переход от Бога к природе у него рассматривался в качестве проблемы перехода от высшего Единства к множественности, от неподвижности божественного первоначала к движению конечных вещей.

Мироздание у философа предстает в виде иерархически построенного единства, в котором, следуя воззрениям неоплатоников, не только есть переход от высшего к низшему, но и существует внутренняя взаимосвязь всех ступеней иерархической системы мироздания. Фичино пишет в своем трактате: «Все части мира, хотя они и различны, согласуются во взаимном порядке, ибо составляют единое тело, перенимают друг у друга и заимствуют природу. Низшие тела движутся высшими, высшие — бестелесной природой...

Стало быть, Бог есть единственный распорядитель единого мира».

Устанавливая зависимость мира от Бога, мыслитель рассматривает процесс нисхождения от божественного единства к мно-

жественности природы в терминах неоплатонизма. Бог выступает как первопричина и источник бытия, он охватывает и поглощает собой весь мир. Бог у Фичино везде, и эта вседесущность есть следствие того, что он есть «всеобщая природа вещей». Отождествляя Бога с «всеобщей природой вещей», гуманист одновременно утверждает, что природа не ограничивается Космосом, Бог не растворяется в природе, он поглощает ее.

В «Платоновском богословии» можно прочесть: «Бог потому находится во всех вещах, что все они находятся в нём, и если бы они не были в нём, они бы не существовали».

Учение о всеохватывающем присутствии Бога и поглощении им всей иерархической структуры мироздания позволяет Марсилио Фичино преодолеть креационистские представления теологической мысли. Низшую ступень бытия, противостоящую Богу, Фичино обозначит в качестве материи, она бесформенна, но обладает реальным действительным существованием. Характеризуя материю, он напишет: «Как Бог действует во всём на всё и не испытывает никакого воздействия, так и телесная материя должна испытывать воздействие от всех, сама же менее всего воздействуя на иное». Существенным моментом в этом процессе нисхождения Бога в материю и обратно является единство всей структуры мироздания.

Переход от Бога, который у Фичино есть неподвижное единство, к миру материальных форм осуществляется сверху через вторую ступень мировой иерархии. Она будет названа им «ангелом». В «Платоновском богословии» эта ступень мировой иерархии позволяет богу запечатлеть «формы подлежащих творению вещей», в ангельском уме рождаются, с точки зрения Фичино, сферы небес, элементы, светила, воздух, формы растений и животных и т. д. Характеризуя вторую ступень своей иерархии, гуманист выделяет такие ее черты, как покой и постоянство, ангел подвижен только в том смысле, что он, заметит Фичино, «происходя из бога, к нему и возвращается».

Воплощением единства и всеобщей связи всех ступеней мировой иерархии у Фичино станет третья ступень, именуемая

душой. Душа у мыслителя есть основная категория всей его философии. Именно душа определяет единство и взаимосвязь всех ступеней бытия. Расположенная в центре мироздания, она «есть средняя ступень вещей и связует воедино все ступени, как высшие, так и низшие, восходя к высшим и нисходя к низшим». Сочетая в себе противоположности крайних ступеней иерархии бытия, душа являет собой их диалектическое единство. Она едина, но в то же время множественна, определяя собою жизнь и движение материального, несовершенства конечных вещей. В своем трактате Фичино замечает: «...душа есть величайшее чудо ... она может быть названа центром природы, серединой всех вещей».

Эта центральная роль души определяется тем, что она в философии Фичино является главной и определяющей силой, придающей жизнь и движение всему многообразию вещей и тел. В «Платоновском богословии» эти понятия даже отождествляются: душа есть жизнь, а жизнь источник движения. А так как движется всё, от небесных сфер до элементов, то всё и одушевлено, ибо не Бог придает движение небесным сферам и телам и не материальные тела сами по себе, а душа. Философ критикует средневековую космологию, которая связывала идею движения с перводвигателем, отождествляемым с Богом. Таким образом, в противовес схоластическим представлениям о движении в платонизме Возрождения в лице М. Фичино выдвигается принцип самодвижения в Космосе.

Новая гуманистическая ориентация Ренессанса наиболее заметно проявилась и в его учении о человеке. Человек в трактате Фичино прекраснейшее из божественных творений, он занимает в иерархии мира первое и высшее место. Пытаясь обосновать бессмертие души, мыслитель постоянно подчеркивает особую высшую природу человека. Среди прочих доказательств бессмертия души важное место у философа занимает прославление достоинств человека как творческой личности. «Мощь человека подобна божественной природе, — пишет Фичино, — повелевая всем живым и неживым в природе, он есть как бы некий бог».

Важнейшим признаком совершенства человека является его стремление к свободе. Стремление человека к познанию, к постижению мира позволило мыслителю в итоге заключить, что человек может быть уподоблен своему творцу. И его главная жизненная задача заключена в том, чтобы посредством совершенствования возноситься к богу. Такая философия человека с прославлением его силы и творческой мощи свидетельствовала о полном разрыве с предшествующей средневековой традицией.

Новым явлением платонического Возрождения становится и понимание природы религии, в «Платоновском богословии» выдвигается идея «всеобщей религии». М. Фичино утверждал в своем сочинении, что все религии это не более чем проявления «всеобщей религии», присущей всему человечеству. Религиозный универсализм гуманиста с провозглашением принципа всеобщей веротерпимости нарушал религиозные представления средневекового человека и был для своего времени революционным.

Платонизм Пико делла Мирандолы

К наиболее известным представителям платонизма эпохи Возрождения необходимо отнести и члена Флорентийской платоновской академии Джованни Пико делла Мирандола (1463–1495). Как последователь платонизма, он прославился тем, что выдвинул 900 тезисов обо всём, что было познано. Его эклектический платонизм был усилен пантеистическими тенденциями. Вместе с тем в речи «О достоинстве человека», размышляя над природой человека, он исходил из того, что это особый микрокосмос, который нельзя отождествлять ни с чем. Человек имеет исключительное право на то, чтобы творить свою личность посредством самостоятельного выбора. Он отличается от остальной природы и идет к «божественному совершенству». В антропоцентрической картине мироздания у Пико делла Мирандолы человек может «подняться до звезд и ангелов, а может опуститься до животного состояния», в этом, утверждал философ, и состоит «высшее счастье человека, которому дано быть тем, кем он пожелает быть».

Таким образом, ренессансный платонизм явился первой попыткой создания целостной философской системы, противостоящей средневековой схоластике. Опираясь на традицию античного платонизма и неоплатонизма и используя достижения гуманистической мысли, мыслители Возрождения существенно расширили область философского знания, связанного с познанием мира и человека.

4.4. АРИСТОТЕЛИЗМ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Философия Аристотеля в границах схоластической традиции была направлена на решение основных теологических проблем своего времени. Против такой схоластической интерпретации мыслителя выступают так называемые представители аристотелизма эпохи Возрождения. Переход к изучению подлинного Аристотеля, очищенного от средневековых наслоений, становится их общей характерной чертой.

К началу XVI века гуманистическая мысль получает широкое распространение в европейской культуре. Она захватывает и в значительной мере подчиняет себе даже традиционные центры схоластической философии. Это проявилось в первую очередь в том, что во многих сначала итальянских, а позднее и других европейских университетах начинают преподавать ученые-гуманисты. Возникают кафедры греческого языка, где философия Аристотеля становится предметом тщательного изучения. Центральной проблемой, связанной с изменением схоластического понимания философии Аристотеля, становится проблема бессмертия человеческой души.

Учение Пьетро Помпонаци

Наиболее яркий пример превращения университетского, средневекового аристотелизма в явление философской мысли Возрождения представляет творчество Пьетро Помпонаци (1462–1525). Именно в его сочинениях проблема бессмертия человеческой души находит свое не средневековое решение, при этом гуманист опирается и на новое, не схоластическое понимание аристотелевской философии.

Философия для мыслителя не сводится только к толкованию текстов Аристотеля. «Истина, — замечает Помпонацци, — есть истина рационального познания, отталкиваясь от разума и ощущений, она не должна искажаться ради религиозной веры». Нельзя в вопросах познания искать компромисс, искажающий природу познаваемых явлений. Рассматривая соотношение веры и разума, он напишет: «Философствовать следует, исходя из естественных начал, а стало быть, если выводы следуют из данных предпосылок, не в нашей власти отвергать заключения». Таким образом, концепция «двойной истины», созданная в схоластической теологии, им отвергается. При этом, с точки зрения Помпонацци, вера полезна для поддержания нравственности в простом народе, она не содержит ни истины, ни не истины. Язык веры есть язык «закона» и притчи-нравоучения, имеющий целью наставление в морали, а вовсе не сообщение сведений о мире. Признавая необходимость религиозной проповеди для воспитания «простого народа», гуманист последовательно отстаивал независимость философии от богословия.

Прижизненную и посмертную славу Помпонацци принес «Трактат о бессмертии души», он стал итогом многолетних размышлений философа. Сама постановка проблемы личного бессмертия стала одной из основных в новой культуре Возрождения. Интерес к проблеме бессмертия был связан с процессом пересмотра традиционной церковной системы нравственных ценностей. Поскольку средневековая мораль основывалась на учении о посмертном воздаянии, то устранение этого важнейшего положения религии вело, по господствующим представлениям, к крушению всякой нравственности. Возрождение античных учений Эпикура и Лукреция Кара, а также комментария к сочинению Аристотеля «О душе», принадлежавшего Александру Афродисийскому, отвергавшему личное бессмертие, усилили в эпоху Ренессанса интерес к этой проблеме.

В среде платоников Возрождения также возникает ряд трактатов, посвященных обоснованию христианского учения о бессмертии души. Например, подзаголовок главного сочинения

Марсилио Фичино «Платоновское богословие о бессмертии души» подчеркивал связь общефилософских построений главы Флорентийской академии с задачей обоснования этого важнейшего положения христианства. Поэтому трактат Помпонацци вызвал непрекращающиеся споры вокруг этой проблемы.

Проблему бессмертия души итальянский гуманист рассматривает исходя из двух групп вопросов. Во-первых, он считал, что решение проблемы зависит от теории познания, от понимания природы человеческого разума. Во-вторых, решение данной проблемы во многом вытекает из этической стороны вопроса. Эта проблема, утверждал мыслитель, также содержит выводы, следующие из смертности или бессмертия души для человеческой нравственности.

Помпонацци начинает свои рассуждения с известного положения Аристотеля, что человеческая душа ничего не испытывает без тела, и если мышление есть некая деятельность представления или не может происходить без представления, то и мышление не может быть без тела. С точки зрения итальянского гуманиста, мышление невозможно без органов чувств, без ощущений, без чувственных образов и представлений. Разум нуждается в представлениях, в чувственных образах для своей деятельности, и он неотделим от материи и тела. Человек бессмертен лишь в том смысле, утверждал Помпонацци, что он может мыслить общими понятиями, абстрагироваться от единичного, частного и отдельного. Бессмертие души нельзя рационально обосновать, в него можно лишь верить. То, что человек образует представления о нематериальных духовных сущностях, лишь свидетельствует о преимуществе человека перед всем остальным миром. Преимуществом человека является не достижение бессмертия, которое постулировала схоластическая теология, а возможность рационального познания. В этом и заключается смысл существования всего человеческого рода. Вывод о смертности души, заключает Помпонацци, «наиболее согласен с разумом и опытом, он не предусматривает ничего сказочного, принимаемого на веру».

В трактате «О бессмертии души» философ дает обоснование и месту человека в мироздании. Человек у него обладает не простой, а множественной, не твердо установленной, а двойственной природой и он должен быть расположен посреди смертных и бессмертных существ. В иерархической структуре мироздания Помпонаци выделяет три рода одушевленных существ. Высшие — это небесные «интеллигенции», нематериальные, чисто духовные сущности, способные к высшему знанию, постижению всеобщего без посредства ощущений и не нуждающиеся в теле и его органах.

Низшие существа — это животные, нуждающиеся в теле и способные только к познанию частного. Человек занимает срединное место в этой иерархии. Помпонаци пишет в своем сочинении: «Люди зависят от тела не как от субъекта, а только как от объекта, и потому они не созерцают всеобщее само по себе, как вечные сущности, и не только частным образом как животные, но постигают всеобщее в частном». Такое положение человека между материальным и нематериальным миром определяет и его нравственную природу.

В центре проблемы бессмертия человеческой души оказался и вопрос о нравственности конечного и смертного существа. В христианских представлениях, получивших в схоластике теологическое и философское обоснование, соблюдение правил морали обуславливалось загробным воздаянием, устранение посмертной награды и наказания представлялось крайне опасным, ведущим к крушению всех нравственных устоев.

Систематизатор схоластики Фома Аквинский писал: «Если бы мы не чаяли воскресения из мертвых, человек скорее должен был бы предпочесть смерти сколь угодно тяжкое преступление». Исходя из этого, утверждая смертность человеческой души, Помпонаци должен был обосновать совместимость своего утверждения с сохранением нравственных устоев общества. В своих суждениях философ стремится доказать превосходство нравственности смертного человека над моральной системой Средневековья, построенной на страхе загробных мучений и ожидании награды на небесах.

Утверждение смертности души заставило гуманиста по-иному решать вопросы о цели человеческого существования и о достижении счастья в земной жизни. Отказ от религиозных представлений о высшей, загробной цели человечества потребовал найти возможности осуществления земного предназначения человека. Опровергая доводы защитников религиозной этики, Помпонацци разрабатывает в трактате «О бессмертии души» собственное учение о цели человеческого существования. Как особый вариант ренессансной антропологии, оно построено на идее высшего блага. Если у Аристотеля высшим благом считается интеллектуальное созерцание, доступное философам, то у итальянского мыслителя оно доступно всему человеческому сообществу.

В своем сочинении он писал: «Весь человеческий род подобен единому телу, состоящему из различных членов, которые обладают различным назначением, но упорядоченных на общую пользу человечеству. ... Не все могут обладать равным совершенством, но одним оно дано в большей, другим в меньшей мере... Но есть у людей нечто общее им всем или почти всем. Иначе они не были бы частями одного рода, стремящегося к единому общему благу».

Для достижения общей цели — блага всего человечества — люди должны быть причастны трем видам разума: созерцательному, практическому и действующему. Первый нужен для разумного познания мира, второй для различения добра и зла, третий для развития механических искусств. Именно в причастности всем трем видам разума, а не в одном интеллектуальном созерцании, доступном лишь философам, заключается цель человеческого сообщества, достижимая в земной жизни. Поэтому и при допущении смертности души человечество не оказывается лишенным цели и смысла существования. Из смертности души вовсе не следует отказ от нравственности, считал Помпонацци. Более того, именно принимающее, посмертное воздаяние поднимает общественную нравственность, ибо обеспечивает соблюдение нравственного закона исключительно надеждой на будущее вознаграждение и страхом перед посмертными муче-

ниями. Между тем добродетель следует предпочесть ради нее самой, говорил гуманист, ибо в ней самой для человека и заключена награда, подобно тому как самым страшным наказанием за грехи и преступления является сам порок.

Таким образом, вопреки аскетической морали Средневековья философ провозглашает благом земную жизнь и утверждает достижимость земного счастья, заключенного в добродетели разумного человека. «Трактат о бессмертии души» Пьетро Помпонаци стал основой новой атеистической по сути антропологии и этики Возрождения. Идеи, заложенные итальянским гуманистом, развивали его последователи Жакоб Забарелла (1532–1589), Лучилио Вамини (1585–1619) и Андреас Цесальпиний (1519–1603) — ученый, открывший закон кровообращения и систематизировавший растительный мир.

Отечественный ученый А. Х. Горфункель, подводя итог развитию философии Возрождения, отмечал, что она способствовала переходу европейской мысли от Средневековья к Новому времени, и в этом заключается ее историческая специфика. Создавая отличную от средневековой картину мироздания, мыслители Возрождения создали условия, при которых стал возможным переход к экспериментально-математическому естествознанию, а разработанное ими представление о неразрывном единстве человека и природы получило дальнейшее развитие в последующих за Возрождением научных концепциях.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ ПО ТЕМЕ «ФИЛОСОФИЯ ВОЗРОЖДЕНИЯ»

1. Какие идеи античной философии стали популярными в эпоху Возрождения?
2. В чём суть антропоцентризма?
3. Каковы основные предпосылки возникновения гуманизма?
4. Что такое гуманизм? Назовите характерные особенности гуманизма эпохи Возрождения.
5. Какие направления философии Возрождения вам известны?
6. Кто из итальянских гуманистов является создателем Платоновской академии и с чем еще связана его творческая деятельность?

7. Можно ли представителей философии Возрождения назвать атеистами и почему?

8. Что такое пантеизм? Кто из мыслителей Возрождения был пантеистом?

9. Один из итальянских гуманистов написал: «Мощь человека почти подобна божественной природе. Человек подчиняет себе стихии, он как бы исполнитель воли Бога на земле. Повелевая всем живым и неживым в природе, он есть как бы некий Бог». Какая философская концепция здесь отражена?

10. Почему отечественный ученый Л. М. Баткин назвал итальянское Возрождение «культурой общения культур».

11. Какая философская идея содержится во фрагменте, автором которого является один из итальянских гуманистов: «...и нет ничего, чему подобного не было в прошлом и не будет в грядущем, ничего не будет, чего бы не было, и ничего не было, чего не будет вновь»?

12. Почему проблема бессмертия человеческой души вызвала ожесточенные споры различных представителей философии Возрождения?

13. «Трактат о бессмертии души» известного философа Возрождения вызвал множество опровержений и был публично сожжен в Венеции. Какие идеи он мог содержать и почему понадобился запрет римского папы на издание этого сочинения?

14. Что не устраивало мыслителей Возрождения в схоластическом способе философствования?

15. Могла ли философия в эпоху Возрождения быть «служанкой богословия»?

16. Как вы понимаете идею итальянского гуманиста, которая содержится в следующем фрагменте: «Разум повелевает считать, что то, что именуется “повсюду”, есть не что иное, как всеобщая природа вещей; она же есть Бог».

17. В чём, на ваш взгляд, различие средневековых университетов и новых гуманистических объединений эпохи Возрождения?

18. Как вы считаете, что нового добавили представители Возрождения к идеям Платона и Аристотеля?

19. Как вы считаете, почему эпоху Возрождения отечественный философ А. Ф. Лосев называл «эпохой титанизма»?

20. Как вы считаете, поменялся ли смысл терминов «гуманизм» и «возрождение» в наше время?

РАЗДЕЛ V. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

5.1. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ: ПОНЯТИЕ, ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ

Понятие Нового времени отражает специфическую уникальность европейских стран, которые начиная с XVI века вступили на особый исторический путь развития. Такая специфическая особенность развития в гуманитарной литературе получила метафорическое название «европейское чудо». Немецкий философ К. Ясперс в сочинении «Смысл и назначение истории» очень точно раскрыл смысловое содержание европейской «чуждости». Он писал: «С 1500 года Европа вступает на путь своего неведомого ранее продвижения вперед, тогда как культуры Китая и Индии именно в это время находятся в состоянии упадка». Понятие Нового времени также связано с мировоззренческим переворотом, изменившим духовную систему европейской культуры, которая во многом основывалась на христианской системе ценностей.

Известный британский философ и общественный деятель Бертран Рассел в фундаментальном сочинении «История западной философии», обращаясь к духовной революции, определившей облик новой эпохи, отмечал, что «Новое время, насколько это касается духовных ценностей, начинается с XVII века. Нет такого итальянца эпохи Возрождения, которого не поняли бы Платон и Аристотель; Лютер привел бы в ужас Фому Аквинского, но последнему было бы нетрудно понять его. С XVII веком дело обстоит иначе: Платон и Аристотель, Фома Аквинский и Оккам не смогли бы понять Ньютона». К сходному представлению приходит и немецкий философ Г. В. Ф. Гегель, для которого рождение новой европейской философии связано с метафизическими системами XVII века, а также с Реформацией. В своих лекциях по истории философии

фии он отметит, что «философия Нового времени исходит из точки зрения действительного самосознания и имеет своим принципом наличный для себя дух».

Как мы видим, понятие Нового времени во многом определяется идеей европоцентризма, в которой период XVI–XVIII веков является особым периодом истории, значение которого в неповторимой уникальности для развития сначала европейских стран, а позднее и неевропейских.

Эпоха Нового времени включает в себя два периода:

1. Раннее Новое время — с XVI века до середины XVII века.
2. Зрелое (классическое) Новое время — с середины XVII века по XVIII век.

Характерные черты философии Нового времени.

Культурно-историческое своеобразие эпохи Нового времени характеризуется двумя наиболее важными чертами. Первая характерная черта представлена падением авторитета церкви. В культуре этого времени светские элементы преобладают над элементами церковными, а государство всё более и более заменяет церковь как орган управления культурой. Религиозная жизнь, предшествовавшая падению авторитета церкви в эпоху Нового Времени, была связана с Реформацией, подготовившей многие социально-культурные изменения наступающего исторического периода.

Реформация

Реформация (от лат. *reformatio* — преобразование, исправление) — религиозное, общественно-политическое и идеологическое движение в Западной Европе в XVI веке, направленное против злоупотреблений католической церкви во главе с папой римским, стремившееся к очищению церковного строя и христианского вероучения от средневековых элементов и имевшее последствие в виде образования протестантских церквей. Упадок средневековой церкви, нравственная распущенность католического духовенства и неудавшиеся попытки ее внутреннего реформирования стали причиной Реформации, во многом связанной с теологической и общественно-политической деятельностью М. Лютера (1483–1546) и Ж. Кальвина (1509–1564).

Теологические воззрения М. Лютера были обращены против схоластической интерпретации идеи Бога, так как в результате такой интерпретации возникал очеловеченный образ Бога. По мнению богослова, это способствовало формальному и институциональному закреплению права католической церкви говорить от его имени. Выдвинув 95 тезисов, М. Лютер утверждал, что Бог несоизмерим с миром, между ним и миром существует бытийное различие. Бог всемогущ, и никто не может влиять на его волю, право католической церкви говорить от имени Бога ничем не обосновано. Изучение Библии и трудов средневековых мистиков привело теолога к представлению о воле человека как отражении единой Божественной воли, а также о беспрекословном подчинении воли человека Богу. Личная вера является единственным источником для обретения религиозной благодати, утверждал М. Лютер. А поскольку человек достигает спасения на основе личной веры, то в церкви как посреднике между Богом и человеком нет необходимости. Одновременно с этим был заменен авторитет церкви на авторитет Библии, это означало право всех верующих христиан самим читать и интерпретировать священный текст. Отвергнув единоличное право римского папы толковать Библию и предоставив его всем христианам, М. Лютер 15 лет посвятил ее переводу на немецкий язык. Осуществив перевод Библии, М. Лютер тем самым способствовал критическому изучению библейского корпуса текстов.

Ж. Кальвин, как один из лидеров Реформации, дает ей систематическое и богословское обоснование в сочинении «Наставления в христианской вере». Не выдвигая принципиально новых идей, Ж. Кальвин сумел обобщить идеи М. Лютера и привести их к логическому завершению. Как крупный теолог своего времени, он обосновал раннехристианскую идею о предопределении. Обратившись к Библии, Ж. Кальвин утверждал, что все люди уже заранее, в соответствии с Божественной волей, разделены на две группы: избранных, которые спасутся, и всех остальных, обреченных на гибель. Никакие усилия человека — его поступки или, например, его вера не могут изменить эту ситуа-

цию. Точного знания того, к какой группе он принадлежит, человек не имеет, поэтому его посмертная судьба остается тайной. При этом каждый человек должен быть уверен, что именно он является избранником Бога. Успех в профессиональной, трудовой деятельности, согласно Ж. Кальвину, есть признак богоизбранности, поскольку она рассматривается им в качестве служения Богу. Не заботясь специально о спасении души, человек, тем не менее, должен следовать ряду этических принципов, среди которых главное место богослов отводил мирскому аскетизму. Сводившееся им к бережливости, практичности, стремлению достичь успеха в делах, к желанию человека иметь богатство, наличие которого, с его точки зрения, оценивалось в качестве Божественного дара.

В новых, возникающих на основе теологических воззрений М. Лютера и Ж. Кальвина реформаторских общинах пасторы и проповедники избирались самими верующими. Это свидетельствовало о демократизации религиозной жизни, а также о новых основаниях, определявших взаимоотношение светской и религиозной власти, так как был обоснован принцип подчинения церкви светской власти.

Крупный немецкий социолог М. Вебер (1864–1920) в широко известной книге «Протестантская этика и дух капитализма», отталкиваясь от идей, свойственных учению Ж. Кальвина и его последователей, попытался доказать, что концепция предопределения и стремление к подлинности религиозного опыта способствовали созданию этико-социальных основ капиталистического накопления в западных обществах Нового времени. Рассматривая процесс возникновения новой религиозности в эпоху Нового времени, М. Вебер подчеркивал, что религия является мотивирующим и смыслополагающим фактором, направляющим поведение людей и их отношение к миру, она формирует особый тип отношения к действительности и ведению хозяйства.

Таким образом, падение авторитета церкви было связано с грандиозным обновлением сознания и поведения европейцев на пороге Нового времени, пережившего настоящую «религиозную

революцию». Религиозный плюрализм и веротерпимость благодаря реформационным изменениям стали неотъемлемой частью европейской культуры.

Научная революция Нового времени

Вторая характерная черта эпохи Нового времени связана с ростом авторитета науки. Подобно «религиозной революции», обусловленной Реформацией, наука в этот период совершает собственную революцию, принципиально изменившую картину мира, построенную на антично-христианских представлениях прошлого. Как писал французский историк науки А. Койре, Новое время — это эпоха «разрушения Космоса»: на рубеже XVI–XVII веков европейский человек перестал понимать, в каком мире он живет и существует.

Опубликованная в 1543 году книга польского священника Н. Коперника «Об обращении небесных сфер» содержала парадоксальную для европейского человека идею обращения Земли вокруг Солнца. В 1616 году книга Н. Коперника была запрещена, но процесс развития познания, связанный с критикой представления о сферической Вселенной с Землей в качестве центра, было уже не остановить. Восходящая к античности и освященная авторитетом Библии, традиционная космологическая картина мироздания перестала быть надежным основанием, Бог в такой картине мира, по замечанию теолога Р. Гвардини, «потерял свое место». Кризис космологического миропорядка в качестве существенной черты эпохи Нового времени означал, что идея бесконечной Вселенной становится и мировоззренческой проблемой человека того времени.

Уже в конце XVI века итальянский мыслитель Дж. Бруно во всеуслышание будет говорить о существовании бесконечного числа миров. Завершением космологического кризиса эпохи Нового времени станет изобретение телескопа в начале XVII века, превратившего теоретический образ бесконечности в наглядный и зрительно-воспринимаемый. Астрономические наблюдения Т. Браге и Г. Галилея сделают процесс разрушения традиционной картины мира необратимым. К этому необходимо

добавить и знаменитые таблицы И. Кеплера, позволяющие вывести законы обращения планет.

Новая космологическая картина мира будет связана и с физическим образом космоса, но для этого было необходимо обосновать идею разделения традиционной метафизики и новой системы знания, обратившейся к познанию Вселенной. В 1687 году выходит сочинение «Математические начала натуральной философии» И. Ньютона, в которой английский ученый предполагал взаимосвязь теоретического и экспериментального начал познания. Первое было представлено у него математикой, а второе — механикой, которая стала концентрированной формой физики и одновременно привела к созданию механистической картины мира. В новой картине мира, сменившей иерархичный космос средневековья, всё наполнено телами, у каждого из которых свои масса и сила. Объективными условиями движения и изменения этих тел в системе И. Ньютона были пространство и время, которые часто называют абсолютными, так как автор «Математических начал натуральной философии» их просто постулировал в качестве основных аксиом.

Свои убеждения в объективном существовании пространства и времени И. Ньютон отразил в «правилах философствования», содержащихся в третьей книге сочинения «Математические начала натуральной философии». Первое правило гласило: «Не должно принимать в природе иных причин сверх тех, которые истинны и достаточны для объяснения явлений». Второе правило требовало приписывания одинаковым явлениям одинаковых причин. Третье правило определяло, чтобы свойства, присущие всем телам, подвергнутым исследованию, принимались за общие свойства материальных тел. Четвертое правило устанавливало, что законы, выведенные из опыта, считаются верными до тех пор, пока не обнаружатся явления, которые им будут противоречить. Все вместе эти правила должны были позволить «...вывести из начал механики и остальные явления природы». Механистическая картина мироздания, созданная И. Ньютоном и принятая научным сообществом европейских ученых в

XVIII веке, сохранялась в качестве общепринятого образца до конца XIX века, до следующей научной революции, связанной с именами Резерфорда, Эйнштейна, Бора и других ученых.

Духовно-мировоззренческие преобразования эпохи Нового времени были во многом определены совокупностью тех проблем, перед которыми оказалась наука того времени. Можно свести эти проблемы к основным:

Потребовалось обосновать науку в качестве универсальной системы познавательной деятельности, которая на фоне предшествующего знания, основанного на античной философии и средневековой схоластике, должна была обладать существенным мировоззренческим преимуществом. Крупный французский историк П. Шоню, оценивая известную формулу Г. Галилея, что «природа написана на математическом языке», отметил в своей книге «Цивилизация классической Европы», что такая математизация мира означала взрыв замкнутого космоса античной и средневековой мысли.

Обоснование преимуществ научного знания одновременно стало и обоснованием нового отношения к миру. В этом смысле итоги научной революции XVII века привели к изменению традиционной картины мироздания, в которой наука сформирует у своих современников и новое, не существовавшее до этого техническое отношение к окружающей человека реальности. Был осуществлен переход от замкнутого мира к миру бесконечному. И. Ньютон, например, говорил, что ощущает себя мальчиком, играющим на берегу великого океана непознанного. Произшедшая научная революция, рассматриваемая в техническом аспекте, означала и переход к механизму, так как часовой механизм становится основным символом мироздания. Упомянутый историк П. Шоню писал, что часовая механика для эпохи Нового времени — это «революция возможностей», в которой произошло овладение временем, подобно тому как астрономические наблюдения позволили овладеть пространством.

Попытка всеобщей систематизации человеческих знаний об окружающем мире в эпоху Нового времени поставила науку пе-

ред проблемой определения критерия достоверности и очевидности самих научных знаний. Секрет научной революции коренился в самом мышлении, в идее «познающего разума», и если античное мышление опиралось на наблюдение как особый способ получения знаний, то эпоха Нового времени уже будет связана с идеей эксперимента и преобладанием метода познания, в котором теоретическое начало и начало экспериментальное тесно взаимосвязаны. Б. Рассел в «Истории западной философии» подчеркивал, что авторитет науки существенно отличается от авторитета церкви, он является по своему характеру интеллектуальным, это указывает на то, что ученый высказывает свое суждение только о том, что в данный момент времени является научно установленным, а это составляет лишь крошечный островок в океане неведомого. Человек, как носитель познавательного интереса, в эпоху Нового времени станет самостоятельным явлением, пережившим космическую бесконечность простирающегося мира с помощью обретения достоверности собственного существования. Именно она и потребует философского смысла, связанного с идеей познающего разума, с одной стороны, и познаваемого мира — с другой.

Таким образом, в эпоху Нового времени будет сформировано субъект-объектное отношение, в котором естественность природы как бесконечного пространства познания будет уравновешена познающим эту естественность разумом. Способами обретения разумной естественности в эпоху Нового времени стали такие направления, как эмпиризм, рационализм и скептицизм.

5.2. НОВОЕВРОПЕЙСКИЙ ЭМПИРИЗМ

Название «эмпиризм» (от лат. *эмпирия* — опыт) связано с опорой его сторонников в теории познания на данные чувственного опыта. Основной тезис представителей данного направления может быть сформулирован следующим положением: «Нет ничего в разуме, что бы до этого не прошло через чувства». В своих сочинениях английский философ Ф. Бэкон выступает

как пропагандист научного опыта и сторонник утилитарной точки зрения на науку. Это означает, что наука оценивается им с точки зрения полезности и пользы.

Термин «утилитарный» образован от латинского слова *утилитас* — полезный, выгодный. Например, во введении к своему проекту «Великое восстановление наук» Ф. Бэкон напишет: «Я хотел бы призвать всех людей к тому, чтобы они помнили истинные цели науки, чтобы они не занимались ею ни ради своего духа, ни ради неких ученых споров, ни ради того, чтобы пренебрегать остальными, ни ради корысти и славы, ни для того, чтобы достичь власти, ни для неких иных низких умыслов, но ради того, чтобы имела от нее пользу и успех сама жизнь».

Взгляды Ф. Бэкона

Основателем эмпиризма эпохи Нового времени считается английский мыслитель Фрэнсис Бэкон (1561–1626). Осуществляя критику средневековой традиции, представленную в области познания схоластической философией и лежащей в ее основании метафизикой Аристотеля, Ф. Бэкон утверждал, что она не в состоянии адекватно познать окружающий человека мир, поскольку, как правило, она связана только с формальными умозаключениями. В сочинении «Новый Органон» он напишет: «Логика, которой теперь пользуются, скорее служит укреплению и сохранению заблуждений, имеющих свое основание в общепринятых понятиях, чем отысканию истины. Поэтому она более вредна, чем полезна». Английский мыслитель будет отталкиваться от идеи, что наука необходима для познания действительного и реально существующего мира. В этом смысле становится более понятным его знаменитое высказывание: «Знание — сила». Характеризуя способ познания Ф. Бэкона, немецкий философ Г. В. Ф. Гегель отметит, что это философствование основывается на «наблюдении внешней природы и духовной жизни человека в его склонностях, устремлениях, в его рациональных и правовых определениях».

Критикуя схоластический стиль мыслительной деятельности, Ф. Бэкон будет постулировать, что новому научному познанию

мешает как старая логика схоластических умозаключений, так и предрассудки с врожденными представлениями людей, так как благодаря им в человеческом сознании мир может отражаться неадекватно. Свое отрицательное отношение к указанным представлениям и предрассудкам философ выразит в учении об идолах познания, которые, с его точки зрения, как раз и мешают действительному и истинному пониманию окружающей человека действительности. Поэтому учение об идолах должно быть направлено на преодоление причин, мешающих построению действительной науки, обращенной к изучению природы как подлинной реальности, окружающей человека. Таким образом, наука, согласно мыслителю, во-первых, должна быть отделена от теологии и схоластики, и, во-вторых, она должна помочь человечеству овладеть силами природы.

Учение об идолах Ф. Бэкона

Ф. Бэкон вводит четыре основных типа идолов, аллегорически он называет их идолами рода, пещеры, рынка, театра. Первые два идола — рода и пещеры — он считает врожденными, они, по его мнению, опираются на естественные свойства разума. Третий и четвертый виды идолов — рынка и театра — он связал с процессом индивидуального развития человека.

Характеризуя идолы рода, Ф. Бэкон исходит из того, что «они имеют свое основание в самой человеческой природе». Естественность человеческих предрассудков предполагает и замену истинного желаемым, это происходит в силу того, что в познании человек, как правило, наделяет явления природы качествами, свойственными только ему самому. Исходя из этого, несовершенство человеческого разума заключается в том, что он «предполагает больший порядок и равновесие в вещах, чем те, которые в них есть. Человеческий разум как неровное зеркало в силу присущих самой природе человека врожденных представлений может неверно отражать природу существующих вещей».

Идолы пещеры — это врожденные недостатки человеческого разума, связанные с индивидуальными особенностями каждого

человека. Аллегория пещеры указывает на особенности восприятия, воспитания, впечатления и т. д. Идолы пещеры — это идо­лы человека как индивида, поскольку каждый индивид, кроме ошибок, свойственных всему человеческому роду, имеет и свои собственные. Ф. Бэкон по поводу индивидуальных искажений человеческого разума, или идолов пещеры, отмечал: «Пещера преломляет и искажает свет природы, с одной стороны, потому, что каждому принадлежит определенная, собственная природа, с другой стороны, потому, что каждый получил различное воспитание и встречался с другими людьми».

Идолы рынка связаны с общественной жизнью людей, вступающих в процесс коммуникации друг с другом. В процессе речевой деятельности, как правило, происходит искажение изначального смысла, что неизбежно приводит к искажению отношений между словом и реальностью. Многозначность используемых слов в процессе коммуникации создает непреодолимый барьер в процессе познания и вызывает лишь недоразумение между людьми. Ф. Бэкон по поводу лингвистической многозначности в познании писал: «Люди договариваются при помощи речи, слова определяются общим пониманием. Плохой и неправильный выбор слов значительно мешает и разуму. Эти по­мехи не могут исправить ни определения, ни объяснения. Слова просто насилуют разум и всё приводят в смятение, а людей ведут к бесчисленным излишним спорам и идеям».

Идолы театра есть общепринятые системы познания, создающие у людей чувство неуверенности в силах собственного разума, а также чувство «ложного» авторитета, которому верят больше, чем природе. В данных идолах в концентрированной форме выражается все недостатки, свойственные средневековой схоластике. Критически оценивая авторитет аристотелевской логики и метафизики и не считая ее надежным инструментом познания природы, Ф. Бэкон указывал: «Все традиционные и до сих пор изобретенные философские системы являются ... как будто театральными играми, которые создали миры, вымышленные как будто в театре».

Индуктивный метод познания

После рассмотрения идолов как основных препятствий достижения подлинного знания, Ф. Бэкон приступает к позитивному изложению своего метода познавательной деятельности. В сочинении «Новый Органон» он подвергает критике «старую науку», основанную на метафизике Аристотеля. В частности, постулируется идея, что новый метод познания должен быть связан с познанием формальных причин, так как познание форм и образует предмет метафизики, тогда как исследование движущей и материальной причин образует предмет физики. Исходным основанием познания, с точки зрения английского мыслителя, может быть только «достаточное и правильное описание природы и экспериментов».

Эксперимент, о котором писал Ф. Бэкон, представляет собой метод познания, при помощи которого в контролируемых и управляемых условиях исследуются явления природы. В эпоху античности экспериментальный метод был невозможен в силу того, что идея природы включена в более широкую по смыслу идею целостности мироздания как совершенного Космоса. Страх разрушения божественного и прекрасного творения останавливал человека, который сам принимал себя как часть этого совершенства. В эпоху Средневековья авторитет Библии полностью закрывал перед человеком возможность экспериментально изучать окружающий мир, и только эпоха Нового времени в лице Ф. Бэкона с философской точки зрения обосновала идею эксперимента. Немецкие мыслители К. Маркс и Ф. Энгельс назвали Ф. Бэкона родоначальником всей экспериментирующей науки. Сам философ определил эксперимент как «постановку природы вещей в стесненные обстоятельства» и дал первую классификацию экспериментального метода исследования явлений природы. Поскольку описание многообразных явлений природы привести, считал английский философ, человеческий ум в замешательство и смятение, необходимо составить «таблицы и описания единичных случаев, чтобы разум мог с ними работать». Для этого Ф. Бэкон в сочинении «Новый Органон» создает три вида таблиц:

Таблица позитивных инстанций, или «сущности и присутствия». В ней, по мысли ученого, следует производить обзор основных проявлений всех исследуемых свойств.

Таблица негативных инстанций, или «отклонений и отсутствия наличия». Эта таблица противоположна первой, она содержит, по словам мыслителя, «обзор случаев, в которых данное естественное свойство не присутствует потому, что форма не может быть там, где нет естественного свойства». Таблица сконструирована так, что каждому определенному положительному случаю соответствует по крайней мере один случай отрицательный. Сравнивая эти две таблицы на эмпирическом уровне, можно было определить внешние взаимосвязи тех или иных явлений.

Третья таблица — таблица степеней или сравнений. Основная задача этой таблицы, по замыслу Ф. Бэкона, «дать разуму обзор случаев, в которых естественное свойство, подвергаемое исследованию, содержится в большей или меньшей степени в зависимости от того, убывает или прибавляется оно, и провести это сравнение на различных предметах». Ценность этой таблицы в наибольшей степени зависела от уровня чувственного познания и тех экспериментальных методов, которые применялись в том или ином случае.

Полученные данные в трех таблицах могли, по замыслу Ф. Бэкона, привести к определенным знаниям, например, описательные случаи подтверждали либо опровергали гипотезы, связанные с исследуемыми свойствами изучаемых явлений природы.

С точки зрения структуры метод познания, предложенный английским мыслителем, включал в себя несколько составляющих компонентов: во-первых, саму индукцию (движение мысли от частного к общему), во-вторых, анализ (мысленное расчленение предмета), и, в-третьих, в соответствии с предложенной классификацией он также включал в себя сравнение, наблюдение и собственно эксперимент. При этом Ф. Бэкон подчеркивал важность индукции в противоположность дедукции (переходу в познании от общего к частному и единичному и выведение частного и единичного из общего).

Иллюстрируя свой метод познания на примере изучения свойств природы теплоты, Ф. Бэкон предполагал, что она состоит из быстрых и беспорядочных движений мельчайших частиц. Индуктивный метод должен был привести к созданию таблиц горячих тел, холодных тел и тел различной степени тепла. Ученый считал, что эти таблицы покажут качества, которые всегда присущи только горячим телам или отсутствуют в холодных, а в телах с различной степенью тепла они присутствуют в той или иной степени. Применяя индуктивный метод, Ф. Бэкон исходил из того, что он позволит установить общие законы, которые на той или иной ступени познания обладали бы и определенной степенью общности. На первой ступени выводился закон, имевший самую малую степень общности; из ряда таких законов, в свою очередь, выводился закон второй степени общности, и т. д. Предполагаемый закон должен был быть испытан и применен в новых условиях, и если он действовал, то, по мысли Ф. Бэкона, он был бы и подтвержден. Некоторые экспериментальные примеры оказывались особенно ценными, так как позволяли выбирать между двумя различными теориями, каждая из которых была возможна в той мере, в какой она исходила из предыдущих наблюдений. Такие примеры философ называл «преимущественными примерами».

С помощью своего метода Ф. Бэкон находил и обнаруживал в природе активность материи, которая, как он считал, имеет сущностные силы, которые проявляются в различных формах. При этом материя находится в механическом движении (Ф. Бэкон выделил 19 видов движения материи) и обладает для человека чувственно-наглядным характером. Таким образом, обоснование английским философом индуктивного метода стало в эпоху Нового времени первой попыткой реализации и получения научных знаний, которые имели бы практическое применение.

В области социально-политических воззрений Ф. Бэкон придерживался мысли, что наука — это еще и основное средство решения социальных проблем. В сочинении «Новая Атлантида»

мыслитель построит картину утопического общества, в котором достигнуто согласие различных социальных групп и классов. Исключительное положение в идеальном обществе Ф. Бэкона отводится сообществу ученых, так называемому «дому Соломона», именно оно имеет решающее значение в делах политического управления государством. В обществе «Новой Атлантиды», развивающей ремёсла и мореплавание, наука выступает в качестве важнейшей формы человеческой деятельности. Наука в своем максимальном приближении к реальной жизни регулирует, по мысли философа, и образ жизни ее граждан, осуждая так называемый праздный образ жизни, она дает различные рекомендации, которые в обществе Ф. Бэкона носят обязательный характер.

Давая оценку творческому наследию Ф. Бэкона, немецкий философ Г. В. Ф. Гегель в своих лекциях по истории философии отметил, что его заслуга заключается в том, что он создал систематическую энциклопедию наук и обосновал новый метод познания. Таким образом, родоначальник новоевропейского эмпиризма является основателем индуктивного метода познания и одновременно с этим автором логической систематизации процесса научной деятельности.

Учение Т. Гоббса

Традицию новоевропейского эмпиризма продолжает развивать английский философ Томас Гоббс (1588–1679), на формирование взглядов которого значительное влияние оказали идеи Ф. Бэкона, Г. Галилея, а также П. Гассенди и Р. Декарта. Как и основатель философии эмпиризма Ф. Бэкон, Т. Гоббс придерживается утилитарного принципа, в соответствии с которым «конечной задачей философии является ее практическая польза», она должна, по мысли английского ученого, содействовать «увеличению количества жизненных благ». При этом сама философия есть «познание, достигаемое посредством правильного рассуждения и объясняющее действия или явления из известных нам причин или производящих оснований и, наоборот, возможные производящие основания — из известных нам действий».

Согласно Т. Гоббсу под рассуждением необходимо понимать процедуру «исчисления», в этом отношении характерна оценка творческой деятельности английского философа, которую дал Б. Рассел в «Истории западной философии». Он отметил относительно Т. Гоббса то, что на английский эмпиризм математика оказала незначительное влияние, поэтому «вплоть до нашего времени нельзя найти ни одного философа, который, будучи эмпириком, всё же отдавал бы должное математике. В этом отношении достоинства Гоббса огромны».

Отдавая дань математическому подходу в понимании проблем познания, Т. Гоббс считал, что «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». Таким образом, операция с понятиями, которую люди осуществляют, складывая или вычитая, указывает на математическое знание, которое является эталоном любой мыслительной деятельности. Определяя специфику философского знания, Т. Гоббс, как и Ф. Бэкон, подверг критическому рассмотрению схоластический способ познания, в основе которого лежала концепция «двойственности истины». Например, для улучшения жизни людей философия, с точки зрения английского ученого, призвана постигать явления и следствия из их причин и одновременно при помощи верных умозаключений познавать причины из наблюдаемых следствий. А поскольку человеческая душа как самостоятельная субстанция не существует, существуют только материальные тела в качестве единой субстанции, то и вера в Бога, по Т. Гоббсу, есть плод человеческого воображения. Философ утверждал, что религиозные представления не имеют к философскому знанию никакого отношения.

Философская система Т. Гоббса включает в себя философию природы и философию государства. В соответствии с естественно-научными взглядами своего времени мыслитель считал, что природа есть совокупность протяженных тел, различающихся между собой величиной, фигурой, положением и движением.

Последнее он понимал как механическое перемещение тел, поэтому Т. Гоббса называли представителем механистического материализма. Как отмечал немецкий философ К. Маркс, у Т. Гоббса «физическое движение приносится в жертву механическому». Тем более, что все формы движения у английского мыслителя так или иначе сводились к механическому перемещению материальных тел. Чувственные качества в философии природы Т. Гоббса рассматриваются не как свойства самих вещей, а как формы их восприятия: «...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». Поэтому философ разграничивал протяженность, реально присущую телам, и пространство — как образ, создаваемый разумом; с одной стороны, он выделял объективно-реальное движение тел, а с другой стороны, время как субъективный образ движения.

Наибольшую известность Т. Гоббсу принесли его социально-политические взгляды, которые он изложил в сочинении «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского».

Социально-политическое учение Т. Гоббса

Образ Левиафана был заимствован философом из библейской мифологии, в которой он обозначал гигантское морское чудовище, олицетворяющее непостижимость божественного творения и одновременно выступающее его противником, над которым Бог одерживает победу в начале времен. У английского философа образ стал нарицательным в значении как природы власти, так и государства как основного общественного института, влияющего на различные стороны жизни людей.

По Т. Гоббсу природа власти связана с источником, объектом и целью познания, он писал по этому поводу следующее: «Источник, поскольку знание основано на власти, познать человека. Объект, потому что знание есть понимание способов и законов, с помощью которых предметы и существа испытывают или оказывают воздействие друг на друга. Цель — ибо конечное предна-

значение науки состоит в господстве человека не только над природой, но и над своей собственной судьбой». Науку о власти, утверждал английский мыслитель, можно создать, только изучая человеческое общество, необходимо как исследовать способность к познанию отдельного человека, так и пытаться понять природу естественного состояния всего сообщества людей.

Поскольку человек есть часть природы, то он, говорил Т. Гоббс, подчиняется ее законам. А естественный закон есть «предписание, или найденное разумом общее правило, согласно которому человеку запрещается делать то, что пагубно для его жизни или что лишает средств к ее сохранению, и упускать то, что он считает наилучшим средством для сохранения жизни». Естественное состояние неизбежно приводило к тому, что люди стремились приобретать всё больше и больше — это заложено в природе самого человека, утверждал Т. Гоббс. В таком естественном состоянии сама природная склонность людей становилась фактом того, что они из «тщеславного самолюбия, права всех на всё» находились в ситуации «войны всех против всех». В этой войне, считал английский философ, не может быть победителей, поскольку она связана с ситуацией, которая не выгодна ни для кого. И если в силу естественного состояния «каждый человек имеет право на всё, даже на жизнь всякого другого человека», то должен был, по Т. Гоббсу, наступить период, когда люди приходят к пониманию согласия интересов. Именно в этот период и создается общество, которое основано на согласии интересов, а это «согласие между людьми основано лишь на соглашении, а оно искусственно». Основным принципом общественного соглашения может быть лишь принцип, в силу которого «человек должен согласиться отказаться от права на все вещи в той мере, в какой это необходимо в интересах мира и самозащиты, и довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, которую он допустил бы по отношению к себе».

Итак, необходима такая власть, которая покоилась бы на добровольной передаче ей всех функций управления и контроля над всеми, кто принимает ее добровольно. Т. Гоббс считал воз-

можной передачу всей власти единственному человеку или группе лиц, именно так он понимал возникновение такого общественного института, как государство. В сочинении «Левиафан» он напишет: «Государство есть единое лицо, ответственным за действия которого сделало себя путем взаимного договора между собой огромное множество людей с тем, чтобы это лицо могло использовать силу и средства всех так, как сочтет необходимым для их мира и общей защиты». Государство, или «великий Левиафан», ставит на место законов природы законы общества, и этим оно ограничивает естественные права людей. Поскольку естественные права, то есть права человека в естественном состоянии, были неограниченными, то неограниченными, по Т. Гоббсу, являются и права государства, а также и обязательность всех гражданских законов.

Сам философ придерживался суждения, что должна быть сильная и абсолютная государственная власть, только она, по его мнению, способна устранить все недостатки «естественного состояния». По отношению к носителю верховной государственной власти Т. Гоббс различал три вида государства: «...первый, когда власть у собрания и когда каждый гражданин имеет право голосовать, слывет демократией; второй, когда власть у собрания, где не все, но лишь некоторая часть имеет голос, называем ее аристократией; третий, когда верховная власть остается только у одного, именуется монархией». Из этих форм наилучшей с его точки зрения является монархическая форма, так как именно в ней «общие интересы совпадают с интересами частными» и правитель, опирающийся на разум, будет заботиться о духовном и материальном возвышении своих подданных. В этом ему помогают законы, а их обязательность гарантируется государственной властью. Важной особенностью идеи сильной государственной власти является у английского философа различие и подчинение власти религиозной власти светской. В «Левиафане» он отметит, что даже Иисус Христос не пытался создать Царство Божье, которое противостояло бы земной власти. Царство Божье расположено в ином мире, и ес-

ли, говорил Т. Гоббс, подданный живет в вере отличной от веры суверена, то он должен верить лишь в душе, а в практических делах необходимо исполнять требования власти светской.

Такие социально-политические воззрения не только являются свидетельством симпатий самого Т. Гоббса, но и указывают на специфику характерного для эпохи Нового времени механистического понимания происхождения государства и общества. По своим взглядам на государство, общество и право Т. Гоббс принадлежит к сторонникам теории общественного договора, в основе которого лежит гражданское согласие всех членов общества. Благо народа есть высший закон государства, сторонником сильной, разумной и законной власти которого и был Т. Гоббс. Идеи английского мыслителя Т. Гоббса значительно повлияют на дальнейшее развитие теории общественного договора в европейской философии XVII–XVIII веков, поскольку именно в них будет содержаться положение о естественном равенстве всех людей. Немецкий философ Г. В. Ф. Гегель в «Истории философии», давая оценку социально-политическим воззрениям Т. Гоббса, напишет, что они возникают из естественных потребностей развития общества в тот период.

Эмпиризм Дж. Локка

Выдающимся представителем новоевропейского эмпиризма является английский философ Джон Локк (1632–1704). Как и Ф. Бэкон и Т. Гоббс, под влиянием которых он создал собственное философское учение, Дж. Локк главное внимание уделяет проблемам познания. В сочинении «Опыт о человеческом разумении» мыслитель отталкивается от идеи, что предпосылкой исследования всех разнообразнейших проблем является изучение способностей нашего собственного познания, то есть выяснение того, что оно может достичь, каковы его границы, а также каким образом оно получает знания о внешнем мире.

Для философских воззрений Дж. Локка характерным является подчеркивание чувственно постигаемой эмпирии. Немецкий философ Г. В. Ф. Гегель в «Истории философии» относительно философских воззрений Дж. Локка написал, что «Локк указал на

то, что общее и мышление вообще покоится на чувственно воспринимаемом сущем, и указал, что общее и истину мы получаем из опыта». Опыт английский философ понимает прежде всего как воздействие предметов окружающего мира на наши чувства: «...нет ничего в разуме, что бы до этого не прошло через чувства». Ощущения, с его точки зрения, являются основанием любой познавательной деятельности.

Для обоснования своих взглядов Дж. Локку пришлось критически рассмотреть разрабатываемую представителями рационализма эпохи Нового времени так называемую теорию врожденных идей. Для Дж. Локка человеческая душа лишена каких-либо врожденных идей, он считал, что душа, или сознание, не располагает изначально никакими понятиями и принципами, имеющими отношение к познанию окружающего нас мира. Душа человека, по мысли Дж. Локка, это «чистый лист бумаги», и лишь опыт посредством наших чувств заполняет этот «чистый лист бумаги» своими письменами. Опыт состоит из идей, под которыми философ понимал любой «объект человеческого мышления», а так как на опыте основывается всё наше знание, то к ним Дж. Локк относил чувства, представления, впечатления, продукты воображения, понятия и т. д. На вопрос о происхождении идей в сознании или душе человека мыслитель отвечал следующим образом: источник наших знаний о внешнем мире находится в самом мире, «простые идеи не выдумки нашего воображения, а естественные и закономерные продукты вещей, которые ... действуют на нас».

В соответствии с одним из своих основных тезисов о необходимости изучения способностей и границ человеческого познания Дж. Локк обращает внимание и на исследование собственно процесса познания, на деятельность души. Опыт, который мы приобретаем при этом, он определяет как «внутренний», в отличие от опыта, обретенного посредством восприятия чувственного мира. Идеи, возникшие на основе внешнего опыта, то есть опосредованные чувственными восприятиями, определяются философом как чувственные. Идеи, которые происходят из внутренне-

го опыта, определяются, в свою очередь, как «рефлексия». Однако опыт, как внешний, так и внутренний, непосредственно приводит лишь к возникновению простых идей. Для образования общих идей необходимо размышление, или рефлексия, которая, считал Дж. Локк, есть особое свойство человеческой души.

Размышление, с точки зрения английского философа, является процессом, в котором из простых идей возникают новые идеи. Сюда им были отнесены такие общие понятия, как пространство, время и т. д., например, он считал, что представление о пространстве мы получаем на основе чувственного восприятия расстояния, размеров отдельных тел, а представление о времени получается из последовательности событий. Подобным образом возникает и понятие субстанции, являющейся сложной идеей, возникающей на основе часто воспринимаемых совокупностей таких простых идей, как тяжесть, форма, цвет и т. д. Если соединение или совокупность простых идей, полученных на основе внешнего опыта, повторяется, то возникает представление о чём-то, что является носителем этих идей.

Продолжая традицию средневекового номинализма, Дж. Локк считал, что все вещи, которые существуют, единичны, но у них есть сходство в тех или иных свойствах, которые им присущи в силу их собственной природы. Человеческий разум на основании этого сходства создает в процессе познания общие идеи, в этом и проявляется его активность. На основе обобщения, сравнения, сопоставления и абстрагирования создаются сложные идеи.

В системе знания, утверждал философ, необходимо различать три ступени познавательной деятельности. Первую он определял как спекулятивную, или непосредственную, опирающуюся, как правило, на мышление, основа которого заключена в обобщении внутреннего опыта. Вторая связана с демонстративным или доказательным знанием, это знание, считал Дж. Локк, опирается на мышление, основой которого является обобщение идей, возникающих на основе внешнего опыта. Третья ступень им определялась в качестве чувственной, то есть опирающейся

на идеи, прямо постигаемые чувствами человека. Различие между всеми тремя видами знания строится на степени достоверности наших знаний об окружающем мире.

Важное место в теории познания английского мыслителя занимало и учение о первичных и вторичных качествах познаваемых вещей. Как первичные, так и вторичные качества относятся к идеям, полученным на основе внешнего опыта. Идеи первичных качеств возникают благодаря воздействию на наши органы чувств свойств, принадлежащих объектам внешнего мира. К ним были причислены такие свойства, как масса или движение, то есть объективно существующие пространственные характеристики или свойства. Возникновение вторичных качеств в определяющей степени связано со спецификой наших органов чувств, сюда были отнесены, например, запах, цвет, вкус и т. д. Эти свойства, писал Дж. Локк, «существуют лишь для нашего сознания», они присущи лишь чувственному восприятию.

Социально-политическое учение Дж. Локка

Как и Т. Гоббс, Дж. Локк обращается к проблемам происхождения государства, его развития и определения формы наилучшего политического устройства. Работы английского философа в области политической философии считаются теоретическим основанием концепции либерализма, получившей историческое воплощение в произошедших в эпоху Нового времени буржуазных революциях.

В сочинении «Два трактата о государственном правлении» философ ставит задачу обосновать идею государственного устройства, которая бы отвечала природе человека и здравому смыслу, а также природе самих вещей. Исходным пунктом размышлений Дж. Локка является мысль о том, что, во-первых, необходимо различать то, что установлено по воле Бога, и то, что установлено по воле самих людей. И во-вторых, необходимо определить гражданское правление как право принимать законы и право их применения лишь для блага общества. Тем самым в основании европейского либерализма будет положение о приоритете общественных интересов над любыми другими.

Подобно Т. Гоббсу, Дж. Локк постулирует так называемое естественное состояние общества, но в отличие от него считает, что в этом состоянии люди не находятся в ситуации «войны всех против всех». Это состояние, при котором все люди были равны и свободны. Характеризуя свое понимание «естественного состояния», Дж. Локк напишет: это «состояние равенства, в котором вся власть и правомочность является взаимной, один имеет не больше, чем другой». Поэтому столкновение людей друг с другом и отказ от свободы и равенства, с точки зрения английского философа, противоречит их собственной природе. Вместе с тем в таком естественном состоянии, по мысли Д. Локка, должен существовать и механизм ограничений, регулирующий взаимоотношения людей, он назван философом естественным законом и определен таким образом: «...никто не имеет права ограничивать другого в его жизни, здоровье, свободе либо имуществе».

Свобода человека в своем изначальном, так называемом естественном, состоянии не абсолютна, утверждал мыслитель, она ограничена тем, что составляет основной смысл и содержание естественного закона. И если, пишет Дж. Локк, война и рабство открыли для человека возможность подчинения себе подобных, то эта человеческая слабость, положившая конец их природному естественному состоянию, основанному на равенстве и свободе, должна была привести их к необходимости создания нового для них гражданского общества, основанного на принципе всеобщего договора. Переход от естественного состояния к состоянию гражданского общества происходит, таким образом, в соответствии со свободным согласием всех заинтересованных членов этого общества. Люди соглашаются отказаться от своей естественной свободы и права самим осуществлять правосудие, они доверяют это право новому обществу, образованному на основании всеобщего согласия. В результате общественного договора возникает государство, основное предназначение которого исполнять единую волю всех граждан.

Дж. Локк четко различает политическую власть и сообщество граждан, поэтому государство для него — инструмент в ру-

ках гражданского общества, оно не должно ни отрываться от общества, ни, тем более, вставать над ним. Чтобы избежать подобной ситуации, характерной в эпоху Нового времени для европейских стран с абсолютной и монархической формой правления, философ разрабатывает принцип разделения ветвей власти. Он включает в себя разделение на законодательную, исполнительную и судебную власть. Законодательная власть, по мысли Дж. Локка, должна быть несменяемой и священной, и именно она формирует государство, обеспечивает его существование и единство. Основная задача законодательной власти — разработать систему гражданских законов, определяющих условия благосостояния и счастья граждан. На исполнительной власти лежит обязанность применять законы, при этом она обладает правом исправления недостатков в применении недостаточно «ясно сформулированных законов» и должна при этом опираться на здравый смысл.

Судебная власть в проекте Дж. Локка не изолирована от законодательной и исполнительной, не существуя в естественном состоянии, она появляется только в гражданском обществе, воплощая собой принцип законности, в соответствии с которым «ни для одного человека, находящегося в гражданском обществе, не может быть сделано исключение из законов этого общества». Принцип разделения ветвей власти на законодательную, исполнительную и судебную гарантировал, по замыслу английского философа, общее благосостояние общества.

Определяя полномочия власти, Дж. Локк также утверждал, что государство в лице суверенного правителя — монарха не может быть выше общественных интересов и общественного блага. И в случае несоблюдения условий общественного договора граждане имеют право от него отказаться. Если «правитель тиран и правит в собственных интересах, то народ освобождается от обязанности ему повиноваться. В этом случае народ имеет законное право сопротивляться власти». Власть правителя, полученная им на основе общественного договора, не может быть абсолютной.

Социально-политические идеи Дж. Локка оказали значительное влияние на развитие последующей философии, размышляющей над проблемами политического либерализма и теоретических оснований, регулирующих взаимоотношения общества и государства. В период французской буржуазной революции 1789 года базовые понятия политической философии Дж. Локка, такие как свобода, равенство и братство, стали лозунгами новой формы общественного устройства, а ее основные идеи легли в основании Декларации прав человека и гражданина.

5.3. РАЦИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Философские взгляды Р. Декарта

Основателем новоевропейского рационализма принято считать французского философа Рене Декарта (1596–1650). В отличие от представителей новоевропейского эмпиризма, апеллирующих к опыту и наблюдению, французский философ обращается к проблемам сознания и самосознания. Оценивая вклад Р. Декарта в развитие новоевропейской мысли, Г. В. Ф. Гегель напишет в своих лекциях по истории философии: «Декарт направил философию в совершенно новое направление, которым начинается новый период... Он исходил из требования, что мысль должна начинать с самой себя. Всё предшествующее философствование, в частности то, которое исходило из авторитета церкви, было, начиная с этого времени, отвергнуто». Сам Р. Декарт в сочинении «Первоначала философии» определит философию как исследование первоначал и метафорически уподобит ее образу дерева: «Таким образом, вся философия подобна дереву, корни которого метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике». Благодаря такому пониманию предмета философии мыслитель станет «архитектором» европейского рационализма, основанного на принципе системности всех научных знаний и новом образе мира, определяющем дальнейшее развитие всех естественных наук.

Метафизика Р. Декарта

Первую и исходную определенность французский философ усматривает в принципе сомнения, который он рассматривает в качестве абсолютного начала. Этот принцип Р. Декарт выразит словами «во всё́м должно сомневаться», сам принцип заимствован им у античных скептиков, считавших чувственное познание недостоверным и ограниченным видом познавательной деятельности. Вместе с тем принцип сомнения не выступает у Р. Декарта целью всей познавательной деятельности, он не более чем методологический прием, с помощью которого решается основная проблема всего познания. Она связана с обоснованием первичной достоверности человеческого разума. Если Ф. Бэкон находил эту достоверность в чувственной очевидности, в эмпирическом, то Р. Декарт находит ее в самом разуме.

В сочинении «Размышления о первой философии» достоверность чувственного познания будет признана неприемлемой по причине познавательной ненадежности: «Всё, что я до сих пор полагал наиболее истинным, я получил либо от чувств, либо при их посредстве. Но чувства я иногда уличал в обмане, и разумно будет не всегда верить тем, кто нас хотя бы раз обманул». Воспроизводя аргументы античных скептиков, философ показывает, во-первых, недостоверность внешних чувственных восприятий: палка, опущенная в воду, кажется сломанной, четырехугольная башня издали представляется круглой и т. д. Во-вторых, недостоверны и внутренние чувственные ощущения, а также и ощущения, связанные с восприятием человека во время сновидений и во время бодрствования. Бывает, что переживаемое во время сновидений носит более яркий характер, чем то, что происходит с человеком в явной действительности. Скептические аргументы Р. Декарта, показывающие недостоверность чувственных восприятий, выявляют необоснованность человеческих знаний как о внешних вещах, так и о самом человеке.

Скептицизм распространяется и на область чисто интеллектуальную, мыслитель утверждает, что и в области математических знаний возможны ошибки и вообще наш мир может быть не более чем ил-

люзией «злого гения», которому доставляет удовольствие вводить нас в заблуждение. Гипотетическое допущение существования «злого гения» призвано было у Р. Декарта довести скептическое сомнение до логической завершенности. Методологически используя принцип сомнения, философ преодолевает и сам скептицизм. Он подходит к обоснованию самого важного принципа своей философии. Вслед за средневековым богословом А. Августином, полемизировавшим со скептиками, Р. Декарт покажет, что невозможно сомневаться в существовании самого сомневающегося. Сомневающийся всегда мыслит, даже если это происходит во сне, а если мыслит, то, следовательно, живет, существует.

В сочинении «Размышления о первой философии» французский философ напишет об этом следующим образом: «В то время как я готов мыслить, что всё можно, необходимо, чтобы я, который это мыслит, был чем-нибудь; заметив, что истина — я мыслю, следовательно, я существую — столь прочна и столь достоверна, что самые причудливые предположения скептиков неспособны ее поколебать, я рассудил, что могу без опасения принять ее за первый искомый мною принцип философии».

Из понимания Р. Декартом первичной достоверности в качестве положения «я мыслю, следовательно, существую» вытекало и понятие субстанции, которое он определил в своем сочинении так: «...действительная идея, существующая в нас самих, есть субстанция». Философ напишет: «Я вещь мыслящая». Вместе с тем необходимо отметить, что в положениях французского философа помимо духовной субстанции существует и материальная, и она при этом в своем существовании не нуждается в духовной субстанции. Этим положением в новоевропейской философии закладывается принцип дуализма: с одной стороны, существует материя, а с другой стороны, существует сознание, и обе эти субстанции существуют независимо друг от друга.

Физика Р. Декарта

Характеризуя материальную субстанцию Р. Декарта, немецкий философ К. Маркс отметил: «В границах его физики материя представляет собой единственную субстанцию, единствен-

ное основание бытия и познания». Существенным и необходимым признаком материи французский философ выделял протяженность, способность занимать определенное пространство (поэтому и частицы материи отличаются друг от друга лишь той или иной геометрической формой). По этому поводу другой немецкий философ Г. В. Ф. Гегель в своих лекциях по «Истории философии» напишет: «...по Декарту, сущность тела полностью определяется его распространенностью и лишь мышление касается сути материального мира».

Понимание материи посредством протяженности связано у Р. Декарта с преодолением представлений наивного реализма, связывающего чувственные представления с объективным миром, поэтому французский философ в своем понятии материи будет исключать все чувственные признаки. отождествление материальности и протяженности делало физику Р. Декарта континуалистской (с лат. — непрерывное), идея континуума подразумевала, что совершенная пустота невозможна. О пустоте возможно говорить лишь в относительном смысле — как о большей или меньшей полноте той или иной части пространства, но абсолютная пустота как полное отсутствие телесности невозможна. С точки зрения французского философа, это противоречит самому бытию, поэтому в эпоху Нового времени и утверждается физическое представление о материальном единстве — универсум. Сам Р. Декарт об этом писал так: «Во всём универсуме существует одна и та же материя, и при этом материя неба не отличается от материи земли». Понимание материи как совершенно бескачественной субстанции стало одной из главных черт механистической картины мироздания, которую обосновывал Р. Декарт в своей физике.

Другой не менее важной чертой в механистической картине мира у французского философа было понятие движения, присущее частицам материи. В сочинении «Первоначала философии» Р. Декарт даст понятию движения следующее определение: «...перемещение одной части материи или одного тела из соседства тех тел, которые с ним соприкасались и которые мы рассматриваем как находящиеся в покое, в соседство других тел».

Такое понимание движения как перемещения в пространстве исходило из того, что каждое явление в конечном итоге сводится к пространственному перемещению частиц материи, обладающих минимальным количеством своих физических свойств. Немецкий философ К. Маркс по этому поводу напишет: «Декарт наделил материю самостоятельной творческой силой и механическое движение рассматривал как проявление жизни материи». Понимание природы движения частиц материи у Р. Декарта связано с принципом детерминизма (с лат. — определяю), то есть причинной обусловленности, которая устанавливалась в ходе научного исследования тех или иных явлений природы.

Согласно воззрениям Р. Декарта необходимо не только творение материи «из ничего», но и сообщение сотворенной материи первоначального космического импульса, в результате которого ее частицы и получают возможность передавать друг другу определенные количества движения. В сочинении «Первоначала философии» мыслитель утверждает, что людям не дано знать намерений Бога, им неведомы цели, которые он ставил, создавая этот мир. Поэтому в исследовании природы необходимо отказаться от поисков конечных целей. Но будучи не в силах знать, для чего Бог создал те или иные вещи или явления, человек в состоянии понять, каким образом он это сделал. Механистическая картина мира, обоснованная физическими идеями Р. Декарта, получит наивысшее воплощение в творчестве И. Ньютона, в сочинении «Математические начала натуральной философии» английский ученый сформулирует три классических закона, которые превратят механику в строгую науку. Согласно им все сложные явления природы, включая человеческую жизнь, подчиняются движению согласно трем законам механики.

Теория познания Р. Декарта

С проблемами познания в философии Р. Декарта тесно связаны принципы его рациональной методологии, в основании которых лежит теория врожденных идей. Духовная субстанция, считал мыслитель, обладает врожденными идеями, присущими

ей, а не приобретенными в опыте. К врожденным идеям философ относил как идею самой субстанции, так и, например, математические или другие научные идеи.

Наибольшее значение среди врожденных идей занимает идея Бога, она образует, с его точки зрения, основание для всякого познания и бытия. Положение «я мыслю, следовательно, я существую» дано, по Р. Декарту, в полной ясности и отчетливости для человеческого ума, поэтому в качестве общего правила он принимает следующий принцип: «Все вещи, которые мы воспринимаем очень ясно и вполне отчетливо, истинны». Такая «ясность и отчетливость» человеческого мышления позволяет, по мысли философа, создать особые правила для руководства человеческого ума. В сочинении «Рассуждение о методе» Р. Декарт напишет: «...умыслом не является учить здесь методу, которому каждый должен следовать, чтобы правильно вести свой разум, но лишь только показать, каким способом я стремился вести свой разум». Несмотря на выделение субъективного фактора, французскому философу удалось метафизически обосновать идею научного метода познания, имеющего для эпохи Нового времени исключительное значение.

Рациональный метод Р. Декарта

Основным видом познания, по Р. Декарту, может быть только рациональное познание, инструментом которого и является человеческий разум. В опыте познавательной деятельности человеческий разум должен придерживаться, считал французский философ, следующих правил:

— не принимать никогда любую вещь за истинную, если ты ее не познал как истинную с очевидностью; избегать всякой поспешности и заинтересованности; не включать в свои суждения ничего, кроме того, что предстало как ясное и видимое перед моим духом, чтобы не было никакой возможности сомневаться в этом;

— разделить каждый из вопросов, которые следует изучить, на столько частей, сколько необходимо, чтобы эти вопросы лучше разрешить;

— свои идеи располагать в надлежащей последовательности, начиная с предметов наипростейших и наилегче познаваемых, продвигаться медленно, как бы со ступени на ступень, к знанию наиболее сложных, предполагая порядок даже среди тех, которые естественно не следуют друг за другом;

— совершать везде такие полные расчеты и такие полные обзоры, чтобы быть уверенным в том, что ты ничего не обошел.

Все методологические правила Р. Декарта имели исключительное значение для развития философии и науки Нового времени. В отличие от Ф. Бэкона, считавшего эмпирическую индукцию основным методом получения истинных и практически полезных фактов, Р. Декарт таким методом считал рациональную дедукцию. «Именно с ее помощью, — утверждал философ, — мы можем построить целостную систему наук, превращающую познание из частного дела в общественное, мы можем перейти от случайного обнаружения истин к их планомерному производству». Единый научный метод, который Р. Декарт часто называл «универсальной математикой», способен превратить процесс познания в организованную деятельность и стать главным средством познания природы.

Учение Р. Декарта вошло в историю философии под названием картезианство по латинскому обозначению его имени и оказало значительное влияние на всю последующую европейскую мысль. Его рациональная метафизика в измененном виде существенно влияла на развитие многих философских концепций XX–XXI веков, а крупнейшие современные философы, критически переосмысливая творческое наследие французского мыслителя, создавали собственные философские учения.

Рациональная философия Б. Спинозы

Нидерландский философ Бенедикт Спиноза (1632–1677) является крупнейшим представителем новоевропейского рационализма. На его творческую эволюцию значительное влияние оказали основатель новоевропейской рациональной философии Р. Декарт со своим математическим методом познания и Т. Гоббс с идеей естественного состояния общества, также сюда

можно отнести и итальянского мыслителя Дж. Бруно с его пантеистическими воззрениями. Влияние Р. Декарта на философские взгляды Б. Спинозы было столь значительным, что немецкий философ Г. В. Ф. Гегель писал, что учение Б. Спинозы есть «объективизация философии Декарта в форме абсолютной истины».

Среди сочинений нидерландского философа главное место занимает «Этика, доказанная в геометрическом порядке». Каждая часть этого труда начинается с дефиниций, в которых простым и ясным образом определяются основные понятия. И хотя этот метод изложения весьма эффективен не только в геометрии, математике и логике, использование его в философии является весьма специфическим. На это обращал внимание и сам Б. Спиноза, поэтому к своим дефинициям он прилагал объяснения, которые в определенном смысле нарушали избранный им способ изложения. За дефинициями в сочинении «Этика» идут аксиомы, они содержат полностью очевидные и ясные идеи, которые не требуют никакого обоснования или доказательства. И наконец, после дефиниций и аксиом идут выводимые из них утверждения, поэтому к ним и добавляются доказательства. Весь этот геометрический метод изложения философ выбрал под влиянием развития точного мышления в естествознании Нового времени.

В основе философской системы Б. Спинозы, изложенной в сочинении «Этика», лежит учение о единой субстанции. Философ дает такое определение: «...истинной является лишь одна субстанция, атрибутами которой являются мышление и распространенность, или природа». Учение о единой субстанции дано в первой части сочинения «Этика», названной автором «О Боге». Бог Спинозы соединил в себе атрибуты, то есть существенные и необходимые признаки, двух субстанций Р. Декарта — материальной и духовной. Философ очень точно определяет, что, кроме Бога, не существует никакой другой субстанции. Одно из положений «Этики» прямо указывает на это: «Иная субстанция, чем Бог, не может ни быть, ни быть понятой». Из дока-

зательств, которые относятся к этому утверждению, вытекает, что Б. Спиноза отождествил Бога и субстанцию, они сливаются у него в одно понятие. При этом Бог не стоит над природой, не является творцом вне природы, он находится прямо в ней как ее внутренняя причина.

Нидерландский философ тем самым отверг идею личного Бога, как она была представлена в традиционном христианстве, и вместо этого предложил и обосновал идею Бога как универсальной причины мира. Такое понимание Бога, по замечанию Г. В. Ф. Гегеля, вызвало смятение всей эпохи Нового времени. В этой идее Б. Спинозы содержится основной смысл его пантеистического понимания, ориентированного на математическое знание.

Таким образом, в своем учении о субстанции Б. Спиноза преодолел основное противоречие декартовского дуализма: протяженность и мышление, которые у французского философа представляют субстанции сами по себе, у нидерландского философа соединяются вместе. Поскольку субстанция существует сама по себе, то она и является причиной самой себя. К этому определению Б. Спиноза добавил положения своего учения о субстанции, для описания основных и характерных черт понятия субстанции он ввел понятие атрибута. В сочинении «Этика» это понятие определено следующим образом: «Под атрибутом я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющие ее сущность». Атрибуты субстанции не ограничены «мышлением» и «протяженностью», так как субстанция, с точки зрения философа, имеет «бесконечное число атрибутов».

Если субстанция и ее атрибуты имеют характер бесконечности, то для описания единичных вещей Б. Спиноза использует понятие модуса. Он дает этому понятию в сочинении «Этика» следующее определение: «Под модусом я разумею состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое». То, что характеризуется понятием «модус» или «модусы» (единичные вещи), имеет в отличие от субстанции и ее атрибутов существование, покоящееся на

«внешней причине». Это существование связано не только с конечностью, но и с изменением, движением в границах пространства и времени. Если у субстанции и ее атрибутов полностью исключена возможность какого-либо внешнего воздействия, то между модусами внешнее воздействие и внешние связи существуют.

Отношение между субстанцией и модусами заключало в себе одно из выразительных противоречий в учении Б. Спинозы, так как существовала проблема возникновения единичных вещей, конечных и изменчивых, из субстанции, которая имела прямо противоположные характеристики. Сам мыслитель, характеризуя отношение субстанции и модусов, говорил, с одной стороны, о «природе творящей», а с другой стороны, о «природе сотворенной».

Из понятия субстанции у нидерландского философа вытекало и обоснование всеобщего детерминизма. Поскольку субстанция обладает внутренней необходимостью своего существования, то «Бог является внутренней, а не внешней причиной всех вещей». В силу такого положения вещей в мире, созданном Б. Спинозой, господствует механистический детерминизм. Определение всеобщего детерминизма у нидерландского философа содержится в следующем положении: «Вещь, которая определена к какому-либо действию, необходимо определена Богом, а не определенная Богом сама себя определить к действию не может».

Как и большинство мыслителей эпохи Нового времени, Б. Спиноза, как мы видим, находился под влиянием развития доминировавшего тогда механистического естествознания.

В области теории познания философ выделял три ступени познавательной деятельности. Наивысшая ступень познания у него связана с истиной, которая постигается непосредственно разумом, она интуитивно зрима и не зависит ни от какого опыта. Примером подобной истины служат дефиниции и аксиомы, приводимые в «Этике». Вторая ступень познания требует доказательств, считал Б. Спиноза, так как она не так совершенна, как первая, и построена на рассуждениях разума. В «Этике» эти истины являются содер-

жанием утверждений. Самая низшая ступень познания опирается на представления, которые имеют свое основание в чувственном восприятии окружающего мира. Такое познание недоказуемо и недостоверно, при его помощи, считал мыслитель, можно получить лишь неполное и поверхностное знание о единичных вещах. На основании четкого различия рационального и чувственного познания философ определит, что «человеческая душа имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога», в которой порядок и связь идей такие же, как и порядок и связь вещей, тем более что сама человеческая душа по определению есть часть бесконечного разума Бога, писал Б. Спиноза.

Учение о субстанции у философа является неотъемлемой предпосылкой решения и морально-этических проблем, затрагивающих природу человека. В центре его внимания оказывается проблема человеческой свободы. Она связана с тем, что поведение человека во многом обусловлено инстинктом самосохранения: «Никакая добродетель не может иметь преимущества перед этим стремлением сохранения своего собственного существования». Но поскольку человек определен в силу собственной природы необходимостью, он существо, обладающее телом, то степень его свободы ограничена тем, что прямо и косвенно влияет на его тело.

Для определения степени этого воздействия философ вводит понятие аффектов: «Под аффектами я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем идеи этих состояний». Из инстинкта самосохранения вытекали три основных, с точки зрения философа, аффекта — радости, печали и влечения, причем мыслитель утверждал: «Если душа подверглась когда-нибудь сразу двум аффектам, то впоследствии, подвергаясь какому-либо одному из них, она будет подвергаться также и другому». Все аффекты, или страсти, человека превращают его в зависимое существо, до тех пор, пока человек им подчиняется, он является несвободным. Мыслитель называл такую зависимость от аффектов рабством: «Человече-

ское бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю рабством. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой лучшее, однако принужден следовать худшему».

Проблема человеческой свободы и несвободы, таким образом, связана с познанием и самопознанием, в котором достигается власть человека над своими страстями. «Аффект, являющийся страстью, перестает быть ею, как только мы образуем ясную и отчетливую идею его», — именно такое понимание и может привести человека к познанию как собственной природы, так и познанию субстанции или Бога. Нидерландский философ выразил эту мысль следующим положением: «Познающий себя самого и свои аффекты ясно и отчетливо любит Бога, и тем больше, чем больше он познает и себя и свои аффекты». Это положение Б. Спинозы называют интеллектуальной любовью к Богу, и именно в нём заключена, считал мыслитель, человеческая свобода.

Познание аффектов, вытекающее из интеллектуальной любви к Богу, позволило философу определить природу человеческой свободы в качестве познанной необходимости того, что, по замечанию Б. Рассела, может быть «в мире горечей противоядием от паралича абсолютной безнадежности».

Рациональная философия Г. Лейбница

Философские взгляды немецкого мыслителя Готфрида Вильгельма Лейбница (1646–1716) завершают развитие рациональной традиции в новоевропейской философии. На его мировоззрение существенное влияние оказывали идеи как античных философов, таких как Демокрит и Платон, так и более близкие ему по времени учения Т. Гоббса, Р. Декарта и Б. Спинозы. Критически переработав эти идеи, немецкий философ создаст собственное учение, в основании которого будет лежать принцип субстанционального плюрализма. В сочинении «Монадология» Г. Лейбниц даст обоснование положению, в соответствии с которым реальный мир состоит из бесчисленных и

неделимых первоэлементов бытия. Они получают в учении философа название «монады» (с греч. — единица, единое), все эти частицы и первоэлементы бытия являются вечными и неуничтожимыми. Они не могут возникнуть и погибнуть естественным путем, так как, писал мыслитель, они «рождаются из беспрерывных излучений Бога», это означает, что они имеют духовный и нематериальный характер.

Британский философ Б. Рассел в «Истории западной философии» заметил, что Г. Лейбниц пришел к отрицанию реальности материи и заменил ее бесконечными собраниями монад. Каждая монада в качестве самостоятельной единицы бытия способна к активности и деятельности, и она отражает в самой себе всё мироздание и всю Вселенную. Несмотря на то что монады, по определению Г. Лейбница, являются простыми субстанциями, мыслитель приводил такой аргумент: если мы допустим, что субстанция может быть сложной и простой, то сложная субстанция не может существовать без простой. Несмотря на эту свою простоту и самодостаточность каждая монада находится в определенных отношениях с бесконечным множеством других монад. Мыслитель назвал такие отношения бесконечных монад отношениями предустановленной гармонии. Он допускал в учении о монадах их способность преодолеть изолированность друг от друга.

Британский философ Б. Рассел, характеризуя принцип предустановленной гармонии у Г. Лейбница, приводил следующую иллюстрацию: «Между изменениями двух монад существует точно такое же взаимодействие, как между двумя часовыми механизмами, которые синхронно показывают одно и то же время. Поэтому у Лейбница бесконечное число часов, и всем им установлено Богом отбивать одно и то же время и в один и тот же момент не потому, что они влияют друг на друга, но потому, что каждый из них является совершенно точным механизмом». В силу подобной гармонии ни одна монада не может влиять на другие монады, но, тем не менее, развитие каждой из монад находится в полном соответствии с развитием всех остальных и мира в целом. Всё это происходит в силу заложенной Богом

способности монад отражать все другие монады. Г. Лейбниц утверждал, что каждая монада — это «зеркало Вселенной».

Обоснование идеи предустановленной гармонии в учении немецкого философа стало возможным в силу универсальности и строгости философских рассуждений, которые, в свою очередь, отталкиваются от так называемых «априорных» принципов бытия. К «априорным» принципам бытия Г. Лейбниц относил:

Непротиворечивость всякого возможного или мыслимого бытия.

Возможность бесчисленного множества непротиворечивых миров.

Достаточную обоснованность того факта, что существует именно данный мир, а не какой-либо другой их возможных и что происходит именно данное событие, а не другое.

Оптимальное совершенство данного мира как достаточное основание его существования.

Бог выступает в учении Г. Лейбница как высшая монада, которая едина, всеобща и необходима, «содержит в себе столько реальности, сколько возможно». Поэтому идея предустановленной гармонии позволяла, с точки зрения немецкого мыслителя, предусмотреть наибольшее разнообразие и наибольший порядок. Вместе с тем философ выделяет характерные черты монад, считая, что каждая монада имеет собственную определенность и отличается от всех остальных монад. В этой смысле им был сформулирован принцип тождества, говорящий о том, что, если бы две монады были полностью одинаковы, они были бы тождественны, то есть неразличимы. По степени развития, связанного с активностью монад, и их вселенской иерархии во главе с Богом Г. Лейбниц выделил:

Низшие монады, обладающие пассивной способностью восприятия, или «перцепцией», такие монады, считал мыслитель, способны образовывать неясные представления, они составляют неорганическую природу.

Высшие, или развитые, монады способные иметь ощущения и создавать более ясные представления, их философ определил как монады-души, или страдательные души животных.

Монады наибольшей степени развития, способные к «апперцепции», то есть наделенные сознанием, были названы монады-духи, они, по мнению мыслителя, составляют души людей.

Сами по себе монады не имеют никаких пространственных характеристик, они непостижимы с помощью органов чувств, в силу чего мир физический существует только лишь как несовершенное чувственное выражение истинного мира монад.

Таким образом, в духе рациональной традиции Нового времени Г. Лейбниц разделил мир на чувственный, или только являющийся (феноменальный), и мир умопостигаемый, или мир истинно сущего. Поскольку любое образование монад предопределено «предустановленной гармонией», то каждая монада в учении философа потенциально заключает в себе возможность собственно развития. Этим положением Г. Лейбниц объяснял тот факт, что все монады постоянно изменяются и их развитие характеризуется бесконечным процессом постепенных изменений. Каждая монада содержит в себе как свое будущее, так и свое прошлое, а степень развития тех или иных монад во многом определит любые качественные изменения в процессе развития.

В области теории познания Г. Лейбниц обратится к основным принципам теории сенсуализма и попытается их критически переосмыслить. В сочинении «Новые опыты о человеческом разумении» немецкий философ с позиции учения о монадах будет обосновывать идею, что чувственное познание и опыт — это лишь необходимое условие выработки человеческого знания. Чувственное познание выступает лишь в качестве низшей ступени познавательной деятельности. Поэтому принцип сенсуализма, говорящий о том, что «нет ничего в разуме, что не прошло раньше через чувства», следует дополнить, по Г. Лейбницу, положением «кроме самого разума».

На основании такой переоценки роли чувств в познании будет мыслителем определена и так называемая концепция двух ступеней истины. В ней чувственное познание как низшая ступень познавательной деятельности может дать лишь «истины факта», то есть истины эмпирические. Эти истины затрагивают

лишь единичные явления и события. Рациональное познание, считал Г. Лейбниц, напротив, дает истины общие и необходимые, которые невозможно установить на основании чувственного познания или индукции.

К области истин разума философ отнес основные утверждения логики и математики, при этом логику он считал наукой о «всех возможных мирах», а философию наукой об «этом действительном мире». Критически оценивая взгляды Дж. Локка, яркого представителя новоевропейского эмпиризма, Г. Лейбниц в своем сочинении противопоставил его представлению о человеческой душе как «чистой доске» свою идею «врожденных понятий». Их нельзя непосредственно вывести из опыта, утверждал он. В душе человека содержится немало понятий, которые нельзя получить с помощью чувств, постулировал немецкий философ, к ним он отнес такие понятия, как бытие, субстанция, тождественность, причинность и т. д. И если чувственное познание заключается в том, чтобы установить на основе множества опытов связь явлений, то «основа истинности случайных и единичных вещей заключается в том, что чувственные явления оказываются связанными между собой в точности так, как этого требуют истины разума», как писал Г. Лейбниц.

Помимо разработки проблем логики и математики, немецкий мыслитель важное место уделял теории вероятности и теории игр, а также комбинаторике.

Учение Г. Лейбница представляет вершину развития новоевропейского рационализма, его идеи получают дальнейшее развитие и будут критически переосмыслены в последующей европейской философии XVIII–XX веков.

5.4. НОВОЕВРОПЕЙСКИЙ СКЕПТИЦИЗМ

Эта линия развития философии в эпоху Нового времени представлена взглядами таких английских мыслителей, как Дж. Беркли (1684–1753) и Д. Юм (1711–1776). Характеризуя данное направление, Г. В. Ф. Гегель отметил, что «скептицизм получает

в эпоху Нового времени форму идеализма, он выражает самосознание или, иначе говоря, достоверность самого себя как всяческую реальность и истину ... формой этого идеализма является та, в которой самосознание как единичное или формальное не идет дальше утверждения, что все предметы суть наши представления».

Скептицизм Дж. Беркли

Первый представитель новоевропейского скептицизма Джордж Беркли выступает в защиту религиозных представлений, критически переосмысливая идеи эмпирической философии Дж. Локка. Исходным пунктом его размышлений становится различие так называемых первичных и вторичных качеств, введенное английским мыслителем.

Если Дж. Локк признавал объективное существование первичных качеств, таких как пространственные свойства, масса или движение, а вторичные качества понимал как зависящие от «способностей наших человеческих органов», то есть от чувств, то Дж. Беркли считал все качества вторичными. В сочинении «Трактат о принципах человеческого знания» мыслитель приводит аргументы, в соответствии с которыми все пространственные свойства и отношения являются, по сути, не более чем способностями самих человеческих чувств. Например, один и тот же предмет нам кажется то большим (при малой удаленности от него), то малым (при большой удаленности от него). Это свидетельствует о том, что идея величины и удаленности возникает на основе индуктивного заключения, опирающегося на ощущения, которые опосредованы различными органами чувств.

Из такого же рассуждения философ выводит положение, что ни о каких пространственных и каких-либо иных, так называемых первичных, качествах мы говорить не можем, а также их знать, пока непосредственно их не будем воспринимать. Существование первичных качеств, как и вторичных, обусловлено нашим восприятием, поэтому Дж. Беркли так определяет свое важнейшее онтологическое положение: «...быть — значит быть воспринимаемым». На основании этого принципа отвергается

объективное существование вещей и явлений внешнего мира. Философ поясняет свою мысль следующим образом: «Мне кажется совершенно непонятным то, что говорят об абсолютном существовании немыслящих вещей безотносительно к тому, являются ли они воспринимаемыми или нет. Их бытие есть восприятие, и совершенно исключено, чтобы они имели какое-либо существование вне мысли или мыслящей вещи (существа), которые их воспринимают».

Именно на основании этого рассуждения Дж. Беркли отрицает существование материи как объективного мира. Уже само понятие материи в качестве субстанции содержит противоречие, считал английский философ. В основе гипотезы реальности материи, с его точки зрения, находится допущение, согласно которому возможно создать, отвлекаясь от частных свойств вещей, общую для них абстрактную идею вещественного субстрата. Это, по мнению мыслителя, невозможно, так как все вещи есть не более чем «комплексы наших ощущений». Восприятие всякой вещи без какого-либо остатка разлагается на восприятие определенной совокупности отдельных ощущений, или, как пишет философ, идей.

Дж. Беркли считал, что идея есть любая ощущаемая или воображаемая вещь. Отрицание материи одновременно приводило и к отрицанию атеизма, борьбу с которым мыслитель считал своей главной жизненной целью. Согласно его учению идеи существуют в голове человека как результат божественного воздействия. В сочинении «Три разговора между Гиласом и Филонусом» философ пишет: «Я утверждаю так же, как и вы (материалисты), что раз на нас оказывает действие нечто извне, то мы должны допустить существование сил, находящихся вне нас, сил, принадлежащих существу, отличному от нас». Таким образом, решая проблему «источника» идей, Дж. Беркли соединил субъективный идеализм, основанный на абсолютизации ощущений и чувственных восприятий, с объективным идеализмом, опирающимся на существование абсолютного духовного существа, то есть Бога.

Критериями достоверности и истинности суждений людей по поводу соответствия или несоответствия ощущений реальному положению дел у Дж. Беркли выступают: яркость восприятий, одновременность подобных восприятий у разных субъектов, преимущественная согласованность идей между собой, и самое главное соответствие наших восприятий восприятию Божественного существа. Именно на основании таких критериев философ выстраивал критику современного ему естествознания, например, пространство и время, которые И. Ньютон определял как абсолютные, Дж. Беркли характеризовал исходя из своего субъективно-идеалистического подхода. Пространство он считал лишь специфическим упорядочиванием определенных чувственных восприятий, а время выражением их взаимной последовательности. Исходя из этого, Дж. Беркли утверждал, что необходимо «научиться понимать язык Творца, а не притязать на объяснение всего только одними телесными причинами». Учение Дж. Беркли вызвало острые дискуссии в области теории познания в последующей европейской философии и получило дальнейшее развитие в направлениях, которые принято относить к субъективному идеализму.

Учение Д. Юма

Представителем новоевропейского скептицизма является также английский философ Дэвид Юм. Оценивая его философские взгляды, Б. Рассел в «Истории западной философии» написал, что Д. Юм является одним из наиболее значительных философов, потому что он развил эмпирическую философию Дж. Локка и Дж. Беркли до логического конца, придав ей внутреннюю последовательность. В своем сочинении «Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам» английский мыслитель обосновывает позицию, в соответствии с которой моральная философия должна быть универсальной наукой о человеческой природе, а также о познавательных способностях человека. Поскольку математическое, логическое и естественнонаучное знание зависит от такой науки о человеке, то она долж-

на быть основанием всех наших знаний об окружающем мире. Вместе с тем эта наука должна быть эмпирической и ни в коем случае не должна выходить в своих выводах и обобщениях за пределы описания явлений; она не должна претендовать на познание сущности материи и духа.

Отвечая на основной вопрос теории познания своего времени, что является источником наших ощущений, Д. Юм критически воспринимает точку зрения Дж. Локка, который этот источник находил во внешнем мире, а также и точку зрения Дж. Беркли, нашедшего этот источник в Боге и отрицающем на этом основании существование материи. Позиция Д. Юма была определена по этому вопросу следующим рассуждением: поскольку наш разум оперирует лишь содержанием наших ощущений, а не тем, что их вызывает, то существует ли объективный мир или не существует, мы ничего по этому поводу сказать не можем. Человеческое восприятие так же мало говорит о его существовании, как и о несуществовании, из этого рассуждения Д. Юм делал вывод, что данный вопрос принципиально неразрешим. Такая мировоззренческая позиция позволяет определить философские взгляды Д. Юма как относящиеся к агностицизму.

Свою теорию познания английский философ выстраивает посредством «душевного восприятия», в котором выделяются по степени силы и живости два вида или рода восприятий — впечатления и идеи. Д. Юм пишет: «Различие между впечатлениями и идеями состоит в той степени силы и живости, с которой они входят в наш ум и прокладывают свой путь в наше мышление или сознание. Те восприятия, которые входят в сознание с наибольшей силой и неудержимостью, мы назовем впечатлениями, причем я буду подразумевать под этим именем все наши ощущения, аффекты и эмоции при первом их появлении в душе. Под идеями же я буду подразумевать слабые образы этих впечатлений в мышлении и рассуждении».

Отношения между этими различными видами или родами строятся на положении, что они копируют или повторяют друг друга: «...все наши идеи и впечатления сходны друг с другом».

При этом как первые, так и вторые могут быть простыми и сложными, и между ними существует определенное отношение, выраженное следующим положением: «...все наши простые идеи при первом своем появлении происходят от простых впечатлений, которые им соответствуют и которые они в точности представляют».

Положение о различии двух видов или родов познания, считал Д. Юм, позволяет разрешить и проблему «врожденных идей», лежащую в основании новоевропейского рационализма. Решая данную проблему, философ занимает позицию сенсуализма, он замечает: «Наука о человеческой природе связана с вопросом, что первично — наши впечатления или наши идеи», и в итоге формулирует положение, что различные аргументы, направленные на ее решение лишь указывают на то, что наши «идеи предваряются другими, более живыми восприятиями, из которых они извлекаются и которые они представляют».

Подобно Дж. Локку, Д. Юм разделил впечатления на два рода: первые — это ощущения, философ считал, что они «первоначально возникают в душе от неизвестных причин» и мы получаем их посредством чувственных органов. Вторые — это впечатления, которые «извлекаются по большей части из наших идей», то есть они говорят нечто о нашем внутреннем состоянии. И точно так же, как и у Дж. Локка, в учении Д. Юма особое место занимает понятие опыта, оно является важным фактором человеческого познания. При этом он рассматривал данное понятие лишь по отношению к сознанию, исключая из опыта весь внешний мир. Опыт позволяет человеку убедиться в том, что «всякое впечатление, будучи воспринято сознанием, снова является в нем в качестве идеи».

Между впечатлениями и идеями, утверждал мыслитель, возникают три основных типа отношений.

Первый тип представляет отношения, которые тем или иным способом относятся к понятию сходства. Например, очевидно, что мышление человека при постоянной смене идей легко переходит от одной идеи к другой, которая имеет с ней сходство.

Второй тип определяет отношения временного и пространственного сосуществования. Как и чувства, мышление человека воспринимает свои объекты, обращаясь к «смежности существования в пространстве и времени».

Третий тип отношений — это причинность, или «причина и действие». Он является основным: «...нет отношения, которое производило бы более сильную связь в воображении и заставляло бы одну идею с меньшим трудом вызывать другую, чем отношение причины и действия между объектами этих идей».

Поскольку всё естествознание и вся философия природы стремятся к сведению всех существующих отношений к отношениям причинности, то в учении Д. Юма всё, чем занимается человеческий разум, разделено на два вида отношений. Первый вид — это «отношения идей», или понятий и представлений. Второй вид — это отношения «реальных вещей», при этом, когда философ говорит о «реальных вещах», он не признает существования предметов вне нашего опыта. То есть «реальные вещи» образуются из наших впечатлений и вне опыта не существуют, однако мы убеждены в их существовании как в чём-то реальном, независимом от сознания.

Таким образом, в отличие от Дж. Беркли Д. Юм не отрицает, а скорее утверждает вероятность того, что вне нашего сознания существует реальность, которую мы не знаем. Более того, в области познавательной деятельности «все наши суждения относительно причин и действий основаны исключительно на привычке, и вера является актом скорее чувствующей, чем мыслящей, части нашей природы».

В силу данного факта Д. Юм, в полном соответствии со своим скептицизмом, отрицает и понятие субстанции. В своем сочинении мыслитель замечает: «Если идея субстанции действительно существует, то она должна быть извлечена из впечатления рефлексии. Но впечатления рефлексии сводятся к страстям и эмоциям, а ни одна из тех или других не может представлять субстанции». В этом отношении скептицизм Д. Юма более последователен, чем скептицизм Дж. Беркли, поэтому Б. Рассел в

«Истории западной философии» отметил, что Д. Юм сделал большой шаг вперед по сравнению с Дж. Беркли, так как он показал, что в области познания категории субъекта и объекта не являются основными. В сознании человека не существует ничего кроме его впечатлений и идей (представлений), которые не имеют, как правило, своего духовного субстрата, то есть своей духовной сущности, в силу чего «вопрос о субстанции души абсолютно непостижим для ума».

Последовательный скептицизм в области познания распространяется философом и на область религиозных представлений. В сочинении «Естественная история религии» Д. Юм критикует доказательства существования Бога, которые, с его точки зрения, как правило, связаны с несовершенством человеческого разума либо выводятся из идеи целесообразного устройства мира. Поскольку «наши доказательства истинности христианской религии являются более слабыми, чем доказательства истинности наших чувств», то необходимо обосновать естественное возникновение религиозных представлений, а также попытаться определить социальные функции религии.

Социально-политические взгляды мыслителя отталкивались от идеи, что общество возникает естественно из семейных и родовых отношений людей на основе их врожденного чувства симпатии и осознания определенных общих интересов. Основной движущей силой развития общества Д. Юм считал удовлетворение потребностей и достижение экономической прибыли. Такое развитие в итоге с необходимостью приводит к образованию государства.

Под влиянием философских воззрений Д. Юма развивалось большинство позитивистских учений XIX–XX веков, а также такие направления, как неопозитивизм и лингвистическая философия.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

ПО ТЕМЕ «ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ»

1. Сравните авторитет науки и авторитет церкви в эпоху Нового времени. Есть ли, на ваш взгляд, отличия?
2. Почему немецкий философ К. Ясперс назвал эпоху Нового времени «Европейским чудом»?

3. Что такое Реформация и как она повлияла на мироощущение эпохи Нового времени?

4. Раскройте смысл термина «пантеизм». Приведите примеры пантеистических учений в эпоху Нового времени.

5. Почему французский ученый А. Койре назвал эпоху Нового времени «разрушением Космоса»?

6. Какое значение для эпохи Нового времени имело сочинение Н. Коперника «Об обращении небесных сфер», изданное в 1543 году?

7. К каким результатам привела научно-техническая революция XVII века?

8. Что такое эмпиризм? Кто из представителей философии Нового времени относится к данному направлению?

9. Что такое рационализм? Кто из представителей философии Нового времени относится к данному направлению?

10. Что такое скептицизм? Кто из представителей философии Нового времени относится к данному направлению?

11. Кому принадлежит изречение «Знание — сила»? К какому направлению относится этот философ?

12. Кому из мыслителей Нового времени принадлежит тезис «Свобода — это осознанная необходимость»? Какую философско-мировоззренческую позицию он выражает?

13. Что такое сенсуализм? Кто из известных вам представителей философии Нового времени придерживался этой концепции?

14. К какому направлению философии Нового времени принадлежит высказывание «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах» и кто автор этого высказывания?

15. Что такое дуализм? Кто из мыслителей Нового времени придерживался данной концепции?

16. Что такое монизм? Кто из мыслителей Нового времени придерживался данной концепции?

17. Что такое плюрализм? Кто из мыслителей Нового времени придерживался данной концепции?

18. Кому из мыслителей эпохи Нового времени принадлежит высказывание «Мыслью, следовательно, существую»? К какому направлению его можно отнести.

19. Кто из философов Нового времени является создателем индуктивного метода познания? В чём суть этого метода?

20. Кто из мыслителей Нового времени является создателем методологии? В чём суть этого учения?

РАЗДЕЛ VI. ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ

6.1. ПОНЯТИЕ, ПЕРИОДИЗАЦИЯ И ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ

Под Просвещением принято понимать культурно-идеологическое и философское движение общественной мысли, связанное с эпохой утверждения капиталистических отношений. Термин «Просвещение» впервые был употреблен Дж. Мильтоном в сочинении «Потерянный рай» в 1667 году.

В современной гуманитарной литературе термин «Просвещение», как правило, рассматривается в узком и широком смысле слова. В узком смысле под Просвещением понимают историко-культурное явление, характерное для Франции XVIII века. На протяжении этого периода в обстановке социально-политического кризиса абсолютизма и вплоть до начала свержения монархической формы правления и установления новых буржуазных отношений в этой стране преобладает культурно-просветительское движение, которое немецкий философ Г. В. Ф. Гегель в своих лекциях по истории философии охарактеризовал следующим образом: «Французский атеизм, материализм и натурализм разбили все предрассудки, одержали победу над лишними понятиями предпосылками и признанными положениями, существующими в области религии, находящимися в связи с привычками, нравами, мнениями, правовыми и моральными определениями и гражданским устройством. Пользуясь оружием здравого человеческого смысла и остроумной серьезности, а не легковесными декламациями, он обратился против состояния мира в области правопорядка, против государственного устройства, судопроизводства, способа правления, политического авторитета, а также и против искусства».

В более широком смысле термин «просвещение» связан с обозначением закономерной ступени исторического развития любой страны, вступающей на путь индустриального развития. Напри-

мер, русский писатель Н. В. Гоголь в статье «О просвещении» высказал суждение, в соответствии с которым такое явление, как просвещение, необходимо понимать в качестве «силы познания, которая стремится “просветить” всё существующее».

Согласно идеям представителей философии Просвещения человеческое невежество, мракобесие и религиозный фанатизм являются главными причинами бедствий всего человечества, поэтому для идеологии Просвещения были характерны такие черты, как антиклерикализм и деизм. Термин «клерикализм» (с лат. — церковный) служит для обозначения социально-политического направления, которое использует религию и церковь для усиления воздействия на различные сферы общественной жизни. Примером клерикализма может служить введение в XVI веке протестантским теологом Ж. Кальвином жесткой регламентации личной и общественной жизни для всех граждан города-государства Женевы.

Отвергая теократическую форму общественного устройства, мыслители Просвещения, во-первых, отталкивались от идеи «естественного порядка», основанной на «религии человеческого разума», и, во-вторых, они, как правило, старались обосновать идею, в соответствии с которой Бог создал мир и определил законы его существования, но он больше не вмешивается в последующую историю созданного им мира. Творец мироздания не участвует непосредственно в каждом единичном событии, происходящем в мире, такое понимание позволило представителям философии Просвещения осуществить процесс деперсонализации Бога и свести его к понятию философского Абсолюта. В радикальном варианте деперсонализация Бога привела ряд представителей эпохи Просвещения к атеистическим взглядам, которые на основе радикальной критики религиозных представлений пришли к идее постоянства и неизменности законов природы.

Философско-мировоззренческим основанием эпохи Просвещения становится идея единства человеческого разума и природы. Европейское общество сначала во Франции, а потом и в остальных европейских странах верило, что в союзе с природой разум спосо-

бен пересоздать мир, который в своих основаниях устроен разумно. Природа разумна, разум естественен — данный тезис станет основным для многих мыслителей Просвещения, которые утверждали, что человеческий разум — это воплощение и продолжение природы. Общую оценку рационализму эпохи Просвещения в качестве веры в неограниченные возможности человеческого разума дал немецкий философ И. Кант в небольшой статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». В ней он написал: «Просвещение — это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого. Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения».

С точки зрения немецкого философа, «Просвещение — это культура, которая формирует у человека такую разумную способность, как способность суждения». Эта способность характеризует каждого индивида в качестве автономной личности, то есть такого субъекта, который самостоятельно способен судить обо всех предметах и явлениях действительности. Вследствие чего способность человека свободно рассуждать «тождественна свободе», поэтому ограничение человеческой свободы приводит и к ограничению просвещения, а попытки такого ограничения И. Кант назвал преступлением против человечества. Таким образом, философия Просвещения у немецкого мыслителя связана с прогрессом человеческой свободы и разума, опирающегося на свои собственные возможности, то есть «совершеннолетнего разума».

К специфическим чертам эпохи Просвещения обращался и французский философ М. Фуко в своей самой известной книге «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук». Для раскрытия особенностей эпохи он использовал понятие «эпистема». Эпистема — это общее пространство знания, способ фиксации

«бытия порядка», скрытая от непосредственного наблюдения сеть отношений между «словами и вещами», на основе которой строятся свойственные той или иной эпохе коды восприятия, практики, порождаются отдельные идеи и концепции.

Эпоха Просвещения в историко-культурном анализе французского философа соответствует так называемой классической эпистеме, для которой характерно особое мыслительное своеобразие. В центре классической эпистемы оказывается универсальная наука о порядке, в сфере слов это всеобщая грамматика, в сфере бытия — естественная история, в сфере потребностей — анализ богатств. Характеризуя эпоху Просвещения, М. Фуко отметил, что в ней «язык мира» стал «языком мысли», это означает, что в этот период начинают преобладать особые познавательные процедуры: таблицы, комбинаторика, вероятностные подходы и т. д. Например, всеобщая грамматика будет связана с исследованием линейных последовательностей словесных знаков, тесно переплетенных с познавательными представлениями, ее ярким выражением служит так называемый энциклопедический проект, над которым работали представители философии Просвещения.

Табличное пространство, замечает французский мыслитель, это основной и центральный элемент в системе познания классической эпистемы. Поэтому в эпоху Просвещения пространство природы становится «таксономическим пространством видимого», все наблюдаемые объекты в ту эпоху в соответствии со своими признаками размещались в классификационных таблицах, примером могут служить знаменитые таблицы натуралиста К. Линнея. Пространство природы в эпоху Просвещения было непрерывным, по утверждению М. Фуко, оно не знало скачков и резких переходов. В ту эпоху пространство преобладало над временем, для мышления этого периода, пишет мыслитель, «последовательность времени никогда не может обозначать ничего, кроме линии, вдоль которой следуют все возможные значения заранее предустановленных переменных».

Классифицировать и говорить — это, по М. Фуко, основная познавательная процедура эпохи, в которой растительная жизнь

является эталонной для всего познания мира. Сфера экономических отношений, как и все остальные сферы, подчинена доминирующему в ту эпоху механизму соотношения «слов и вещей». Например, теории меркантилизма, делающие из денег инструмент представления и анализа богатств, по словам французского философа, «подчиняются той же самой конфигурации, что и естественная история и всеобщая грамматика».

Таким образом, эпоха Просвещения, с точки зрения М. Фуко, как особая конфигурация знания, есть «историческое априори» особого «табличного пространства» — это особый способ рационального познания, неразрывно связанный с всеобщей наукой о порядке мира.

Завершение исторического существования классической эпистемы, или философии эпохи Просвещения, связано, по мысли М. Фуко, с творческой деятельностью немецкого философа И. Канта, который в своих книгах ограничил возможности познания рационализма того времени.

В статье «Что такое Просвещение» французский философ определит эпоху Просвещения в качестве эпохи критики человеческого разума и одновременно, оценивая вклад И. Канта в области познания европейской рациональности, отметит, что «мы сами исторически определены Просвещением», а это означает, во-первых, что «Просвещение — это событие или совокупность исторических событий и сложных процессов, относящихся к определенной фазе развития европейских обществ. Эта совокупность включает в себе начала общественных преобразований, типы политических учреждений, формы знания, проекты рационализации познания и практики, технологические изменения, что очень трудно определить каким-то одним словом, даже если многие из этих явлений и в настоящее время остаются еще значимыми». Во-вторых, проблема Просвещения, как проблема совершеннолетия человеческого разума, указывает на следующий исторический факт: «...в нашем опыте многие вещи убеждают нас, что историческое событие Просвещения совершеннолетними нас не сделало и что мы ими до сих пор не явля-

емся. Тем не менее можно придать какой-то смысл тому критическому вопрошанию о настоящем и о нас самих, которое было сформулировано Кантом в его размышлениях относительно Просвещения. Мне кажется, что как раз здесь кроется некий способ философствовать, который в течение двух последних столетий был достаточно важным и действенным».

6.2. ОСНОВНЫЕ ПРЕДСТАВИТЕЛИ ФИЛОСОФИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ И ИХ ВЗГЛЯДЫ

Учение Ш. Монтескье

Идейным предшественником Просвещения является Шарль Луи Монтескье (1689–1755). Разделяя мировоззренческие позиции деизма, рассматривающего Бога как создателя, действующего по объективным законам материального мира, французский мыслитель считал, что задачей философии является постижение причинных связей существования материи, которая подчиняется законам механики. С точки зрения Ш. Монтескье, за случайной цепью событий всегда необходимо усматривать вызывающие их глубинные причины, которые можно объединить в определенные типовые группы. Например, обращаясь к проблеме происхождения и развития общества, мыслитель попытается определить совокупность таких типовых факторов.

В сочинении «О духе законов» он напишет: «Я начал с изучения людей и увидел, что всё 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». Существующее разнообразие общественных законов объясняется рядом причин, имеющих объективный характер. В сочинении «О духе законов» к таким объективным причинам Ш. Монтескье отнес климатические условия разных стран, наличие в них тех или иных религиозных учений, господствующие

нравы и обычаи и т. д., всё это вместе взятое образует общий «дух народа». При этом французский мыслитель считал, что необходимо учитывать различие между нравами и обычаями и законами, он написал об этом следующим образом: «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». Таким образом, природные и исторические условия — это главные факторы, влияющие на развитие того или иного общества.

Сами законы Ш. Монтескье определил как «необходимые отношения, вытекающие из характера вещей в самом широком смысле слова». Они делятся, по его мнению, на «естественные» и «позитивные». Первые вытекают из естественной природы самого человека, а вторые установлены законодательным путем. Согласно Ш. Монтескье «естественные» законы выражают основные принципы отношения человека к природе и осуществляют естественные отношения между людьми. При этом французский философ отвергал идею Т. Гоббса, связанную с характеристикой первичного состояния человечества как «войны всех против всех». Напротив, он утверждал, что в этом состоянии «никто не стремится нападать на другого; мир был поэтому первым естественным законом».

«Позитивные» законы были разделены мыслителем на три основных типа:

- 1) законы, регулирующие отношения между людьми, это международное право;
- 2) законы, регулирующие отношения между властью и имущими и поданными, это общественное право (политическое);
- 3) законы, регулирующие отношения между людьми как гражданами, это частное право (гражданское).

В силу механистического деизма философ считал, что географическая среда определяет как «дух законов», так и тип общест-

венного устройства. Он различал три вида правления: республиканское, монархическое и деспотическое, при этом каждый из трех типов правления сопряжен с размерами территории: чем больше территория, тем больше у общества шансов на деспотическую форму правления. Ш. Монтескье был решительным противником деспотической формы правления и лучшим типом общественного устройства считал конституционную монархию. В работе «Персидские письма» мыслитель развивал также идею разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную.

Оценивая вклад французского философа в развитие социально-политической мысли Просвещения, необходимо указать, что абсолютизация им природных и климатических условий в тезисе: «...законы должны иметь определенное отношение к физическому характеру страны, к климату (холодному, теплomu или умеренному), к характеру почвы, ее положению, ее площади, к способу жизни народов (земледельческому, охотничьему либо пастушескому)», — сделала Ш. Монтескье основоположником географической школы в социологии и оказала значительное влияние на ее последующее развитие.

Французский философ Р. Арон (1905–1983) отметил, что авторитет Ш. Монтескье в области социально-политической мысли был настолько значителен, что анализ английской конституции, осуществленный им в сочинении о «Духе законов», помогал «англичанам лучше понять самих себя». В истории общественной мысли Ш. Монтескье считается предшественником будущей социологической мысли.

Взгляды Ф. Вольтера

Несомненно, виднейшим мыслителем французского Просвещения является Франсуа Мари Аруэ Вольтер (1694–1778). В сочинениях «Философские письма», «Метафизический трактат», «Основания философии Ньютона» и др., оставаясь на позиции философского деизма, мыслитель предлагает новое доказательство бытия Бога, которое утверждалось им в качестве аксиомы для человеческого ума. Исходя из логического обобщения человеческой сущности, Ф. Вольтер постулирует: «Я существую,

а следовательно, нечто существует вечно». По его мнению, эта истина является очевидной для человеческого ума, она сходна с первыми положениями арифметики и геометрии и не может оканчиваться заключением какой-либо цепочки логических выводов.

Бытие Бога, утверждал французский философ, мыслимо, а значит, возможно. На этом основании он обвинял мыслителей, отрицающих бытие Бога, в механицизме. В своих сочинениях Вольтер писал, что, несмотря на аксиоматическую данность идеи творца, установить атрибуты Бога человеческий ум не в состоянии, так как, являясь существом конечным, человек не в силах постичь природу божественного бытия. Отталкиваясь от этого тезиса, мыслитель разворачивает критику теологических представлений: «Мне свойственно всего лишь человеческое мышление, а теологи принимают божественные решения». Именно поэтому на основании сенсуалистских идей Дж. Локка и натурфилософских воззрений И. Ньютона французский философ всякую внеопытную метафизику называет теологией. Точно так же критически Ф. Вольтер воспринимает и учение Р. Декарта о вечной душе и врожденных идеях, он считал их своеобразной теологией, противопоставляя им положение Дж. Локка о том, что человеческая душа — это чистый и неисписанный лист.

Подлинная философия, по Ф. Вольтеру, должна быть свободна как от теологических воззрений, так и от механистических, которые все явления природы сводят к законам математики. По утверждению философа, все метафизические рассуждения заключают в себе определенную долю вероятности, в силу чего философия может строить лишь правдоподобные гипотезы, выполняя тем самым эвристическую функцию в познании мира. Философия не должна претендовать на точное знание, утверждал мыслитель.

На определенном промежутке своей творческой биографии Ф. Вольтер считал сочинение английского философа Ф. Бэкона «Новый Органон» строительным основанием, которое можно использовать при постройке новой философии. Английский эмпиризм в лице Ф. Бэкона и Т. Гоббса оказал значительное влияние на формирование философских воззрений Ф. Вольтера. Эм-

пирический метод познания он считает единственным, при помощи которого можно достичь истины.

В философских взглядах мыслителя большую роль играл вопрос о познавательной и общественной активности субъекта: «Пусть уж как будет, здесь моя цель — изучить человека, живущего в обществе; не могу в нём жить, если не существует общество вне нас». Данное положение Ф. Вольтера существенно повлияет на дальнейшее развитие европейской философии и будет разработано в немецкой классической философии. «Общественность человека» в качестве главного предмета философских исследований была у Вольтера следствием влияния на него воззрений Дж. Локка, его концепции естественного права. Сущность человека, раскрываемая посредством его «общественности», означала для мыслителя в первую очередь то, что сам человек живет в обществе среди других людей. В современном ему французском обществе XVIII века философ видел настоятельную потребность в равенстве всех людей, но понимал равенство только лишь как политическое, но не имущественное. Социальное и имущественное неравенство он считал предпосылкой сохранения общественного равновесия. Вольтер разделял присущее эпохе Просвещения представление, что общество должно соответствовать целесообразному порядку природы. Оно должно быть устроено на разумных началах, например, в идеальном обществе, с точки зрения мыслителя, должна быть одна государственная религия, сам Ф. Вольтер понимал ее как философскую веру в Бога, он писал: «...религия государственная — основа порядка и законодатель общественной морали».

Существенный вклад внес Ф. Вольтер в сферу историко-философского познания. Он был не только крупным историком своего времени, в частности, им написаны такие сочинения, как «Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII» и «История Российской империи в царствование Петра Великого», но и осуществил критику провиденциализма в области философии истории, введя в научный оборот данный термин.

Всемирная история представляется мыслителю высшим судом человеческих мнений, а поскольку все действия людей основываются на определенных убеждениях, то борьба мнений выступает в форме движущего фактора исторического процесса. Именно поэтому история народа оказывается неотделимой от его культуры, нравов и обычаев. Вместе с тем Ф. Вольтер утверждал, что, во-первых, далеко не всё в истории может складываться к лучшему и, во-вторых, исторический процесс представляет собой не более чем хаос единичных событий, где каждое событие вызвано определенными причинами, но во взаимодействии этих причин невозможно уловить какую-либо закономерность. Описывая историческую эволюцию разных народов, например, в исторических сочинениях он пишет о Китае, Индии, Персии и др., Ф. Вольтер пытается обосновать идею единства мировой истории, которую он усматривает в переходе от дикости и варварства к цивилизации.

Философские взгляды Ф. Вольтера существенным образом повлияли на французское Просвещение XVIII века в различных сферах общественной жизни и во многом способствовали пониманию социальных конфликтов, которые выльются в 1789 году во Французскую буржуазную революцию.

Взгляды Ж.-Ж. Руссо

Французское Просвещение XVIII века помимо представителя «третьего сословия» Ф. Вольтера было представлено и творчеством его постоянного оппонента по интеллектуальным спорам Жан-Жака Руссо (1712–1778). В «Истории западной философии» Б. Рассел дал французскому писателю и философу следующую характеристику: «Он является отцом движения романтизма, вдохновителем систем мышления, которые выводят не относящиеся к человеку факты из человеческих эмоций, и изобретателем политической философии псевдodemократической диктатуры, противопоставляемой традиционным абсолютным монархиям».

Несмотря на обширность тем, к которым обращался Ж.-Ж. Руссо, в центре его внимания всегда находились проблемы, связанные с обществом и историческим развитием человека в обществе. Разделяя идеи философского деизма, мыслитель не только подвергал кри-

тике традиционные религиозные взгляды, он считал, что реальный мир вторичен, и в силу этого исключал возможность познания сущности сознания самого человека как существа социального. По этому поводу он написал следующее: «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».

Абсолютизируя значение чувственного познания как естественного свойства человека, Ж.-Ж. Руссо обращается к проблеме общественной эволюции, которая, с его точки зрения, связана с проблемой имущественного и общественного неравенства. В сочинении «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» он тщательно исследует исторические и логические причины возникновения общественного неравенства. Для этого, считает философ, необходимо начать исследование с человека, который находится в первобытном состоянии, сам мыслитель называл его естественным: оно характеризует человека до возникновения общества и свойственного ему неравенства. Давая социально-психологическую характеристику такому естественному человеку, философ замечает: «Его душа, ничем не волнуемая, отдается единственно чувству нынешнего существования, безо всякого представления о будущем». Например, для овладения огнем или для перехода к земледелию человечеству потребовалось значительное время, так как всё это требовало от человека, чтобы он вышел из своего естественного состояния и стал размышлять о будущем.

Для жизни в естественном состоянии человеку достаточно было только одного инстинкта, поэтому такой человек и не порочен и не добродетелен, считал французский философ. Естественному человеку не свойственно самолюбие, так как только «разум порождает самолюбие, а размышление его укрепляет; именно размышление заставляет человека обратить свои мысли на самого себя, именно размышление отделяет человека от всего, что стесняет его и удручает». В естественном состоянии не существует условий для воз-

никновения общественного неравенства, утверждал мыслитель, в силу того что ни один человек не может заставить служить себе другого человека и ни один человек не нуждался ни в ком другом.

Таким образом, естественное состояние человеческого общества — это такое состояние, когда человек по своей природе является самодостаточным, он не зависит от других людей, и такое общество представлялось Ж.-Ж. Руссо идеалом, к которому прийти в перспективе нельзя, но к которому можно вновь вернуться. Условия, способствующие возникновению общественного неравенства, связаны только лишь с возникновением имущественного разделения. Ж.-Ж. Руссо написал об этом следующим образом: «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: “Это моё!” и нашёл людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным основателем гражданского общества». По мере того как человек обнаруживал свое превосходство над другими людьми, в нём развивалось неестественное самолюбие и он терял изначальную нравственную нейтральность и чистоту. Только лишь стремление к собственному благосостоянию привело человека к осознанию пользы от объединения в общественные группы. Французский философ считал, что поскольку несколько человек подолгу жили вместе, то это и стало причиной возникновения семьи, и по мере объединения больших групп людей возникают нация и государство. Началась история порабощения человека человеком, связанная с разделением труда и частной собственностью. Для защиты частной собственности были созданы общественные институты и законы, с появлением которых окончательно исчезает естественная свобода человека.

Выход из тупикового общественного прогресса Ж.-Ж. Руссо видел в возврате к собственной природе человека, так как без свободы не может существовать человека, это его естественное состояние. В сочинении «Об общественном договоре» философ, развивая идеи Дж. Локка и Т. Гоббса, предложит свое понимание идеального общественного устройства. Оно будет связано с принципом прямого народовластия: «Проблема состоит в том, как найти такую форму объединения, которая защищала бы и

охраняла совокупной силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше».

Решая эту проблему, Ж.-Ж. Руссо выдвинет принцип суверенитета, выражающего прямое народовластие. Сувереном, единственным правителем общества, возникающим на основе «общественного договора», может быть только народ как коллективное существо, представленное самим собой. Поэтому определение общественного договора подчеркивает, что «каждый из нас отдаст свою мощь под верховное руководство общей волей, и мы вместе принимаем каждого члена как нераздельную часть целого». Только такой суверен выгоден всем, так как он является гарантом правильного и полезного развития всех членов общества. А сама верховная власть «объединенного народа» не нуждается ни в каких гарантиях, поскольку невозможно, с точки зрения французского мыслителя, чтобы «коллективное тело вредило своим членам».

Важное место в рассуждениях Ж.-Ж. Руссо занимает различие, существующее между «общей волей» и «волей всех». Первая принимает во внимание лишь общие интересы, а вторая — интересы частных лиц, и между ними могут существовать значительные расхождения. Поясняя это различие, Б. Рассел в «Истории западной философии» написал следующее: «Политическое мнение каждого человека определяется собственным интересом, но собственный интерес состоит из двух частей, одна из которых специфична для индивидуума, тогда как другая является общей для всех членов общества. Если между гражданами нет возможности осуществления взаимовыгодной сделки друг с другом, которая всегда случайна, их индивидуальные интересы, будучи разнонаправленными, взаимоуничтожатся и останется результирующий интерес, который будет представлять их общие интересы. Этот результирующий интерес является всеобщей волей».

Немецкий философ Г. В. Ф. Гегель считал, что общая воля у Ж.-Ж. Руссо есть разумная воля, и она служит для реализации

свободы. Сам Ж.-Ж. Руссо в своем сочинении постулировал: «Гражданская свобода, которую человек обретает посредством общественного договора, является свободой высшего типа по сравнению со свободой естественной, ибо побуждение лишь одних желаний является рабством, но послушание закону, который мы сами установили, является свободой». Общественный договор предусматривал и существование особого религиозного культа, такая «гражданская религия» должна была содержать догматы веры в разумное и благодатное божество, в бессмертие души как гарантию «наказания злых и обретения счастья справедливых». Всеобщая воля коллективного тела или общественное объединение, существующее на основе заключенного договора всех членов общества, в качестве своей цели ставила достижение «всеобщего счастья», и если «кто-нибудь откажется повиноваться общей воле, то он будет принужден к повиновению, а это значит лишь то, что его силой заставят быть счастливым».

В идеальном обществе Ж.-Ж. Руссо важное место отводилось принципам воспитания, вопросам педагогики мыслитель посвятил сочинение «Эмил, или О воспитании». Педагогические воззрения философа, основанные на принципах сенсуализма, требовали учитывать становящуюся личность ребенка, а также исходили из гармоничного сочетания умственного и трудового воспитания. Дифференцируя процесс воспитания в зависимости от типа общественного устройства, мыслитель полагал, что в условиях общественного договора возможно «воспитание в правилах, предписанных обществом». В наличных же условиях при неблагоприятной социальной среде наилучшим, по Ж.-Ж. Руссо, является домашнее воспитание и воспитание на лоне природы.

Социально-политические воззрения Ж.-Ж. Руссо не только оказали значительное влияние на последующую историю европейской философии XIX–XX веков, в ходе произошедшей Французской буржуазной революции 1789 года многие из его идей были воплощены его радикальными последователями, а сам текст «Общественного договора» стал манифестом революционных преобразований французского общества.

Энциклопедический проект Д. Дидро

Особую роль в эпохе Просвещения сыграло создание проекта «Энциклопедии, или Толкового словаря наук, искусств и ремесел», в написании ее отдельных статей участвовали ведущие французские философы и ученые. Идейным вдохновителем этого проекта являлся Дени Дидро (1713–1784), который со своим ближайшим сотрудником Жаном Д’Аламбером (1717–1783) составили план и концепцию этого издания.

В написанном Д. Дидро «Проспекте» к «Энциклопедии» была поставлена грандиозная задача: «...изобразить общую картину усилий человеческого ума во всех областях знания во все времена». За 20 лет своей творческой деятельности французский философ совместно с другими участниками проекта опубликовал 35 томов «Энциклопедии», систематизирующих научные достижения XVIII века в различных областях человеческого познания. Осуществляя проект «Энциклопедии», ее авторы исходили из идеи воздействия разума, как «источника света», на различные стороны общественной жизни, поэтому большое внимание в этом проекте было уделено проблемам образования и воспитания, а также подчеркивалось важное значение «хороших законов». Научно-просветительская деятельность энциклопедистов в значительной мере способствовала идейному обоснованию наступающих во Франции XVIII века социально-культурных изменений.

Исходной точкой для философских воззрений Д. Дидро являлось положение, что «мы не знаем почти ничего», но по мере прогресса человеческих знаний представления о мире становятся для человека всё более и более адекватными. Как последовательный материалист, французский мыслитель утверждал: «...во Вселенной есть только одна субстанция» — несотворенная и извечная материя, которую он понимал в качестве активной и наделенной самодвижением. В сочинении «Философские принципы материи и движения» об этом написано следующим образом: «Я останавливаю свои взоры на общей массе тел и вижу всё в состоянии действия и противодействия, всё гибнет в одной форме и восстанавливается в другой. Отсюда я делаю вывод, что материя разнородна; 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».

Важнейшим пунктом материалистических воззрений Д. Дидро было положение о постоянном развитии материи, отвергая идею абсолютного покоя, философ утверждал, что даже неподвижное тело находится в движении. Пытаясь распространить принцип непрерывности развития и изменения на природу, мыслитель предвосхитил некоторые положения эволюционного учения, он писал в своем сочинении: «... всё окружающее непрестанно меняется», порождая различные живые существа.

Таким образом, задолго до Ч. Дарвина была сформулирована идея адаптационных механизмов биологической эволюции. Характеризуя материю посредством понятия «чувствительность», философ считал, что эволюционное развитие, приводящее к переходу от неживой «чувствующей» материи к живой «мыслящей», осуществляется немеханическим путем, он пояснял эту свою мысль следующим образом: «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». В единый процесс развития всего живого Д. Дидро помещал и человека, который «чувствами может познать природу». Наши чувства, считал мыслитель, это «клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют».

В теории познания Д. Дидро пытался создать новую форму рациональности. Он считал, что источником всех наших знаний являются чувства, но вместе с тем человек, как истолкователь природы, должен синтезировать «экспериментальные» и «рациональные» способы познания. Мышление, которое отрывается от фактов, легко впадает в пустые спекуляции, так же как накопление фактов без их рациональной обработки ведет скорее к хаосу, чем углублению познания.

Работая над проектом «Энциклопедии», философ занимался и проблемами систематизации и классификации научного знания. Разделяя точку зрения английского мыслителя Ф. Бэкона, он также считал, что необходимо учитывать возможности практического использования научного знания.

Отстаивая традиционную для эпохи «Просвещения» концепцию «естественного человека», французский философ одновременно ставил проблему «естественности» дурных склонностей человека, он считал, что необходимо их разумное ограничение. С точки зрения Д. Дидро, «естественность» человека допускает влияние на его нравственность социальных факторов, он пишет об этом: «...если законы хороши, то и нравы хороши; если законы дурны, то и нравы дурны». Под хорошими законами философ понимал такие законы, что «связывают благо отдельных индивидов с общим благом», поэтому невозможно повредить обществу, не повредив самому себе. В своих социально-политических взглядах мыслитель придерживался принципа «разумного эгоизма», в соответствии с которым «для нашего собственного счастья в этом мире лучше быть, в конце концов, честным человеком». Опираясь на теорию «Общественного договора», Д. Дидро критически относился к теологическим представлениям о происхождении государственной власти. Будучи решительным противником деспотической формы правления, он придерживался идеи «просвещенного монарха» и был сторонником конституционной монархии. Таким образом, философские воззрения Д. Дидро являются ярким свидетельством французского материализма и атеизма XVIII века.

Итак, в социально-философских концепциях эпохи Просвещения необходимо выделить два подхода, различным образом решающих проблему идеального общественного устройства. Первый подход представлен Ш. Монтескье и Ф. Вольтером, которые, отталкиваясь от концепции Дж. Локка, разрабатывали концепцию естественных прав человека, свободы его частной жизни и его личных прав, они настаивали на священном характере института частной собственности. Данный подход получит в истории название либерального проекта развития общества.

Второй подход представлен Ж.-Ж. Руссо и его последователями, основная идея этого подхода связана с «самодержавием народа». Вместо либерального акцента на личности и индивидуальной свободе подчеркивается идея равенства всех граждан общества. Свобода понимается как равное участие в практике законодательства. Второй подход получит в истории название демократического эгалитаризма, при определенных исторических условиях этот подход способствует появлению в обществе авторитарных и тоталитарных политических режимов. В общественно-политической жизни европейских обществ XIX–XX веков, как правило, возобладала тенденция к сближению этих подходов, они образовали новое историческое явление, получившее название либеральной демократии.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ ПО ТЕМЕ «ФИЛОСОФИЯ ПРОСВЕЩЕНИЯ»

1. Почему немецкий философ И. Кант назвал эпоху Просвещения выходом человека из состояния несовершеннолетия?
2. Почему французский философ М. Фуко назвал эпоху Просвещения эпохой критики рациональных способностей человека?
3. Что такое философский деизм и почему он получил широкое распространение в эпоху Просвещения?
4. Какие характерные черты эпохи Просвещения вы могли бы назвать?
5. Кто из представителей философии Просвещения вам известен?
6. Что представляет собой концепция «Общественного договора»? Кто из представителей эпохи Просвещения является ее автором?
7. Как вы понимаете высказывание Ф. Вольтера: «Мне ненавистны ваши убеждения, но я отдаю жизнь за то, чтобы вы смогли их высказать»?
8. Кто из представителей философии Просвещения является автором проекта «Энциклопедии»? Что это за проект?
9. Как предлагали решать проблему общественного неравенства представители философии Просвещения? Подходит ли этот способ решения для современного общества?
10. Кто из современных людей, на ваш взгляд, может быть назван человеком эпохи Просвещения?

11. Каким хотели видеть общество мыслители эпохи Просвещения?
12. Можно ли назвать социально-политические взгляды мыслителей эпохи Просвещения утопическими?
13. В 1792 году революционное правительство Франции под влиянием идей Ж.-Ж. Руссо провозгласило в своей стране новую форму общественного устройства. Что это за форма общественного устройства и какие идеи этого философа могли оказать влияние на общественную жизнь Франции в конце XVIII века?
14. В 1773–1774 годах французский философ Д. Дидро по приглашению русской императрицы Екатерины II был в России и подготовил для нее проект нового общественного устройства. Что это за проект и смогла ли русская императрица в соответствии с этим проектом изменить форму общественного устройства в своей стране?
15. В конце XX века в западной философии большой резонанс вызвала дискуссия, связанная с темой исторического значения эпохи Просвещения. Крупный немецкий мыслитель Ю. Хабермас утверждал, что эпоха Просвещения еще сохраняет свою актуальность для исторического развития современных европейских обществ. Идеи противники этого мыслителя утверждали, что эпоха Просвещения себя исторически исчерпала. Какую позицию в этом споре вы бы заняли? Аргументируйте свой ответ.
16. Кубинский революционер Ф. Кастро часто повторял, что он никогда не расстанется с сочинением Ж.-Ж. Руссо «Об общественном договоре». Какие идеи этого мыслителя, на ваш взгляд, могли оказать значительное влияние на крупного политического деятеля XX века?
17. Как вы понимаете высказывание Д. Дидро: «Когда не знаешь всего, ничего толком не знаешь»?
18. Какие из идей философов эпохи Просвещения, на ваш взгляд, сохраняют актуальность в начале XXI века?
19. В границах социальной философии эпохи Просвещения выделяют два подхода: либеральный и эгалитарно-демократический. В чём заключается существенное различие этих подходов?
20. Возможно ли использовать идеи мыслителей эпохи Просвещения для решения социально-политических проблем общества, в котором вы живете? Аргументируйте свой ответ.

РАЗДЕЛ VII.

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

7.1. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-КРИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И. КАНТА

Исторический период развития философии в Германии, датируемый XVII–XIX веками, а точнее с 1831 года, определяют как немецкую трансцендентально-критическую философию. Родоначальником этой философии считается Иммануил Кант (1724–1804), всё творчество которого принято делить на докритический и критический периоды.

В первый период своего творчества немецкий философ главным образом обращается к проблемам умозрительного познания вещей, так как они существуют сами по себе, мыслитель считал возможным так называемое метафизическое познание реальности. Важное значение для докритического периода имеет космогоническая гипотеза И. Канта, которая исходила из идеи единства материи и движения, она объясняла происхождение Солнечной системы из первоначальной «туманности», то есть из облака диффузного вещества.

Немецкий философ Ф. Энгельс, оценивая эту гипотезу И. Канта, отметил, что она была «величайшим завоеванием астрономии со времени Коперника. Впервые было поколеблено представление, будто природа не имеет никакой истории во времени». Другой немецкий философ Э. Кассирер, развивавший идеи И. Канта в XX веке, считал, что уже одна эта гипотеза могла обеспечить И. Канту европейскую известность, так как в своей гипотезе он практически исключал идею сотворения, это было важным достижением в области философии природы.

Наибольшую известность И. Канту принесли сочинения критического периода, основными из которых являются «Критика чистого разума», «Критика практического разума» и «Критика

способности суждения». В этот период И. Кант на основании положения, что каждое философское исследование необходимо основывать на критическом изучении познавательных способностей человека, обращается к проблемам теории познания, нравственной философии и теории прекрасного. Предпосылкой всего существующего в сфере познания, с его точки зрения, может быть только критика самих познавательных способностей, так как она определена парадоксом, связанным со спецификой самого человеческого разума.

В предисловии к своему основному сочинению «Критика чистого разума» И. Кант писал: «На долю человеческого разума в одном из видов его познания выпала странная судьба: его осаждают вопросы, от которых он не может уклониться, так как они навязаны ему его собственной природой; но в то же время он не может ответить на них, так как они превосходят возможности человеческого разума». Критика познавательных способностей человека, затрагивая его собственную природу, неизменно должна была осуществить «критику способности разума вообще в отношении всех знаний» независимо от всякого опыта, и именно это, по мысли философа, позволит решить главный вопрос, связанный с возможностью самого метафизического познания.

Таким образом, философия И. Канта является критической, понятие критики обозначает, во-первых, точное выяснение познавательных способностей человека и, во-вторых, исследование границ, дальше которых в силу природы нашего разума наше познание пойти не может. Критическая философия И. Канта, как и философия Дж. Локка, исходит из понятия опыта, но при этом немецкий мыслитель развивает идею, в соответствии с которой познание должно дополняться формальным фактором, только в силу него познание приобретает вид всеобщего и необходимого знания. В «Критике чистого разума» он постулирует: «Но хотя всякое наше познание и начинается с опыта, отсюда вовсе не следует, что оно целиком происходит из опыта».

Согласно И. Канту внешний мир, или «вещи в себе», воздействуют на людей и дают им не только всё разнообразие ощущений, но и одновременно пробуждают в человеке его внутреннюю познавательную активность. Эта познавательная активность, независимая от всякого опыта, придает знанию необходимый и достоверный характер. Немецкий философ обозначил такое знание понятием априорное (от лат. *a priori* — из последующего). Изучение априорных условий возможности познания и составляет, по И. Канту, цель критической философии. Введя различие априорного знания и знания эмпирического, философ заключает: человеческое знание содержит в себе необходимые и всеобщие «априорные суждения», в силу чего для философии необходима наука, которая бы определяла принципы всех априорных знаний.

Человеческое знание, невозможное без априорных суждений, является, по И. Канту, трансцендентальным, то есть знанием, в котором достигается освобождение человеческого разума от его заблуждений: «...я называю трансцендентальным всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание должно быть возможным *a priori*».

Познание, с точки зрения философа, начинается с того, что «вещи в себе», то есть объективный мир, воздействует на органы чувств человека и вызывают у него различные ощущения. В этом моменте своего учения И. Кант занимает позицию материалиста, но в дальнейшем, утверждая, что «вещи в себе» непознаваемы, он занимает позицию агностика. Мыслитель писал, что эмпирические знания об объективной реальности могут неограниченно расширяться, но это не приближает нас к познанию «вещей в себе».

Выделяя в качестве основного вопрос об источниках и границах познания, И. Кант в трансцендентально-критической философии постулирует его как вопрос о возможности априорных синтетических суждений. Эти суждения расширяют наши знания и в то же время обладают общезначимым статусом. В «Критике

чистого разума» он отмечал, что все теоретические науки, основанные на разуме, содержат эти суждения, поэтому решение этого вопроса связано у него с тремя главными видами знания — математикой, теоретическим естествознанием и метафизикой. Решение данного вопроса связано с познавательными способностями человека, с его чувственностью, рассудком и разумом.

Трансцендентальная философия, отмечал немецкий мыслитель, есть идея особой науки, которую он назвал критикой чистого разума. И. Кант пояснял, что чистыми называются те знания, которые совершенно независимы от знаний эмпирических, например, неизбежными проблемами чистого разума являются Бог, свобода и бессмертие.

Поскольку главной целью трансцендентально-критической философии становится получение ответа на вопрос, благодаря чему и в какой мере можно достичь познания предметов посредством чистого разума, то, исследуя познавательные способности в аспекте их априорных форм, немецкий мыслитель в сфере чувственности (трансцендентальной эстетики) обнаруживает априорные формы чувственности. Например, считал И. Кант, они лежат в основании математики: чистые, то есть не зависящие от опыта и предшествующие ему априорные формы пространства и времени обуславливают всеобщность и необходимость математических знаний.

В теоретическом естествознании условием возможности априорных суждений являются категории, которые немецкий мыслитель выводил из теории суждений Аристотеля. В области рассудка (трансцендентальной аналитики) И. Кант исследовал возможности его синтеза с чувственностью. Он выделил 12 категорий и объединил их в четыре класса: по количеству, качеству, отношению и модальности. Чтобы возникло подлинное знание, считал философ, необходим синтез чувственного созерцания с категориями рассудка. Поскольку всеобщие и необходимые законы опыта принадлежат не самой природе, а только рассудку, который вкладывает их в природу, то естествознание само выстраивает свой предмет.

Рассмотрение вопроса о возможности априорных суждений в метафизике И. Кант связывает с исследованием разума (трансцендентальной диалектики). В отличие от рассудка и его категорий, применимых лишь в границах опыта, разум выходит за его пределы и начинает рассуждать о мире в целом, о природе как бесконечности и о Боге. Разум в трансцендентальной диалектике порождает идеи, но вся традиционная метафизика, по мнению немецкого мыслителя, опирается на ошибочные суждения относительно своих идей. Осуществляемая И. Кантом критика идей старой метафизики привела его к мнению о том, что «рациональная психология», «рациональная космология», «рациональная теология» являются мнимыми науками, так как они опираются на ошибочные суждения. В «Критике чистого разума» философ писал: «Знание, пытающееся выйти за пределы возможного опыта и, тем не менее, связанное с высшими интересами человечества, оказывается, поскольку оно должно быть приобретено благодаря спекулятивной философии, иллюзией, обманывающей наши ожидания».

Важное место в трансцендентально-критической философии И. Канта занимает его учение об антиномиях, то есть взаимно противоречащих суждениях, каждое из которых может быть доказано как истинное. Немецкий философ Г. В. Ф. Гегель в лекциях по истории философии отмечал, что учение об антиномиях «является одним из важнейших и наиболее глубоких достижений философии новейшего времени». В дальнейшем на основе антиномий И. Канта, отражающих основные противоречия процесса познания, Г. В. Ф. Гегель выстроит свое собственное диалектическое учение. Учение об антиномиях, по словам самого И. Канта, выражает противоречие трансцендентальных идей.

Согласно мыслителю антиномии возникают в человеческом разуме при попытке мыслить мир как единое целое. Неизбежные противоречия рождаются в человеческом разуме в силу того, что понятие бесконечного и абсолютного приложимо лишь к миру вещей (это утверждает в структуре антиномии тезис), а применяется к миру опыта, где наличествует только преходящее

и конечное (в структуре антиномии это утверждает антитезис). Из данного противоречия, с точки зрения немецкого мыслителя, вытекают четыре антиномии:

Тезис. Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. Антитезис. Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве; он бесконечен и во времени, и в пространстве.

Тезис. Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложно из простого. Антитезис. Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого.

Тезис. Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность. Антитезис. Нет никакой свободы, всё совершается в мире только по законам природы.

Тезис. К миру принадлежит или как часть его, или как его причина, безусловно, необходимая сущность. Антитезис. Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины.

Согласно И. Канту все диалектические противоречия, возникающие в человеческом разуме, есть естественная и неизбежная «иллюзия», проистекающая из его субъективного и сверхопытного применения. Особенно это заметно по отношению к «рациональной теологии», так как трансцендентально-критическая философия ведет к ограничению компетенции разума, то немецкий мыслитель считал, что Бог не может быть найден в опыте. Религия, с его точки зрения, это предмет веры, а не науки и философии, в силу чего вера необходима человеку, так как без нее невозможно примирить требования нравственного сознания с непререкаемыми фактами зла, царящего в человеческой жизни.

Опровергая рациональные доказательства бытия Бога, немецкий мыслитель утверждает, что возможны только три способа доказательства бытия Бога. Вместе с тем, останавливаясь на каждом из этих трех доказательств — онтологическом, космологическом,

физико-геологическом, И. Кант обосновывает одновременно их невозможность. Он замечает: «Высшая сущность остается для чистого спекулятивного применения разума только идеалом, однако безукоризненным идеалом, понятием, которое завершает и увенчивает всё человеческое знание и объективную реальность которого этим путем, правда, нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть». На основе трансцендентальной критики разума немецкий мыслитель построил и свою моральную философию

Этика И. Канта

В центре морально-этических размышлений философа находилась проблема человеческой свободы, которую он пытался разрешить в сочинении «Критика практического разума», а также в других своих книгах. Исходной предпосылкой учения И. Канта о нравственности стало сложившееся у него под влиянием Ж.-Ж. Руссо убеждение в самодостаточности каждой личности и невозможности ее использования как средства для решения и осуществления каких-либо задач. Из человеческих способностей к свободному поведению немецкий мыслитель выводил взаимное равенство всех людей. Он считал, что человек — это субъект автономного поведения и он способен к внутреннему самосовершенствованию.

Морально-нравственные проблемы, считал И. Кант, необходимо рассматривать независимо от теологических предпосылок и оснований, он писал, что «мораль коренится в понятии человека как существа, которое своим разумом связано с безусловными законами. Человек поэтому не нуждается ни в коем случае в религии, но он полностью самодостаточен благодаря чистому практическому разуму». В сочинении «Метафизические основы правовой науки» немецкий мыслитель определяет автономию человеческого поведения от поведения, зависящего от внешних причин, тем самым он попытался обосновать онтологическую ценность человека и его жизни по отношению к природе. Как существо, способное к автономной мотивации своих действий, человек является «целью в самом себе», и он не может быть средством достижения чего-либо, например всеобщего блага и т. д.

Во введении к «Критике практического разума» И. Кант провозглашает свободу человека «доводом существования» нравственного закона. При этом сущность морали, с его точки зрения, должна быть выведена из понятия закона, так как только рациональное существо имеет силу действовать в соответствии с идеей закона, то есть волей. Идея объективного принципа, поскольку она принудительна для человеческой воли, должна называться приказом разума, а формула такого приказа, по И. Канту, есть императив (от лат. *imperativus* — повелительный).

Императив как общезначимое нравственное предписание противоположен чувственной склонности человека, пусть даже она направлена на выполнение нравственного поступка. Поступок будет моральным только в том случае, если он совершается из уважения к нравственному закону, при этом философ считал, что невыразимое знание закона является фактом нашего разума. Нравственный закон, таким образом, не только происходит из «чистого разума», но человек знает о нём априорно.

Нравственный закон — это закон внеэмпирический, он не возникает в результате обобщения человеческого поведения, он основан на моральной онтологии, а не на опыте, поскольку опыт не может нам дать пример морального поведения, так как извне нельзя установить, действует ли кто по моральному закону или его поведение лишь внешне согласно с поведением, которое имело в качестве основания нравственный закон.

В «Критике практического разума» немецкий мыслитель выделяет два императива: гипотетический и категорический. Условный «гипотетический императив» подчинен утилитарной мотивации человеческого поступка, он гласит: «...вы должны сделать то-то и то-то, если вы желаете достигнуть такой-то и такой-то цели». Категорический императив становится в этике И. Канта основным нравственным законом, он имеет две формулировки. Первая звучит так: «...поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом». Первая формулировка у немецкого мыслителя построена на принципе

ограничения собственного произвола, она разрешает вопрос возможности существования в обществе свободы, поскольку содержит в себе не только автономную мотивацию поведения субъекта, но и уважение к другим равным тебе существам. Вторая формулировка гласит: «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своём лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству». В соответствии с категорическим императивом поведение человека мотивируется тем, что другие, относительно которых я действую, проявляют такую же автономию, как и я, и они являются целью самих себя и ни в коем случае не выступают средствами для деятельности кого-то другого.

Согласно И. Канту категорический императив является общеобязательным и всеобщим принципом, которым должны руководствоваться все люди независимо от их происхождения, социального положения и т. д. При объяснении природы категорического императива философ использовал примеры из гражданско-правовых отношений буржуазного общества как примеры взаимности, которые нельзя нарушить без провинности по отношению к нравственному закону. Немецкий мыслитель подчеркивал, что наш моральный долг — не нарушить отношений, основанных на взаимности и выражающих эту взаимность в обществе.

Этика И. Канта оказала значительное влияние на развитие последующих морально-нравственных учений, различающих светское и религиозное в природе морального субстрата и в оценке самих нравственных принципов и норм. Немецкий мыслитель К. Маркс, характеризуя принципы кантовской морали, написал, что «Кант превратил материально мотивированные определения воли в чистые самоопределения “свободной воли”, воли в себе и для себя, человеческой воли». Сам И. Кант в заключении «Критики практического разума» написал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и всё более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

Историческое значение морально-нравственного учения И. Канта обозначил британский философ Б. Рассел в «Истории западной философии» отметив, что «Кант не удовлетворился утилитаризмом или каким-либо другим учением, которое дает морали цель вне ее самой. Он сумел создать метафизику морали, обосновавшей природу моральных понятий в человеческом разуме».

Трансцендентально-критическая философия И. Канта не только осуществила, по замечанию немецкого мыслителя Г. В. Ф. Гегеля, «полную перемену философского способа мышления», но и существенно повлияла на развитие последующей европейской мысли, вошедшей в историю под названием неокантианства.

7.2. НАУКОУЧЕНИЕ И. Г. ФИХТЕ

Иоганн Готлиб Фихте (1762–1814) является представителем немецкой классической философии, в своих сочинениях он критически развивает идеи И. Канта и осуществляет переход к субъективно-идеалистической философии. В работе «О понятии наукоучения или так называемой философии» немецкий мыслитель, как и И. Кант, определяет философию как фундамент всего научного знания. Он пишет, что философия не просто наука, она есть «наука о науке вообще», это означает, что, во-первых, философия, как и наука в целом, должна представлять собой систему; во-вторых, она должна покоиться на одном-единственном, абсолютно достоверном принципе, не выводимом из какого-либо другого положения и лежащем в основе гармонической связи всего ее системного целого.

Находясь под влиянием И. Канта, мыслитель противопоставит свою философию, которую он будет называть критической, или философией свободы, различным догматическим учениям, которые, с его точки зрения, устанавливали зависимость человека от объектного мира. В поисках основания знания философия, считал И. Фихте, должна сделать выбор в пользу идеализма, он пишет: «Мы должны отыскать абсолютно первое, совершенно

безусловное основоположение всего человеческого знания. Быть доказано или определено оно не может... Оно должно выражать собою то дело-действие, которое не встречается, и которое нельзя встретить среди эмпирических определений нашего сознания, и которое, напротив, лежит в основании всякого сознания».

Если догматические учения, с точки зрения мыслителя, определяют самостоятельность «вещи в себе» «и соответственно не-самостоятельность человека как несвободного существа», то наукоучение, напротив, в качестве своего основания берет идею «Я». Поясняя эту свою мысль, И. Г. Фихте писал, что это «Я» обосновано онтологически, укоренено в самом бытии: «"Я" первоначально полагает, безусловно, свое собственное бытие». Находя единственно возможным основанием своего учения субъективный идеализм, немецкий мыслитель, исходя из принципа «Я», объяснит и весь опыт как систему необходимых представлений. При этом сознание у него будет выступать как деятельностно-практическое, оно не дано, а задано, то есть порождает само себя, поэтому «"Я" полагает само себя», это означает, что человек сам порождает свою свободу. Это самоопределение предстает в учении И. Г. Фихте в качестве нормативного требования. «Создай себя», — постулировал мыслитель, в силу чего субъективный идеализм для него становится единственно возможным подходом для обоснования единства познания и деятельности. Основной проблемой субъективного идеализма И. Г. Фихте становится попытка объяснения как из самосознания, то есть из «Я», вывести всё существующее вне этого «Я».

Исходным моментом здесь становится положение, что «Я» полагает «не Я» как ограниченное через «Я». Сосуществование этих противоположностей в одном «Я» предполагает, считал немецкий философ, их делимость, вследствие чего и становится возможным их объединение, которое И. Г. Фихте понимал как единство теоретического и практического. Вся существующая вне человека природа оказывается не более чем способом достижения «Я», тождественности с самой собой. Идеалом такого

совпадения становится совпадением индивидуального и абсолютного «Я» и осознание им производного характера всей предметной сферы человеческой деятельности. Из этого положения И. Г. Фихте делал вывод, что моральная задача человечества — это преобразование природы и общества. Человек как само тождественное «Я» должен по замыслу немецкого мыслителя сделать природу и общество идентичными с собою, так как по своему внутреннему характеру человек является «сам себе целью, он должен определять сам себя и не позволять определять себя ничем внешним».

Социально-исторические взгляды И. Г. Фихте претерпели значительную эволюцию от идеалов Великой французской буржуазной революции к идее национального патриотизма и понимания национальности в качестве коллективной личности. При этом он считал, что «цель земной жизни человечества заключается в том, чтобы установить в этой жизни все свои отношения свободно и сообразно с разумом».

В своей философии истории, рассматривая развитие общества и государства, он исходил из того, что общество проходит через определенные ступени своего развития, но в итоге цель его развития становится тождественной цели развития всего «человеческого рода». Критически осмысливая социальное развитие общественных институтов, И. Г. Фихте в итоге пришел к пониманию, что устройство общества и государства не должно отличаться от устройства всех отношений человечества, построенных на идее разума.

Место и значение субъективно-идеалистического учения И. Г. Фихте определены в истории европейской философии его вкладом в развитие критической философии после И. Канта. Осуществив реформу критической философии, он определил ее основную цель и направление дальнейшего развития. Философские взгляды И. Г. Фихте также оказали значительное влияние на последующих представителей немецкой классической философии и стали определяющими для становления национального самосознания в Германии XIX–XX веков.

7.3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ ИДЕАЛИЗМ Ф. В. Й. ШЕЛЛИНГА

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) сыграл значительную роль в дальнейшем развитии трансцендентальной критической философии. Если И. Г. Фихте главным образом направлял свой познавательный интерес на то, как субъект определяет и формирует себя, то Ф. В. Й. Шеллинг сосредоточил внимание на процессе природного становления субъективности. Он считал, что начинать построение философии самосознающего «Я» неисторично, так как при этом не учитывается полностью весь процесс развития сознания и самосознания. Анализ сознания, считал немецкий мыслитель, должен предшествовать анализу природы, которая представляет собой бессознательное творчество, поэтому соотношение сознания и бессознательного окажется в самом центре философских размышлений Шеллинга.

Философия природы, таким образом, становится необходимым основанием, без которого невозможно представить становление человека в качестве самосознающего субъекта. Подобно И. Канту и И. Г. Фихте, немецкий мыслитель ставит вопрос об условиях познания: как человек в качестве явления природы ее может познать? И как природа приходит к тому, что ее познает человек? Используя диалектический метод познания при анализе природных процессов, Шеллинг считал, что необходимо исследовать знание как продукт, заложенный природой в человека.

В качестве главных принципов своей натурфилософии он выделил следующие:

— Полярности, то есть понимания всякого природного тела в качестве продукта взаимодействия противоположно направленных сил.

— Единства, так как он считал, что природа и человеческое сознание в итоге образуют единый субстрат.

— Развития, поскольку исходил из того, что природа — это не только продукт, но и деятельность. Всякое развитие в природе, утверждал философ, идет от объективного к субъективному,

это его утверждение отталкивалось от естественно-научных открытий в области физики и химии.

В свою очередь, Ф. В. Й. Шеллинг спекулятивным путем осуществил синтез корпускулярной и волновой теории света. Развивая свое учение, немецкий мыслитель обосновывал идею, что всё в мире на определенной ступени развития есть единство субъективного и объективного, а различия между ними обусловлены лишь количественным преобладанием одного или другого. В силу этого природа одновременно реальна и идеальна, то есть существует независимо от нашего познания, которое ею и обусловлено, и в то же время включает в себе самой условия этого познания и его принципы.

Свою философию природы Ф. В. Й. Шеллинг считал частью трансцендентального идеализма, в котором, с его точки зрения, «всякое знание основано на совпадении объективного и субъективного». Исходя из этого, главной задачей трансцендентальной философии становится исследование развития самого интеллекта или, как писал сам мыслитель, «как можно одновременно мыслить представления соотносящимися с предметами, а предметы — соотносящимися с представлениями». Разделив интеллект на теоретический и нравственно-практический, немецкий мыслитель выделил в своем учении соответственно две составляющих, которые и стали составными частями трансцендентального идеализма. Первая часть, теоретическая, отвечает на вопрос, как интеллект познаёт мир; вторая, практическая, исследует то, как интеллект приводит мир в порядок.

Особое место в системе трансцендентального идеализма заняла философия искусства, в которой, по мысли Ф. В. Й. Шеллинга, снимается противоречие между теоретическим и нравственно-практическим и достигается завершение развития знания. Мыслитель писал: «В эстетическом созерцании интеллектуальное становится объективным и устанавливается гармония исследуемого объекта с самим собой», в силу чего художественная деятельность рассматривается им в качестве эталонной, так как в ней достигается идеал, недостижимый ни в теоретической, ни в нрав-

ственно-практической деятельности. В произведении искусства выражается бесконечность, поэтому художник в трансцендентальной философии Ф. В. Й. Шеллинга — это «гений, который действует как природа, в нём разрешается противоречие, неразрешимое больше нигде».

В последний период своего творчества немецкий мыслитель занимался проблемами философии религии и вышел за границы трансцендентально-критической философии. В центре его внимания оказываются проблемы иррациональной тематики, связанные с мифологией и религией. Учение Ф. В. Й. Шеллинга оказало большое влияние на европейскую философию XIX–XX веков и получило дальнейшее развитие в трудах западных ученых и философов.

7.4. ФИЛОСОФИЯ ДУХА Г. В. Ф. ГЕГЕЛЯ

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) является последним представителем немецкой классической философии, в работах которого она достигает вершины своего развития. Немецкого мыслителя принято считать создателем систематической теории диалектики на основе объективного идеализма. Сам мыслитель исходил из того, что абсолютное начало реальности должно быть родственным характеру нашего мышления.

В предисловии к сочинению «Философия права» он отмечал, что «философия ... есть проникновение в разумное, есть постижение наличного и действительного», при этом для мыслителя действительное есть единство сущности и существования. Задача философии, по Г. В. Ф. Гегелю, «постичь то, что есть, ибо то, что есть, есть разум», то есть мир в своих основаниях и по своей природе разумен, он существует и развивается по законам, которые внутренне присущи разуму и мышлению. Но мышление и разум немецкий философ абсолютизировал, поэтому важнейшим понятием его учения станет абсолютная идея, как абсолютное начало самой реальности, оно выражает всю полноту существующего.

Абсолютная идея в представлении Г. В. Ф. Гегеля есть безусловная и конкретная всеобщность, это означает, что она одновременно и субстанция, и субъект. Ее смысловое раскрытие осуществляется в процессе внутреннего развития, то есть по нормативным законам мышления. В силу такого понимания мира и реальности философ постулировал и важнейший тезис своего учения, он написал в «Философии права»: что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно. Разумное понимание, считал немецкий мыслитель, есть примирение с действительностью для человека, который сумел услышать ее внутренний голос.

Философия — это «время, постигнутое в мысли», утверждал Г. В. Ф. Гегель, ее особенностью является то, что она «в качестве мысли о мире появляется лишь после того, как действительность закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения». Стали широко известны слова мыслителя, что философия появляется лишь там, где начинается полёт богини мудрости, «лишь в пору зрелости действительности идеальное выступает наряду с реальным и строит для себя в образе интеллектуального царства тот же мир, постигнутый в своей субстанции. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, тогда некая форма жизни стала старой, но серым по серому ее омолодить нельзя, можно только понять; сова Минервы начинает свой полёт лишь с наступлением сумерек».

Как последователь трансцендентально-критической философии, Г. В. Ф. Гегель с позиции абсолютного или объективного идеализма обращается к проблемам духовной культуры человечества. Он считал, что она представлена в закономерном развитии и выявлении творческой силы «мирового разума». Воплощаясь в последовательно сменяющихся друг друга образах культуры, безличный, мировой и объективный дух проходит весь процесс своего становления во времени и в итоге возвращается к себе. Абсолютное у философа, таким образом, оказывается не только предпосылкой развития, но и его результатом — полнотой существующего. Духовное развитие человека, с точки зре-

ния немецкого мыслителя, воспроизводит все стадии и ступени развития «мирового духа», начиная с познания «чувственно данных вещей» и заканчивая «абсолютным знанием» тех законов, что управляют всем процессом развития.

Поскольку абсолютная идея является предметом всей системы Г. В. Ф. Гегеля, то ее структурная организация начинается с логики, так как она есть «мышление, постигающее в понятиях», а абсолютная идея — это основополагающее понятие. Логика — это «царство чистой мысли», в которой абсолютная идея раскрывается в виде системы категорий, начиная от самых общих, таких как бытие, небытие, наличное бытие, качество, количество, мера и т. д., и заканчивая конкретными, многообразно определенными понятиями: механизм, химизм, организм и т. д.

Логика, утверждал Г. В. Ф. Гегель, есть система чистого разума и в ней происходит саморазвитие понятий. Всякое развитие протекает, согласно философу, по определенной форме, которая включает в себя утверждение (тезис), отрицание этого утверждения (антитезис) и отрицание отрицания (синтез), или снятие противоположностей. Тезис — антитезис — синтез — именно такая триада характеризует, по мнению Г. В. Ф. Гегеля, каждое явление, проходящее цикл своего развития, при этом циклы могут повторяться вновь и вновь, на более высоком уровне, пока не будет получен высший синтез.

В качестве иллюстрации диалектического цикла немецкий мыслитель приводил такой пример: «Почка исчезает, когда распускается цветок, и можно было бы сказать, что она опровергается цветком; точно так же при появлении плода цветок признается ложным наличным бытием растения, а в качестве его истины вместо цветка выступает плод. Эти формы не только различаются между собой, но и вытесняют друг друга как несовместимые. Однако их текучая природа делает их в то же время моментами органического единства, в котором они не только не противоречат друг другу, но один так же необходим, как и другой; и только эта одинаковая необходимость и составляет жизнь целого».

Характеризуя процесс диалектического становления, Г. В. Ф. Гегель указывал, что движение к высшим количественным определениям происходит на основе ряда количественных изменений, причем при достижении определенной пограничной точки происходит скачок, ведущий к переходу в высшее качество. Этот диалектический процесс также иллюстрировался примерами из развития в природе: «Когда теплота жидкой воды увеличивается либо уменьшается, достигается точка, в которой данное физическое состояние качественно изменяется, и вода, с одной стороны, становится паром, с другой стороны, льдом».

Содержанием всей последующей философии Г. В. Ф. Гегеля, опирающейся на систему его логики, становится превращение абсолютной идеи в абсолютный дух, последний в его учении является заключительной стадией развития абсолютной идеи, которая в своем самосознании проходит этап своего «инобытия». Мировой процесс развития «инобытия» абсолютной идеи представлен природой. Различие между абсолютной идеей и природой, считал немецкий мыслитель, заключено не в содержании, а в форме существования. Природа для Г. В. Ф. Гегеля та же абсолютная идея, но в своем «инобытии», то есть логическая идея находится теперь уже не в себе, а вне себя.

Достигнув абсолютной истины в процессе своего развития в логике, абсолютная идея объективируется в природу и существует в чуждой ей внешней форме, потому что она не стала «субъективностью» или духом. Об этом Г. В. Ф. Гегель писал: «Божественная идея именно и состоит в том, что она решается извести из себя это иное и снова втянуть его в себя, чтобы стать субъективностью и духом».

Становление и развитие абсолютной идеи в природе необходимо рассматривать с точки зрения ее эволюции, считал немецкий мыслитель, так как именно она предполагает происхождение высшего из низшего. При этом природа выступает как «система ступеней, из которых одна необходимо вытекает из другой и составляет ближайшую истину той, из которой следует: это происходит во внутренней идее, составляющей основу природы».

Таким образом, в основе развития природы, по Г. В. Ф. Гегелю, лежит движение понятия, обуславливающее переход от одной ступени к другой. Тремя такими ступенями понятия абсолютной идеи являются: всеобщее, частное, единичное, которые применительно к природе обнаруживают себя как всеобщая, частная и единичная телесность. Первой ступени развития абсолютной идеи, представленной механикой, соответствует бесформенная масса, имеющая единство и форму вне себя. Вторая ступень развития абсолютной идеи — физическая, она имеет дело с материей в ее частной форме физической индивидуальности. Третья ступень развития абсолютной идеи — органическая, в ней завершается процесс развития и осуществляется переход от неживого к живому.

Абсолютное у Г. В. Ф. Гегеля может познать себя только с помощью человеческого сознания, которым оно не обладало в логике как «чистом сознании» и которое в природе на каждой ступени ее развития стремится к тому, чтобы сознательная мысль себя там узнала.

Третья часть философской системы Г. В. Ф. Гегеля представляет описание высшей и завершающей стадии развития абсолютной идеи. Немецкий мыслитель назвал ее «философией духа», в ней абсолютная идея «снимает» предшествующую ступень своего природного инобытия и возвращается к себе. Поясняя этот момент, философ написал: «В этой истине природа исчезла, и дух обнаружился в ней как идея, достигшая своего для-себя-бытия». Фактически под понятием духа у Гегеля подразумевается человеческое бытие, то есть совокупность определений самого человека в его социально-историческом развитии.

Тремя формами развития духа являлись: субъективная, в которой рассматривались проблемы психической жизни индивидуума, вплоть до осознания им тождества с всеобщим духом; объективная, в которой анализировались отношения, существующие в сфере общественного бытия, моральные, нравственные, правовые, гражданские и т. д.; абсолютная, в которой самосознание человечества достигает посредством искусства, религии и философии своей исторической самореализации.

Философия истории у Г. В. Ф. Гегеля, характеризуя развитие духа во времени, имела свою внутреннюю целесообразность, которая была связана с развитием свободы. Свобода, утверждал немецкий мыслитель, является сама в себе целью, и именно к ней направленно историческое развитие человечества. С этой точки зрения философ выделил три этапа всемирной истории, первый он обозначил в качестве восточной эпохи развития «мирового духа», для него было характерным то, что восточные народы знали, что свободным может быть только один-единственный человек. Второй этап — античный, он отличался определенным прогрессом в осознании свободы, поскольку для древних греков и римлян свободной могла являться уже целая социальная группа. Третий этап — германский, именно в нём, с точки зрения Г. В. Ф. Гегеля, наступает историческое завершение развития абсолютной идеи, которая вернулась к себе самой в виде абсолютного духа и исторически воплотила себя в немецкой культуре. На третьем этапе «германские» народы осознали, что свободным может быть всё человечество.

Философия духа Г. В. Ф. Гегеля завершает развитие немецкой классической философии. Она, как и вся трансцендентально-критическая мысль, существенно повлияла на развитие последующей европейской философии XIX–XX веков и осталась в истории недостижимым эталоном того, к чему может прийти человеческий разум.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

ПО ТЕМЕ «НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ»

1. Согласны ли вы с суждением И. Канта, что проблемы человеческого разума для человека неразрешимы?
2. Что такое априорное знание согласно И. Канту? Приведите примеры такого знания.
3. Как вы понимаете слова И. Канта: «Эти неизбежные проблемы самого чистого разума суть бог, свобода и бессмертие»?
4. Почему учение И. Канта называется трансцендентально-критической философией?

5. Что такое антиномии, каков их смысл и какое значение они имеют в учении И. Канта?
6. Что такое категорический императив, какое место он занимает в этике И. Канта?
7. В области философии, утверждал И. Кант, я сделал то же самое, что сделал Н. Коперник в сфере астрономии. Является ли подобное сравнение немецкого мыслителя, на ваш взгляд, объективным?
8. Может ли нравственное требование, с точки зрения И. Канта, быть априорным?
9. Как бы вы ответили на три знаменитых вопроса И. Канта: Что я могу знать? Что я должен делать? На что я могу надеяться?
10. Почему учение И. Г. Фихте называют субъективным идеализмом?
11. Что И. Г. Фихте называл «наукоучением»?
12. Как вы понимаете положение И. Г. Фихте, говорящее, что «Я противостоит не-Я»?
13. Почему свое учение Ф. В. Й. Шеллинг называл системой трансцендентального идеализма?
14. Согласны ли вы с суждением Ф. В. Й. Шеллинга, что «художник — это гений, действующий как природа»?
15. Почему учение Г. В. Ф. Гегеля называют панлогизмом?
16. Что такое абсолютная идея, какое место она занимает в учении Г. В. Ф. Гегеля?
17. Какое место в учении Г. В. Ф. Гегеля занимает диалектический метод? Приведите примеры диалектических положений немецкого мыслителя.
18. Что такое абсолютный дух? Какое место это понятие занимает в учении Г. В. Ф. Гегеля?
19. Согласны ли вы с идеей Г. В. Ф. Гегеля, что процесс развития всемирной истории связан с самореализацией человеческой свободы?
20. Почему искусство, религию и философию Г. В. Ф. Гегель называет формами самосознания человечества?

РАЗДЕЛ VIII. НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

8.1. ХАРАКТЕРНЫЕ ЧЕРТЫ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

Философская мысль XIX века стала объектом исследования многих выдающихся философов XX века. Крупнейший западный философ Б. Рассел (1872–1970) в сочинении «История западной философии» отмечал, что «на развитие философских направлений XIX века существенным образом повлиял такой фактор, как отношение к классической традиции», которая была представлена во взглядах представителей немецкой классической философии. Сам термин «неклассическое» во многом отражает определенное отношение к предшествующей традиции развития европейской культуры и философии.

Преобладавшее в Европе XIX века «интеллектуальное господство Германии» оказало значительное влияние на многих мыслителей указанной эпохи, сама интеллектуальная жизнь в сравнении с предшествующим историческим периодом была более многообразной и насыщенной.

Во-первых, расширяется пространство европейской интеллектуальной жизни. Б. Рассел, в частности, отмечал: «Существенный вклад в развитие интеллектуальной жизни внесли Америка и Россия, а Европа стала более осведомленной о ... индийской философии».

Во-вторых, эпоха XIX века теснейшим образом связана с грандиозным развитием естественно-научных знаний. Б. Рассел подчеркивал, что «наука, которая была главным источником новых идей с XVII века, одержала новые победы, особенно в геологии, биологии и органической химии».

В-третьих, в наиболее развитых европейских странах окончательно утверждается индустриальный тип цивилизации и культуры, машинное производство повлияло на изменение общественной структуры.

В-четвертых, по мнению Б. Рассела, эпоха XIX века — это период критического протеста не только против традиционных систем мышления в философии, но и против политических и экономических институтов европейского общества. «Этот протест имел две очень различные формы: одну романтическую, другую — рационалистическую», — отмечал философ. Первая форма протеста, по мнению автора «Истории западной философии», представлена английским поэтом Байроном и через творчество таких немецких мыслителей XIX века, как А. Шопенгауэр и Ф. Ницше идет в XX век к таким политическим фигурам, как Б. Муссолини и А. Гитлер. Вторая форма, с точки зрения Б. Рассела, начинается с «французских философов революции ... и принимает глубокую форму у Маркса и завершается в Советской России».

Романтизм как новое культурное направление наступающего XIX века затронет все сферы духовной культуры (философия, литература, музыка, театр и т. д.) и отразится в творчестве своих крупнейших представителей, которые, безусловно, так или иначе затронут все проблемы, связанные с переходом от одной исторической эпохи к другой. Представителями немецкого романтизма были братья Ф. Шлегель и А. Шлегель, Новалис, Л. Тик, В. Г. Ваккенродер, входившие в Йенский кружок. К представителям гейдельбергских романтиков относят поэтов и писателей Ф. Гёльдерлина, Э. Т. А. Гофмана, Г. Клейста и др.

В литературной традиции наиболее точное определение романтизму будет дано русским поэтом А. Блоком, который определит его как «новый способ переживания жизни», как осмысление тех изменений, которые затронули европейское общество на переломе исторических эпох. Романтизм как эстетическая реакция на негативные последствия Великой французской революции 1789 года станет способом создания «новой реальности».

Эстетика романтизма придет к мировоззренческому обоснованию особого способа бытия человека, отражающего единство и многообразие всех культур. В европейском романтизме получают выражение все самые характерные черты наступающего ин-

дустриального века. Это, главным образом, кризис рационализма эпохи Просвещения. Потрясения, вызванные французской революцией и наполеоновскими войнами, расшатывают представление о том, что человек действует, основываясь только на рассудке, и что, основываясь на разуме, можно добиться всеобщего мира. Оказалось, что субъективные эмоции, очень часто невразумительные, и родившиеся в подсознании импульсы личностей играют слишком большую роль в истории. В культуре романтизма проявится интерес ко всему необычному и мистическому в истории и жизни людей.

В новом XIX веке в Европе продолжится вытеснение религии наукой. Французский астроном и математик П.-С. Лаплас (1749–1827) разработал концепцию происхождения Солнечной системы и механического взаимодействия тел без участия Бога. На вопрос Наполеона о Боге ученый ответил: «Я не нуждаюсь в этой гипотезе». В области геологии «библейским дням творения» будет противопоставлено сочинение Ч. Лайеля (1797–1875) «Основы геологии», в котором будет обоснованно положение, что для формирования геологических структур Земли потребовались миллионы лет. Уже в самом начале наступающего нового века, в 1809 году, Ж. Б. Ламарк в «Философии зоологии» придет к идее движения в системе природы, где предположит превращение низших видов в высшие.

На основании огромного фактического материала и практики селекционной работы Ч. Дарвин создаст стройную теорию эволюции. В 1859 году он изложит свои взгляды в сочинении «Происхождение видов путем естественного отбора». Б. Рассел отмечал: «Чем Галилей и Ньютон были для XVII века, тем же Дарвин был для XIX века». Решая проблему причинной обусловленности органической эволюции, Ч. Дарвин повлияет на формирование популяционного мышления в биологии, и это станет основанием современных представлений об эволюции. На протяжении XIX века на первый план в развитии научных знаний выйдут естественно-научные дисциплины, которые отработают методы проверки гипотез экспериментами и независимыми фактами.

К концу XIX века будет сформирована мировоззренческая позиция сциентизма (от лат. *scientia* — наука). Представители данной позиции отождествляли науку с естествознанием и обосновывали положение о том, что наука — это наивысшая культурная ценность и достаточное условие для ориентации человека в мире. В рамках сциентизма сформировалось представление о том, что традиционная метафизика в процессе развития научных знаний должна уступить место экспериментальному и теоретическому естествознанию.

Неклассическую философию XIX века также рассматривают как реакцию на процесс модернизации европейского общества. Модернизация — это процесс движения доиндустриальных обществ, основанных на традиционных типах социальности, к экономическим и политическим системам и типу культуры, которая характерна для развитых индустриальных обществ. Процесс модернизации включает в себя индустриализацию, связанную с заменой мануфактур машинным производством в XIX веке. Данные изменения вызовут в европейском обществе не только научный энтузиазм и широкое распространение технических знаний, но и отторжение технических изобретений, которые в эпоху индустриализации будут загрязнять воздух и ландшафт. Социальные протесты против распространения технических новшеств будут указывать на процесс вытеснения мужского труда более дешевым женским и детским трудом. Отторжение будет вызывать и дальнейшая урбанизация, которая, как и индустриализация, определит характер модернизации европейского общества.

К началу XIX века население Лондона достигнет миллиона жителей, концентрация людей в европейских городах опережает рост жилищ и инфраструктуры. Значительная часть городского населения, живущая в трущобах и впроголодь, постоянно испытывает «чувство перенаселения». Поскольку продукты питания приходится завозить из сельской местности и из колоний, то это приведет к ощущению, что людей слишком много, а пищевые ресурсы ограничены. В 1798 году выйдет сочинение Т. Р. Мальтуса «Опыт о законе народонаселения», в котором

автор будет утверждать, что прогресса нет, рост населения опережает накопление пищевых запасов и идет борьба за существование в условиях жесткой ограниченности. Перенаселение ведет к общей нищете, в силу чего войны и болезни позитивны, так как ограничивают рождаемость. Воззрения Т. Р. Мальтуса станут источником для развития идей мальтузианства и неомальтузианства в XIX–XX веках и одновременно вызовут резкую критику со стороны гуманистически мыслящих представителей науки и культуры.

Свое понимание этой эпохи и неклассической философии XIX века с ее характерными чертами будет дано французским историком и философом М. П. Фуко (1926–1984) в сочинении «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук». Выделяя в границах западно-европейской культуры XVI–XX веков три эпистемы, он старался выделить в истории человеческого общества структуры (эпистемы), обуславливающие возможность определенных взглядов, концепций, научных теорий в тот или иной исторический период. Упорядочивающим принципом в каждой эпистеме, по мнению французского историка, является соотношение «слов и вещей», то есть особые условия самой возможности бытия языка и познания. Это структурирующий механизм любой исторической эпохи. Особое место в таком структурно-эпистемологическом подходе занимает понимание и объяснения исторического перехода от одной исторической эпохи к другой.

Для конца XVIII и начала XIX века, по мнению М. Фуко, было характерно изменение классической эпистемы как структуры знания. В наступающую эпоху XIX века, которую М. Фуко определит как «современную эпистему», происходит изменение пространственной конфигурации знания. Он отмечал: «На рубеже веков изменилось, подвергнувшись необратимому сдвигу, именно само знание, как некий способ бытия, нераздельно предсуществующий и познающему субъекту, и познаваемому объекту». С точки зрения французского философа, для XIX века характерен новый способ бытия и познания, он связан с предель-

ными основаниями, такими как «труд — жизнь — язык». Именно они теперь определяют возможности человеческого опыта. Например, возникают возможности экономики, которая обращена к таким проблемам, как формы производства, разделение труда, возможности биологии и пр., поскольку произошел переход от таксономического понимания жизни к синтетическому, к возможности построения эволюционного подхода, обращенного к изучению форм биологической жизни.

Возникают возможности филологии, поскольку в ней, как новой форме познания и бытия, язык — это полноценный объект познания, он приобретает эпистемологическую ценность. Язык перестал быть формой репрезентации мышления и стал совокупностью знаков в знаковых системах. В новой современной конфигурации знания «труд — жизнь — язык» создали человека как структурную форму знания: «Человек — недавнее создание». В эпистемологическом смысле человек до конца XVIII — начала XIX века не сознавался, он продукт современной эпистемы. Законы «труда — жизни — языка», отношения между «словами» и «вещами» привели к появлению человека.

Природа и человеческая природа в современной эпистеме отождествлены, поэтому познание мира осуществляет всегда конкретный человек с присущими ему исторически обусловленными потребностями, телесной организацией и языком. Вопрос о человеке — это всегда вопрос об отношениях человека с «трудом — жизнью — языком». Человек — это существо, которое всегда «говорит, существует и трудится», поэтому, замечает М. Фуко, для науки и философии человек — это единство трансцендентального и эмпирического.

К специфическим особенностям «современной эпистемы» автором было отнесено и появление гуманитарных наук. Гуманитарные науки возникли тогда, когда в западной культуре появился человек, они располагаются по соседству с науками, ставящими вопросы о «труде — жизни — языке», «они занимают пространство, одновременно и разделяющее, и объединяющее биологию, экономику, филологию». В гуманитарных науках

выделяется психологическая, социологическая и лингвистическая области, в которых складываются три различные модели, заимствованные из соответствующих наук. Исходя из этого, в биологической проекции человек будет определяться через функции, в экономической — через потребности и желания, в языковой — через значения. Все эти понятия, считал М. Фуко, будут иметь значение для всех наук в современной эпистеме.

Три модели, выделенные французским историком, не только существуют в современной конфигурации знания, но и последовательно сменяют друг друга. Сначала биологическая модель романтизма (человек, душа, общество действуют, будучи живыми, и исследуются в терминах органических функций). Ей на смену приходит экономическая модель О. Конта и К. Маркса (человек и его деятельность становятся ареной общественных конфликтов и их разрешений). Последняя — филологическая, или лингвистическая, модель (сущность человека выявляется через интерпретацию и выявление знаковых систем).

Таким образом, гуманитарные науки, появившиеся в XIX веке, по оценке М. Фуко, являются результатом пространственной конфигурации знания, в котором человек — это особый объект знания. Для XIX века также характерным является то, что исчезает единство понимания всеобщей истории. М. Фуко подчеркивал, что в «природе обнаружилась своя собственная историчность для каждого типа живых существ», теперь «труд» и «язык» сами по себе обладают историчностью, которая не уместается в «пространственном повествовании о вещах и людях». Это значит, что у человека нет больше истории, он сам становится объектом истории лишь в результате наложения друг на друга различных историй живых существ, вещей и слов. И если диспозиция современного знания, возникающая в XIX веке, подвергнется существенным изменениям, то и человек в качестве ее объекта исчезнет: «Человек, как показывает археология нашей мысли, — это изобретение недавнее. И конец его, быть может, недалек. ...можно поручиться — человек исчезнет, как исчезает лицо, начертанное на прибрежном песке».

К проблеме человека в XIX веке обращались современные исследователи и в таком масштабе проекте, как «История частной жизни», организованном в 1980-е годы группой французских, британских и американских ученых под руководством историков из школы «Анналов» Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Изучая институт семьи, стиль жизни разных социальных групп европейского общества, прогресс медицины и духовные аспекты жизни человека той эпохи, авторы исследования утверждали: «XIX век был золотым веком приватности. Именно тогда сформировались ее понятия и терминология. Понятия гражданского общества, частного, интимного и индивидуального вступают в сложные запутанные отношения друг с другом».

Тенденция приватизации жизни европейца XIX века, таким образом, является одной из существенных черт той исторической эпохи. Для человека XIX века институт семьи был главной сценой, на которой разворачивалась его частная жизнь: «Семья была невидимой рукой, двигавшей развитие гражданского общества, отправной точкой всех поступков людей». Во всех философских доктринах той эпохи семья, как правило, представляется ячейкой существующего порядка. С точки зрения авторов проекта «История частной жизни», семья — это весьма противоречивый социальный организм. Частная жизнь людей в XIX веке не ограничивается только семейными рамками, тем не менее семья в это время, в том числе и по политическим причинам, стремится подчинить себе всю частную жизнь людей. Она определяет правила и нормы их поведения в обществе.

Постулируя в сочинении «Философия права» положение, что семья — это основа гражданского общества, Г. В. Ф. Гегель во многом определит вектор отношения к семье на протяжении всего XIX века. Для либеральных направлений этого периода семья есть «естественный организм» и ключ к индивидуальному счастью и общественному благу. Для сторонников традиционализма и монархических представлений семья — это фундамент монархического государства, «монархия в миниатюре», отсюда принцип: «семье необходима нравственность, а государству законы».

Крупнейший представитель французского традиционализма XIX века Ле Пле в сочинении «Социальная реформа» утверждал следующее: «Укрепляйте домашнюю власть, естественную основу власти государственной; зависимое положение женщин и детей — залог послушания народа». Представители социальных учений XIX века, несмотря на критику института буржуазной семьи, исходили из представления, что социальная революция будет осуществлена в обществе «снизу». На основании буржуазной семьи возникнут трудовые коммуны и сообщества. Только в марксизме политическая революция предшествует экономической революции и проводится государством, поэтому для теоретиков марксизма анализ способа производства заменяет семью, а нравы уходят на периферию изучения общества. Например, К. Маркс, подвергая критике взгляды Г. В. Ф. Гегеля, будет исходить из отрицания двойственности «государство — гражданское общество» и «индивид — гражданин». Исходя из этого, социальная революция — необходимое и достаточное условие для гендерного равенства, «женщины должны подчинить свои требования интересам классовой борьбы».

Феминизм как социальная теория равенства полов в марксизме XIX века — это явление буржуазное. Как утверждал М Перро, один из авторов проекта «История частной жизни», именно в семье как ячейке общества происходило первоначальное накопление денежных средств и зарождался капитализм XIX века. История предпринимательства — это семейная история, приспособленная к началу индустриализации европейского общества. Таким образом, выделяя характерные черты западной философии XIX века, необходимо подчеркнуть, что на протяжении всего рассматриваемого исторического периода человек стремился к «индивидуальной идентичности».

8.2. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ Л. ФЕЙЕРБАХА

Людвиг Андреас Фейербах (1804–1872) — немецкий философ-материалист и атеист, является одним из наиболее ярких критиков философской системы Г. В. Ф. Гегеля. Начиная свою дея-

тельность в качестве последователя философского учения Гегеля и развивая идеи гегелевского идеализма, Л. Фейербах в 1828 году защищает диссертацию «О едином, всеобщем и бесконечном разуме». Академическая карьера мыслителя была прервана изданием в 1830 году анонимного сочинения «Мысли о смерти и бессмертии», в котором он отвергал христианский догмат о потустороннем мире и личном бессмертии. Вечен и бессмертен, с его точки зрения, не человек как отдельная личность, а всеобщий человеческий разум — «родовое сознание человека».

Лишившись за свои взгляды права преподавать в немецких университетах, Л. Фейербах в 1839 году публикует статью «К критике философии Гегеля», в которой сформулирует свою мировоззренческую позицию по отношению к его учению. Критически переосмысливая принцип тождества мышления и бытия в гегелевской философии, Л. Фейербах постулировал: «Гегель начал с бытия, понятия бытия, или абстрактного бытия; так почему бы не начать с самого бытия, то есть реального бытия». Провозглашая абсолютную идею началом и сущностью всякого бытия, Г. В. Ф. Гегель, по мнению Л. Фейербаха, игнорирует реальное, действительное бытие, несводимое к идее «чистого бытия», так как «неопределенное, чистое бытие — всего лишь абстракция, которой не соответствует ничто реальное; действительно же только конкретное бытие». Давая обоснование несостоятельности понятия «чистое бытие», Л. Фейербах утверждал: тождество мышления и бытия выражает только тождество мышления с самим собою.

Бытие в спекулятивной философии Г. В. Ф. Гегеля находится в противоречии с действительным бытием. В противоположность идеалистическому решению проблемы бытия Л. Фейербах формулирует свой материалистический тезис: «Действительное отношение мышления к бытию только такое: бытие — субъект, мышление — предикат. Мышление исходит из бытия, а не бытие из мышления». Разрабатывая категорию бытия с материалистических позиций, немецкий философ постулирует: «Мысленное бытие не есть действительное бытие... Образ этого бытия вне мышления —

материя, субстрат реальности». При этом он исходил не только из первичности бытия и вторичности сознания, мышления, но и из единства бытия и мышления. Однако это единство достигается не путем отождествления мышления и бытия, как утверждал Г. В. Ф. Гегель. Напротив, это, по мысли Л. Фейербаха, разрушает подлинное единство мышления и бытия, поскольку превращает мышление в субъект самого себя. Единство бытия и мышления имеет смысл лишь там, где мышление выступает предикатом действительного реального существа, когда в качестве основателя, субъекта этого единства выступает человек.

На основании своих материалистических взглядов Л. Фейербах будет утверждать, что философская система Г. В. Ф. Гегеля — это «абсолютное самоотчуждение разума» и вершина всей западной спекулятивной философии. Рассматривая систему Гегеля как завершение прежней философии и критикуя представителей немецкого идеализма, Л. Фейербах приходит к обоснованию «философии будущего», которую противопоставляет спекулятивной философии. В работах «Предварительные тезисы к реформе философии» 1842 года и особенно в «Основных положениях философии будущего» 1843 года он развивает новую форму философии, основанную на антропологическом методе: «В чём состоит мой метод? В том, чтобы посредством человека свести всё сверхъестественное к природе, и посредством природы всё сверхчеловеческое свести к человеку». Природа у немецкого философа как органическая целостность всего существующего оказывается «базисом человека», а человек, находящийся в ее центре, превращается в «единственный, универсальный и высший предмет философии». Таким образом, «философия будущего» у Л. Фейербаха есть не что иное, как антропологический материализм, поскольку человек понимается материалистически как природное существо, высший продукт ее развития.

Человек — «высший предмет» философии

Несмотря на то, что в центре «новой философии» находится человек, исходным пунктом антропологического материализма является природа. Критически переосмысливая идею

Г. В. Ф. Гегеля о том, что природа — это «отчуждение абсолютной идеи», Л. Фейербах отождествляет природу и бытие, постулируя: «...моя философия ... знает лишь одно-единственное бытие, действительное природное бытие». Природное бытие и есть, с точки зрения немецкого мыслителя, объективная реальность «бытие вне нас», или материя. Характерной особенностью воззрений Л. Фейербаха на природу служит его положение о ее вечности и бесконечности, у природы, считал он, нет ни начала, ни конца. Она является причиной самой себя и не нуждается в Боге. Придерживаясь представления, что природа — это результат определенного и длительного неорганического развития, философ утверждал, что образование необходимых условий для органической жизни является «единым актом», «жизнь есть результат развития всей природы».

Таким образом, материалистические взгляды Л. Фейербаха исключают религиозную идею сотворения мира и природы Богом. В сочинении «Основные положения философии будущего» он будет обосновывать положение, что выводить природу из Бога всё равно, что выводить вещь из мысли об этой вещи, а бытие выводить из небытия.

Критически воспринимая положение И. Канта о том, что пространство и время есть «априорные формы чувственности», Л. Фейербах будет разделять представления французских материалистов XVIII века. Разработанная ими идея единства материи, движения, пространства и времени целиком разделяется им. В «новой философии» пространство и время составляют формы бытия всего существующего, поэтому «всё пространственно и временно; всё протяженно и движется». Только существование в пространстве и времени является реальным: «действительное мышление есть мышление в пространстве и времени». В силу данного утверждения, считал Л. Фейербах, мышление, оторванное от времени и пространства, неизбежно превращается в понятие религиозного Абсолюта. С материалистических позиций решался в «новой философии» и вопрос о причинности и необходимости (закономерности) в природе.

Немецкий мыслитель отвергал как идеалистическое выведение причинности и необходимости из сознания и разума, так и теологическое представление о Боге, свободном от естественной необходимости. Л. Фейербах отмечал: «...необходимость природы не есть человеческая или логическая, метафизическая или математическая; вообще не абстрактная». Обосновывая принцип единства бытия и мышления и утверждая, что основанием этого единства может выступать только чувствующий и мыслящий человек, философ приходит и к материалистическому решению психофизической проблемы. В сочинении «Против дуализма тела и души, плоти и духа» 1846 года он критически отвергает идеалистический и дуалистический подходы к пониманию природы человека.

Сознание в материалистической антропологии Л. Фейербаха — это продукт деятельности мозга человека как телесного органа. Деятельность мозга как основа человеческого мышления имеет свои особенности, в указанном сочинении философ отмечал: «...деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы». Материализм Л. Фейербаха в понимании природы человеческого сознания распространяется и на его теорию познания. В теории познания философ является представителем материалистического сенсуализма, он убежден в принципиальной познаваемости мира. Оптимизм в области познания у мыслителя связан с идеей, что природа не прячется от человека, а открыта его чувствам, «в природе имеется немало явлений, причины которых еще не открыты, у нас нет никаких сомнений в том, что они могут быть познаны людьми». Материалистический сенсуализм Л. Фейербаха построен на положении, что объектами чувств могут быть не только внешние предметы. Человек самому себе тоже дан чувственно; в качестве чувственного объекта он выступает и для других людей. В сочинении «Основные положения философии будущего» 1843 года, определяя принципы своей теории познания, Л. Фейербах отметит: «Итак, не только внешнее, но и внутреннее, не только тело, но и дух, не только вещь, но и Я составляют пред-

меты чувств, всё является чувственно воспринимаемым». Решая вопрос о соотношении чувственного восприятия и абстрактного мышления, он постарается избежать крайностей сенсуализма и рационализма. Не может быть «человеческих чувств без разума», будет утверждать философ.

Теория познания

Теория познания Л. Фейербаха, отталкивающаяся от материалистического сенсуализма, основывается на положении о том, что «подобно тому, как чувство без мышления не представляет собой чего-либо, так и мышление, разум не представляет собой чего-либо без чувств, ибо только чувство дает мне реальные, действительные предметы и существа». С одной стороны, только то чувственное восприятие может быть истинным, которое, по мысли философа, обогащается разумом. Лишенная мысли чувственность останавливается на отдельном явлении, не сравнивает его с другими явлениями. Мыслящее же восприятие, утверждает немецкий философ, связывает чувственно воспринимаемые явления в одно целое и отыскивает в отдельных явлениях общее. С другой стороны, только то мышление может быть истинным, которое определяется и утверждается чувственным восприятием. Мышление же, изолированное от чувственности, имеющее опору лишь в себе самом, не приводит ни к какому положительному результату.

Материалистический сенсуализм Л. Фейербаха построен на принципе: «...мышление, не выходящее за пределы тождества с самим собой, не способно определить, является ли мыслимая истинность так же действительной истиной». Таким образом, в теории познания Л. Фейербаха чувственное восприятие, с одной стороны, служит опорой мышления и является его источником, а с другой стороны, выполняет функцию критерия познавательной деятельности. Поднимаясь на ступень абстрактного мышления, указывает мыслитель, человек отнюдь не достигает «царства духов, мира мыслей», он остается на той же самой почве, «на почве земли и чувственности».

В сочинении «Основные положения философии будущего» немецкий философ отмечает: «Наше мышление по своему со-

держанию не говорит нам ничего другого, помимо того, что говорят чувства. Оно лишь связывает и обобщает то, что дано нам посредством чувств. Мышление, следовательно, не выводит человека за пределы чувственного восприятия... Дух, или разум, есть не что иное, как просто всеобщее единство чувств». Подвергая критике положение Г. В. Ф. Гегеля об абсолютном значении абстрактного мышления и недооценке чувственного восприятия, Л. Фейербах пересмотрит и отношение субъекта и объекта в познании. Решая проблему субъект-объектных отношений, он будет настаивать на правоте материалистического положения, что без объекта нет субъекта. Диалектика субъект-объектных отношений будет построена на материалистическом сенсуализме: «Я и Ты, субъект и объект, отличные и всё же неразрывно связанные, — вот истинный принцип мышления и жизни».

Решая проблемы теории познания, Л. Фейербах приходит к вопросу, какова же сущность человека. Поскольку в сфере человеческих отношений философ видел только чувственно-эмоциональные отношения, такие как сострадание, любовь, дружба, то за границами его внимания остались социальные отношения и связи. Отвечая на вопрос, какова же сущность человека, он будет исходить из того, что человек обладает не только силой мышления, как полагала «спекулятивная философия», но и силой чувства и воли. Человек в антропологическом материализме Л. Фейербаха это существо мыслящее, чувствующее, наделенное волей. Разум, сердце и воля — это, с его точки зрения, отличительные признаки истинно человеческого в человеке.

В самом известном сочинении «Сущность христианства» 1841 года он напишет: «В воле, мышлении и чувстве заключаются высшие силы, абсолютная сущность человека как такового и цель его существования». Из трех родовых признаков человека Л. Фейербах будет особенно подчеркивать чувственное начало в человеке, так как чувство любви является в его учении «подлинным онтологическим доказательством наличности предмета вне нашей головы».

Характерной особенностью материалистических взглядов немецкого философа станет отношение человека к другому человеку. Согласно Л. Фейербаху отдельный человек как обособленная личность, изолированная от других людей, не может реализовать в себе подлинной человеческой сущности. Как существо разумное и нравственное, он раскрывает свою человеческую сущность только в единстве с другими людьми. В сочинении «Основные положения философии будущего» мыслитель подчеркнет: «Человеческая сущность налицо только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на реальность различия между Я и Ты». Диалектика межчеловеческих взаимоотношений в антропологическом материализме Л. Фейербаха это «не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты». Материалистические воззрения Л. Фейербаха становятся новой формой материализма, или «новой философией», как считал сам мыслитель.

В отличие от материалистов XVII–XVIII веков, для которых человек целиком вписывался в «систему природы» и подчинялся чисто механическим закономерностям, Л. Фейербах видел в человеке специфическое «существо природы», функционирующее по своим собственным законам (законам физиологии и психологии), несводимым к законам механики. Характеризуя основные положения своей философии, Л. Фейербах утверждал, что истина не есть ни материализм, ни идеализм, истина — только антропология. Таким образом, «новая философия» Л. Фейербаха сфокусирована на проблеме человека, который выступает ее высшим предметом и конечной целью.

Критика религии

Наибольшую известность Л. Фейербаху принесет сочинение «Сущность христианства», опубликованное 1841 году и переведенное на многие европейские языки. В этом сочинении он противопоставит свою мировоззренческую позицию взглядам Г. В. Ф. Гегеля. Книга Л. Фейербаха вызовет огромный интерес у читающей публики, вместе с тем в консервативных религиозных кругах она вызовет резкое неприятие. Сам автор писал: «Эта книга поссорила меня с Богом и миром».

Г. В. Ф. Гегель утверждал, что различие между философией и религией существует только лишь по форме, по содержанию они тождественны. Для Л. Фейербаха философия и религия различаются именно по содержанию и существу. Исходным положением «Сущности христианства» станет утверждение: «Гайна теологии есть антропология». Исходя из этого, Л. Фейербах будет подчеркивать, что его понимание антропологии принципиально отличается от гегелевского понимания. В философской системе Г. В. Ф. Гегеля антропология открывает учение о духе (философия духа) и рассматривает первую ступень в развитии субъективного духа. Предмет антропологии, по Г. В. Ф. Гегелю, составляет «дух в себе», или непосредственный, природный дух, иначе говоря, душа. Человек в гегелевской системе это духовное, мыслящее существо, для Л. Фейербаха «природа есть основание человека».

Человек, с его точки зрения, существо не только мыслящее, но и чувствующее и действующее, поэтому антропология у него приобретает характер философского учения о «действительном человеке на основе природы». На основании подобного понимания антропологии Л. Фейербах дает глубокий анализ религии как социокультурного феномена. Определяя антропологические корни религиозных представлений, он в работе «Сущность христианства» отметит: «Сущность и сознание религии исчерпывается тем, что заключается в сущности человека, его сознании и самосознании», религия в антропологическом материализме Л. Фейербаха есть сугубо человеческий факт. Критика религиозных представлений у немецкого философа будет связана с идеей, что эти представления коренятся в природе самого человека, в условиях его существования. Исследуя антропологическую природу религиозных представлений, он будет рассматривать их как выражение чувства бессилия человека, его ограниченности и зависимости. Бессилие ищет выход у человека в порождаемых им фантазиях и чувстве надежды и утешения.

Поскольку главное место в религиозных представлениях занимает идея Бога, то в своей работе Л. Фейербах обратится к его антропологической природе. По мысли автора, в идее Бога че-

ловек объективирует свой разум: «Бог есть разум, выражающий и утверждающий себя в качестве высшего существа». Но Бог, выражающий собою только сущность разума, не сможет полностью отвечать всем духовным потребностям человека. Если человек хочет найти удовлетворение в религиозных представлениях, то, замечает Л. Фейербах, объектом его устремлений должно стать нравственное существо. Бог в антропологическом материализме Л. Фейербаха есть «олицетворенный закон нравственности, обращенная в абсолютную сущность собственная моральная сущность человека».

Религия, считает немецкий философ, немыслима без сочувствия, без сострадания и любви. В религиозной любви утверждается человеческая любовь, а «любовь Бога к человеку, составляющая основу религии, есть любовь человека к самому себе, объективированная как высшая сущность человека». По метафорическому замечанию Л. Фейербаха, Бог — это слеза любви, упавшая в самую потаенную глубь человеческой души. В сочинении «Сущность христианства» автор подчеркнет: идея страдающего Бога является воплощением всех человеческих страданий. Страдающий Бог, по определению Л. Фейербаха, есть Бог чувствующий, он сосредоточил в себе все страдания человеческого сердца, ведь кто не страдает, у того нет сердца. Средоточие всех страданий человека есть сердце, поэтому религия и есть «человеческое сердце, способное верить и любить».

Поиск антропологических оснований религиозных представлений приведет Л. Фейербаха к утверждению о том, что «человек есть начало, человек есть середина, человек есть конец религии». В своих дальнейших работах немецкий философ будет доказывать иллюзорность религиозных представлений и обосновывать новую «религию любви», в которой любовь к человеку должна прийти на смену любви к Богу. Характеризуя свою духовную эволюцию, Л. Фейербах напишет: «Моей первой мыслью был Бог, второй — разум, третьей и последней — человек». Таким образом, философия Л. Фейербаха глубоко антропоцентрична и полностью обращена к проблемам человеческого существования.

Оценка творческого наследия Л. Фейербаха часто связывается с работой Ф. Энгельса «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» 1886 года. Отдавая должное «выдающемуся философу», Ф. Энгельс довольно тенденциозно критиковал его взгляды. Замечания Ф. Энгельса главным образом касались игнорирования Л. Фейербахом классового характера общественных отношений и проповеди «всеобщей любви». Критическая оценка этических воззрений Л. Фейербаха и негативное восприятие его новой «религии любви» Ф. Энгельсом станут эталонными для отечественной идеологической традиции, отталкивающейся от марксизма. Вместе с тем начиная с 20-х годов XX века на Западе творческое наследие Л. Фейербаха будет вызывать повышенный интерес. Это будет связано с широким распространением в обществе антропологических идей. Со второй половины XX века представители гуманистической философии, пропагандирующие создание в обществе потребления «гуманистической науки о человеке», назовут Л. Фейербаха своим предшественником.

8.3. ФИЛОСОФИЯ К. МАРКСА

Карл Маркс (1818–1883) — основоположник диалектического и исторического материализма и основатель первых международных рабочих организаций. В отечественной идеологической традиции марксизм определяют как научную идеологию рабочего класса, как целостную и развивающуюся систему философских и социально-политических взглядов. В «Истории западной философии» Б. Рассел отмечал, что «Карл Маркс обычно рассматривается как человек, придавший социализму научный характер».

Философская деятельность К. Маркса и степень его влияния на других мыслителей XIX–XX веков трудно оценить. С одной стороны, К. Маркс, отмечает Б. Рассел, является представителем философского радикализма, он продолжает рационалистическую традицию и не принимает такое явление, как романтизм.

С другой стороны, К. Маркс может рассматриваться как «философ, который возродил материализм, дав ему новую интерпретацию и по-новому увязав его с человеческой историей». Давая оценку философским взглядам К. Маркса в своем сочинении, Б. Рассел подчеркивал, что он, как и Г. В. Ф. Гегель, является создателем целостной философской системы. В этой системе «подводится итог эволюции человечества», и если выделять какую-то часть этой системы в ущерб другим ее частям, то мы получаем «ложную и искаженную точку зрения на его философию».

К оценке значения марксизма обращался в сочинении «Слова и вещи. Археология гуманитарных наук» и французский историк-философ М. Фуко. Характеризуя культурно-историческую ситуацию XIX века, которую он обозначил как «современную эпистему» (пространственную конфигурацию знания), и рассматривая, в том числе, место марксизма в этой конфигурации, автор отмечал: «Если мы встанем на точку зрения марксизма, то мы увидим, что история лишает человека возможности владеть своим трудом, порождая позитивную форму его конечного бытия — его материальную истину, наконец-то освобожденную. Но, несмотря на радикальность взглядов основателя учения, сам марксизм для эпохи XIX века очень естественен и органичен». В метафорическом смысле М. Фуко писал: «Марксизм внутри мышления XIX века — всё равно, что рыба в воде: во всяком другом месте ему нечем дышать». Для XIX века марксизм со всей своей радикальностью и революционностью это не более чем «буря в стакане воды».

В 1839–1841 годах К. Маркс изучал древнегреческую философию и работал над диссертацией «Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура». Получив диплом доктора философии, он готовился преподавать логику в Боннском университете. В 1841–1843 годах Маркс познакомился с работами Л. Фейербаха, которые оказали на него значительное влияние. Марксизм как философское учение проходит длительную эволюцию во взглядах как К. Маркса, так и его

ближайшего соратника и друга Ф. Энгельса (1820–1895). В многочисленных сочинениях классиков марксизма, написанных на протяжении длительного периода их творчества, содержится разработка материалистической философии. В качестве философской системы марксизм разрабатывает и включает в себя несколько концепций.

Концепция материалистического гуманизма

Концепция материалистического гуманизма разработана немецким философом в сочинении «Экономическо-философские рукописи 1844 года». В этой работе критически переосмысливаются воззрения Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха, связанные с пониманием природы человека. Человек, существующий в индустриальном обществе XIX века, с точки зрения К. Маркса, связан с социальным процессом, который он определит понятием «отчуждение». Понятие «отчуждение» в традиции марксизма определяют как социальный процесс, характеризующийся превращением деятельности человека и ее результатов в самостоятельную силу, господствующую над человеком и враждебную ему.

В своем сочинении К. Маркс подчеркивает, что в современном индустриальном обществе, основанном на частной форме собственности, существует не труд как таковой, а исторически определенная форма человеческой деятельности — отчужденный труд. Понятие отчужденного труда является основным в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», так как именно это понятие повлияет на разработку основ исторического материализма. Труд и материальное производство с точки зрения немецкого философа составляют родовую жизнь человека. Человек «не только природное существо, он есть человеческое природное существо, то есть существующее для самого себя и потому родовое существо». Поскольку производство — это общественный процесс, то оно невозможно как деятельность изолированно взятого индивида. Выделяя историческое противоречие, характерное для индустриального общества, К. Маркс, подчеркивал, что труд — это специфически человеческая, твор-

ческая, формирующая человека и человечество сила, а отчужденный труд — это сила враждебная человеку и человечеству. Также он отмечал, что «если продукт труда есть отчуждение, то и само производство — это отчуждение деятельности». Именно поэтому в индустриальном обществе XIX века труд для человека оказывается не средством удовлетворения потребности в труде, а тягостным средством удовлетворения других его потребностей. В концепции материалистического гуманизма «отчуждение труда» занимает основное место, так как оно связано с существованием института частной собственности. В индустриальном обществе XIX века, которое позже К. Маркс назовет капиталистическим обществом, могут существовать и другие формы отчуждения человека, такие как: политическое отчуждение, правовое отчуждение, нравственное отчуждение и т. д.

Концепция предметной деятельности

Отталкиваясь от антропологического материализма Л. Фейербаха и критически переосмысливая его идеи, К. Маркс в «Тезисах о Фейербахе» 1845 года постулирует, что весь предшествующий материализм никогда не рассматривал человеческую деятельность в качестве предметной. Предмет, действительность, чувственность, отмечает он, берутся в старом материализме только в форме объекта или созерцания. Главный критический аргумент К. Маркса сводится к положению, что в работе «Сущность христианства» Л. Фейербах в понятии «человеческая деятельность» выделяет только теоретическую деятельность, имеющую у него пассивно-созерцательный характер. На основании этого критического аргумента К. Маркс построит материалистическое понимание истины, которое будет связано у него с предметной деятельностью. Важнейший постулат марксизма указывает на то, что вопрос об истине — это «вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, — вовсе не вопрос теории, а практический вопрос. В практике должен доказать человек истинность, то есть действительность ... своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть

чисто схоластический вопрос». Критическая оценка человеческой деятельности в антропологическом материализме Л. Фейербаха будет отождествлена К. Марксом с рациональным пониманием того, что любое изменение обстоятельств и человеческой деятельности может быть только революционной практикой. «Новый» материализм приходит к мировоззренческому обоснованию того, что «философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». В «Тезисах о Фейербахе» К. Маркс также акцентирует внимание на том, что Л. Фейербах в сочинении «Сущность христианства» «сводит религиозную сущность к человеческой сущности», но природа человека в антропологическом материализме берется в качестве абстрактной всеобщности. На основании этого критического аргумента антропологический постулат марксизма будет связан с новым пониманием родовой сущности человека. Сущность человека, утверждает К. Маркс, «не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». Человек в марксизме становится субъектом общественной жизни, он не может существовать вне общества, а «общественная жизнь является по существу практической». Высшей исторической целесообразностью у К. Маркса, которая может быть выражена только в практической (революционной) деятельности людей, становится «человеческое общество, или обобществившееся человечество».

Материалистическое понимание истории

Материалистическое понимание истории получает философское обоснование у К. Маркса и Ф. Энгельса в сочинении «Немецкая идеология» 1845–1846 годов. Закладывая мировоззренческий фундамент исторического материализма, классики марксизма начинают с выделения предпосылок своего понимания процесса исторического развития. Они подчеркивают, что эти предпосылки имеют не умозрительный, а фактический и эмпирический характер. Научное и философское понимание истории должно отталкиваться от того, что «первая предпосылка всякой

человеческой истории — это, конечно, существование живых человеческих индивидов». В историческом процессе, с их точки зрения, не может быть ни абстрактного человека, ни абстрактного человечества, существуют только реальные индивиды и их естественная, природная среда существования. Поэтому у всякой социальной жизни есть свои естественные предпосылки и условия, в ходе истории индивиды «начинают производить необходимые им жизненные средства». Этот момент в философии марксизма становится критерием различия человеческой и нечеловеческой истории, так как только люди, производя свои необходимые им жизненные средства, «производят и саму свою материальную жизнь». К основным понятиям исторического материализма относят понятие способа производства. К предпосылкам для формирования этого понятия К. Маркс отнес представление, вытекающее из его концепции предметной деятельности. Он отмечал: «Этот способ производства надо рассматривать не только с той стороны, что он является воспроизводством физического существования индивидов. В еще большей степени это — определенный способ деятельности данных индивидов, определенный вид их жизнедеятельности, их образ жизни». Таким образом, материальные условия производства — это одна из существенных предпосылок как исторического процесса, так и понимания образа истории. В материалистической философии вопрос о том, что собой представляют индивиды, это вопрос о том, что они производят и как они производят. Определяя сущность своего материалистического понимания истории, авторы «Немецкой идеологии» подчеркивали, что в истории люди вступают в определенные отношения, а формы этого общения определяются производством. Из всего многообразия общественных отношений ими будут выделены в качестве доминирующих отношения людей в процессе производства, так как именно они определяют все другие отношения, возникающие у людей в обществе.

К основным понятиям исторического материализма, получившим в «Немецкой идеологии» концептуальное обоснование,

относят понятие разделения труда и собственности. Историческое развитие связано с разделением труда, при этом «различные ступени в развитии разделения труда являются вместе с тем и различными формами собственности». Эволюция форм собственности относится к основным идеям исторического материализма. Первая форма собственности — это племенная собственность, соответствующая «неразвитой стадии производства, когда люди живут охотой и рыболовством, скотоводством или земледелием». Это коллективная собственность; с нею связано существование патриархальной семьи и существующее в скрытом виде рабство. На этой стадии развития общества «разделение труда слабо развито» и носит стихийный характер. Вторая форма собственности — античная общинная и государственная, этот тип общества определен в качестве рабовладельческого, так как существовал на основе труда рабов. С возникновением института рабства в античном обществе возникает и «первое крупное разделение общества на два класса — господ и рабов, эксплуататоров и эксплуатируемых». Рабовладельческому обществу не предшествует никакая другая форма классового общества; оно развивается непосредственно в процессе распада доклассового, родового общества. В этом типе общества «граждане государства сообща владеют своими работающими рабами и уже в силу этого связаны формой общинной собственности. Это — совместная частная собственность активных граждан государства, вынужденных перед лицом рабов сохранять эту естественно возникшую форму ассоциации». С дальнейшим развитием частной собственности, утверждали авторы «Немецкой идеологии», вся структура рабовладельческого общества приходит в упадок. На ступени общественного развития «разделение труда имеет уже более развитый характер», он будет выражен в различии и противоположности между городом и деревней, а впоследствии в противоположности «между государствами, из которых одни представляют городские, а другие — сельские интересы; внутри же городов имеет место противоположность между промышленностью и морской торговлей». Третья форма собственно-

сти — это феодальная, или сословная. Социальным основанием феодализма в процессе упадка античных городов и завоевания Римской империи варварами становится деревня. «Если для античности исходным пунктом служил город и его небольшая округа, то для Средневековья исходным пунктом служила деревня». К историческим условиям возникновения феодальной собственности авторы «Немецкой идеологии» отнесли упадок земледелия, отсутствие сбыта продуктов промышленного производства, разрыв торговых связей, уменьшение городского и сельского населения. Социальная структура феодального общества построена на антагонистических противоречиях между производящим классом, представленным крепостными крестьянами, и крупными земельными собственниками — феодалами, «иерархическая структура землевладения и связанная с ней система вооруженных дружин давали дворянству власть над крепостными». Подобно античной общинной собственности феодальная, сословная была «ассоциацией, направленной против порабощенного производящего класса». В средневековых городах, с точки зрения авторов «Немецкой идеологии», феодальной структуре землевладения соответствовала «корпоративная собственность» и «феодальная организация ремесла». Цеховая система средневекового города построена на иерархии, подобной средневековой деревне. В эту историческую эпоху главной формой собственности была «земельная собственность вместе с прикованным к ней трудом крепостных» и «собственный труд при наличии мелкого капитала, господствующего над трудом подмастерьев». Сословная структура феодального общества характеризовалась невысоким уровнем разделения труда.

Сущность материалистического понимания истории К. Маркс и Ф. Энгельс связали в «Немецкой идеологии» с такими понятиями, как «общественное бытие» и «общественное сознание». В историческом материализме общественное бытие — это материальные отношения людей к природе и друг другу, возникающие в процессе становления человеческого общества и существующие независимо от общественного сознания. Обще-

ственное сознание — это духовная сторона исторического процесса, она представляет собой целостное духовное явление, обладающее внутренней структурой и включающее в себя различные уровни. В «Немецкой идеологии» авторы отталкивались от положения, что «производство идей, представлений, сознания первоначально вплетено в материальную деятельность и материальное общение людей», поэтому «образование представлений, мышление, духовное общение людей являются непосредственным порождением их материальных действий». Материалистическое понимание природы человека и концепция предметной деятельности существенным образом определяют философию истории во взглядах авторов «Немецкой идеологии». Создавая духовную реальность, человек исторически обусловлен развитием «производительных сил и соответствующим этому развитию общением». Поэтому аналогия между материальным и духовным производством позволяет классикам марксизма утверждать, что «сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни». Понимание общественного бытия в качестве специфической формы материального указывает и на зависимость общественного сознания от общественного бытия, так как «мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание».

Концептуальное обоснование понятия разделения труда и анализ форм собственности позволит классикам марксизма прийти к мысли, что в истории существуют объективные законы исторического развития. При этом материалистическое понимание истории в форме революционной практики должно ускорить развитие индустриального общества. Историческое возникновение разделения труда и историческое уничтожение разделения

труда у К. Маркса и Ф. Энгельса будет связано с понятием коммунизма. Как высшая историческая целесообразность коммунизм — это «всемирно-историческое существование», решившее проблему «отчуждения» человека и человечества. Как переход общества из доисторического в историческое состояние коммунизм это «не идеал, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние». Таким образом, материалистическое понимание истории будет связано у авторов «Немецкой идеологии» с необходимостью коммунистической революции, с положением, что движущей силой всемирной истории может быть только социальная революция.

Критика идеологии

Революционной практике К. Маркс противопоставляет конкретные виды трудовой деятельности, которые относительно практики выступают как исторически ограниченные формы реализации человеческой сущности. Такие формы деятельности получают обозначение в марксизме как идеологические. В «Немецкой идеологии» и более поздних сочинениях понятие идеологии выступает в таких значениях, как: 1) концепция, согласно которой мир представляет собой воплощение идей, мыслей, принципов; 2) тип мыслительного процесса, когда его субъекты — идеологи, не сознавая связи своих построений с материальными интересами определенных классов и объективных побудительных сил своей деятельности, постоянно воспроизводят иллюзию абсолютной самостоятельности общественных идей; 3) сопряженный метод подхода к действительности, состоящий в конструировании мнимой реальности, которая выдается за саму действительность. Действительность предстает в формах идеологии в искаженном, перевернутом виде и оказывается «иллюзорным сознанием». В противоположность идеологии марксизм в качестве научного сознания должен оставаться на «почве действительной истории». Подвергая критике формы идеологии, классики марксизма утверждали, что идеология — это явление общественного сознания, оно определяется общест-

венным бытием. Позднее Ф. Энгельс придет к положению, что вместе с этим идеология может быть относительно самостоятельной сферой жизни общества. Анализ исторического процесса показывает, что идеология как «иллюзорное сознание» выполняет определенные социальные функции, влияя на тип мышления и поведения людей в обществе.

Критика политической экономии

Критика политической экономии представлена К. Марксом в сочинении «Капитал» (Т. 1–3), опубликованном в 1867–1894 годах. Политическая экономия в марксизме выступает в форме идеологии и подвергается всестороннему изучению. Критика экономических отношений как производства и обмена, по мысли К. Маркса, раскрывает основания действительности «общественных отношений» и представляет подлинный предмет материалистического понимания истории. Философский аспект «Капитала» связан с тем, что экономические отношения в общественной форме рассматриваются и анализируются как отношения между людьми. Они отражают социальные противоречия индустриального общества. В самом простейшем отношении двух товаров в акте товарообмена К. Маркс выделил целый комплекс противоречий. Противоречия между потребительной и меновой стоимостью, между абстрактным и конкретным трудом, между относительной и эквивалентной формой стоимости и т. д. Подвергая анализу комплекс противоречий, характерных для экономической сферы индустриального общества XIX века, автор «Капитала» отмечал, что фундаментальное противоречие этого общества — это противоречие между общественным характером труда и частной формой присвоения общественного продукта. В индустриальном обществе человеческая деятельность становится товаром, как подчеркивал К. Маркс, появлению этого товара на рынке предшествовала целая историческая эпоха. В ходе исторического развития в обществе сформировалась большая социальная группа людей (класс), вынужденная продавать на рынке свою способность к труду. В общественной форме труда содержится противоречие, связанное с понятиями

стоимости и капитала. Двойственный характер общественного труда выражен в «Капитале» следующим образом: «Ту часть рабочего дня, в продолжение которой рабочий производит дневную стоимость рабочей силы, ... я называю необходимым рабочим временем, а труд, затрачиваемый в течение этого времени, — необходимым трудом. Второй период процесса труда — тот, в течение которого рабочий работает уже за пределами необходимого труда, ... я называю прибавочным рабочим временем, а затраченный труд — прибавочным трудом». Труд, увеличивающий стоимость (труд прибавочный), становится в «Капитале» источником общественного богатства и капитала. Присвоение этого труда, как проблема неоплаченного труда, становится у К. Маркса проблемой эксплуатации, выраженной в противоречии собственности и труда.

Дальнейшая эволюция марксизма будет связана с его воздействием на западную философскую мысль, многие философские и научные направления и концепции XIX–XX веков в большей или меньшей степени испытают его влияние. В качестве философской доктрины и теории марксизм получит развитие в Будапештской школе (Д. Лукач, А. Геллер), Белградской школе (Г. Петрович, М. Маркович), Франкфуртской школе (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Ю. Хабермас). В качестве идеологической конструкции марксизм окажет значительное влияние на политические движения и партии, ориентирующиеся на реформаторские и революционные преобразования в том или ином обществе.

8.4. ПОЗИТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

Позитивизм — одно из наиболее влиятельных направлений в европейской философии XIX–XX веков. Традиционно выделяют три этапа в развитии позитивной философии, для XIX века характерен первый этап его развития. Он связан с деятельностью таких мыслителей и ученых, как О. Конт, Д. С. Милль, Г. Спенсер. Понятие «позитивизм» (от лат. *positivus* — положи-

тельный) объединяет мыслителей, отталкивающихся в своем творчестве от принципа, что всё подлинное, «положительное» знание может быть получено лишь как результат отдельных специальных наук, их синтетического объединения. Подлинная «позитивная» философия должна способствовать прогрессу конкретных наук, в силу чего философия как синтез научного знания включает в себя основные положения и методы частных наук. Подлинная позитивная философия расширяет кругозор ученого, способствует достижению главной цели научного исследования, она позволяет прогнозировать будущее и применять на практике научные знания.

Позитивизм О. Конта

Основателем позитивной философии является французский философ, социолог и популяризатор науки Огюст Конт (1798–1857). Как преподаватель Парижской политехнической школы и социальный реформатор, он оставил обширное литературное наследие. Основным сочинением О. Конта считается «Курс позитивной философии» в VI томах, написанный в 1830–1842 годах. В своем сочинении французский мыслитель утверждал, что позитивизм есть средняя линия между материализмом и идеализмом, поэтому ни философия, ни наука не имеют права на постановку вопроса о сущности вещей и их причинности. Человек может лишь рассуждать, как то или иное явление происходит. Определяя смысловое содержание такого понятия, как «позитивное», О. Конт выделил следующие его признаки: 1. Позитивное всегда реально, истинно и доступно сознанию человека. 2. Оно полезно и способно «улучшать условия нашего действительного индивидуального или коллективного существования». 3. Позитивное достоверно в противоположность тому, что вызывает сомнения, оно способно «создавать между индивидуумом и духовной общностью логическую гармонию». 4. Позитивное стремится к точности, совместимой с природой явлений, и соответствует истинным потребностям человека и общества. 5. Позитивное всегда положительно и противоположно отрицательному, поскольку стремится «не разрушать, но орга-

низовывать». Согласно воззрениям О. Конта отдельный индивид и человечество в своем интеллектуальном и культурном развитии проходят три стадии. На основании этого он сформулировал так называемый «Закон трех стадий развития», которые проходит человеческий дух в своем развитии:

1. Теологическая (фиктивная) соответствует младенческому состоянию человеческого разума, который не способен к решению простейших научных проблем. Человек, находясь на первой стадии своего развития, стремится приобрести в действительности для него недоступное знание о сущности мира. Он стремится объяснить все явления и отыскать начала всех вещей. «Примитивная» потребность такого человека, с точки зрения О. Конта, удовлетворяется простым способом: «...люди рассматривают явления внешнего мира, объясняя их по аналогии с собственными действиями». Они связывают происходящие события с деятельностью «богов» — антропоморфных сверхъестественных существ. Теологическую стадию французский философ подразделил на три ступени: фетишизм, политеизм, монотеизм. Фетишизм (от порт. *fetico* — амулет, магическая вещь) — это религиозное поклонение материальным предметам, которым приписываются не присущие им свойства (способность исцелять, помогать на охоте и т. д.). Объектом поклонения — фетишем мог стать любой предмет, поразивший воображение человека: необычный камень, кусок дерева, зуб животного, искусно сделанная фигурка, ювелирное изделие. Обращение людей с фетишами говорит о том, что они не всегда относились к ним с должным почтением. За оказанную помощь фетиш благодарили, за беспомощность наказывали. Политеизм (с греч. — многих, многочисленный и бог) — многобожие, почитание нескольких или многих богов. Религиозное поклонение многим богам было связано с представлением, что сверхъестественные существа активно влияют на жизнь людей. При этом иерархия богов в той или иной степени отражала иерархические структуры общества, благодаря чему постепенно формировался у разных народов их религиозный пантеон богов. Монотеизм

(с греч. — единственный и бог) — единобожие, религиозное учение о едином персонифицированном Боге. Этому религиозному представлению свойственно сведение большого числа почитаемых сверхъестественных существ к одному. Персонифицированный Бог рассматривается как единое, личное и разумное начало, сотворившее мир и управляющее им.

2. Метафизическая (абстрактная — отвлеченная), как и теологическая, эта стадия характеризуется стремлением человека к достижению «абсолютного знания». Различие заключается в изменении принципов объяснения мироздания: место сверхъестественных сущностей теперь занимают абстрактные причины — «идеи». Эти абстрактные «идеи» изучает особая дисциплина — онтология, которая ставит своей задачей объяснение внутренней природы всех явлений. Типическая черта метафизической стадии — недостаточное внимание к наблюдениям и повышенный интерес к умозрительной аргументации, как правило, не подкрепленной научными фактами. Метафизическая стадия, согласно воззрениям О. Конта, носит переходный характер: ее назначение — постепенное разрушение теологического мышления и подготовка почвы для будущей позитивной (научной) стадии.

3. Позитивная (научная) стадия является, с точки зрения французского мыслителя, «окончательным состоянием человеческого ума». Ее характерная черта связана с «законом постоянного подчинения воображения наблюдению». На этой стадии человеческое сознание вместо исследования неразрешимых вопросов бытия и сущности вещей обращается к изучению фактов и установлению законов. Сфера познания теперь связана с исследованием тех отношений, которые существуют между наблюдаемыми явлениями. Невозможность достижения знания о сущности мироздания доказывается как теоретической, так и практической бесполезностью как теологии, так и метафизики. Поэтому основатель позитивизма отмечал в своем сочинении: «...мы считаем, безусловно, недоступным и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конеч-

ных». В силу чего «истинный позитивный дух состоит преимущественно в замене слова “почему” словом “как”». Еще одной характерной чертой позитивной стадии развития является преобладающее влияние промышленности на все сферы жизни европейского общества.

Давая обоснование закону трех стадий развития человеческого духа, О. Конт исходил из исторической логики развития всех наук, он отмечал: «Нет ни одной науки, достигшей в наше время положительного состояния, которую в прошлом нельзя было бы себе представить состоящей главным образом из метафизических абстракций, а в более отдаленные времена даже и находящейся под полным господством теологических понятий».

В «Курсе позитивной философии» О. Конт исходил из положения, что структура позитивной философии может быть представлена «энциклопедическим законом». Данный закон, с его точки зрения, должен был установить классификацию всех наук. Классификация должна была отражать историческую и логическую взаимосвязь наук, а также зафиксировать взаимосвязь явлений, изучаемых разными науками. Различные науки несводимы друг к другу, однако по замыслу французского философа их иерархическое расположение согласно «энциклопедическому закону» предполагает неизменную зависимость. Включенные в классификацию те или иные науки должны опираться на предшествующие им и подготавливать последующие. С логической точки зрения науки располагаются в соответствии с принципами движения: от общего к частному и от простого к сложному. Эти принципы определены соотношением круга изучаемых явлений, кроме этого «энциклопедический закон» должен раскрывать степень совершенства главных отраслей человеческого знания. Это совершенство определяется уровнем согласованности друг с другом и степенью точности тех знаний, которыми располагает та или иная наука. Знания будут тем точнее, чем более общими и простыми оказываются явления, составляющие предмет изучения той или иной науки. Согласно «энциклопедическому закону» О. Конта классификация наук представлена следующим

образом: 1) математика, 2) астрономия, 3) физика, 4) химия, 5) физиология, 6) социальная физика (социология). Характерной чертой позитивной классификации О. Конта служила ее естественно-научная ориентация, что, несомненно, указывало на специфику развития научного знания в XIX веке. Вместе с тем в «Курсе позитивной философии» он отмечал: «...теперь, когда человеческий разум создал небесную физику и физику земную, механическую и химическую, а также и физику органическую, растительную и животную, ему остается для завершения системы наук наблюдения основать социальную физику».

Социально-политическое учение О. Конта

Вводя термин «социология», О. Конт исходил из необходимости обоснования эволюционного принципа в развитии общества. В качестве фундаментальной науки социология, посредством эволюционной теории, должна была по замыслу французского мыслителя разрешить противоречие между «социальным прогрессом» и «социальным порядком». Критически переосмысляя революционные практики, связанные с переустройством общества, автор «Курса позитивной философии» обосновывал мысль, что «социальный порядок» — это продукт длительного эволюционного общественного развития.

Эволюционная теория О. Конта опиралась на четыре принципа:

1. Принцип условий существования, в соответствии с которым он выделял в обществе внешнюю и внутреннюю (духовную) среду, учитывал взаимодействие между организмом и средой в качестве причины и следствия, а также между человеком и обществом, обращал внимание на то, как сознание влияет на среду своего существования.

2. Принцип единообразия человеческой природы, указывающий на соответствие интересов и чувств человека как биологического существа.

3. Принцип консенсуса, учитывающий целостную совокупность всего общества, а также его частей.

4. Принцип эволюции, исходивший из признания социального прогресса как движения к определенной цели на основании

высокого интеллектуального развития и морального совершенства. С точки зрения французского философа, в обществе будущего политику будет определять мораль, поэтому в основе позитивной морали находится принцип альтруизма, введенный О. Контom. Альтруизм — это «принцип всеобщей любви», возвышение общественных интересов над личными интересами людей. Как следствие, мораль позитивизма исходила из положения, что ценность человека не в том, что он неповторимое отдельное существо, а в том, что он составная часть единого социального организма.

В качестве предмета социологии О. Конт определял законы наблюдаемых явлений, критически выступая против любого метафизического обоснования новой науки. Особое внимание в «Курсе позитивной философии» он уделил разработке законов развития семьи, поскольку исходил из положения, что семья, а не индивид образуют ту простейшую целостность, из которой и состоит общество. Все социальные связи вытекают из семьи и концентрируются в семье, именно через нее любая личность связана с производством, общественными группами и организациями. Изучение социальных связей, считал О. Конт, дает возможность исследовать структуру и функции общества.

Социальная физика (социология) О. Конта включала в себя два раздела: социальную статику и социальную динамику. Социальная статика должна изучать, с его точки зрения, общие условия социального существования индивида, семьи, общества. Социальная динамика изучает законы социальной последовательности. Анализируя «общество как таковое», французский философ утверждал, что для его существования необходимы два взаимосвязанных принципа: принцип разделения труда и принцип общественного сотрудничества. Также О. Конт в своем сочинении отстаивал идею социального прогресса, который состоит не только в постоянном улучшении материальной жизни людей, но и в совершенствовании их интеллектуальных и моральных качеств. В конечном итоге, утверждал французский мыслитель, «преобладающим принципом», определяющим про-

гресс человечества, будет «развитие разума». Интеллектуальная эволюция определяет весь ход человеческой истории, поэтому в основе социальной динамики у О. Конта будет находиться «великий закон трех стадий».

Современное европейское общество, считал О. Конт, находится в состоянии глубокого политического кризиса. Причину этого кризиса он усматривал в политическом плюрализме: «...наша опаснейшая болезнь состоит в глубоком разногласии умов относительно всех основных вопросов жизни». Решение он видел в постепенном распространении научного мышления, что с необходимостью приведет к «торжеству позитивизма» и предопределяет изменение социальных институтов. В обществе будущего будут неизбежно доминировать социально-классовые различия, это неустранимо и оправданно с научной точки зрения. Основатель позитивизма исходил из положения, что «разумный порядок» в социальной сфере установится постепенно. В последние годы своего творчества О. Конт станет автором сочинения «Система позитивной политики, или Трактат о социологии, устанавливающий религию Человечества» (1851–1854). В этом сочинении французский мыслитель в своем стремлении изменить европейское общество на основе социальных законов придет к мысли, что любовь к Богу надо заменить любовью к человечеству. Догматами новой веры должны будут стать, с его точки зрения, позитивная философия и научные законы. В обществе будущего, отмечал О. Конт, «наука приобретает истинно священный характер, как систематическое основание всеобщего культа». Культ человечества потребует введения новых социальных ритуалов и нового «позитивного» календаря. Таким образом, позитивная философия О. Конта на заключительном этапе его творчества превращается в «окончательную религию». Крупный французский социолог XX века Р. Арон (1905–1983), давая оценку его поздним идеям, отметит: «То, что Огюст Конт предлагает любить, есть не французское общество сегодня, не русское — завтра, не американское — послезавтра, но высшая степень совершенства, к которой способны некоторые и до ко-

торой следует возвыситься». По мнению Р. Арона, О. Конт был философом в социологии и социологом в философии.

Учение Дж. С. Милля

Крупнейшим представителем английского позитивизма был Джон Стюарт Милль (1806–1873). Как член английского парламента, он поддерживал либеральные реформы в своей стране. Длительное время переписывался с О. Контом, также существенное влияние на него оказали взгляды Дж. Беркли и Д. Юма. Основным произведением Дж. С. Милля является «Система логики» (1843). Разделяя взгляды О. Конта, английский позитивист считал невозможным получение «абсолютного знания» о сущности вещей. С его точки зрения, всё, что человеческое сознание может знать о мире, сводится к тем ощущениям, которые испытывает человек. Но эти ощущения не раскрывают внутренней природы вещей. Давая мировоззренческое обоснование этому положению, английский мыслитель будет отталкиваться от качественного различия между причиной и следствием. В своем сочинении он напишет: «...восточный ветер не похож на ощущение холода, ожог не похож на пары кипящей воды. Почему же материя должна походить на наши ощущения?» Материя, по определению Дж. С. Милля, это «постоянная возможность ощущений, а сознание — возможность их переживания». Последовательность тех или иных явлений, считал английский философ, позволяет определить и причинную связь. При этом он выделял три типа объяснения законов природы: 1) разложение сложного закона, описывающего «сложное следствие», на простые законы причин этого следствия; 2) установление «промежуточного звена» в последовательности явлений; 3) сведение частных законов к более общим.

Продолжая традицию английского эмпиризма, идущую от Ф. Бэкона, Дж. С. Милль основным методом научного исследования будет считать индуктивный метод: «...основанием всех наук, даже дедуктивных, служит индукция». Именно поэтому в познании природной действительности исследователь движется от индукции к дедукции. Использование индуктивного метода

при изучении явлений природы также предполагает принцип единообразия порядка природы. В границах своей индуктивной модели познания Дж. С. Милль разрабатывает четыре «метода опытного исследования»: 1. Метод сходства. «Если два или более случая подлежащего исследованию явления имеют общим лишь одно обстоятельство, то это обстоятельство ... есть причина или следствие данного явления». 2. Метод различия: «Если случай, в котором исследуемое явление наступает, и случай, в котором оно не наступает, сходны во всех обстоятельствах, кроме одного, встречающегося лишь в первом случае, то это обстоятельство есть следствие, или причина, или необходимая часть причины явления». 3. Метод остатка. «Если из явления вычесть ту его часть, которая, как известно из прежних индукций, есть следствие некоторых определенных предыдущих, то остаток данного явления должен быть следствием остальных предыдущих». 4. Метод сопутствующих изменений. «Всякое явление, изменяющееся определенным образом всякий раз, когда некоторым особенным образом изменяется другое явление, есть либо причина, либо следствие этого явления, либо соединено с ним какою-либо причинной связью». Таким образом, в сочинении «Система логики» Дж. С. Милль даст мировоззренческое обоснование индуктивной логике в качестве общей методологии науки. Только индуктивная логика, по замечанию английского мыслителя, «способна рассеять туман человеческого невежества».

Критически оценивая социально-политическое учение О. Конта, Дж. С. Милль будет утверждать, что французский мыслитель политически оправдывает «деспотизм» и это неизбежно приводит к уничтожению свободы личности. В сочинении «О свободе» 1859 года он выступит сторонником политического либерализма. Прогрессивное развитие европейского общества связано у английского мыслителя с правами индивидуальности, в силу чего общим принципом, ограничивающим власть общества по отношению к личности, является следующее положение: «...человеку должно быть позволено всё, что

не приносит вреда другим людям». В сочинении «О свободе» Дж. С. Милль выделит три аспекта политической свободы: 1. Свобода мнения относительно «всех возможных предметов». Необходимость свободы мнения определена тем, что запрещаемое мнение может оказаться истинным. Даже если запрещаемое мнение ложно, знание его послужит лучшему пониманию истины. Запрещаемое мнение может быть частично истинным и частично ложным, поэтому оно необходимо для развития научных знаний. 2. Свобода выбора жизненных целей, которая предполагает возможность жить в соответствии со своими взглядами. Утверждая право человека жить по собственному усмотрению, английский философ ссылается на разнообразие образов жизни в обществе. Живя в обществе, различные индивиды не могут чувствовать себя одинаково свободно в одинаковых для всех условиях. 3. Свободу ассоциации, то есть вступление в объединение с другими людьми в какой-либо организации. Свобода ассоциации, утверждал Дж. С. Милль, напрямую вытекает из права людей на выбор жизненных целей. Он был противником чрезмерной централизации власти и полагал, что значительное число вопросов общественной жизни должно решаться на уровне местного самоуправления.

Политические взгляды Дж. С. Милля тесно связаны с его морально-нравственными, в сочинении «Утилитарианизм» 1863 года он отталкивается от концепции опытного происхождения нравственных чувств и принципов. Развивая свою этику, английский мыслитель выделит в нравственной сфере жизни человека не только эгоистические, но и бескорыстные стремления. С его точки зрения, в общественной жизни люди должны учитывать взаимные интересы, что дисциплинирует их эгоизм. Развитое нравственное чувство у человека обнаруживается только в стремлении его к достижению «наибольшей суммы общего счастья».

Философские взгляды Г. Спенсера

Последним представителем первого этапа развития позитивной философии XIX века является английский философ Герберт Спенсер (1820–1903). Развивая идеи О. Конта и Дж. С. Милля, отличаясь огромной трудоспособностью, он оставит после себя обширное текстологическое наследие. Теоретические взгляды английского мыслителя сформируются под влиянием достижений естественных наук XIX века, обращающихся к идее эволюции. Творчество Г. Спенсера с наибольшей полнотой воплотит основные идеи эволюционизма и окажет значительное влияние на интеллектуальную атмосферу своей эпохи. В сочинении «Основные начала» (1862) он определит философию как максимально обобщенное знание законов явлений и будет придерживаться мнения, что она отличается от частных наук только количественно, степенью обобщенности знаний. Модифицируя учение немецкого философа И. Канта о познаваемой реальности (мир феноменальный) и непознаваемой (мир ноуменальный), будет утверждать, что наука способна исследовать лишь сходства, различия и другие отношения между чувственными восприятиями, но не способна проникнуть в их сущность. С точки зрения Г. Спенсера, «материя, движение и сила лишь символы неведомого реального», поэтому непознаваемая реальность выступает в качестве «первоначальной причины, в признании которой сходятся наука и религия».

В области теории познания английский мыслитель развивал концепцию трансформированного реализма, согласно которой ощущения человека не похожи на предметы, однако каждому изменению предмета соответствуют и определенные изменения структуры ощущений и восприятий. Специфическая особенность воззрений Г. Спенсера связана с его учением о всеобщей эволюции. Понятие эволюции станет основным для «синтетической философии» Г. Спенсера. Эволюция для английского мыслителя это «интеграция вещества, которая сопровождается расщеплением движения и в течение которой вещество переходит из состояния неопределенной, бессвязной однородности в состоя-

ние определенной, связанной разнородности, а сохраненное вещество движением претерпевает аналогичное превращение». Пределом эволюции в учении Г. Спенсера является равновесие системы (природной или социальной). В случае нарушения равновесия начинается распад системы, который со временем, считал английский философ, перейдет в новый эволюционный процесс. Таким образом, всё существующее в природе и обществе проходит через циклы развития и распада. Подвергая интерпретации геологическую концепцию Ч. Лайеля, физический закон сохранения и превращения энергии, а также учение Ч. Дарвина (понятие эволюции введет в научный оборот именно Г. Спенсер в сочинении «Основные законы психологии» 1858 года), английский философ будет понимать эволюционизм как простое описание наблюдаемых фактов. Осуществляя энциклопедический синтез всех наук на принципах эволюционизма, Г. Спенсер будет утверждать, что необходимо выделять три вида эволюционных процессов: 1) неорганический, 2) органический, 3) надорганический. Все три вида, с его точки зрения, подчиняются общим законам развития, при этом высшие законы нельзя механически свести к низшим.

Г. Спенсер является основоположником органической школы в социологии, в трех томах сочинения «Основания социологии» (1876–1896) он исходит из положения, что общество — это часть природы. Общество, с точки зрения английского философа, не произведение божественной воли и не результат общественного договора. Общество подобно биологическому организму, для которого характерно разделение функций между различными органами. Любой общественный орган (социальный институт), как и биологический, обладает системой питания, распределения и регулирования. Описывая процесс общественного развития, Г. Спенсер считал, что борьба за выживание в природе помогает понять причину социального неравенства. В процессе эволюции человечества возникают, считал английский мыслитель, два типа общества: военный и промышленный. Военный тип общества характеризуется преобладанием внеш-

ней регулятивной системы, которая устанавливает принудительное сотрудничество членов общества. Эта общественная система регулирует смену рода деятельности, места жительства, общественного положения и т. д. Любые попытки создания негосударственных организаций в таком типе общества, как правило, принудительно пресекаются. Власть всегда централизована, а структура общества приспосабливается к борьбе с внешней угрозой. Промышленный тип общества возникает в процессе общественного развития значительно позже. Для него характерна система добровольной кооперации членов общества, основанной на взаимном обмене услугами. В таком типе общества доминирует принцип утилитаризма, в соответствии с которым справедливы те действия, что приносят наибольшее счастье наибольшему числу людей в обществе. В таком типе общества отсутствует централизованная власть и появляются в большом количестве негосударственные организации, которые берут на себя большую часть функций государства. Основываясь на эволюционном законе выживания наиболее приспособленных членов общества, Г. Спенсер был противником вмешательства государства в экономическую сферу жизни общества. Любые социальные программы помощи неимущим группам населения, с его точки зрения, это «поощрение худших членов общества за счет лучших». Также английский мыслитель критически относился к любым социальным революциям, так как они свидетельствуют о «болезни общества». Учение Г. Спенсера в истории социальной мысли получит название «социального дарвинизма» и значительным образом повлияет на развитие и широкое распространение социологических знаний в конце XIX — начале XX веков.

8.5. ХРИСТИАНСКИЙ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ С. КЬЕРКЕГОРА

Датский философ и писатель Сёрен Кьеркегор (1813–1855) считается предшественником экзистенциального способа мышлений. Изучая философию и теологию в университете Ко-

пенгагена, вел замкнутую жизнь одинокого мыслителя, наполненную интенсивным литературно-философским творчеством. Многие свои сочинения С. Кьеркегор публиковал под различными псевдонимами, выражая свои взгляды от лица вымышленных персонажей и облекая их в литературно-художественную форму. Философские взгляды датского мыслителя формируются под влиянием немецкой романтической традиции, а также философии духа Г. В. Ф. Гегеля. Магистерская диссертация С. Кьеркегора «Понятие иронии, с постоянным обращением внимания на Сократа» 1841 года обращена к образу древнегреческого мыслителя, практикующего живую разговорную речь в форме иронии и самоиронии. Сам образ Сократа существенным образом повлияет на умонастроение датского мыслителя, на закате творчества в 1854 году в дневнике он отметит: «Вне христианства Сократ единственный в своем роде». Противопоставляя романтическую иронию и иронию Сократа, позволяющую, с точки зрения датского мыслителя, выделить «мысль о бесконечном значении личности», С. Кьеркегор подойдет к основной проблеме своего творчества. Основные сочинения датского философа и писателя «Или — или» (1843); «Страх и трепет» (1843); «Философские крохи» (1844) будут посвящены проблеме трагичности человеческого существования. С его точки зрения, человеческое существование является противоречием между жизнью и смертью и оно трагично по своей природе. Поэтому человеческая личность, ощущая и переживая свою трагичность, неизбежно оказывается в ситуации определения своего отношения к высшей реальности или Богу.

Критика философии Г. В. Ф. Гегеля

На начальном этапе творчества С. Кьеркегор находился под сильным влиянием учения Г. В. Ф. Гегеля, следы этого влияния заметны еще в его магистерской диссертации. В дальнейшем С. Кьеркегор занимает позицию резкого неприятия философской системы Г. В. Ф. Гегеля. Это неприятие связано с критическим отношением датского мыслителя к абсолютному идеализму гегелевской философии. С. Кьеркегор не принимает гегелев-

ского «объективизма», то есть стремления понять индивида в исторически конкретной системе объективного духа. Подобное представление, по мысли датского философа, искажает первичность и полноту человеческого существования в истории. Панлогизму Г. В. Ф. Гегеля, растворяющему бытие в мышлении, то есть уверенному, что бытие до мельчайших подробностей пронцаемо для мысли и без остатка может быть выражено в логической форме понятия, С. Кьеркегор противопоставляет субъективную, или экзистенциальную, диалектику, в которой экзистенция есть то, что всегда ускользает от понимания посредством абстрактно-логического мышления. Переосмыслению подвергается и философия религии Г. В. Ф. Гегеля, в которой философия и религия тождественны по своему содержанию и различаются только по форме. С точки зрения С. Кьеркегора, поиски человеком самого себя означают поиски им утерянной связи с Богом, поэтому спекулятивная философия Г. В. Ф. Гегеля недостаточна для восстановления подлинности и полноты человеческого существования.

Понятие «человек» в учении С. Кьеркегора

На протяжении всего своего творчества в разных сочинениях датский мыслитель размышлял над проблемой трагичности и противоречивости человеческого существования в мире. Внутренняя религиозность личности для С. Кьеркегора представляла фундаментальную проблему философского и психологического анализа. Он считал, что очень часто можно помочь человеку посредством литературного произведения, указав ему на способ подлинного духовного саморазвития. Человек, по С. Кьеркегору, это существо, соединяющее в себе вечное и временное, бесконечное и конечное. В сочинении «Философские крохи» 1844 года он пояснит, что «человек как он есть в действительности, соединяющий в себе бесконечность и конечность, обладает своей действительностью именно постольку, поскольку бесконечным интересом к существованию удерживает в себе и то и другое». В более поздней работе «Болезнь к смерти» 1849 года подобное понимание человека будет дополнено смещением

смыслового вектора к отношениям противоположного. Человек для датского философа — это синтез противоположного, но теперь на первый план выходит отношение между противоположными началами в человеке. Природа человека понимается С. Кьеркегором через переосмысление гегелевской триады «тезис — антитезис — синтез». У автора «Болезни к смерти» гегелевская триада приобретает следующий вид: 1) отношение между противоположностями, 2) отношение к этому отношению, или человеческое я, 3) отношение к иному, или Богу.

На пути к Богу человек, в учении С. Кьеркегора, проходит три качественно различные стадии своего внутреннего развития: эстетическую, этическую и религиозную. На эстетической стадии своего развития человек стремится к эмоциональному наслаждению и удовольствию. В сочинении «Или — или» 1843 года датский мыслитель описывает образ жизни эстетически живущего человека. Такой человек, с его точки зрения, находится в постоянном поиске новых ощущений и переживаний. Больше всего этой стадии развития человека соответствует тип романтика-индивидуалиста, который достигает эмоционального наслаждения, отказываясь от понимания собственной природы. Отказ от попыток человека понять свой внутренний мир оборачивается для индивида неудовлетворенностью существования и отчаянием. В природе человека, отмечает С. Кьеркегор, необходимо выделить неподлинное и подлинное отчаяние. Неподлинное отчаяние — неистинное — это такое отчаяние, когда человек не сознаёт своего я: «отчаяться в чём-то — это еще не настоящее отчаяние». Подлинное отчаяние связано с желанием человека или избавиться от своего «Я» (когда человек не хочет быть собою), или быть самим собою.

Русский религиозный мыслитель Л. Шестов в книге «Кьеркегор и экзистенциальная философия» отмечал, что «началом философии для Кьеркегора является не удивление, а отчаяние. Такая философия противоположна философии умозрительной, или спекулятивной, поэтому она несет человеку не “понимание”, а жизнь». Для датского философа «только дошедший до отчаяния ужас развивает в человеке его высшие силы».

Вторую — этическую стадию человеческого существования С. Кьеркегор связывает с понятием выбора. Это понятие у датского философа абсолютно, так как человек только через подлинное отчаяние и в полной, то есть абсолютной, противоположности своему эстетическому существованию, выбирает самого себя. В сочинении «Или — или» высшую ценность для человека представляет мужественное отчаяние, только через него индивид приходит к моральной ответственности. Выбирая самого себя, человек становится свободным от различных жизненных обстоятельств, автор сочинения «Или — или» отмечает: «Выбирая самого себя, индивид выбирает свое я как принадлежащую себе реальность». В субъективно-экзистенциальной диалектике С. Кьеркегора нравственное желание индивида быть самим собой требует от человека постоянных усилий. Олицетворением этической стадии развития у датского мыслителя становится образ древнегреческого философа Сократа. Этику С. Кьеркегор в сочинении «Страх и трепет» определяет как «всеобщее», то есть общечеловеческое и универсальное начало, позволяющее индивиду посредством моральной ответственности обрести свою внутреннюю сущность и стать личностью. Вместе с тем этический человек, подобно библейскому Аврааму, оказывается в ситуации, когда необходимо отказаться от всеобщего. В своей экзистенциальной философии С. Кьеркегор обосновывает тезис об «устранении этического», с его точки зрения только человеческих сил недостаточно для воплощения нравственности. В сочинении «Страх и трепет» датский философ доказывает свой тезис на основе интерпретации библейской истории об Аврааме, готовом пожертвовать по требованию Бога своим единственным сыном Исааком. В ситуации подлинного отчаяния и самоотречения человек поднимается на третью стадию своего духовного развития: «Бесконечное самоотречение — это последняя стадия, непосредственно предшествующая вере, так что ни один из тех, кто не осуществил этого движения, не имеет веры: ибо лишь в бесконечном самоотречении я становлюсь ясным для самого себя в моей вечной значимости, и лишь

тогда может идти речь о том, чтобы постичь наличное существование силой веры».

Третья стадия развития человека религиозная, она олицетворена верой библейского Авраама. Вера у датского мыслителя — это парадокс, согласно которому «единичный индивид в качестве единичного стоит выше всеобщего». С точки зрения С. Кьеркегора, своим поступком Авраам устраняет «всеобщее», тем самым религиозное начало в человеке становится выше этического. В сочинении «Страх и трепет» Бог, видя глубокую веру Авраама и его готовность пожертвовать всем во имя нее, в конечном итоге не принимает в жертву Исаака, заменив его на агнца. Только такая иррациональная вера может дать человеку экзистенциальную свободу, поскольку она преодолевает страх смерти и чувство отчаяния. Описанный С. Кьеркегором религиозно-экзистенциальный образ человека станет воплощением высшей стадии развития человеческой духовности. Вера в качестве «парадокса наличного существования» ведет индивида к пониманию религиозного значения своей личности. Поэтому вера — это парадокс, «согласно которому единичный индивид в качестве единичного стоит в абсолютном отношении к Абсолюту». Существование человека в христианском экзистенциализме С. Кьеркегора связано с постоянным духовным напряжением и страданием, поскольку «вера — это высшая страсть в человеке. В каждом поколении, возможно, существуют многие, кто вообще не приходит к ней, но ни один не идет дальше». Критически оценивая любые попытки рационализации христианского опыта, датский мыслитель негативно относился к реформационному движению, которое, с его точки зрения, отделяло человека от Бога. Творчество С. Кьеркегора существенным образом повлияет как на европейскую философию, его назовут предшественником западной экзистенциальной философии XX века, так и на развитие психологической прозы, его идеями будут вдохновляться Г. Ибсен и А. П. Чехов. Религиозные размышления датского философа получают дальнейшее развитие в диалектической теологии XX века.

8.6. ФИЛОСОФИЯ МИРОВОЙ ВОЛИ А. ШОПЕНГАУЭРА

Артур Шопенгауэр (1778–1860) — немецкий мыслитель, основатель философского учения, проникнутого пессимизмом и иррационализмом. Существенное влияние на формирование взглядов основоположника европейского пессимизма оказали учение древнегреческого философа Платона об идеях и трансцендентально-критическая философия И. Канта. Обучаясь в Берлинском университете, А. Шопенгауэр изучал теорию вторичных качеств Дж. Локка, а также внимательно следил за достижениями в области естествознания своего времени. В латинском переводе немецкий философ познакомился с текстами древнеиндийской религиозно-философской мысли. В Йенском университете в 1813 году защитил диссертацию «О четвероюм корне закона достаточного основания». Основное сочинение А. Шопенгауэра «Мир как воля и представление» вышло в 1819 году, как и его докторская диссертация, эти работы остались незамеченными в читательских кругах. В качестве доцента Берлинского университета читал курс философии, пытаясь конкурировать с Г. В. Ф. Гегелем, назначая лекции в одно в ним время. Оставшись без студентов, в итоге прекратил преподавательскую практику, выразив свой опыт преподавания в следующих словах: «А чтобы моя философия стала сама способна занять кафедру, должны наступить совершенно другие времена». Покинув Берлинский университет, с 1833 года поселился во Франкфурте-на-Майне, ведя жизнь одинокого мыслителя, занимаясь литературным творчеством. Критически относился к революционным событиям 1848 года в Германии, придерживаясь консервативных взглядов на политическое устройство европейского общества. В 1851 году публикует сочинение «Дополнительные и ранее не изданные заметки», содержащие в первом томе «Афоризмы житейской мудрости», в условиях политической реакции это сочинение приносит немецкому мыслителю широкую известность. В 1854 году немецкий композитор Р. Вагнер присылает А. Шопенгауэру с посвящением ему экзем-

пляр своей тетралогии «Кольцо Нибелунгов», а в немецких университетах начинают изучать его философскую систему. Иронически воспринимая знаки своей возросшей популярности, А. Шопенгауэр до самой смерти занимается комментированием и популяризацией своего основного сочинения «Мир как воля и представление».

Учение о мире как представлении

В предисловии к сочинению «Мир как воля и представление» А. Шопенгауэр отмечал, что для того, чтобы понять его книгу, следует предварительно изучить диалоги Платона, книги И. Канта и философию индуизма, представленную в Упанишадах. Немецкий мыслитель считал, «что влияние санскритской литературы окажется не менее глубоким, чем возрождение греческой в XV веке».

Отправным постулатом А. Шопенгауэра служит положение: «Мир — моё представление». С его точки зрения, это «истина, которая имеет силу для каждого живого и познающего существа, хотя только человек может привнести ее в рефлексивное, абстрактное сознание; и если он действительно это делает, у него возникает философское мышление». Поскольку философия начинается с осознанного человеком представления о мире, то человек понимает, «что окружающий его мир существует только как представление, то есть по отношению к другому, к представляющему, который есть он сам». Это представление о мире у немецкого философа определяет и выражает все виды любого возможного и мыслимого опыта. Опираясь на трансцендентально-критическую философию И. Канта, А. Шопенгауэр в сочинении «Мир как воля и представление» доказывает, что мир, являющийся нам в представлениях, выступает в форме, зависящей от познающей способности субъекта. При этом «всё существующее для познания, следовательно, весь этот мир, — лишь объект по отношению к субъекту, созерцание созерцающего, одним словом, представление».

Понятие субъекта познавательной деятельности («То, что всё познаёт и никем не познаётся, есть субъект») и объекта познава-

тельной деятельности («Объект — уже его тело, которое мы называем представлением») составляют, таким образом, соотносительные моменты, из которых и складывается представление. Сами представления у А. Шопенгауэра различаются: «Главное различие между всеми нашими представлениями — это различие между интуитивным и абстрактным». Главными условиями интуитивных представлений у него выступают время, пространство и причинность. Следуя трансцендентально-критической философии И. Канта, А. Шопенгауэр будет постулировать априорность пространства и времени, с его точки зрения, это доказывается «совершенной невозможностью устранить их из мысли», хотя «очень легко устранить из нее всё, что в них представляется». Пространство и время в сочинении «Мир как воля и представление» иллюстрируют одну из разновидностей принципа достаточного основания. Абстрактные представления это «только один класс представлений — понятия; а они на Земле — достояние только человека, и эту способность, отличающую его от животных, называют разумом». Считая, что он довел трансцендентально-критическую философию И. Канта до логического завершения, А. Шопенгауэр в сочинении «Мир как воля и представление» будет утверждать: если я признаю, что мир есть мое представление, то следует признать и то, что «мир есть воля».

Учение о мире как воле

Важным теоретическим постулатом учения А. Шопенгауэра является положение, что мир, каков он есть сам по себе, как «вещь в себе», не есть нечто абсолютно непознаваемое. Мир как он есть, сам по себе, есть мировая воля. Размышляя о мире как воле, немецкий мыслитель исходит из обоснования единства воли и движения. С его точки зрения, волевой акт субъекта и действие его тела это не два различных состояния, находящиеся между собой в отношении причины и следствия, а одно и то же действие. Всякое действие тела есть объективированный акт воли, а всё тело — это объективированная воля. В сочинении «Мир как воля и представление» А. Шопенгауэр отмечает:

«Действие тела — не что иное, как объективированный, то есть вступивший в созерцание акт воли. Всё тело — не что иное как объективированная, то есть ставшая представлением, воля», поэтому «воля есть сущность человека, а интеллект — ее проявление». Воля в учении А. Шопенгауэра характеризует не только внутреннюю сущность явлений психической природы. Она распространяется и на явления неорганической природы: «...сила, которая образует тяготение, влекущее камень к Земле, а Землю к Солнцу, тоже есть воля. И не только она, но и сила, которая обнаруживается в магните, и та, которая образует кристалл, и та, благодаря которой живёт растение, — все эти силы различны лишь в явлениях, по своей сущности они обнаруживаются как воля». Воля у немецкого философа, как «вещь в себе», совершенно отлична от каждого своего явления и свободна от всех форм, она беспричинна и бессознательна. Именно поэтому мировая воля абсолютно безразлична к своим творениям в мире явлений, живых существ и людей. В иррациональной философии А. Шопенгауэра «воля — это самое глубокое, ядро всего единичного, а также целого; она проявляется в каждой слепо действующей силе природе; она проявляется и в продуманных действиях человека; большое различие между тем и другим заключается лишь в степени проявления и не касается сущности проявляющегося».

Этика пессимизма

Свобода человеческой воли не может не отражать бессознательный характер мировой воли, считал немецкий мыслитель, так как, проявляясь в мире явлений, она оборачивается необходимостью. Каждый проявленный акт воли у человека неизбежно связан с определенным объектом или целью, но, не имея основания и причинности, мировая воля не может быть связана с целесообразностью человеческих замыслов и желаний. Человеческая жизнь протекает среди неопределенного множества случайных и трагичных обстоятельств, поэтому действительность существующего будет определена А. Шопенгауэром как «наихудшая из возможных миров». Жизнь человека, считал немец-

кий философ, это постоянная борьба со смертью, «постоянное умирание», временно прерываемое жизненными процессами — дыханием, пищеварением, кровообращением и т. д. Человек как «объективация воли» является сплетением тысячи потребностей, на собственном жизненном опыте он убеждается, что «постоянное страдание есть существенное свойство жизни». Попытки человека избавиться от страданий лишь свидетельствуют о том, что неудовлетворенность человеческих потребностей приводит его к новым страданиям, меняющимся сообразно возрасту человека и его жизненным обстоятельствам. В сочинении «Мир как воля и представление» А. Шопенгауэр подчеркивал, что «беспрестанные усилия устранить страдание приводят лишь к тому, что оно меняет свой облик. Сначала оно предстает как лишения, нужда, забота о поддержании жизни. Если же посчастливится изгнать страдание в этом его облике, оно тотчас же появляется в тысяче других, как страстная любовь, ревность, зависть, ненависть, страх, честолюбие, алчность, болезнь и так далее. Если же страдание не может найти доступ ни в каком другом облике, оно является в сером покрове пресыщения и скуки ... человеческая жизнь всегда мечется между страданием и скукой». Любой оптимизм, с точки зрения немецкого мыслителя, это «издевательство над немислимыми страданиями человечества», поэтому этическое сознание человека должно быть основано на чувстве сострадания. Страдание и сострадание в иррациональной философии А. Шопенгауэра являются единственным основанием морали и нравственности, поэтому, принимая страдания другого человека, мы снимаем индивидуальные различия и разрушаем чувство эгоизма у человека. В своей этике пессимизма А. Шопенгауэр пытается обосновать положение, что страдание и сострадание — это основание для двух основных нравственных качеств человека: справедливости и человеколюбия. Человеколюбие способствует облегчению страданий других людей, а справедливость обосновывает нравственное требование не причинять им страданий. Только встав на позицию этического пессимизма, человек может осознать необходи-

мость для освобождения себя и других людей из круговорота жизненных бедствий. Преодоление человеком собственного эгоизма посредством сострадания и справедливости становится, с точки зрения немецкого философа, выходом из мира явлений и «отрицанием воли к жизни». В сочинении «Мир как воля и представление» это обосновывается посредством понятия «самоотрицание». Духовное саморазвитие человека может быть связано только с полным «самоотрицанием», которое становится подлинной свободой человека, поскольку «уничтожает в себе бытие своей сущности». В таком «самоотрицании» упраздняются все формы мировой воли, исчезают субъект и объект, поскольку «нет воли, нет представления, нет мира». Описывая высшую ступень своего нравственного «самоотрицания», А. Шопенгауэр отметит, что «самоустранение воли исходит из познания». Подобное «самоустранение воли» немецкий философ нашел как в религиозном опыте, так и в опыте восточных учений индуизма и буддизма. Поэтому спасение христианской души и невыразимый рационально опыт буддийской нирваны объединен у А. Шопенгауэра в понятии «ничто». В состоянии «ничто» «вместо непрестанных стремлений и исканий, вместо постоянного перехода от желания к страху и от радости к страданию, вместо никогда не умирающей надежды, которая и составляет сон всей нашей жизни, перед нами предстанет мир, в котором осталось только познание, воля исчезла».

Иррационалистическая философия А. Шопенгауэра получит широкое распространение начиная с середины XIX века, она существенным образом повлияет на воззрения представителей философии жизни и глубинной психологии.

8.7. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ Ф. НИЦШЕ

Фридрих Ницше (1844–1900) — немецкий мыслитель и поэт, определивший своим творчеством характерные черты неклассического стиля философствования, основоположник философии жизни, повлиявшей на последующее развитие европейской фи-

лософии и культуры XX века. Значительное влияние на Ф. Ницше окажет иррациональная философия А. Шопенгауэра и творчество немецкого композитора и мыслителя Р. Вагнера (1813–1883). Все сочинения немецкого философа отражают по стилю и тематике важнейшие этапы его мировоззренческой эволюции, их принято относить к трем периодам.

Первый период его творчества — романтический: в этот период он обращается к культуре Древней Греции и под влиянием музыки Р. Вагнера в сочинении «Рождение трагедии из духа музыки, или Эллинство и пессимизм» 1872 года обосновывает положение о «высочайшей жизненной задаче искусства». Выделяя аполлонийское и дионисийское начала в древнегреческом искусстве, Ф. Ницше творчески развивает идею А. Шопенгауэра о музыке как непосредственном образе мировой воли. Основным лейтмотивом его сочинения становится идея, что «только как эстетический феномен бытие и мир оправданы в вечности». Именно искусство способно сделать жизнь человека достойной существования, в таком понимании жизнь и искусство у немецкого философа образуют смысловое единство. Жизнь понимается как бессознательная творческая сила, а искусство воплощает стихийный процесс подлинного проявления жизни. Подлинная жизнь — это и есть искусство, главным образом трагическое искусство. Все проблемы современной европейской культуры, с точки зрения немецкого мыслителя, связаны с тем, что она ориентирована на науку, которая опирается на искусственный и чуждый жизни разум. Начало этому историческому повороту положил древнегреческий философ Сократ, «изгнавший музыку из трагедии» и разрушивший жизненные инстинкты древних греков. Именно с Сократа начинается господство теоретического познания в современной культуре и стремление превратить жизнь в системную и завершенную целостность. Наука, притязающая на универсальное знание, у Ф. Ницше это «пустынное море знания», которое истощает жизненные силы человека. В современном обществе «дух науки дойдет до своих границ» и тогда, считал немецкий философ, станет возможным «возрож-

дение трагедии». В романтический период творчества Ф. Ницше определит основную проблему всей своей философии: каким способом возможно создать культуру, подчиняясь которой человек мог бы изменить свой внутренний мир и воспитать себя. В сочинении «Рождение трагедии из духа музыки, или Эллинство и пессимизм» эта идея будет выражена в поэтически-символической форме как «возрождение трагедии», а новый тип человека будет отождествляться с трагической культурой.

Второй период творчества Ф. Ницше — рационально-оптимистический, или позитивный. В 1878 году будет опубликовано его сочинение «Человеческое, слишком человеческое», в котором, по признанию самого автора, необходимо перевернуть все ценности. Разрыв с эстетическими идеалами прошлого периода и переоценка того влияния, которое испытал Ф. Ницше со стороны музыкального творчества Р. Вагнера и иррациональной философии А. Шопенгауэра, вызовет неоднозначную реакцию в обществе. Мировоззренческий переход выразится в обращении немецкого философа к позитивной философии О. Конта и естествознанию, обращенному к пониманию человека. В этот период в центре внимания немецкого философа оказывается проблема «понимания человеческого», которая, по оценке автора, всегда возникает во времени, поэтому «не существует вечных фактов, как не существует абсолютных истин». Девять разделов сочинения Ф. Ницше будут посвящены тем ценностям, из которых сложилось «понимание человеческого»: то, что человек считает своим достижением в познании мира, то, что он относит к сфере морали и религии, и то, что он называет творчеством и культурой; что ценит человек, как создает семью и понимает государство. Книга для «свободных умов» ставит задачу преодолеть застывшие убеждения и найти то, что в афористическом стиле будет названо «дополуденной философией».

Третий период творчества Ф. Ницше проникнут пафосом идеи «воли к власти», достигнув вершины своего творчества, он обратится к обоснованию учения о «сверхчеловеке». В сочинении «Так говорил Заратустра» 1883–1885 годов им будет обос-

нован с позиции иррациональной философии идеал человека, который, по убеждению автора, должен превосходить современников по своим нравственно-интеллектуальным качествам. Немецкий философ подчеркивал, что его произведение во многом связано со стилем и языком выражения, он отметит: «...я довел немецкий язык до совершенства», поэтому «мой стиль — танец». Ритмическая проза сочинения «Так говорил Заратустра» в качестве художественной формы пронизана скрытыми параллелями с творчеством таких авторов, как Гомер, Аристотель, М. Лютер, И. В. Гёте и т. д. Пародийные парафразы из Библии указывают на то, что пародия — это неотъемлемый элемент стиля автора. Музыкально-стилистический лабиринт сочинения Ф. Ницше воплощает главную проблему его философии: как создать такую культуру, с помощью которой человек мог бы возвысить свой внутренний мир. Образ Заратустры у немецкого мыслителя — это провозвестник «сверхчеловека» будущего. Он противопоставлен человеку настоящего; описывая данный образ, Ф. Ницше проводит аналогию между человеком и животным. Что такое человек? В начале своего сочинения он укажет: «Человек есть нечто, что должно превзойти», поэтому в сравнении с образом сверхчеловека это лишь способ и путь к этому образу. Аналогия с обезьяной помогает ему указать на смысловой вектор образа сверхчеловека. Что такое обезьяна в отношении человека? В отношении человека это «посмешище или мучительный позор. И тем же самым должен быть человек для сверхчеловека. Поэтому в присущей своему сочинению метафорической стилистике он отметит: «...человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком». Образ Заратустры у Ф. Ницше выступает как провозвестник человека будущего, как сверхчеловек. Он представляет собой соединение всех противоположностей в новое единство. Заратустра играет со всем, что до этого считалось священным, этот образ выражает новый стиль философии XIX века. Семантическая игра со словом, предполагавшая глубокое проникновение, вслушивание в смысл слов, существенно повлияет на «игровую» тематику ев-

ропейской философии XX века. Общение Заратустры с людьми — это серия искусно и афористично нарисованных Ф. Ницше художественных картин, связанных с притчами морального, психологического и философского характера. В образе сверхчеловека у Ф. Ницше гармонически соединяются два начала: дионисийское — хаотическое, с жадной жизни, безумием, танцем и пением, и аполлоническое — направляющее эту жизненную энергию в русло созидания и творчества. Вместе с тем он отдает свое предпочтение первому дионисийскому началу: «...нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду». Образ проповедующего о сверхчеловеке Заратустры будет композиционно связан с идеей «воли к власти», которую Ф. Ницше считал ключом к пониманию собственной философии и пониманию мира. Считая жизнь конечной целью всех человеческих стремлений, он отождествит ее с постоянным ростом, подъемом и увеличением мощи живых существ и их борьбы друг с другом. Критически оценивая эволюционизм своей эпохи, немецкий философ исходит из положения, что целесообразность развития жизни никак не связана с переходом от низших форм к формам высшим. Он отмечал: «... всё животное и растительное царство не развивается от низшего к высшему, но всё в нём идет вперед одновременно, спутанно, попеременно и друг на друга». Это справедливо и по отношению к идее прогресса общества, так как европейское общество, с точки зрения Ф. Ницше, деградирует и приходит в упадок, прогресс — это «идея современная, то есть ложная».

Критически переосмысливая всю традицию западной метафизики как учения о сверхчувственных принципах бытия и познания, немецкий мыслитель обосновывает положение, что симптомом духовного упадка является доминирование разума над жизнью. Жизнь может и должна быть конечной целью всех стремлений человека, это «единственная цель моей воли», отмечал мыслитель. Жизнь в иррациональной философии Ф. Ницше это поток вечного и абсолютного становления, в котором нет ни конечной цели, ни логики развития. Жизнь — это бессмыслен-

ная последовательность сложных комбинаций и игры случайных сил. Поэтому она нерациональна и непознаваема, а метафизическая философия занимается заблуждениями человека, понимая их как основные истины. Реальность в иррациональной философии Ф. Ницше это неупорядоченный поток становления, в силу чего, с его точки зрения, невозможно рассуждать о соизмеримости мышления и действительности. В познании, отметит мыслитель, «мы не можем ничего сказать о вещи самой по себе, так как в этом случае мы лишаемся точки зрения познающего». Метафизический разум останавливает мгновение жизни, нарушая поток становления существующего, чтобы придать ему логическую или схематическую форму. Обратите внимание, замечает немецкий философ, «каким холодом и отчужденностью веет на нас до сих пор от тех миров, которые открыла наука». В области познания мы можем опираться только на инстинктивно-бессознательное начало и на интуицию, противопоставленную разуму. Поскольку процесс становления жизни принципиально непознаваем с рациональной точки зрения, то мы можем сказать о жизни, утверждал Ф. Ницше, что она есть результат соперничества между центрами сил или власти. Каждый такой центр «либо увеличивает свою власть, либо теряет ее». Во всех проявлениях жизни, считал немецкий философ, мы находим «волю к власти», это «не бытие, не становление, а пафос — элементарный факт, из которого уже и порождается и становление, и действие». Вся энергия жизни и вся ее сила в «воле к власти, кроме нее нет никакой другой ни физической, ни динамической, ни психологической». «Воля к власти» в иррациональной философии Ф. Ницше свойственна любому становлению, она является основой мировой эволюции и фактом, не допускающим никаких объяснений. Концепт «воля к власти» не един, он распадается у мыслителя на некоторые центры сил, жизненная мощь которых либо растет, либо уменьшается в зависимости от присутствия им энергии и степени противоборства разных центров. Принцип, управляющий процессом жизни, это не борьба за существование и не стремление к самосохранению и устойчиво-

сти, это «великая и малая борьба, которая идет всегда за преобладание, за рост и расширение, за мощь воли к власти, которая и есть воля к жизни». Становление у Ф. Ницше определяется как непрерывное усилие к возрастанию жизни, ее росту как условию ее сохранения, это усилие становления, или «жажда жизни», и есть «воля к власти», или «самая внутренняя сущность бытия».

Концепция «воли к власти» Ф. Ницше существенным образом повлияет на развитие последующей европейской философии. К ней будут обращаться многие крупнейшие мыслители XX века, например немецкий философ М. Хайдеггер в работах, посвященных критическому исследованию творчества Ф. Ницше, отмечал, что он является мыслителем завершения эпохи метафизики. М. Хайдеггер писал: «Кто есть Ницше и, прежде всего, кем он станет, мы узнаем, как только сможем понять ту мысль, которую он заключил в словосочетание “воля к власти”. Ницше — тот мыслитель, который проследовал ходом своей мысли до “воли к власти”».

Идея вечного возвращения

Как и воля к власти, идея вечного возвращения существенно определяет иррациональную философию Ф. Ницше. Немецкий мыслитель считал, что эта идея является высшей формой утверждения жизни, она, по его словам, является озарением и «высшей формулой утверждения, которая вообще может быть достигнута». Немецкий философ М. Хайдеггер отмечал, что образ Заратустры у Ф. Ницше в сочинении «Так говорил Заратустра» связан этими двумя идеями. Учить о сверхчеловеке Заратустра может, только если он учит и идее вечного возвращения, и наоборот. Время в его бесконечном течении и в определенные периоды должно с неизбежностью повторять одинаковое положение вещей. Идея вечного возвращения означала для Ф. Ницше возможность повторения всякого явления; через бесконечное и неограниченное количество лет человек, похожий на Ф. Ницше, так же как и он, найдет ту же самую мысль, которая будет являться и озарять его бесконечное число раз. Идея вечного возвращения, считал немецкий философ, с одной стороны, облаго-

раживает и одухотворяет каждую минуту жизни человека, придавая непреходящий характер любому ее мгновению, а с другой стороны, исключает для человека надежду на религиозное спасение души. Идея вечного возвращения в античной философии отождествлялась с идеей циклического развития природы, у Ф. Ницше воплощена в образе Заратустры, который служит выражением идеи вечного возвращения как духовного освобождения и усиления самой жизни. Немецкий мыслитель подчеркивал: «Пусть всё непрерывно возвращается. Это и есть высшая степень сближения между будущим и существующим миром, в этом вечном возвращении — высшая точка мышления». Человек, с точки зрения Ф. Ницше, никогда не будет готов принять идею вечного возвращения, обычных людей эта идея приводит в ужас, они не готовы принять и вынести вечную повторяемость жизни. Только человек будущего, сверхчеловек, достоин идеи вечного возвращения и самой жизни: «слабый человек ищет в жизни смысла, цели и задачи предустановленного порядка», а сверхчеловек принимает бессмысленность жизни, она служит основанием для его воли. Идея вечного возвращения в творчестве Ф. Ницше становится художественным символом жизни и дополняет его идею сверхчеловека. Идея вечного возвращения вызовет широкий резонанс в европейском обществе и станет причиной многочисленных дискуссий у представителей разных направлений западной философии XX века.

Переоценка ценностей

Уже в сочинении «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше провозглашает переход человека будущего на позицию «по ту сторону добра и зла». Опубликовав в 1886 году сочинение «По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего» и в 1887 году сочинение «К генеалогии морали», задуманное немецким мыслителем в качестве тематического приложения, он обратится к проблеме, в какой мере сверхчеловек посредством собственных иррациональных сил способен отказаться от моральных представлений и предрассудков современного общества. Какая мораль убивает его волю к жизни и от каких ценно-

стей он может быть свободным? Начиная с пространного экскурса в историю философии, Ф. Ницше приходит к положению о глубокой взаимосвязи философских учений прошлого с моральными предрассудками своей эпохи. Естественная история морали, над философским обоснованием которой трудились мыслители прошлого, указывает, с его точки зрения, на то, что мораль для них это «нечто само собой разумеющееся». Внутренние причины упадка человеческого духа в современном обществе связаны с тем, что мораль учит ненавидеть слишком большую свободу, она ограничивает естественность жизни. Интенция современной морали — это инстинкт повиновения и формирования стадного типа человека как единственно возможного. Моральные качества современного человека, по мнению немецкого философа, связаны с духом общности, благожелательности, почтительности, сострадания и т. д. Всё, что возвышает отдельную личность: независимый дух, желание оставаться одиноким, чувство собственного достоинства — с точки зрения современной морали есть зло. Моральная оценка современного человека приводит Ф. Ницше к положению, что в Европе хорошо знают, что такое добро и зло, однако это добро есть не более чем инстинкт стадного животного. Поэтому «мораль в Европе есть нынче мораль стадных животных», и это, по его мнению, только один из ее низших видов. Религиозные представления современного человека, его демократические ценности — всё в итоге оборачивается понижением ценности человека и препятствием для свободного проявления жизни. Вечные ценности «стадного человека» ставят проблему переоценки всех ценностей современного общества. Отказ от существующих ценностей концептуально обоснован Ф. Ницше через культурно-этическую теорию, в которой описаны два противоположных типа людей с присущим каждому из них видом морали. Моральные ценности господ и рабов у Ф. Ницше подвергается критике: «нам необходима критика моральных ценностей, сама ценность этих ценностей должна быть однажды поставлена под вопрос». Немецкий философ считал, что следует выяснить,

благоприятствует ли данная шкала ценностей тому или иному человеческому типу, той или иной форме жизни. Необходимо знание, которое прояснит «ценность самих ценностей», вдруг то, что «мы называем добрым, на самом деле является злым. Чтобы ответить на эти вопросы, необходимо знание условий и обстоятельств, из которых эти ценности произросли, среди которых они изменялись, то есть необходимо исследование их истории и происхождения. Прояснением и изучением истории моральных предрассудков современного общества должна заняться новая наука, которую Ф. Ницше обозначит как генеалогию морали. Именно генеалогия в качестве критического переосмысления моральных предрассудков современного общества позволит Ф. Ницше осуществить «переоценку ценностей». Исследовав с глубоким психологизмом морально-нравственные переживания современного человека, связанные с понятием «рессентимент» (мстительность), обращение к чувству вины и нечистой совести, немецкий философ смог утверждать, что духовный кризис европейского общества связан с его моральными предрассудками, с проповедуемыми идеалами христианства и социализма. Это нашло отражение в жизненной слабости современного человека, выраженной в самоотравлении безжизненной морали, убивающей в человеке его подлинное величие.

Философия жизни Ф. Ницше существенным образом повлияет на развитие последующей европейской философии, влияние его идей прослеживается в творчестве представителей основных направлений философии XX века.

ВОПРОСЫ ДЛЯ САМОПРОВЕРКИ

ПО ТЕМЕ «НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА»

1. Какие характерные черты присущи неклассической философии XIX века?
2. Согласны ли вы с суждением французского философа М. Фуко, что человек как объект познания — это явление XIX века?
3. Согласны ли вы с положением авторов «Истории частной жизни», что человек XIX века стремился к «индивидуальной идентичности»?

4. Почему философские взгляды Л. Фейербаха называют антропологическим материализмом?
5. Почему представители гуманистической науки XX века называют Л. Фейербаха своим предшественником?
6. Можно ли определить отношение Л. Фейербаха к религии как атеистическое?
7. Согласны ли вы с суждением французского философа М. Фуко, что марксизм для XIX века — это «буря в стакане воды»?
8. Какое место в материалистической философии К. Маркса занимает концепция «отчуждения труда»? В чём суть этой концепции?
9. Согласны ли вы с тезисом К. Маркса, что сущность человека — это «совокупность общественных отношений»?
10. Согласны ли вы с положением марксизма, что «не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание»?
11. Согласны ли вы с положением марксизма, что движущей силой всемирной истории может быть только социальная революция?
12. Определите, какое значение имеет понятие «идеология» в марксизме.
13. Назовите основных представителей позитивной философии XIX века.
14. Согласны ли вы с положением О. Конта, что позитивизм — это средняя линия между материализмом и идеализмом?
15. В чём суть закона развития трех стадий О. Конта?
16. Каковы принципы эволюционной теории О. Конта?
17. Почему философские взгляды С. Кьеркегора называют христианским экзистенциализмом?
18. Почему А. Шопенгауэра называют основателем европейского пессимизма?
19. Согласны ли вы с положением А. Шопенгауэра, что мир абсолютно непознаваем?
20. Какие идеи характерны для философии жизни Ф. Ницше?

ТЕМАТИКА КОНТРОЛЬНЫХ РЕФЕРАТОВ

1. Философские основания ведической картины мира.
2. Философские школы индуизма.
3. Философия буддизма.
4. Древнекитайская натурфилософия.
5. Социально-этическое учение Конфуция.
6. Стихийный натурализм учения Лао-Цзы.
7. Натурфилософия античности.
8. Милетская школа: основания материализма.
9. Диалектика Гераклита.
10. Атомизм Демокрита.
11. Пифагор и учение о числах.
12. Софисты древней Греции.
13. Сократ: начала логики и этики.
14. Платон и учение об идеях.
15. Учение Платона о государстве.
16. Метафизика Аристотеля.
17. Логика Аристотеля.
18. Этика и политика Аристотеля.
19. Этика Древней Греции: гедонизм, кинизм, стоицизм и эпикурейство.
20. Проблема веры и разума в средневековой философии.
21. Блаженный Августин и его толкование Библии.
22. Фома Аквинский и философия томизма.
23. Проблема человека в философии Возрождения.
24. Античное наследие в творчестве итальянских гуманистов.
25. Натуралистический пантеизм итальянских гуманистов.
26. Философия Нового времени: от пантеизма к механицизму.
27. Философские аспекты научной революции эпохи Нового времени.
28. Эмпиризм Ф. Бэкона и разработка индуктивного метода.
29. Теория познания Дж. Локка.
30. Новоевропейский либерализм в сочинениях Дж. Локка.

31. Научный метод Р. Декарта.
32. Метафизика Р. Декарта.
33. Метафизика Б. Спинозы.
34. Этика Б. Спинозы.
35. Монадология Г. Лейбница.
36. Скептицизм Дж. Беркли и Д. Юма.
37. Социально-политические концепции эпохи Просвещения.
38. Философия человека и общества Ж.-Ж. Руссо.
39. Учение И. Канта об априорном знании.
40. Антиномии И. Канта.
41. Этика И. Канта.
42. Логика Г. В. Ф. Гегеля и учение об абсолютной идее.
43. Диалектика Г. В. Ф. Гегеля.
44. Философия истории Г. В. Ф. Гегеля.
45. Гражданское общество в философии права Г. В. Ф. Гегеля.
46. Антропологический материализм Л. Фейербаха.
47. Концепция отчуждения в марксизме и ее социальный смысл.
48. Материалистическое понимание истории в марксизме.
49. Критика идеологического сознания в учении К. Маркса.
50. Социально-политическое учение О. Конта.
51. Принцип эволюционизма в позитивной философии Г. Спенсера.
52. Проблема человека в христианском экзистенциализме С. Кьеркегора.
53. Этика пессимизма А. Шопенгауэра.
54. Концепция мировой воли в учении А. Шопенгауэра.
55. Концепция «сверхчеловека» в творчестве Ф. Ницше.
56. Концепция «воли к власти» в философии жизни Ф. Ницше.
57. Мораль «по ту сторону добра и зла» в учении Ф. Ницше.

СЛОВАРЬ ТЕРМИНОВ И ПОНЯТИЙ

Абсолют (от лат. *absolutus* — независимый, безусловный, совершенный) — понятие религиозной философии, обозначающее безусловное первоначало мира. В античной философии ему соответствует, например, учение Аристотеля об умерводвигателе и неоплатоническое учение о Едином. Принципиально новым содержанием понятие Абсолюта обогащается в процессе становления христианской философии. Абсолют приобретает личностные черты, выступает в качестве единственного Творца и Вседержителя мира. В современной литературе семантическое поле понятия «Абсолют» в основном совпадает с представлениями о божестве в монотеистических религиях и традиции объективного идеализма.

Абсолютная идея — основная категория философии Гегеля, обозначающая всю полноту мироздания, рассматриваемую как безусловную и конкретную всеобщность всего существующего, то есть выступающую одновременно как субстанция и субъект.

Абсолютный дух — в системе Гегеля заключительная стадия развития абсолютной идеи, реализующая ее самосознание и проходящая этапы субъективного духа и объективного духа, восходящая в итоге к абсолютному знанию.

Агностицизм (от греч. *a* — отрицание, *gnosis* — знание) — учение, согласно которому не может быть окончательно решен вопрос об истинности познания окружающей человека действительности. Вырастает из античного скептицизма и средневекового номинализма. Положив в основание своей концепции разграничение «вещи в себе» и «вещи для нас», И. Кант использовал позицию агностицизма для анализа внутренней активности познающего субъекта. Он считал, что чисто логическим путем невозможно установить соответствие между объективным миром и системой знания и что природа познания не может быть раскрыта без специального анализа познавательных способностей человека. Наиболее последовательно агностицизм проведен

в скептицизме Д. Юма, который считал, что всё познание имеет дело лишь с опытом и принципиально не может выйти за его пределы, а потому не может судить о том, каково отношение между опытом и реальностью.

Антиномии (от греч. *anti* — против, *nomos* — закон) — противоречие между двумя суждениями, каждое из которых считается в равной степени обоснованным и, как правило, логически выводимым в рамках некоторой теории. Согласно И. Канту антиномии возникают в человеческом разуме при попытке мыслить мир как единое целое, подразумевая в качестве предпосылки идею безусловного или абсолютного. Неизбежные противоречия рождаются в силу того, что понятие абсолютного приложимо лишь к миру вещей, а применяется к миру опыта.

Антропоцентризм (от греч. *antropos* — человек и лат. *centrum* — центр) — воззрение, согласно которому человек является центром и высшей целью мироздания.

Апейрон (от греч. *a* — отрицание, *peiron* — предел, конец) — понятие древнегреческой философии, обозначающее «беспредельное». У досократических философов апейрон — космогоническая праматерия, объемлющая извне космос и поглощающая его после его гибели. В платоновско-пифагорейской традиции используется как оппозиция понятию предел. У Аристотеля — прообраз понятия «материя».

Атеизм (от греч. *atheos* — безбожный) — признание самодостаточности естественного мира — природы и естественного происхождения религии. С этим связано отрицание сверхъестественного бытия. Атеизм вызван к жизни социальными, культурными, индивидуально-психологическими потребностями, считается наиболее последовательной из форм свободомыслия.

Атом (от греч. *atomos* — неделимый) — понятие древнегреческой философии, обозначающее мельчайшие неделимые единицы бытия, из которых состоят все вещи. В учении Демокрита атомы, отличаясь друг от друга фигурой, величиной

и расположением в пространстве, находятся в непрерывном движении.

Атрибуты (от лат. *attribuo* — придаю, наделяю) — неотъемлемое свойство объекта, без которого он не может ни существовать, ни мыслиться. Декарт рассматривал атрибуты как основное свойство субстанции. Важнейшим атрибутом телесной субстанции в его учении была протяженность, а духовной субстанции — мышление. Для мыслителей XVIII века неотъемлемыми атрибутами материи были протяженность и движение.

Аскетизм (от греч. *askesis* — упражнение) — тип религиозного опыта, основанный на психофизической практике подавления плотских, чувственных сторон человеческого существования ради достижения высокой духовной цели.

Бог (лат. *Deus*, греч. *теос*) — одно из ключевых религиозных понятий, означающее некую объективированную сверхъестественную сущность, выступающую объектом поклонения. В той или иной религиозной системе выступает как личная персонифицированная сущность или как абсолютная и безличная. Обоснование бытия Бога является одним из ключевых элементов христианского богословия, в истории философии строилось либо на рациональной основе, либо иррациональной.

Бытие — категория, фиксирующая основу существования для мира в целом или любой разновидности существующего. В истории философии рассматривалась в качестве основной категории для построения возможной картины мироздания. Например, в античной и средневековой философии проблема бытия связывалась с проблемой источника существования, поиском подлинного и неподлинного бытия, позднее отождествлялась с природой.

Вера — в основном значении одновременно установка сознания и психологическая расположенность человека, объектом которых являются сверхъестественные силы или существа. В средневековой философии проблема соотношения веры и разума приобретает в силу ее религиозной специфики фундаментальное значение.

Вещь — отдельный предмет материальной действительности, обладающий относительной независимостью и устойчивостью существования. Определенность вещи задается ее качественными, количественными, структурными и функциональными характеристиками. Общим выражением характеристик вещи являются ее свойства. Плодотворные попытки вскрыть природу вещей и установить существующие между ними связи содержатся в учении Г. Лейбница. Критикуя пространственное понимание вещей, мыслитель развивал субстанциональную трактовку вещей. С точки зрения Г. Лейбница, две вещи, у которой все свойства первой присущи второй, а все свойства второй присущи первой, абсолютно тождественны. Все вещи у философа являются вторичными проявлениями мира монад.

«Вещь в себе» — одно из центральных понятий теории познания И. Канта, обозначающее то, чем предметы познания являются сами по себе, как существующие вне и независимо от нас, от нашего познания, его чувственных и логических форм. Согласно И. Канту теоретическое познание возможно лишь относительно явлений, но не «вещей в себе», непознаваемой основы чувственно созерцаемых и рассудочно мыслимых предметов.

Гармония (от греч. *harmonia* — связь, согласие, стройность) — в древнегреческой философии в качестве понятия выражало идею организованного и упорядоченного Космоса. Впервые была разработана в пифагорейской традиции, говорившей о музыкальном строении мира. В учении Платона гармония приобретает социальное и нравственное значение и понимается в качестве совокупности достоинств человека-гражданина. Позднее понятие гармонии повлияет на идею всесторонне развитого человека.

Гилозоизм (от греч. *hyle* — вещество, материя, *zoe* — жизнь) — понятие, служащее для обозначения концепций древнегреческих философов, отрицающих границу между «живым» и «неживым» и полагающим жизнь внутренним свойством праматерии.

Диалектика (от греч. *dialogos* — искусство вести беседу, спор). В античной философии впервые употреблено Сократом для обозначения плодотворного и взаимозаинтересованного достижения истины путем столкновения противоборствующих мнений. Образцы античной диалектики представлены в учениях Платона и Аристотеля. В средневековой философии диалектика становится одной из богословских дисциплин, включающих в себя логику и силлогистику. В немецкой классической философии создается и разрабатывается целостная концепция диалектики как универсальной теории и метода познания. Например, у И. Канта диалектика выступает как средство разоблачения иллюзий человеческого разума, желающего достигнуть цельного и абсолютного знания. В учении Г. В. Ф. Гегеля диалектика охватывает всю область действительности, начиная с логических категорий и заканчивая категориальной диалектикой исторического процесса.

Догмат (от греч. *dogma* — кажусь верным) — термин античной философии, заимствованный христианскими богословами для обозначения божественных истин, данных в Откровении, а также для церковных формулировок вероопределения, с помощью которых христиане причисляли себя к церкви.

Дух — понятие, означающее нематериальное начало. Признание этого понятия первоначалом всего существующего лежит в основании идеалистических направлений в философии. В эпоху Нового времени понятие духа получает рационалистическое толкование в качестве разума и мышления. У представителей немецкой классической философии данное понятие служит для объяснения специфики процесса развития всего существующего, примером может служить концепция мирового духа Г. В. Ф. Гегеля.

Душа (лат. *anima* — жизненная сила, разумная душа) — понятие, выражающее исторически изменявшиеся воззрения на психику и внутренний мир человека. В античной философии доминировала идея одушевленности Космоса, возникает и обосновывается идея мировой души как всеобщего принципа бытия.

В средневековой философии душа — уникальная, бессмертная и нематериальная часть человеческого существования. Отвергая античную идею предсуществования души, христианство будет понимать ее как начало, творимое Богом индивидуально для каждого человека.

Идея — понятие, широко используемое в различных философских учениях для обозначения наиболее развитых форм знания. Понятие идеи является одним из основных у Платона, обозначая мир истинного бытия, по образцу которого существуют вещи чувственной реальности. Такое понимание получает развитие в неоплатонизме и средневековой философии, трактующих идеи в качестве идеальных форм, по образцу которых божественный ум, а затем и сам Бог творят вещи. Бытийное понимание идеи сохранялось от античности до Возрождения.

Инобытие — понятие философской системы Г. В. Ф. Гегеля, обозначающее момент развития бытия. Бытие становится инобытием в природе, а инобытие природы снимается в духе.

Калокогатия (от греч. *kalos kai hagatos* — красивый, хороший) — этико-эстетический идеал древнегреческой культуры, предполагающий гармонию телесного и душевного совершенств. Получает обоснование в философских учениях античных мыслителей в качестве идеального сочетания качеств человека.

Космос (от греч. *kosmos* — устройство, упорядоченность, украшение) — понятие древнегреческой философии, служащее для обозначения мира как структурно организованного и упорядоченного целого.

Логос (от греч. *logos*) — понятие древнегреческой философии, означающее одновременно «слово» (предложение, высказывание, речь) и «смысл» (понятие, суждение, основание). Введено в философский язык Гераклитом, обосновавшим идею мира-логоса. У более поздних мыслителей античности Логос теряет свой бытийный смысл. В средневековой философии понятие Логоса отождествляется с Абсолютом и представляет второе лицо христианской троицы.

Материя (от лат. *material* — вещество) — философская категория, которая в материалистической традиции обозначает субстанцию, обладающую статусом объективной реальности по отношению к сознанию (субъективной реальности). В истории философии выделяют три этапа эволюции представлений о материи. Первый: материя — вещь, второй: материя — свойства, третий: материя — отношения.

Метафизика (от греч. *meta ta physika* — после физики) — учение о сверхчувственных принципах и началах бытия. Введено в оборот систематизатором произведений Аристотеля Андроником Родосским в I веке до н. э. Античная метафизика является примером такого способа философствования, но на протяжении истории философии существенно менялась оценка метафизического знания. Например, в средневековой философии метафизика признавалась в качестве высшей формы рационального познания бытия, подчиненного сверхразумному знанию, данному в Откровении. В эпоху Возрождения значение и ценность метафизического познания существенно меняется в связи с распространением пантеистических и натурфилософских идей.

Механицизм — способ объяснения движения и взаимодействия изучаемых объектов исходя из механических закономерностей. В эпоху Нового времени был связан с рассмотрением движения как внешнего по отношению к неизменяющейся и самотождественной субстанции. Эта форма механицизма была преодолена, когда было раскрыто, что многообразные природные силы и формы энергии есть проявления одного и того же единого сохраняющегося движения и его различных видов.

Модус (от лат. *modus* — мера, образ, способ) — понятие, с помощью которого, начиная с эпохи Нового времени, обозначали свойство предметов, присущее им не постоянно, а лишь в некоторых состояниях.

Монада (от греч. *monas* — единица, единое) — понятие, используемое в философских учениях для обозначения фундаментальных элементов бытия. Становится ключевым понятием фи-

лософской системы Г. Лейбница, создавшего специальное учение о монадах.

Натурфилософия (от лат. *natura* — природа) — философия природы, основанная на ее умозрительном истолковании. Границы между естествознанием и натурфилософией исторически менялись. В эпоху Нового времени натурфилософия в силу быстрого прогресса механистического естествознания отступает на второй план. В немецкой классической философии натурфилософия снова выдвигается в качестве одной из основных философских дисциплин. Ф. В. Й. Шеллинг на основе объективного идеализма обобщил достижения современного ему естествознания и построил оригинальную натурфилософию.

Наука — особый вид познавательной деятельности, направленный на выработку системно организованных и обоснованных знаний о мире. Взаимодействуя с другими видами познавательной деятельности: обыденным, художественным, религиозным, мифологическим, научное познание ставит своей целью выявить законы, в соответствии с которыми ее объекты познания могут преобразовываться в человеческой деятельности. Как социальный институт наука оформляется к XVII–XVIII векам, когда в Европе возникают первые научные общества, академии и журналы.

Ноумен — понятие, которое использовал И. Кант для обозначения сферы, выходящей за пределы чувственного опыта. Взаимосвязь сущности и явления заменяется у немецкого мыслителя противопоставлением сферы явлений обыденного и научного опыта миру «вещей в себе». Понятие ноумена, с точки зрения И. Канта, было призвано ограничить возможности применения научного разума и тем самым сохранить пространство свободы для религии и морали.

Опыт — понятие, выражающее целостность и всеобщность человеческой деятельности как единство знания, чувства и воли. В эпоху Нового времени понятие опыта активно развивалось в противостоянии эмпиризма и рационализма, по-разному оценивающих статус этого понятия в структуре познавательной дея-

тельности. В немецкой классической философии понятие опыта выступало у И. Канта как основа синтеза чувственной и рассудочной познавательной деятельности, а также у Г. В. Ф. Гегеля — как итог самодвижения и самопознания сознания.

Рассудок и разум — понятия, выражающие два уровня мыслительной деятельности, получившие системное развертывание в трансцендентально-критической философии И. Канта. Рассудок, с точки зрения немецкого мыслителя, привносит форму в знание, содержание которого является результатом чувственного созерцания. Он всегда носит конечный и ограниченный характер, поскольку конечно и ограничено содержание, порождаемое чувственным познанием. Вместе с тем мышлению свойственно выходить за пределы этой конечности, к поиску безусловных оснований, не ограниченных рамками конечного опыта. Таким мышлением является разум, стремящийся найти бесконечное, безусловное и абсолютное. Не достигая этой цели, человеческий разум, считал И. Кант, впадает в неразрешимые противоречия.

Рационализм (от лат. *rationalis* — разумный) — философское направление, признающее разум основой познания и поведения людей. Как целостная система теоретических воззрений рационализм начинает складываться в эпоху Нового времени в результате развития математического и естественно-научного знания. В противоположность представителям средневековой схоластики мыслители эпохи Нового времени исходили из идеи естественного порядка — бесконечной причинной цепи, пронизывающей весь мир. В эпоху Просвещения культ разума утверждает его определяющее значение не только для сферы познания, но и для оценки всей деятельности людей. В немецкой классической философии И. Кант считал, что разум не может служить всеобщим критерием истины. Его рационализм распространяется только на мир явлений, но не на саму объективную реальность. В философии Г. В. Ф. Гегеля началом и сущностью мира была объявлена абсолютная идея, а процесс познания был

превращен в самопознание разума. Поэтому развитие объективного мира предстает как чисто логический рациональный процесс.

Реальность (от лат. *realis* — вещественный, действительный) — понятие, обозначающее всё существующее в действительности. В античной философии понятие реальности отождествлялось с различными вещественными и невещественными формами бытия. В средневековой философии понятие реальности применялось для обозначения вещей, обладающих «значительной степенью бытия». При этом Бог обладал статусом наивысшей полноты бытия и, соответственно, реальности. Понятие реальности становится в эту эпоху предметом интенсивных споров представителей тех или иных направлений средневековой мысли. В эпоху Нового времени высшей степенью реальности обладают субстанции, у Г. Лейбница наибольшая реальность присуща монадам. Дж. Локк считал, что первичные качества вещей: протяженность, величина, непроницаемость — обладают большей реальностью, чем вторичные качества, такие как цвет, вкус, запах и т. д. В немецкой классической философии реальность утверждается как онтологическая и логическая категория.

Рефлексия — тип философского мышления, направленный на осмысление и обоснование условий познания и самопознания. В качестве самостоятельной проблемы выделяется в античной философии у Сократа, критически рассматривающего познавательные способности человеческого разума, а также в учениях Платона и Аристотеля, рассматривающих ее в качестве свойств божественного разума. Подобное понимание перешло и в средневековую философию, в которой рефлексия толковалась в качестве отраженной в Логосе активности божества.

Субстанция (от лат. *substantia* — сущность, нечто, лежащее в основе) — понятие, служащее для обозначения объективной реальности в аспекте внутреннего единства всех форм ее саморазвития. В античной философии понималась в качестве первоос-

новы всех вещей, у Аристотеля она есть первопричина, обуславливающая определенность предмета, это послужило основанием для различия духовной и телесной субстанций, а также вызвало многочисленные споры в средневековой философии по поводу субстанциональных форм. В эпоху Нового времени в учениях Ф. Бэкона, Б. Спинозы, Г. Лейбница понималась как предельное основание бытия. В учении Дж. Локка и Д. Юма служило для осмысления возможности и необходимости научного знания. В немецкой классической философии Г. В. Ф. Гегель определял субстанцию как «существенную ступень в процессе развития идей».

София (от греч. *Sophia* — мастерство, знание, мудрость) — образ античной, а позднее христианской культуры. Исходно в древнегреческой культуре термин «София» был соотносим с творчеством ремесленника-демиурга, созидającego вещи в соответствии с принципом разумности. В античной философии образ Софии связан с процессом обустройства Космоса — мироздания. По определению Платона, София есть нечто великое и приличествующее лишь божеству, мир появляется в соответствии с софийным эйдетическим образом. У Аристотеля София определяется в качестве «знания о первопричинах и умопостигаемой сущности». В средневековой философии София — священный образ Библии и христианского богословия, вызывавший многочисленные экзегетические споры.

Тождество (от лат. *identitas*) — понятие, выражающее предельный случай равенства объектов, когда не только все родовые, но и все индивидуальные свойства совпадают.

Трансцендентальный (от лат. *transcendens* — перешагивающий, выходящий за пределы) — понятие схоластической философии, которому И. Кант придал гносеологическое значение. Оно характеризует всё то, что относится к априорным условиям возможного опыта познания, к формальным предпосылкам, которые организуют научный опыт, сюда немецкий мыслитель отнес время, пространство как априорные формы чувственности, субстанцию и причинность как категории рассудка.

Универсум (от лат. *Universum, summa rerum*) — термин, восходящий к античной философии, им обозначали всю объективную реальность во времени и пространстве. Если античные атомисты постулировали универсум как неисчислимое множество эволюционирующих миров, возникающих из движения материи, то Платон множественность миров отрицал и отождествлял универсум с видимой частью Вселенной. В средневековой философии универсум приобретает черты идеальной сущности или раздваивается на недоступный взору «большой» универсум — абстрактный образ вечности, и «малый» — как преходящие зримые материальные воплощения большого.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Аристотель *Метафизика*. Переводы. Комментарии. — СПб.: Алетейя, 2002. — 832 с.
2. Асмус В. Ф. *Античная философия*. — М.: Высш. шк., 2001. — 400 с.
3. Бибахин В. В. *Новый ренессанс*. — М.: Наука: Прогресс-Традиция, 1998. — 496 с.
4. Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*. Кн. 1–3. — СПб.: Наука, 1994. — 560 с.
5. Гегель Г. В. Ф. *Наука логики*. М.: Мысль, 1999. — 1072 с.
6. Гегель Г. В. Ф. *Философия права*: пер. с нем. — М.: Мысль, 1990. — 554 с.
7. Горфункель А. Х. *Философия эпохи Возрождения*. — М.: Высш. шк., 1980. — 368 с.
8. Декарт Р. *Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом* // Соч.: в 2 т. М.: Мысль, 1994. — Т. 2. — С. 3–72.
9. *Древнекитайская философия*: в 2 т. Т. 1 / сост. Ян Хин-Шун. — М.: Принт, 1994. — 362 с.
10. Жильсон Э. *Философия в средние века: от истоков патристики до конца 14 века*: пер. с фр. / общ. ред., послесл. и прим. С. С. Неретиной. — 2-е изд. — М.: Культурная революция: Республика, 2010. — 678 с.
11. *Индуизм. Джайнизм. Сикхизм. Словарь* / под общ. ред. М. Ф. Альбедиль и А. М. Дубянского. — М.: Республика, 1996. — 576 с.
12. *История китайской философии*: пер. с кит. / общ. ред. и послесл. М. Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — 552 с.
13. *История философии: энциклопедия*. — Минск: Интерпрессервис: Кн. Дом, 2002. — 1376 с. — (Мир энциклопедий).
14. *История частной жизни* / под общ. ред. Ф. Арьеса и Ж. Дюби. Т. 4. *От Великой французской революции до I Мировой войны*.

вой войны. — М.: Новое литературное обозрение, 2018. — 672 с. — (Культура повседневности).

15. Кант И. Критика чистого разума: пер. с нем. — М.: Мысль, 1994. — 591 с.

16. Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч.: в 4 т. на нем. и рус. яз. Т. 1. Трактаты и статьи (1784–1796). — М.: Ками, 1993. — С. 125–147.

17. Китайская философия: энцикл. словарь / гл. ред. М. Л. Титаренко; РАН. Ин-т Дальнего Востока. — М.: Мысль, 1994. — 573 с.

18. Кравцова М. Е. История культуры Китая. — СПб.: Лань, 1999. — 416 с.

19. Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада: пер. с фр. / под общ. ред. В. А. Бабинцева; послесл. А. Я. Гуревича. — Екатеринбург: У-Фактория, 2005. — 560 с. — (Великие цивилизации).

20. Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М.: Мысль, 1993. — 959 с.

21. Неру Д. Открытие Индии: пер. с англ. — М.: Политиздат, 1989. — Кн. 1. — 460 с.

22. Ницше Ф. Рождение трагедии, или Эллинство и пессимизм // Соч.: в 2 т.: пер. с нем. / сост., ред. изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьян. — М.: Мысль, 1996. — Т. 1. — 829 с.

23. Платон. Государство // Собр. соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 613–681.

24. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1. Миф. — М., 1993. — 623 с.

25. Рассел Б. История западной философии: в 2 т. / подгот. текста В. В. Целищева. — Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. — Т. 1. — 464 с.

26. Философский энциклопедический словарь / редкол.: С. С. Аверинцев, Э. А. Араб-Оглы, Л. Ф. Ильичёв [и др.]. — 2-е изд. — М.: Сов. энцикл., 1989. — 815 с.

27. Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч.: в 2 т. — СПб.: Мифрил, 1993. — Т. 1. — С. 65–337.

28. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. — СПб.: А-сад, 1994. — 406 с.
29. Хайдеггер М. Ницше / пер. с нем. А. П. Шурбелева. — СПб.: Владимир Даль, 2006. — Т. 1. — 573 с.
30. Чатерджи С., Датта Д. Индийская философия: пер. с англ. — М.: Селена, 1994. — 416 с.
31. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма: пер. с нем. // Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1987. — Т. 1. — С. 227–489.
32. Шоню П. Цивилизация классической Европы: пер. с фр. — Екатеринбург: У-Фактория, 2005. — 608 с.
33. Штёкль А. История средневековой философии. — СПб.: Алетейя, 1996. — 350 с.
34. Элиаде М. История веры и религиозных идей: в 3 т.: пер. с фр. — М.: Критерион, 2002. — Т. 1. — 464 с.
35. Энциклопедия религий / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. — М.: Академический Проект: Гаудеамус, 2008. — 1520 с.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие.....	3
Раздел I. Философия Древней Индии и Древнего Китая.....	4
1.1. Понятие, периодизация и характерные черты древнеиндийской философии	4
1.2. Ведическая картина мироздания и ее значение для развития древнеиндийских школ философии	9
1.3. Джайнизм и буддизм	22
1.4. Древнеиндийские философские школы	32
1.5. Понятие, периодизация и характерные черты древнекитайской философии	46
1.6. Философские школы Древнего Китая	52
Вопросы для самопроверки по теме «Философия Древней Индии и Древнего Китая».....	68
Раздел II. Античная философия	70
2.1. Античная философия: понятие, периодизация и характерные черты	70
2.2. Досократическая философия	73
2.3. Античная классика	94
2.4. Эллинистическая философия	109
Вопросы для самопроверки по теме «Античная философия»	122
Раздел III. Средневековая философия	123
3.1. Средневековая философия: понятие, периодизация и характерные черты	123
3.2. Раннехристианская философия.....	129
3.3. Средневековая схоластика	135
Вопросы для самопроверки по теме «Средневековая философия».....	146

Раздел IV. Философия эпохи Возрождения	148
4.1. Философия эпохи Возрождения: понятие, периодизация и характерные черты	148
4.2. Философия итальянского гуманизма	152
4.3. Платонизм Возрождения	156
4.4. Аристотелизм Возрождения	161
Вопросы для самопроверки по теме «Философия Возрождения»	166
Раздел V. Философия Нового времени	168
5.1. Философия Нового времени: понятие, периодизация и характерные черты	168
5.2. Новоевропейский эмпиризм	175
5.3. Рациональная философия Нового времени	193
5.4. Новоевропейский скептицизм	208
Вопросы для самопроверки по теме «Философия Нового времени»	215
Раздел VI. Философия Просвещения	217
6.1. Понятие, периодизация и характерные черты философии Просвещения	217
6.2. Основные представители философии Просвещения и их взгляды	222
Вопросы для самопроверки по теме «Философия Просвещения»	235
Раздел VII. Немецкая классическая философия	237
7.1. Трансцендентально-критическая философия И. Канта	237
7.2. Наукоучение И. Г. Фихте	246
7.3. Трансцендентальный идеализм Ф. В. Й. Шеллинга	249
7.4. Философия духа Г. В. Ф. Гегеля	251
Вопросы для самопроверки по теме «Немецкая классическая философия»	256

Раздел VIII. Неклассическая философия XIX века	258
8.1. Характерные черты неклассической философии XIX века	258
8.2. Антропологический материализм Л. Фейербаха	266
8.3. Философия К. Маркса	276
8.4. Позитивная философия XIX века	287
8.5. Христианский экзистенциализм С. Кьеркегора	300
8.6. Философия мировой воли А. Шопенгауэра	306
8.7. Философия жизни Ф. Ницше	311
Вопросы для самопроверки по теме «Неклассическая философия XIX века»	320
Тематика контрольных рефератов	322
Словарь терминов и понятий	324
Список литературы	336

Учебное издание

Рязанов Иван Владимирович

**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:
ОТ ФИЛОСОФИИ ДРЕВНЕГО ВОСТОКА
ДО НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
XIX ВЕКА**

Учебное пособие

Редактор В. В. Мальцева
Компьютерная верстка Л. Н. Голубцовой

Подписано в печать 22.09.2020. Формат 60×84/16.
Усл. печ. л. 19,99. Тираж 300 экз. Заказ № 1187.

АНО ВПО «ПСИ». 614010, Пермь, ул. Куйбышева, д. 98 А.
Тел. (342) 214-26-76.

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии
Издательства Пермского национального исследовательского
политехнического университета.
614990, Пермь, Комсомольский пр., д. 29, к. 113.
Тел. (342) 219-80-33



Автономная некоммерческая
организация высшего и
профессионального образования

ПРИКАМСКИЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ

**ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ
ПО НАПРАВЛЕНИЯМ
ПОДГОТОВКИ
(БАКАЛАВРИАТ):**

- Психология,
- Экономика,
- Менеджмент,
- Юриспруденция.

ФОРМЫ ОБУЧЕНИЯ

Очная, заочная, очно-заочная

**ДОПОЛНИТЕЛЬНОЕ
ОБРАЗОВАНИЕ**

Общеразвивающие программы
для детей и взрослых.

**ПОВЫШЕНИЕ
КВАЛИФИКАЦИИ
ПЕРЕПОДГОТОВКА КАДРОВ**

По всем реализуемым
образовательным программам.
Подробнее на сайте института.

ЮРИДИЧЕСКАЯ КЛИНИКА

Оказание бесплатной юридической
помощи гражданам.

**ЦЕНТР ПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ
ПОМОЩИ**

Кризисный центр психологической
помощи людям, попавшим в сложные
жизненные ситуации.

**e-mail: pkpsi@yandex.ru
сайт: www.psi.perm.ru**

**г. Пермь, ул. Куйбышева, 98А
тел.: (342) 214 26 16**



Автономная некоммерческая организация
профессионального образования

ПЕРМСКИЙ ГУМАНИТАРНО- ТЕХНОЛОГИЧЕСКИЙ КОЛЛЕДЖ

**Среднее
профессиональное
образование**

СПЕЦИАЛЬНОСТИ:

Техник-программист

- Программирование в
компьютерных системах

Бухгалтер

- Экономика и бухгалтерский
учет (по отраслям)

Юрист

- Право и организация
социального обеспечения

Специалист по рекламе

- Реклама

Дизайнер

- Дизайн (по отраслям)

ПРИЁМ НА БАЗЕ

9 и 11 классов

ФОРМЫ ОБУЧЕНИЯ

Очная, вечерняя, заочная

**г. Пермь,
ул. Куйбышева, 98А
сайт: www.pgtk-perm.ru**

**Приёмная комиссия
тел.: (342) 214 26 16
e-mail: pkpsi@yandex.ru**