

Глава VI. Античная философия

Философия возникает в странах Древнего Востока почти три тысячи лет назад — в X — VIII вв. до н. э., где несколько позднее оформляются первые философские школы — санкхья в Индии (VII в. до н.э.) и натуралистическая школа Ян инь цзя в Китае (VIII — VI вв. до н. э.). Формируются затем веданта, локаята, даосизм, конфуцианство и другие учения. В восточной философии первенствующее значение имела нравственная и общественно-политическая проблематика, включающая в себя «вечный моральный порядок» Вселенной. Проблемы бытия мира и познания мира тесно переплетались с проблемами устранения зла и страданий людей.

Философия Запада начала развиваться, как и на Востоке, в единении с мифом и религией и с нерасчлененного (синкретического) представления о мире как одушевленной системе. В дальнейшем западноевропейская философия все больше наполнялась научно-рационалистическим содержанием, становясь проблемно более дифференцированной сферой знания, прежде всего, в своем онтологическом и гносеологическом аспектах.

Мы не имеем целью сколь-нибудь подробно освещать разработку философских проблем в истории человеческой культуры. Для углубленного знакомства с историей философии можно обратиться к учебным пособиям для студентов высших учебных заведений: «Краткая история философии», ред. В. Г. Голобоков, М, 1997; «История философии», ред. В.М. Мапельман и Е.М. Пеньков, М., 1997; «История философии: Запад — Россия — Восток» (тт. I и II под ред. Н.В. Мотрошиловой и тт. III и IV под ред. Н. В. Мотрошиловой и А. М. Руткевича; М., 1994 — 1999). Нам же предстоит в пределах, реально отводимых в вузах часов для изучения истории философии в курсе общей философии (а таковыми являются всего несколько занятий) дать краткий обзор главнейших систем западно-европейской и российской философии, лишь коснувшись основных идей ведущих их представителей. Необходимо проследить хотя бы общую логику движений человеческой мысли к современному состоянию философского знания.

Глава VI. Античная философия

Эта философия прошла в своем развитии почти тысячелетний период — с VI в. до н. э. до VI в. н. э. В ее истории выделяются следующие этапы: 1) становление древнегреческой философии (VI-V в. до н. э.; философы — Фалес, Гераклит, Парменид, Пифагор, Эмпедокл, Анаксагор, Сократ и др.); 2) классическая греческая философия (V — IV вв. до н. э.) — учения Демокрита, Платона, Аристотеля; 3) эллинистически-римская философия (с конца IV в. до н.э. до VI в. н. э.) — концепции эпикуреизма, стоицизма, скептицизма. Экономическим основанием античной философии были значительно более высокий уровень производительных сил (в сравнении с первобытно-общинным, родовым строем), дифференциация труда и ремесел, расцвет торговли, развертывание различных форм рабовладения, в том числе с предоставлением некоторым категориям рабов частичных прав; усиливалась роль свободных людей. Получают все большее распространение города и зреют города-полисы, в которых проходят свою первую историческую проверку разные политические режимы — от диктаторско-авторитарных до демократических. На третьем этапе развития античной философии суверенные города-государства, являвшиеся ранее средоточием политической и культурной жизни, стали уступать место обширным монархиям с их немногими центрами, подчинившими своему идеологическому влиянию остальные города и территории. Все возрастающая централизация власти имела одним из

своих следствий тенденцию к унификации идеологии и вместе с тем подрывала духовную основу созданной к тому времени Римской империи. Ряд факторов экономического и политического характера привел в конце концов к гибели самого рабовладельческого строя и к его замене феодализмом.

Первой философской школой в европейской цивилизации была милетская школа (по названию г. Милета на западном побережье полуострова Малая Азия). Ее виднейший представитель — Фалес (640 — 545 до н. э.). Он являлся первым ионийским философом и вместе с тем первым европейским философом. Он был также математиком, физиком, астрономом. Фалес определил продолжительность года в 365 дней и разделил его на 12 тридцатидневных месяцев, установил время солнцестояний и равноденствий, предсказал солнечное затмение, изобрел несколько астрономических приборов; он открыл Полярную звезду и ряд созвездий и показал, что они могут служить руководством для мореплавания. В своем осмыслении мира Фалес поднялся до понятия первоначала, каковым, с его точки зрения, оказывается «вода». Она во всем и подо всем. Все, что есть в мире, производно от «воды» и основывается на этом первоначале. Оно отличается от простой воды; это вода божественная, одушевленная. Земля, как все предметы, пронизана этой водой; она окружена со всех сторон водой в ее исходной форме и плавает, как дерево, в безбрежной воде. Одушевленность воды связана с населенностью мира богами. Аристотель отмечает причины, приведшие Фалеса к принятию «воды» за первооснову всего сущего: «К этому предположению он, быть может, пришел, видя, что пища всех существ влажная и что само тепло возникает из влаги и ею живет (а то, из чего все возникает, — это есть начало всего). Таким образом, он именно поэтому пришел к своему предположению, равно как потому, что семена всего по природе влажны, а начало природы влажного — вода» (Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1976. С. 71). Вода пребывает в движении, вследствие чего все вещи и земля изменчивы, земля во время землетрясения «носится» в разные стороны. Так как в мире в избытке имеется жидкость, а земля пропитана ею, то из земли «выходят» реки и моря.

Божественность, одушевленность воды выражается и в такой форме, как душевная жизнь человека. Сама душа есть тонкое (эфирное) вещество, позволяющее человеку чувствовать; она является носителем разумности и справедливости и причастна к божественному (разумному и прекрасному) строю вещей. Душевная жизнь человека отличается от процессов природы — она ближе всех стоит к богам. Итак, и природное, и духовное основываются на едином первоначале; не мифология способна объяснить мир, а знание, направленное на первоначало, изнутри присущее самому миру.

Фалес считал, что все знание надо сводить к единой основе, а познание основывать на чувственном восприятии вещей. Познание мира неотделимо от человека: «Познай самого себя» — одно из важнейших положений, связываемых с его именем.

Плутарх приводит рассуждение Фалеса: Что прекраснее всего? — Мир, ибо все, что прекрасно устроено, является его частью. Что мудрее всего? — Время, оно породило одно и породит другое. Что общее всем? — Надежда: ее имеют и те, у кого нет ничего другого. Что полезнее всего? — Добродетель, ибо благодаря ей все иное может найти применение и стать полезным. Что самое вредное? — Порок, ибо в его присутствии портится почти все. Что сильнее всего? — Необходимость, ибо она непреодолима. Что самое легкое? — То, что соответствует природе, ибо даже наслаждения часто утомляют.

Одним из выдающихся древнегреческих философов был Гераклит (ок. 520 — ок. 460 до н. э.). Его родиной был соседний с Милетом полис Эфес. Происходил он из аристократического рода, отстраненного от власти демократией; но стремился к

одиночеству, жил бедно и последние годы жизни провел в хижине в горах. Его называли Темным потому, что его трудно было понять, в его суждениях было много метафор, сравнений, не всегда ясных; он выражался загадочно, часто не давая ответа, не поясняя. Но современников и позднейших исследователей поражала глубина его мысли и оригинальность концепции. Его философское сочинение «О природе» дошло до нас во фрагментах, которых насчитывают до 150, а само это произведение состояло из раздумий о Вселенной (т.е. собственно о природе), о государстве и о божестве.

Из различных «стихий» природы его внимание привлек огонь, который был из всех природных стихий наиболее подвижным, живым, динамичным. Для него Огонь и стал подлинным первоначалом мира, а Вода — лишь одним из его состояний. Путем сгущения огонь превращается в воздух, воздух — в воду, вода же — в землю (таков «путь вниз»); этот путь сменяется другим, ему противоположным («путь вверх»). Сама Земля, на которой мы живем, была некогда раскаленной частью всеобщего огня, но затем остыла. [И поныне распространена достаточно обоснованная концепция о возникновении планеты Земля из раскаленной газо-пылевой туманности; отсюда и правомерность положения, что все окружающие нас предметы на Земле, да и сами люди — производные формы огня.] «Огонь» у Гераклита не столько обычный огонь, сколько символ всеобщей стихии, одушевленной, разумной, божественной; это понятие имеет и нравственное значение, поскольку «огонь» есть также некое «воздающее» начало, обладающее нравственной силой («всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить», — так пишет один из комментаторов Гераклита). «Огонь» связан с «логосом», который у Гераклита и «слово», «глагол», и «вселенский строй», «порядок», «сущность», «закон», «мера» (в космическом плане. Логос имеет функцию управления (вещами, процессами, космосом). Такой всеобщий огонь и является основой природы. «Этот космос, единый из всего, не создан никем из богов и никем из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, в полную меру воспламеняющимся и в полную меру погасающим». Все конкретные вещи обязаны своим существованием огню. «Все обменивается на огонь и огонь на все, как золото на товары и товары на золото».

Одной из центральных идей Гераклита была идея всеобщей изменчивости и движения. Считается, что именно ему принадлежит формулировка положения «Все течет, все изменяется». Он обращался к образу реки, в которую нельзя войти дважды, поскольку в каждый момент она все новая и новая. Солнце новое ежедневно, всегда и непрерывно новое.

Положение о всеобщей изменчивости связывается Гераклитом с идеей внутренней раздвоенности вещей и процессов на противоположные стороны, с их взаимодействием. Логос в целом есть единство противоположностей. «Все едино и все состоит из противоположностей». «Борьба всеобща и все рождается благодаря борьбе и по необходимости». «Война» (так нередко Гераклит называл борьбу) есть отец всего и всего царь. Гармония тоже состоит из противоположностей, представляя собой их единство.

В мире все относительно. Морская вода — чистойшая и грязнейшая: рыбам она пригодна для питья и целительна, людям же для питья непригодна и вредна. Прекраснейшая обезьяна отвратительна по сравнению с человеческим родом. Ослы предпочитают солому золоту. Болезнь делает сладостным здоровье, голод сообщает приятность сытости, а тяжкий труд дает вкусить отдых.

Сущность и смысл вещей, логос вещей и космоса, единство и борьба противоположностей трудно уловимы для органов чувств, для обыденного взгляда на мир, для «грубых душ». Сама природа любит скрываться, любит таиться. Нужен разум, труд мышления, чтобы

проникнуть в основы вещей и мира. Соединение разума и органов чувств ведет к истинному познанию. «Мышление — великое достоинство, — утверждает Гераклит, — и мудрость состоит в том, чтобы говорить истинное и чтобы, прислушиваясь к природе, поступать с ней сообразно». Многознание уму не научает. Признак мудрости — согласиться, что все едино. Мудрость «мудрого» — в едином «все знать», т. е. иметь такие глубинные знания, которые позволили бы управлять вещами.

Душа, чтобы быть мудрой, должна быть сухой, т. к. влажность ей вредна, а превращение в воду смертельно. Больному человеку не до мудрости. Особенно влажна душа у пьяницы. «Когда взрослый муж напьется пьян, его ведет [домой] безусый малый, а он сбивается с пути и не понимает, куда идет, то душа его влажна». В состоянии предельной сухости душа человека излучает свет, свидетельствуя о своей огненной природе. Душа, по Гераклиту, — одно из состояний огня; это невидимый ргонь. «Огонь» невидим и в природных телах.

Гераклит отмечал неравенство людей по их познавательным способностям, по нравственным принципам и социальному положению. По его мнению, большинство живет не по логосу, а по обыденным представлениям, побуждаемые желаниями и страстями, затмевающими разум. Но «людям, — говорил он, — не стало бы лучше, если бы исполнились все их желания». Необходимо размышление, умение отыскивать истину и жить в соответствии с нею. Гераклит отстаивал социальную справедливость, опирающуюся на установленные обществом законы; законы должны быть «божественными» (от логоса) и писаными. Народ должен сражаться за попираемый закон, как за свои стены. Гераклит выделял «варваров» и «наилучших». Он говорил: один мне — тьма [десять тысяч], если он наилучший. Таковыми для него являлись те, кто совершенствование души предпочитал погоне за наслаждениями, за материальными благами.

Если брать главное в философских размышлениях Гераклита, то нужно выделить его новую трактовку первоначала — огонь, соединенный с логосом, его открытие всеобщего диалектического закона (закона единства противоположностей и их борьбы). Гераклит заложил основу теории познания, впервые выделив и сравнив чувственное и разумное (рациональное) познание. Из общефилософских взглядов на мир и познание он сделал выводы, позволившие по-новому объяснить ряд политических, этико-религиозных и социальных проблем.

Широкую известность в Древней Греции приобрел Демокрит (ок. 460 — 370 до н. э.), являвшийся ученым-энциклопедистом, крупнейшим представителем атомистического направления в философии.

Родом он был из города Абдеры — греческой колонии на Фракийском побережье. Получив наследство, отправился в путешествие, побывал в ряде стран (Египте, Вавилоне, Индии), где пополнял свои знания о природе и человеке. Вернувшись, встретил осуждение за растраченное богатство (против него было возбуждено судебное дело о растратившем наследство). На судебном процессе Демокрит прочитал судьям свое сочинение «Мирострой», и судьи признали, что он взамен денежного богатства накопил мудрость, знания, по суду был оправдан и даже вознагражден деньгами.

Демокрит написал около семидесяти сочинений, но ни одно не дошло до нас в полном виде. Имеются фрагменты из них, дающие представление о его учении.

Основу философских размышлений Демокрита составляет идея атомизма, которая в самом общем виде уже появилась в древневосточной культуре и которая, как полагают историки, была воспринята Демокритом от его учителя Левкиппа. Но он разработал ее дальше, оформив в целостную концепцию.

Демокрит считал, что существует бесконечное множество миров; одни миры возникают, другие гибнут. Все они состоят из множества атомов и пустоты. Пустота — между мирами и атомами. Сами же атомы неделимы и лишены пустоты. Помимо свойства неделимости атомы неизменны, не имеют внутри себя никакого движения; они вечны, не уничтожаются и вновь не появляются. Число атомов в мире бесконечно. Они различаются друг от друга по четырем признакам: 1) по форме, 2) по величине, 3) по порядку и 4) по положению. Так, А отличается от Р формой, АР от РА порядком, Б от Р — положением. Величина у атомов тоже различна; на Земле они малы, причем настолько, что органы чувств не в состоянии их воспринимать. Таковы пылинки, имеющиеся в комнате, невидимые обычно, но заметные в луче света, подающем в темную комнату. Их незаметность в обычных условиях дает основание считать, что они не существуют, на самом же деле они имеются; таковы и атомы. Атомы бывают самой разной формы (А и Р, например); они могут быть шарообразны, угловаты, вогнуты, выпуклы, крючкообразны, якоревидны и т.п. Из разных атомов и разного их числа, путем сцепления и образуются различные вещи и миры. Если бы они находились в состоянии покоя, то объяснить многообразие вещей было бы невозможно. Им как самостоятельным элементам присуще движение. Находясь в движении, атомы сталкиваются друг с другом, изменяя направление движения; одним из видов движения является вихрь. Само движение безначально и не будет иметь конца.

Демокрит утверждал, что любая вещь имеет свою причину (как результат движения и столкновения атомов). Знание причин — основа человеческих действий. Он заявлял, что предпочитает найти одно причинное объяснение, чем овладеть персидским престолом.

Причина, как полагал Демокрит, необходима и вследствие этого делает невозможными случайные события. Случайность — из-за невежества людей. Раскрыв причину, мы обнаруживаем, что за случайностью лежит необходимость. Вот пример: орел сбросил на голову лысого человека черепаху; это потому, что у орла есть привычка сбрасывать черепаху на скалу или блестящий твердый предмет, чтобы разбить черепаху (точно так же необходимым является движение человека в том или ином направлении).

Душа человека, по Демокриту, тоже состоит из атомов, только они самые малые и шарообразные. Благодаря такому составу душа способна воспринимать вещи: от них истекают частицы, образующие как бы внешнюю ее оболочку («эйдолы», «изображения», «подобия»), напоминающие собой предмет в целом. Человек способен разобраться в них и проникнуть в глубину предметов, для чего требуется ум, мышление. Демокрит разграничивал чувственное и разумное познание; первое он называл познанием «по мнению», второе познанием «по истине». Познание «по мнению» неодинаково: есть цвет, запахи, звуки, вкусовые ощущения, которых нет вне души, они — результат воздействия предметов на органы чувств, но вне органов чувств их нет (как мы бы сказали сегодня — они «диспозиционны», и в отличие от пространственных и других свойств предметов они не первичны, а вторичны). Знание этих качеств, по Демокриту, «темное». В любом случае без органов чувств, без познания «по мнению», невозможно, по Демокриту, и познание «по истине».

Говоря о его учении о познании, необходимо отметить прежде всего то, что он заложил основы концепции вторичных качеств, имеющей и поныне важное значение для

выяснения сущности мироустройства и познавательных способностей человека (ценностная сторона мира тоже ведь диспозиционна).

Большое место в философском учении Демокрита занимают также проблемы этики, в особенности вопросы о справедливости, честности, достоинстве человека. Известны его утверждения: «не телесные силы и не деньги делают людей счастливыми, но правота и многосторонняя мудрость»; «как из ран самая худшая болезнь есть рак, так при обладании деньгами самое худшее — желание постоянно прибавлять к ним». Он был сторонником демократического устройства общественной жизни, утверждал, что «лучше быть бедным в демократическом государстве, чем жить в богатстве при монархии».

Сократ был современником Демокрита (469 (470) — 399 до н. э.). Жил в Афинах, активно участвовал в делах города. Он полагал, что познать космос невозможно, ибо человек в таком случае запутывается в безвыходных противоречиях. Познать человек может только то, что в его власти, т. е. свою душу. Отсюда принятие Сократом требования «Познай самого себя». В философии центральными для него стали не онтологические проблемы, а этические и гносеологические, причем последние — как дополняющие этику. Сократ впервые указал на значение понятий, на важность их определения, на роль индукции в их формировании (все это — преимущественно в применении к этике). Хотя он и получил разностороннее образование, но впоследствии книг не читал и ничего не писал. Главным средством общения считал живую беседу и спор. В книгах, по его мнению, заключено мертвое знание; книгам нельзя задавать вопросы; живой разговорный диалог, считал он, превышает того, что написано.

Душа, по его мнению, является антиподом тела: если тело природно и состоит из природных частиц, то душа своим содержанием имеет понятия. Высшие понятия — Добро, Справедливость, Истина. Благодаря душе человек познает вещи, их место в мире, а главное — отношение человека к человеку, к самому себе. Истина нужна, чтобы действовать, а действия должны быть добродетельны и справедливы.

Для достижения истины имеются разные способы. Главным из них Сократ считал майевтику. Ее сущность заключалась в том, чтобы путем следующих друг за другом вопросов заставить собеседника-сначала испытать чувство замешательства (ощутить проблемность), отойти от первоначального неверного или одностороннего понимания и прийти затем к истине. Иначе говоря, майевтика — это диалогический способ рождения нового знания (Сократ сравнивал свой метод с повивальным искусством, которое по гречески называлось «мэевтика»). Это был поиск истины через противоречия; противоречия и их преодоление в познании становились источником развития знания. Нередко при этом использовалась ирония. Сократ спрашивал: «Да?», что звучало как «Разве?», и это побуждало собеседника продолжать беседу, искать нужный ответ. Сократ часто имел представление, чем завершится беседа, но нередко беседа была способом совместного нахождения ответа. Нередко прямого ответа и истины не требовалось: Нужно было, прежде всего, посеять в душе сомнение, вызвать недоумение, побудить к дальнейшим размышлениям. В любом случае Сократ держался не высокомерно, а скромно, убежденный в верности положения «Я знаю, что ничего не знаю». Назидание было ему чуждо.

Для Сократа важным являлось формирование общего понятия. Вот пример его беседы (см.: Платон. Диалоги. М., 1986. С. 223 — 249. «Лахет»). В ней принимают участие полководцы Лахет и Никий, а также почтенные афинские граждане Лисимах и Мелесий со своими сыновьями. Разговор — о воспитании детей, конкретный вопрос — о мужестве как части добродетели вообще. Сократ выслушивает мнение других (он замечает, что

моложе Лахета и Никия, менее опытен и хочет узнать, что они скажут, хочет поучиться у них). На вопрос «Что такое мужество?» Лахет заявляет: «Клянусь Зевсом, Сократ, это нетрудно сказать. Если кто добровольно остается в строю, чтобы отразить врагов, и не бежит, знай, это и есть мужественный человек». Сократ отвечает: «Ты хорошо сказал, Лахет. Но, быть может, моя вина в том, что я неясно выразился, ибо ты ответил не на задуманный мною вопрос, но совсем другое». И далее поясняет, что скифы, убегая, сражаются не хуже, чем преследуя, а лакедемоняне под Платеями не пожелали держать строй и продолжать сражение и побежали; когда же ряды персов расстроились, они развернулись обратно и таким образом выиграли сражение. Речь идет также о любом бое, в том числе о конном виде боя и, кроме того, о мужестве не только в бою, но и среди морских опасностей, в болезнях, в бедности, в государственных делах, а вдобавок и о тех, кто мужествен не только перед лицом бед и страхов, но умеет искусно бороться со страстями и наслаждениями. Сократ постепенно подводит к ответу на вопрос об общем понятии мужества. «Попытайся же, — обращается он к Лахету, — снова определить мужество — каким образом во всех этих различных вещах оно оказывается одним и тем же. Или ты и сейчас еще не постигаешь, что я имею в виду?» Сократ обращается к понятиям «скорость» вообще, «проворство» вообще, а когда Лахет определяет мужество через стойкость, ведет того дальше, к другим понятиям, связанным с понятием «мужество», и в конце концов заключает, что теперь его определили в значительной его части и что следует об этом думать и далее.

Общие понятия нужны, как считал Сократ, каждому человеку. На основе общего понятия могут быть предприняты действия.

Знание общего — основа конкретного действия. В дальнейшем, правда, Аристотель заметит, что можно знать общее понятие — «добродетель» и т.п., но действовать противоположным образом. И все же непрерывные беседы Сократа с самыми разными представителями афинского общества вели к формированию повышенного интереса к общим понятиям.

Помимо философского своего значения, деятельность Сократа имела и политическое содержание. Он не был апологетом существующего строя и высказывал суждения, касающиеся справедливости, законности, добра, зла и т.п. применительно к существующим тогда общественному строю и отношениям между людьми.

Рост его популярности не совпадал с интересами правящей аристократии. Как пишет А. Ф. Лосев (Жизненный и творческий путь Платона/Платон. Соч. в 3-х томах. Т. 1. М., 1968. С. 17), на гнилой почве вырождавшейся в Афинах демократии зародился в те годы крайний индивидуализм, всегдашняя уверенность в себе, эгоизм и жажда власти. Сократ же своими с виду простыми и невинными вопросами разоблачал не только пошлость обывательских представлений, но и ни на чем не основанную самоуверенность сторонников тогдашнего демагогического режима. Его деятельность для таких людей стала разрушительной. И вот случилось так, что власти, считавшие себя демократическими, не выдержали добродушной иронии Сократа, и ему был вынесен судебный приговор — такой, какого до тех пор еще никому не выносили в Афинах в случаях отвлеченных идейных разногласий. Было решено его казнить.

Сократ занимает важное место в истории античной философии. «Диалектика, и притом диалектика в ее положительном смысле, в ее постоянном искании объективной истины, — вот то новое, чем Сократ резко отличается и от старой натурфилософии, и от софистики (Платон. Указ. соч. С. 19). И далее, имея в виду не только Сократа, но и софистов и Платона, А. Ф. Лосев справедливо заключает: «Без этой диалектики, вечного искательства

правды и истины не сложились бы античная философия и античная литературы в том виде, в каком они воздействовали на всю последующую культуру и в каком мы ощущаем их еще и в XX веке» (Платон. Указ. соч. С. 23).

Выдающимися представителями древнегреческой философии были Платон и Аристотель.

Платон родился в 427 году до н. э. на о. Эгина вблизи Афин; происходил из небогатого аристократического семейства. Подлинное его имя — Аристокл. По преданию, получил имя Платон от Сократа. Его имя связывают с атлетическим телосложением (греческое *platys* означает «широкий») и с широтой его интересов. Он много занимался спортом, музыкой, поэзией; его считали поэтом. Был знаком с учениями философов Гераклита, Кратила, Парменида, Демокрита, Сократа. Познакомившись в двадцать лет с Сократом, стал его учеником. Историки полагают, что после этого встречи Платон сжег свои поэтические произведения, решив полностью посвятить себя философии. Платон тяжело пережил смерть своего учителя и надолго покинул Афины. В годы своих странствий он посетил многие города и встречался с рядом философов того времени. Поездка на остров Сицилия в г. Сиракузы, где правил тиран Дионисий Старший и где Платон предлагал план общественного переустройства, закончилась тем, что правитель этого города отдал тайный приказ спартанскому послу, на корабле которого отплывал Платон, либо убить его, либо продать в рабство. Посол предпочел второе, и Платон оказался на общегреческом невольничьем рынке. После того как он был выкуплен одним из жителей Эгины и отпущен на свободу, Платон, переживший несправедливость по отношению к Сократу и самому себе, решил меньше заниматься государственными делами и больше сосредоточиться на собственно философских вопросах. Наблюдения же за политическими режимами в ряде стран привели его к выводу, что все они плохи и что, если уж и решать, кто должен править, то им должны быть философы. После окончательного возвращения в Афины Платон приобрел на окраине города дом с садом и основал там философскую школу — Академию. Это название произошло от имени аттического героя Академа, под покровительством которого, как считали афиняне, находилась роща, посаженная в его честь и где теперь вел занятия Платон. Просуществовала эта Академия более 900 лет. Из Академии за эти годы вышло немало философов и государственных деятелей. Платон скончался в 347 г. до н. э.

Почти все философские сочинения Платона дошли до наших дней. Многие из них написаны в форме художественного диалога, а главным их действующим лицом являлся Сократ. В отличие от личных встреч философа Сократа со своими собеседниками Платон перевел диалоги-во «внутренний» план и они предназначались для всех.

Центральное место в философии Платона занимает проблема идеального (проблема идей). Если Сократ основное свое внимание уделил общим понятиям, то Платон пошел дальше, он обнаружил особый мир — мир идей.

По Платону, бытие разграничивается на несколько сфер, родов бытия, между которыми имеются довольно сложные отношения; это — мир идей, вечный и подлинный; мир материи, столь же вечный и самостоятельный, как и первый мир; мир вещественных, чувственно воспринимаемых предметов — это мир возникающих и смертных погибающих вещей, мир временных явлений (а потому он и «ненастоящий» в сравнении с идеями); наконец, существует Бог, космической Разум (Ум-Демиург).

Взаимоотношение первых трех миров можно представить примерно такой схемой (которая во многом упрощена; в ней, например, не показаны родо-видовые зависимости между идеями).

Что представляют собой идеи?

Необходимо, прежде всего, отметить, что Платон осознал специфический характер всеобщих норм культуры, которые, в соответствии с его учением, существуют в качестве особого объективного мира (по отношению к индивидуальным душам). Он обнаружил и во многом сходные с ними общие структуры, формы, находящиеся в истоке чувственных вещей, т.е. как замыслы, идеи, а с другой — конкретные кровати, столы, создаваемые мастерами в действительности (см.: Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 422 — 424). Для него всеобщие формы и все классы, виды неорганической природы и живых существ имели свои идеальные прообразы. Неважно пока, с каким деятельным началом все это связывалось, главное в том, что во всем этом выявлялась некая норма, структура, способная реализовываться и «содержаться» во множестве чувственных вещей. Эта общая для одноименных вещей форма и общие нормы культуры, поведения людей и были названы Платоном «идеями».

Идея выступала как общность, целостность. А. Ф. Лосев отмечал (Лосев А. Ф. «Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба» // «Платон и его эпоха». М., 1979. С. 11 — 12), что для античного мыслителя было чудом то обстоятельство, что вода может замерзнуть или кипеть, а идея воды не может ни того, ни другого. Она неизменна, целостна. Идеи, в отличие от чувственных вещей, бестелесны и умопостигаемы. Если чувственные вещи бранны, преходящи, то идеи постоянны (в этом смысле вечны) и обладают более истинным существованием: конкретная вещь погибает, но идея (форма, структура, образец) продолжает существовать, будучи воплощенной в других аналогичных конкретных вещах.

Важным свойством идей (идеального) является совершенство («идеальность»); они выступают как образец, как идеал, который существует сам по себе, но во всей полноте не реализуем в одном каком-то чувственно воспринимаемом явлении. Пример тому — прекрасное как идея и прекрасное в каждом случае, с применением степеней («более», «менее» и др.). Платон говорит в связи с этим следующее. Прекрасное по природе (т.е. «идея») — это «нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно с другим безобразное. Прекрасное это предстанет... не в виде какого-то лица, рук или иной части тела, не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом, что они возникают и гибнут, а его не становится ни больше ни меньше, и никаких воздействий оно не испытывает... Начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх — от одного прекрасного тела к двум, от двух — ко всем, а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь наконец, что же это — прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший» (Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 142 — 143).

Все множество идей представляет единство. Центральной идеей является идея блага, или высшего добра. Она есть идея всех идей, источник красоты, гармонии, соразмерности и истины. Благо — это единство добродетели и счастья, прекрасного и полезного, нравственно доброго и приятного. Идея блага стягивает все множество идей в некоторое единство; это единство цели; все направляется к благой цели. В конкретно-чувственных

явлениях заложено стремление к благу, хотя чувственные вещи не способны его достигнуть. Так, для человека верховная цель — счастье; она состоит именно в обладании благом, всякая душа стремится к благу и все делает ради блага. Благо дает вещам «и бытие, и существование, превышая его достоинством и силой» (Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. С. 317). Лишь при руководстве идеей блага знание, имущество и все другое становится пригодным и полезным. Без идеи блага все человеческие знания, даже наиболее полные, были бы совершенно бесполезны (см. там же. С. 311).

Такова в самых общих чертах картина идеального (или мира идей) в философии Платона.

Сейчас нет надобности специально анализировать многогранность платоновского учения об идеях; оно даже в своем кратком изложении достаточно прозрачно и весома. Затронем лишь один момент, связанный с оценкой его концепции как идеалистической. Нередко идеализм Платона прямо и непосредственно выводят из его взгляда на мир идей (т. е. на идеальное) (см., например: «История философии». М., 1941. С. 158). Это, как нам кажется, не совсем верно.

У Платона нет непосредственного порождения миром идей материи, хотя они и неравнодушны к ней. В прочтении Платона А. Н. Чанышев «материя вечная и идеями не творится» (Чанышев А. Н. «Курс лекций по древней философии». М., 1981. С. 253). Материя («хора») — источник множественности, единичности, вечности, изменчивости, смертности и рождаемости, естественной необходимости, зла и несвободы; она — «мать», «сопричина». По В.Ф. Асмусу, материя Платона — не вещество, а род пространства, причина обособления единичных вещей чувственного мира. Идеи — тоже причины возникновения чувственных явлений.

Совсем иное дело — отношение мира идей и мира чувственных вещей. У Платона имеется три варианта взаимоотношений этих миров: подражание (стремление вещей к идеям, эрос как любовь к идеальному), причастность (вещь возникает через ее причастность к особой сущности) и присутствие (вещи становятся сходными со своими идеями, когда идеи приходят к ним, начинают в них присутствовать). Все вещи — дети идей и материи. По отношению к чувственно постигаемым вещам идеи запредельны, постигаемы лишь умом.

У Платона идеи противопоставлены не миру чувственных вещей, а миру материи. Но в этом противопоставлении нет еще идеализма. Лишь решая вопрос о взаимодействии всех трех миров, стремясь объяснить общую причину существования и мира идей, и мира чувственных вещей, Платон приходит к духовной первооснове всего существующего (т. е. еще к одной сфере бытия, причем главной, пронизывающей все остальные, иницирующей их бытие и движение): он обращается к представлению о Демиурге, «душе мира». Душа космоса — динамическая и творческая сила; она объемлет мир идей и мир вещей, связывает их. Именно она заставляет вещи подражать идеям, а идеи — присутствовать в вещах. Она сама причастна истине, гармонии и прекрасному. Душа и есть «первоначало», «Душа первична», «тела вторичны», «Душа правит всем, что есть на небе, на земле» (Платон. Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 2. М, 1972. С. 384 — 392). Поскольку мировая Душа действует через идеи (и через материю), постольку идеи (идеальное) тоже становятся одним из оснований чувственного мира. В этом отношении мир идей и входит в систему идеализма Платона. Космическая душа оторвала идеальное Платона от чувственно постигаемых материальных явлений.

Сам Платон пришел к необходимости подвергнуть критике свое же понимание взаимосвязи мира идей и мира чувственных вещей. Более основательный критический разбор платоновский мир идей получил у Аристотеля, который указал на, пожалуй, самый

слабый пункт платоновской концепции идеального, подчеркнув, что идеи предшествуют чувственным вещам не по бытию, а только логически, кроме того, они не могут где-либо существовать отдельно (см.: Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М, 1976. С. 320 — 324).

Из платоновской концепции идеального следовали и задачи философа: истинный философ, по его мнению, не должен иметь дела с реальным чувственным миром, его задача более возвышенная — уйти в самого себя и познать мир идей. От житейской суеты, от конкретных вопросов, например о несправедливости, надо перейти, считал он, «к созерцанию того, что есть справедливость или несправедливость сама по себе и чем они отличаются от всего прочего и друг от друга, а от вопросов о том, счастлив ли царь своим золотом, — к рассмотрению того, каково в целом царское и человеческое счастье или несчастье и каким образом человеческой природе надлежит добиваться одного или избегать другого» (Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. С. 269). Философ доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других. Философия, согласно платоновской концепции, «есть тяга к мудрости, или отрешению и отвращению от тела души, обратившейся к умопостигаемому и истинно сущему; мудрость состоит в познании дел божественных и человеческих» (Платон. Диалоги. М., 1986. С. 437).

Такое понимание задач философии легче всего объявить «уходом от действительности», «схоластикой» (как у нас привыкли говорить о философах) и, быть может, даже «апологетикой» греческого рабовладельческого полиса, идеологией аристократического рабовладения. Но вдумаясь в понимание идеального Платоном. Разве это апологетика текущего бытия? Разве не критично по самому своему существу его идеальное по отношению ко всему существующему в мире (кроме самого идеального)? Нет. Все изложенное выше не дает повода для этих упреков. Глубочайший знаток античной философии А. Ф. Лосев отмечает, что «Платона характеризует 1) вечное и неустанное искание правды, вечная и неутомимая активность в создании социально-исторических конструкций и постоянная погруженность в этот водоворот тогдашней общественно-политической жизни... В противоположность чистому умозрению Платон всегда стремился к 2) переделыванию действительности, а отнюдь не только к ее вялому, пассивному, умозрительному созерцанию. Правда, все такого рода абстрактные идеалы, как платоновские, нельзя считать легко реализуемыми. Но один из основных заветов, оставленных нам Платоном, гласит о том, что хотя умозрению мы и должны предоставлять достойное для него место, но самое главное — это переделывание действительности... Даже и его умозрительность стремилась так или иначе перейти в жизненное дело...» (Лосев А. Ф. «Платоновский объективный идеализм и его трагическая судьба» // «Платон и его эпоха». С. 36 — 37).

В философском учении Платона тесно связаны онтология, теория познания, этика, эстетика и социально-политическая проблематика. Эту связь мы видели уже из предыдущего изложения его взглядов. Коснемся еще одной стороны платоновской концепции.

Человек, с его точки зрения, имеет непосредственное отношение ко всем сферам бытия: физическое его тело — от материи, душа же способна вбирать в себя идеи (благодаря «припоминанию идей», которые врожденны, но забыты) и устремляться к Уму-Демииургу. Душа сотворена Богом лишь однажды, она бессмертна, вечна, способна переселяться из тела в тело (отсюда — воспоминание под воздействием предметов и ситуаций того, что когда-то она созерцала в мире идей и что было в прежней душе). Душа имеет такую структуру: разум, волю (страсть) и вожделение (прежде всего благородные желания, влечения к добру, но имеются и негативные желания). У разных людей преобладают

разные слои души, в результате чего имеются типы людей: возделенный, стремящийся к материальным, чувственным наслаждениям; мужественный, в котором преобладает воля, сила, мужество; и тип души разумной, ставящий целью высшие ценности, благо людей и справедливость. В обществе этим типам души соответствуют сословия: 1) производителей: ремесленники, крестьяне, торговцы; 2) охраняющие закон и государство: стражники (полиция) и воины; 3) управляющие государством. Одной из основ государства и является разделение труда, а в идеальном государстве — согласованность, гармония интересов всех сословий.

Платон вошел в историю философии как мыслитель, впервые разработавший идеал государства. Социальная справедливость, как он полагал, будет в обществе тогда, когда она будет внутри души каждого человека, каждого сословия. Для этого каждому требуется осознать свое природное и законодательное предназначение; «заниматься своим делом и не вмешиваться в чужие, — отмечал Платон, — это и есть справедливость». В совершенном государстве (а таковым Платон не мог признать ни одно из существовавших тогда) представители всех сословий должны служить Абсолютному Благу. В идеальном государстве управлять должны философы. Всеобщий интерес, по Платону, всегда идеальный интерес. Никакой личный интерес не должен иметь место, если он выходит за пределы общего интереса; индивидуальный интерес как частный должен полностью подчиняться интересу «целого». В проекте идеального государства Платона у воинов и правителей не может быть даже семьи, поскольку семья отвлекает от общего государственного интереса. В таком государстве должна быть общность жен, общность детей (они «обобществляются», передаются на воспитание государству), нет у представителей тех же сословий частной собственности, утверждается лишь общая собственность. В интересах Абсолютного Блага идеального государства будет введена жесткая цензура на все литературные произведения, на произведения искусства. За «безбожие», отступления от общей «идеи» положено наказание вплоть до смертной казни.

В главном трактовка Платоном идеального государства была утопичной.

Аристотель родился в г. Стагире во Фракии в 384 году до н. э. Его отец был придворным врачом македонского царя. Семнадцати лет Аристотель уезжает в Афины, поступает в платоновскую Академию, становится учеником Платона. В Академии пробыл двадцать лет (после ее окончания преподавал в ней). Смерть Платона заставила его покинуть Афины. Аристотель поселяется в Малой Азии. Живет некоторое время на о. Лесбосе. Принимает приглашение македонского царя и переезжает в Пеллу (столицу Македонии), где преподает в течение трех лет философские и политические науки юному Александру — будущему великому полководцу. Вернувшись в Афины в 335 году до н.э., основывает школу Ликей (или Лицей), имеющую такое название по находившемуся поблизости храму Аполлона Ликейского. В аллеях парка во время прогулок Аристотель обычно излагал слушателям свои философские взгляды по тем или иным проблемам. Сама школа стала известной как «перипатетическая», а ее ученики как «перипатетики» («прогуливающиеся философы»). Аристотель преподавал в Ликее двенадцать лет. После смерти Александра (в середине 323 г. до н. э.) и антимакедонского восстания в Афинах Аристотель, имевший в политическом плане македонскую ориентацию, был обвинен в «безбожии» и вынужден был выехать в Халкиду на о. Эвбея, где у него было поместье. Здесь продолжил разрабатывать философские проблемы. Умер в 322 году до н. э.

Аристотель был крупнейшим в Древней Греции ученым-энциклопедистом. Им создано значительное число трактатов, причем часть из них — в записях его учеников. История чудом сохранила его сочинения. Почти все они пролежали долгое время (до I в. н. э.) в подземном книгохранилище, откуда были случайно извлечены, переданы в библиотеку в

Афинах, затем — в Риме, где и были изданы главой аристотелевской школы Андроником Родосским.

Аристотель явился систематизатором всех имевшихся в ту эпоху отраслей научного знания и основоположником целого ряда наук (логики, психологии, биологии, истории науки, истории философии, эстетики, политэкономии, государствоведения и др.).

Философия у Аристотеля (как и у Демокрита, Платона) охватывала всю сумму внерелигиозных знаний, научное знание в целом (а также искусство, политику) в противоположность вере. Она подразделялась им на философию теоретическую (умозрительную), практическую, связанную с общением людей, и изобразительную. В свою очередь, каждая из них также состояла из частей.

Научная сфера знания подразделялась на отдельные науки не только по их предмету, но и по их ценности. Представленная классификация наук (а она была первой в истории древнегреческой культуры) составляла философию в широком смысле слова. В собственном же своем значении философия была «первой философией». Имея в виду эту философию и сопоставляя ее с частнонаучным знанием, Аристотель и заявлял: «Все другие науки более необходимы, нежели она, но лучше — нет ни одной» (Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 1. М., 1976. С. 70). В «первую философию» включалась логика («аналитика», являющаяся инструментом любого познания). «Первая философия» являлась основанием для наук практических и изобразительных; она выполняла по отношению к ним направляющую функцию.

В приведенной таблице «первая философия» пояснена как «метафизика». Этот термин не аристотелевский. Он выдвинут Андроником из Родоса, приводившим в порядок рукописи Аристотеля: сначала он сгруппировал сочинения, относящиеся к физике, т.е. к учению о природе (натурфилософии и физическому знанию), а вслед за ними поместил группу трактатов, посвященных общим проблемам бытия и познания, назвав их «метафизикой» (То, что идет после физики — *ta. meta ta physika*). С тех пор «метафизикой» стали называть философское учение о началах (принципах) бытия вещей и о началах их познания, иначе говоря — учение об основных вопросах онтологии и гносеологии. И в наше время это широко распространенное употребление данного термина; еще два его значения в истории философии: 1) тождественное современному значению термина «философия» и 2) связанное с методологией, для обозначения всеобщего философского метода как противоположного диалектике. (В таблице, если следовать за Андроником Родосским, следовало бы натурфилософию, или «физику», поставить на первое место, а «метафизику» — на второе.)

«Первая философия», или метафизика, исследует то, что существует сверх созерцаемой и ощущаемой природы. Она изучает сущее как таковое; природа лишь один из родов Бытия, понятие «природа» уже, чем понятие «сущего». «Первая философия» — самая умозрительная из всех наук и более умозрительная, чем «вторая философия». Она включает в себя категориальный анализ сущего, каузальный анализ субстанции и учение о возможности и действительности.

По Аристотелю, общей целью наук, в том числе философии, является установление истин, объективного знания о сущем и вещах природы; никакие субъективные цели, сколь бы значимы они ни были, не должны исказить «правды вещей». Логика мышления должна воспроизводить логику природы, а не наоборот.

Категориальный строй человеческого знания, считал он, должен соответствовать категориальному строю объективной действительности, родам бытия, его общим характеристикам. В соответствии с структурой реальности он и выделял категории сущего. Его историческая заслуга состояла в том, что он не просто выделил те или иные категории, но, отобрав наиболее значительные, общие понятия, пополнив их состав, представил категории впервые в виде системы. Аристотель указал на 10 таких категорий. Это — сущность, качество, количество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание. В эти категории, как он считал, могут быть включены все возможные явления бытия и все мыслимые научные понятия. Сущность является реальной основой остальных категорий. От нее человек идет к категории качества, затем количества. Сущность постоянна в вещи, выражается в ее свойствах. Она есть также отношение, причем множество подобных вещей (их связь, отношение) ведет к установлению сущности более высокого порядка, к сущности вида и рода (конкретный индивид — человек — живое существо). Развертываясь во времени и пространстве, сущность обнаруживает себя деятельной и страдательной, переходя из одного состояния в другое. Помимо выделенных десяти категорий, в трудах Аристотеля имеются и некоторые другие наиболее общие понятия («материя», «форма», «движение», «необходимость», «привходящее», или «случайность», «возможность» и «действительность» — хотя некоторые из этих терминов он широко и не употреблял). Но они, видимо, выходили за рамки принятого им критерия, характеризовали мир и вещи уже в иных аспектах. Четыре последние категории из приведенного списка им иногда подводились под одну — под категорию «движение».

Важно отметить, что для Аристотеля существовало только множество индивидуальных предметов, заключающих в себе сущность; нет никаких самостоятельных сущностей, пребывающих вне конкретных образований. В разрыве сущности и индивидуальных вещей, в превращении сущностей в мир нематериальных идей он усматривал один из серьезных недостатков концепции идей Платона. Аристотель подверг основательной критике концепцию идей Платона. Он говорил: «Платон мне друг, но истина дороже».

Важное место в мировоззрении Аристотеля отводилось представлениям о форме и материи. «Форма» очень близка к «сущности», она есть сущность, или, как скажем мы сейчас, — это наряду с внешней оформленностью вещи и ее внутренняя структура, закон построения функционирования, развития. Но форма, являясь сущностью, несколько отличается от нее: она находится посередине между единичным и родовым (это скорее, видовая сущность); она есть внутреннее состояние, принцип каждой вещи; кроме того, с ней соотносится помимо понятия еще и смысл вещи. «Материя», по Аристотелю, представляет собой неоформленный субстрат, она пассивна, неспособна сама по себе из себя ничего породить. Материя вечна, как и форма, между ними нет отношения «первичное — вторичное». Они друг без друга не существуют (кроме «формы форм», да и то это — в умознении, в абстракции). Человек, например, создает медный шар, но меди без определенной формы нет, как нет и шара вообще; никто еще не смог произвести шар как таковой, без субстрата; медь — субстрат, а медный шар — это еще и форма. Форму следует представлять как причину, но и субстрат — тоже причина. Конкретная вещь производна от этих причин, она есть их взаимодействие. Одна и та же вещь может быть единством того и другого в одном отношении и субстратом — в другом. Так, кирпич — «форма» и «материя» (глина), а при постройке дома кирпич — «материя». Кирпич — это дом в возможности, как до этого глина — возможность кирпича. Сам кирпич — это действительность (форма) глины, а дом — действительность кирпича. Единство формы и материи в каждом конкретном случае есть превращение возможности в действительность, есть актуализация возможности.

Возникновение или исчезновение чего-то есть движение, иначе говоря, процесс превращения потенциального в актуальное, обнаружение активности формы в момент ее соединения с материей есть движение. Движением является, конечно, и пространственное перемещение. Помимо того и другого имеются еще две формы движения — изменение свойств и увеличение и уменьшение. Движение неотрывно от вещей. Аристотель утверждал: «Не существует движения помимо вещей».

В трактовке формы и материи Аристотель уже касался вопроса о причинах вещей. Но он специально рассматривает причинность, выделяя четыре класса (или вида) причин: 1) материальную причину (это есть субстрат, материя, из которой образуются тела; 2) формальную причину (когда форма активно проявляет себя); 3) действующую, или производящую, причину (она раскрывает источник движения, источник превращения возможности в действительность); 4) целевую, или конечную, причину (цель движения). Так, причинами статуи являются и ваятельное искусство, и мрамор: первое — как источник движения, вторая — как материя; но действуют и формальная причина, и целевая: скульптор имеет в голове осознанную цель, которая оказывается впоследствии формой, т. е. тем, что предстоит осуществить. Цель у Аристотеля тесно связана с «энтелехией». Все процессы, имеющие смысл, обладают внутренней целенаправленностью и потенциальной завершенностью. Яйцо является птенцом в возможности, но не энтелехиально. Ребенок же содержит в себе взрослого и потенциально, и энтелехиально (как тенденцию, движущую силу, способностью к изменению в направлении к цели, заложенной в исходном состоянии).

Свои наблюдения над отдельными вещами Аристотель переносит на мир в целом. Он полагает, что есть «причина причин», «форма форм». Это Космический Ум, или Нус, Бог. Он не творит природу и не вникает в частности. Этот Бог не существует за пределами нашего мира, как, к примеру, мир идей у Платона. Бог — в самом мире как план, проект Космоса, как Перводвигатель, хотя сам он и неподвижен. Он не материален, это духовный Абсолют. Это чистая энергия, чистая деятельность. Бог движет как «предмет любви». Мысля самого себя, он тем самым мыслит самое божественное и самое ценное. Любить Бога — значит любить других, любить космос, любить самого себя, достигать энтелехии (нравственного совершенства) в своей деятельности. У Аристотеля «имя божества придается первому двигателю в качестве предиката: не Бог есть вечный двигатель, а вечный двигатель заслуживает названия Бога» (Богомоллов А. С. «Античная философия». М, 1985. С. 217).

Для достижения своих целей отдельный человек должен объединяться с другими людьми. Человек, говорил Аристотель, есть политическое животное. Человек стремится к «совместному сожительству». Для достижения Блага люди создают государство; оно возникает не ради того, чтобы жить вообще, но «преимущественно для того, чтобы жить счастливо». Условиями счастья каждого являются справедливость, благоразумие, мужество и рассудительность. Справедливым должно быть и государство. Если гражданин обязан повиноваться властям и законам, то политик (властитель) должен быть нравственно совершенным.

В годы своего пребывания в Ликее Аристотель много внимания уделял наряду с собственно философскими проблемами вопросам государственного устройства. Под его руководством были выполнены многие коллективные труды, в том числе дано описание 158 государственных устройств. Аристотель имел значительный конкретный материал для своих обобщений политического характера. Все формы государственного устройства, считал он, подразделяются по количеству правящих (по имущественному признаку) и по цели (моральной значимости) правления. В соответствии с первым признаком имеются

монархия, аристократия и полиция (республика) — это «правильные» формы правления — и тирания, олигархия и демократия — «неправильные». По второму признаку Аристотель выделяет в качестве «правильных» такие государства, при которых власть имущие имеют в виду общую пользу, и «неправильные», где имеется в виду только собственная польза. Аристотель разработал концепцию «лучшего государства». В отличие от платоновского «идеального государства» в проекте Аристотеля обосновывается положение о преимуществе частной собственности. Он отмечал, что отмена частной собственности ничего не даст, так как «общее дело все сваливают друг на друга»; общность имущества, по Аристотелю, вызывает недовольство и ссоры, снижает заинтересованность в труде, лишает человека «естественного» наслаждения владением. Вместе с тем чрезмерное богатство развращает и разлагает государства. Нужно умеренное богатство. По Аристотелю, полиция объединяет добродетель, умеренное богатство и свободу. Этот тип государства снимает поляризацию бедных и богатых; в ней преобладают зажиточные средние слои. Аристотель считал естественным рабовладение; по его мнению, «одни по природе рабы, а другие по природе свободны»; людям, «призванным» к подчинению, «быть рабами и полезно, и справедливо». В политическом устройстве Аристотель различал три части: законодательную, административную и судебную. Между ними не должно быть раздора. Требуется, по Аристотелю, наблюдать за официальными лицами, чтобы они не превращали административную должность в источник личного обогащения. Гражданин государства должен быть допущен к исполнению судебной и административной функции.

После Аристотеля его философские идеи в течение следующего периода античной философии продолжили разрабатывать многочисленные его ученики. Параллельно с аристотелизмом (перипатетической школой) развертывали свою деятельность сократическая школа и представители неоплатонизма. Значительное место в истории философии этого периода занимали, как уже отмечалось, школы эпикуреизма, стоицизма и скептицизма. И хотя после распада империи Александра Македонского Греция была завоевана Римом, древнегреческая культура, в том числе философия, стала глубоко проникать в римскую культуру, «завоевывая» ее, создавая во многом общую культуру. Имеются основания говорить об эллинистическо-римской философии как относительно единой философии, охватывающей значительный по времени период — с конца IV до н. э. и до VI в. н. э. Виднейшими философами того времени были Эпикур, Лукреций, Сенека, Эпиктет, Плотин, Порфирий, Секст Эмпирик и др. Оценивая в целом историю античной философии, А. С. Богомолов писал: «Учения древних философов — милетцев и пифагорейцев, Гераклита и элеатов, атомистов и Платона, Аристотеля и стоиков, скептиков и неоплатоников — вошли в золотой фонд европейской и мировой культуры как памятники своего времени и как предвосхищения будущего... Развиваясь и видоизменяясь соответственно времени, учения древних философов воспринимаются в последующем философском движении, «переключаясь* на решение новых, еще неведомых самим древним задач. На каждом шагу освоения философии в ее историческом развитии мы обнаруживаем античные влияния...» («Античная философия». М., 1985. С. 341).

Глава VII. Философия средневековья

Под «средневековьем» обычно понимают период развития общества, охватывающий ряд столетий от древнего мира до Нового времени. Для Западной Европы его начало приходится на V век нашей эры, и оно связано с распадом Римской империи, а завершение относится к XIV веку, к возникновению эпохи Возрождения. В социально-

экономическом плане он соотносится с эпохой феодализма, с распространением и укреплением общественного строя, более прогрессивного, чем рабовладельческая организация общества.

Для философии это был период, когда изменились цель и характер философствования. Античности не было присуще, в целом, подчинение философствования тем или иным политическим режимам или какой-либо монотеистической [1] религии. Философы могли свободно создавать свои мировоззренческие концепции как в области онтологии, так и в гносеологии, этике, эстетике, социальной философии. Их религиозно-мифологическая ориентация была относительно автономной в том отношении, что существовал большой выбор среди «богов» или в трактовках «божества», механизмов их связи с людьми, с природой, хотя, конечно, философам порой грозило суровое наказание за признание не тех богов, которые почитались в том или ином городе (это называлось «безбожием»). Средние же века характеризовались, помимо прочего, тем, что к этому времени уже заканчивался переход от политеизма к монотеистической религии. Такая религия требовала слепого принятия целого ряда новых «истин».

1 Монотеизм (греч. monos — один, theos — бог) — единобожие, религия, признающая единого Бога, в отличие от политеизма, многобожия.

В странах Западной Европы, возникших в результате распада Римской империи, таковым явилось христианство. Оно зародилось еще за несколько столетий до нашей эры как еретическое движение в иудаизме, затем окончательно отошло от него, стало обретать все большее значение в духовной жизни многих стран и было признано в качестве официальной государственной религии во время правления императора Константина Великого (в 324 г. н. э.). Установление союза светской власти с христианством укрепило церковную организацию этой религии в политическом, экономическом, а также мировоззренческом отношениях.

С одной стороны, ведущие представители христианской религии испытывали потребность в философском обосновании своих исходных положений (в первую очередь доктрины единобожия); от некогда негативных оценок «мудрецов» и их учений они все чаще стали обращаться к их положениям, способным дополнить или подкрепить те или иные истины религии (Тит Флавий Климент, Ориген). С другой стороны, философы все больше ориентировались на те или иные установки христианства, порой совпадающие и дополняющие (особенно в нравственно-этической сфере) их умозрительные или, быть может, недостаточно обоснованные жизненным опытом утверждения; космологические идеи философов порой имели тенденцию, как мы уже видели, к выходу в представления о Мировом Уме, о «конечной причине», о «форме форм» и т.п., а вероучение христианской религии о невещественном (и в этом смысле «нематериальном») Абсолюте, или Боге, могло дать отправную точку для новых философских размышлений. Так что далеко не всегда философия средневековья оказывалась под непосредственным диктатом теологии, выступая якобы в навязанной ей роли «служанки богословия».

В философию стал интенсивно проникать понятийный аппарат религии; порой трудно было разграничить эти две разные формы мировоззрения; получил основание для существования термин «религиозная философия». Философия и в средние века не переставала прогрессивно развиваться, содействуя сдвигам в сфере культуры, в том числе в религии. Однако в сравнении с античной философией чувствовались уже иные темпы в разработке ее проблематики и ее стесненность внешними факторами (наиболее явно это происходило в более поздние времена, когда церковь прибегла к инквизиции). А тот факт, что тенденция к союзу философии и теологии, к их взаимодействию проявилась еще в

конце античности — с I — II вв. н.э., говорит о преходящем характере того грубого насилия церкви, которое она предпринимала позже по отношению к философскому инакомыслию. О том же свидетельствует и существование даже в наши дни такого распространенного в Западной Европе течения, как неотомизм, одной из центральных идей которого является союз теологии и философии.

Итак, важнейшей чертой философии Средневековья, отличающей ее от античной философии, а тем более от философии Нового времени, была ее тесная связь с монотеистической религией. «Средневековая философия, — отмечает известный специалист по истории философии В. В. Соколов, — исторически весьма своеобразный тип теоретизирования, решающая особенность которого состояла во взаимоотношениях с религиозно-монотеистическим мировоззрением» («Средневековая философия». М., 1979. С. 5).

В философии средневековья выделяются два периода, называемых «патристика» (IV — VIII вв.) и «схоластика» (VI — XV вв.).

Патристика (от лат. *pater* — отец) — это система теолого-философских взглядов «отцов церкви», обосновывавших и разрабатывавших идеи христианства. В истории патристики выделяют несколько этапов: 1) апологетика (II — III вв.), 2) классическая патристика (IV — V вв.) и 3) заключительный этап. Патристика разделилась на западную, где писались труды на латинском языке, и восточную, где произведения создавались на греческом языке. К наиболее известным относятся Климент Александрийский, Григорий Нисский, Августин Блаженный, Иоанн Златоуст.

Тит Флавий Климент – (Климент Александрийский) (ок. 150 — ок. 219) был одним из крупнейших представителей «апологетики». С его трудов четко обозначилась линия на союз с «эллинской философией», которая, по его мнению, была ближе к христианству, чем иудаизм. В отличие от Тертуллиана (ок. 160 — 230), тоже являвшегося «отцом церкви», но открыто выступавшего против философии и признания рациональных средств в сфере религии, Климент обнаруживал в философии те стороны, которые могли быть использованы богословами. Именно ему принадлежит положение, что философия должна быть служанкой богословия. В философии, указывал он, особо полезным является способ рационального доказательства. В религии же единственным путем к Богу до сих пор служит вера. Но одна вера оказывается не всегда надежной. Она будет сильнее, если будет дополнена логическими доказательствами. С помощью рационального знания, указывал он, мы углубляем и проясняем веру. Такое познание способно довести веру до состояния осознанной религиозности. Климент Александрийский был первым в истории христианства, кто сформулировал принцип гармонии веры и разума (конечно, подобное положение фактически означало подчинение разума вере, но оно шло дальше тертуллианского «верю потому, что абсурдно»).

Августин Блаженный (Аврелий Августин) родился в 354 г. в г. Тагасте (Северная Африка, территория современного Алжира). Обучался в школе риторики в Карфагене, где проявил интерес к философии. Выехал в Рим, затем Милан. Становится профессором риторики. Под влиянием богослова епископа Миланского Амвросия начал склоняться к христианству. Стремясь более основательно разобраться в основных положениях этой религии, обращается к трудам Платона, Плотина, Порфрия. Выбирает путь священнической деятельности. Вернувшись в Африку, он принял сан священника и с 396 г. был епископом в приморском городе Гиппон. Умер Августин в 430 году.

Августин Блаженный считается крупнейшим философом и богословом периода патристики, оказавшем существенное воздействие на всю средневековую культуру и на последующее развитие философии. Помимо теоретического значения, его деятельность имела и практический смысл: он, в частности, обосновал необходимость церковной организации как посредника между Богом и верующими.

Велико теоретическое наследие Августина: собрание его сочинений насчитывает более сорока томов. Среди главных его трудов — «О граде Божием», «Об истинной религии», «Исповедь», «О Троице», «О бессмертии души», «О ересях», «О свободной воле».

Августин тщательно проанализировал множество положений христианского вероучения, устранил явные противоречия между некоторыми из них или дал новое их толкование; он провел огромную работу по систематизации религиозного знания, стремился представить его в качестве единой, целостной концепции. В своих сочинениях он следовал положению, согласно которому «истинная философия и истинная религия — одно и то же». Из философов он высоко ценил Платона, опирался на многие его философские представления.

Августин принял положение Платона о существовании бестелесных идей («сущностей»). Но Августину не импонировал комплекс идей как составляющий, по Платону, особый мир, столь же вечный, как и материя, и, подобно материи, подчиненный Мировой Душе. Августин снял грань, отделявшую мир идей от Мировой Души, и включил в религиозный Абсолют все платоновские идеи. Он заявил, что идеи Платона — «это мысли творца перед актом творения».

Каковы же атрибуты Бога? Не все атрибуты Бога уловимы чувствами или разумом, но некоторые из них, считал он, можно назвать. Раз есть «мысли Творца», что подтверждается целесообразностью устройств живых существ, то значит, источник их творения — Всемогущая Личность, Всесильное Существо. «Личность» (или «Существо») при этом не имеют прямой аналогии в природном мире, это, скорее, метафора для лучшего понимания акта творения. Творение же перманентно, оно не имеет начала, не будет иметь конца; оно есть непрерывная, бесконечная серия актов. Кроме того, Богу присуща бестелесность, невещественность. Бог имеет еще такие атрибуты, как бесконечность в пространстве. Бог есть Воля. Бог есть высшее Благо. Посредством своей Воли, нацеленной на Благо, Бог создает все предметы природы, все души людей и такие бестелесные существа, как ангелы. Если Бог, пишет он, «отнимет от вещей свою, так сказать, производительную силу, то их так же не будет, как не было прежде, чем они были созданы».

Августин обосновывает креационизм, т. е. положение о творении природы и материи Богом. Бог сотворил их «из ничего», исключительно по своей воле. «Откуда взялась бы эта материя, не созданная тобою, а между тем послужившая материалом для твоего творчества?» — спрашивает он, обращаясь к Всевышнему, и отвечает: «Допущением такой материи неизбежно ограничивалось бы твое всемогущество... До творения твоего ничего не было, кроме тебя, и... все существующее зависит от твоего бытия» («Антология мировой философии». В 4-х т. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 585).

В теоцентризме Августина многое оказалось новым. Главное — он конкретизировал религиозное представление о Боге, наполнил, насколько тогда это было возможным, данное понятие философским содержанием, передвинув «личностное» к «трансцендентному», к философскому Абсолюту.

Всемогущество божества было доведено Августином до фатализма, предопределенности действий и судьбы людей. Все делается по воле Бога. Имея в виду Бога и благодаря его за свою судьбу, он писал в «Исповеди»: «Не мать моя, не кормилицы мои питали меня сосцами своими, но Ты чрез них подавал мне, младенцу, пищу детскую, по закону природы, Тобою ей предначертанному, и по богатству щедрот Твоих, которыми ты благодетельствовал все твари по мере их потребностей» (там же. С. 584).

Одним из атрибутов Бога является вечность, трактуемая как неизменность. Августин говорил о трудности понимания вопроса о сущности времени: «Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но, как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик» (там же. С. 586).

Бесспорно, вещи находятся во времени; они изменяются, и время есть мера их изменений. Сотворив природу и вещи, Бог сотворил и время. Но задумаемся: прошлое не обладает действительным существованием, его уже нет; будущего тоже не существует, его еще нет; настоящее же — ускользающее, оно есть миг. Прошлое связано с памятью, будущее — с надеждой, настоящее — с непосредственным созерцанием; иначе говоря, все они в душе, они субъективны. Правильнее считать, что есть настоящее прошедшего, настоящее настоящего и настоящее будущего. Бог же в отличие от предметов природы существует вне времени; в нем нет никакого «раньше» и «позже», а только вечное настоящее; в нем постоянное «теперь», статичная абсолютная вечность. Итак, по Августину, время характерно для конечных вещей, вечность — для Бога. Человек как тело смертен, но духовно способен приобщиться к Богу, к вечности.

Творение Богом вещей и человека предполагает наличие в нем идей и сотворенной им же материи. Но все вещи и люди оказываются несовершенными копиями божественных идей. Но все вещи и люди оказываются несовершенными копиями божественных идей. Вещи и люди стремятся к идеальному, а поскольку они отягощены материальным, то достичь идеального состояния не способны.

Говоря о предопределенности Богом судьбы людей (и это было отмечено выше), Августин поставил проблему свободы воли. Воля может направляться разумом, но может иметь место и рассогласование воли и разума; выбор воли, т.е. действий человека, может быть иррациональным, не согласующимся с разумным пониманием. Человек свободен, когда воля направляет его действия к добру, к выполнению божественных заповедей, принятых «сердцем» и разумом; нужны усилия воли для утверждения в благодати. Свободы нет, когда воля или разум стремятся к возвышению над людьми, над Богом, когда они не согласуемы с волей Бога. Августин призывал к неустанному поиску божественной истины, к твердой воле для достижения этой цели; сам поиск должен быть страстным, эмоциональным; познание Бога и любовь к нему должны быть неразрывно связаны между собой.

Августин выдвигал положение: познай Бога и собственную душу; Бога — через душу, душу — через Бога. Углубление в себя есть путь к Богу. Чем лучше человек познает самого себя, тем ближе он становится к Богу (хотя конечного рубежа достичь в принципе невозможно). Одно из больших препятствий на этом пути — отсутствие полной искренности перед самим собой и перед Богом. Он обнаружил в «Исповеди», что, стремясь к правдивости, к искренности, он все-таки не в силах постоянно быть искренним перед собой и Богом и склонен обманывать даже самого себя и Бога. Установив это, Августин указал, что понимание данного обстоятельства, как ничто другое, свидетельствует о подлинной реальности самого себя. И он формирует тезис: «Я ошибаюсь (обманываю себя), следовательно, я существую». Обман, однако, можно в

конце концов преодолеть — в минуты прозрений, в подчинении собственной воли воле Бога.

В истории человечества Августин замечает изменения к лучшему: все больше людей желает нравственного самоусовершенствования. Такие изменения происходят в результате борьбы двух градов: града Божьего и града Земного. Второй град создан тоже по идее Бога, но у людей, составляющих этот град, имеются особые цели. Августин пишет: «Существовало всегда не более как два рода человеческого общения, которые мы, следуя Писаниям своим, справедливо можем называть двумя градами. Один из них составляется из людей, желающих жить в мире своего рода по плоти; другой — из желающих жить также по духу... Итак, два града созданы двумя родами любви: земной — любовью к себе, доведенною до презрения к Богу, и небесной — любовью к Богу, доведенною до презрения к самому себе. Первый затем полагает славу свою в самом себе, последний — в Господе» («О граде Божиим»// «Антология мировой философии». Т. 1. Ч. 2. С. 602). Град земной — это мир себялюбцев, мир зла, в нем господствует похоть, «управляющая и правителями его, и подчиненными ему народами». Само государство оказывается «великой разбойничьей организацией». Град Божий — это мир добра, где «по любви служат взаимно друг другу и предстоятели, руководя, и подчиненные, повинувшись». Церковь является представителем Божьего града на Земле, ее власть выше светской власти, а потому монархи должны быть в подчинении у церкви. Августин делает попытку дать обзор истории всего человечества. История (Бог) ведет к тому, что силы света постепенно одолевают силы тьмы. Но процесс этот бесконечен. Совершенное, идеальное государство осуществить невозможно.

В развитии философии средневековья разграничиваются, как было отмечено, на 2 этапа: патристики и схоластики. Схоластика явилась продолжением патристики, но таким продолжением, которое возникло еще в период патристики, на основе соответствующих учений и постепенно, с IV в. стало доминировать в культуре средних веков. Сам переход обычно связывается с именем Северина Боэция (480 — 524).

В трудах С. Боэция, как и у неоплатоника III в. Порфирия, оказалась четко обозначенной та проблема «универсалий», которая позднее пройдет в качестве ведущей в проблематике всей истории схоластики. Он поставил также вопрос о различении в каждой вещи «существования» и «сущности». Известен, помимо прочего, своим произведением, написанным в заключении, в ожидании смерти, — «Утешение философией». Боэций перевел с древнегреческого на латинский язык основные произведения Аристотеля, в результате чего стало возможным в дальнейшем широкое обращение западнохристианских богословов и философов к аристотелевским положениям. Ввел в литературный оборот почти в том же значении, в каком они сейчас употребляются, термины «субстанция», «эссенция», «акциденция», «атрибут», «дефиниция» и др.

В течение нескольких столетий в схоластике происходил процесс смены философских авторитетов: с Платона на Аристотеля. Вместе с тем для представителей схоластики была характерна вера — в авторитет Священного Писания и авторитет «отцов церкви».

В самой христианской церкви происходят крупные изменения. Рост ее идейного политического и экономического могущества приводит к возникновению папского государства (756 г.). Ужесточаются гонения на «еретиков», на инакомыслящих. Формируются монашеские ордена — доминиканский и францисканский, ставившие целью искоренение «ересей», утверждение правоверного учения католической церкви; под «ересь» нередко подпадали и философские концепции. Доминиканцы в дальнейшем

стали главным оружием папской инквизиции. Среди францисканцев и доминиканцев было немало философствующих богословов.

В X — XI столетиях нарастают разногласия между Западной и Восточной церквами; папы начинают вести открытую борьбу с константинопольскими патриархами. Это привело к тому, что в 1054 г. произошел фактический разрыв между римско-католической и греко-католической церквами, «подкрепленный» взаимной анафемой (греко-католическая церковь впоследствии получила название православной).

Римско-католическое папство явилось вдохновителем ряда крестовых походов в страны Ближнего Востока и в Византию. Несмотря на позорную миссию этих крестовых походов (их прикрытие — якобы борьба за освобождение «гроба господня» от «неверных»), они опосредованно привели к тому, что в схоластическую философию Запада стали больше, чем прежде, проникать идеи восточной, в том числе арабо-язычной, культуры.

В средние века создаются разнообразные школы: монастырские, епископские (примерно с VIII в.), придворные, нецерковные городские школы. В XII — XIII столетиях создаются предпосылки для формирования европейских университетов. Одним из первых начинает свою деятельность Парижский университет; его оформление относится к 1200 году. Университеты появляются в Болонье, Оксфорде, Кембридже, Неаполе, Тулузе и других городах Европы. Они традиционно имели четыре основных факультета: теологический, философский, юридический и медицинский. Преподавание философии студентам всех факультетов имело следствием не только направленное формирование мировоззрения у слушателей, но и усиление философского сообщества, интенсификацию исследования философских проблем. Представители богословия в те годы играли ведущую роль в формировании университетов. Тогда же были определены и формы изучения дисциплин: лекции, семинары, комментирование текстов, диспуты, дискуссии. Много внимания уделялось выработке логически стройного мышления, умению аргументировать свои положения в споре с оппонентами. В связи с этим на одно из первых мест в преподавании выдвигалась формальная (аристотелевская) логика.

Само понятие «схоластика» имело в средние века положительное значение. В переводе с латинского и греческого это слово {scholae, scholasticos) означало «школа», «школьный», «ученый», «ученость» и обнимало своим содержанием преподавание и исследования, которые велись во всех школах, в том числе в высших — университетах. Соответствующий смысл вкладывался и в понятие «схоластическая философия», содержание которой было преимущественно ориентировано на рационалистическое обоснование положений христианского вероучения. Лишь к концу средневековой культуры данный термин («схоластика») стал обретать в устах критиков теологии значение бесплодного, оторванного от действительности умствования, начетничества, буквоедства; в этом своем значении данное слово употребляется и в наше дни.

Предметом обсуждения философов того времени был круг проблем, поставленных еще в античности, а также новые проблемы, связанные с дальнейшей разработкой теологических положений. Центральной проблемой, вокруг которой шли дискуссии в течение нескольких столетий и которая разделила философов на два лагеря — реалистов и номиналистов, была, как отмечалось, проблема «универсалий».

Еще философ Порфирий поставил вопросы: существуют ли понятия — роды и виды — самостоятельно или они находятся только в мыслях человека? Если они существуют, то тела это или бестелесные вещи? Обладают ли они отдельным бытием или же существуют в чувственных предметах?

Сторонники реализма считали, что общие понятия (с лат. *universalis* — универсалии) обладают подлинной реальностью: существуют «дерево вообще», «человек вообще» и т.п. отдельно от единичных вещей, как их духовные сущности, прообразы; именно они порождают единичные вещи, их первичные образования, которые затем, так сказать, тиражируются. Позиция же представителей номинализма заключалась в обосновании тезиса: «универсалии суть имена после вещей». Реальны лишь единичные вещи, например, конкретные деревья, люди, а «дерево вообще» или «человек вообще» — это лишь слова или названия, которые обобщают в род единичные предметы. Общие понятия, считали умеренные номиналисты, отражают сходные черты в единичных вещах. К виднейшим реалистам относились Иоанн Скот Эриугена (810 — 877), Ансельм Кентерберийский (1033 — 1109), Гильом из Шампо (ум. 1120) и др. Наиболее яркими представителями номинализма были Иоанн Росцелин (1050 — 1120), Дуне Скот (1266 — 1308), Уильям Оккам (ок. 1285 — 1349). Было еще третье направление в решении данной проблемы, и оно связано, прежде всего, с точкой зрения Пьера Абеляра (Ю79 — 1142). По его убеждению, универсалии не слова и не реально существующие вещи, а понятия, которые выражают общее в единичных вещах; понятия отражают общую родовую сущность, свойственную множеству вещей, но само это общее существует иначе, чем единичные предметы.

Центральной фигурой схоластической философии в Западной Европе был Фома Аквинский (1225 — 1274). Томазо (Фома Аквинский) родился в семье графа на юге Италии близ местечка Аквино (отсюда — «Аквинский», Tommaso d'Aquino — «Фома Аквинат»). С пяти лет обучался в монастыре бенедиктинцев, а с 1239 г. — в Неаполитанском университете. В 1244 г. стал монахом доминиканского ордена и продолжил учебу в Парижском университете. После пребывания в Кёльне, где помогал налаживать преподавание теологии — вновь в Парижском университете; здесь становится магистром теологии. Читал лекции по теологии, профессор. В 1259 г. отозван папой в Рим, преподавал в разных городах Италии. Вернулся в Парижский университет. Занимался научной деятельностью. Вел борьбу с противниками ортодоксальной доктрины. По прямому заданию папской курии написал ряд трудов. Одной из его задач было изучение Аристотеля с целью приспособления его взглядов к правоверному католицизму (с сочинениями Аристотеля он познакомился, будучи в крестовом походе на Востоке); такое поручение — работу над наследием Аристотелем — он получил еще в 1259 г. Фома Аквинский завершает (в 1273 г.) свой грандиозный труд «Сумма теологии» («суммой» тогда называли итоговые энциклопедические сочинения). С 1272 г. возвращается в Италию, преподавал теологию в Неаполитанском университете. Умер в 1274 году. Причислен к лику святых в 1323 г., позднее признан одним из «учителей церкви» (1567 г.). Помимо отмеченного сочинения, Фома Аквинский написал множество других, и среди них — «О существовании и сущности», «О единстве разума против авероистов», «Сумма истины католической веры против язычников» и др. Он провел большую работу по комментированию текстов Библии, трудов Аристотеля, Боэция, Прокла и других философов.

Среди проблем, которые привлекли его внимание, была проблема соотношения философии и теологии. Он считал, что по своему предмету философия и теология фактически не различаются, обе они имеют предметом Бога и то, что он создает; только теология идет от Бога к природе, а философия от природы к Богу. Они отличаются друг от друга прежде всего методом, средством его постижения: философия (а сюда относились тогда и научные знания о природе) опирается на опыт и разум, а теология — на веру. Но между ними нет отношений полной взаимной дополнительности; некоторые положения теологии, принимаемые на веру, могут быть обоснованы разумом, философией, но многие истины не поддаются рациональному обоснованию. Например, догмат о существовании

сверхприродного Бога в качестве единого существа и одновременно в трех лицах. Фома Аквинский полагает, что не разум должен направлять веру, но, наоборот, вера должна определять пути движения разума, а философия должна служить теологии. Вера не иррациональна, не противоразумна. Она трансрациональна, сверхразумна. Разуму просто недоступно то, на что способна вера. Между разумом и верой, между философией и теологией могут быть противоречия, но во всех таких случаях следует отдавать предпочтение теологии и вере. «Эта наука (теология) может взять нечто от философских дисциплин, но не потому, что испытывает в этом необходимость, а лишь ради большей доходчивости преподаваемых ею положений- Ведь основоположения свои она заимствует не от других наук, но непосредственно от Бога через откровение. Притом же она не следует другим наукам, как высшим по отношению к ней, но прибегает к ним, как к подчиненным ей служанкам, подобно тому как теория архитектуры прибегает к служебным дисциплинам или теория государства прибегает к науке военного дела. И само то обстоятельство, что она все-таки прибегает к ним, проистекает не от ее недостаточности или неполноты, но лишь от недостаточности нашей способности понимания» («Сумма теологии». — «Антология мировой философии». В 4-х томах. Т. 1. Ч. 2. М., 1969. С. 827).

Другая проблема, которая находилась в фокусе внимания Фомы Аквинского, — это проблема существования Творца мира и человека. Кстати, с точки зрения Фомы Аквинского бытие Бога постигается и верой и разумом. Недостаточно сослаться только на то, что каждый верующий принимает Бога интуитивно. Философия и теология разрабатывают совместно свои доказательства существования Бога.

Аквинат выдвигает пять доводов (или «способов», «путей») в подтверждение положения о существовании Бога. Первый довод можно назвать «кинетическим». Все, что движется, имеет причиной своего движения нечто иное. Так как ничто не может быть одновременно само по себе и движущим и движимым без постороннего вмешательства, то приходится признать, что существует Перводвигатель, т. е. Бог. Второй довод — «каузально-финитный». Все, что мы видим, с чем соприкасаемся, есть следствие чего-то, что породило это нечто, т.е. все имеет свою причину. Но и эти причины имеют свою причину. Должна быть главная причина — Первопричина, а это и есть Бог. Третий довод исходит из понятий возможности и необходимости. Для конкретных вещей возможно и необходимо небытие. Но если для всего возможно небытие, тогда небытие уже было бы. На самом деле есть именно бытие, и оно необходимо- Высшая необходимость — Бог. Четвертый довод основывается на наблюдении различных степеней, имеющих в вещах — более (или менее) совершенных, более (или менее) благородных и т.п. Должна быть высшая степень, или сущность, выступающая для всех сущностей причиной всяческого совершенства, блага и т.п. Этим мерилom всех степеней, или эталоном, и является Бог. Пятый довод (его можно назвать «телеологическим») связан с целью, целесообразностью. Множество тел природы наделены целью. «Они достигают цели не случайно, но будучи руководимы сознательной волей. Поскольку же сами они лишены разума, они могут подчиняться целесообразности лишь постольку поскольку их направляет некто одаренный разумом и пониманием, как стрелок направляет стрелу. Следовательно, — заключает Фома Аквинский, — есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе; и его мы именуем Богом» (там же. С. 831).

В онтологии Фома Аквинский принимает аристотелевскую концепцию формы и материи, приспособивая ее, как, впрочем, и многие другие трактовки проблем Аристотелем, к задачам обоснования догматов христианской религии. Для него все предметы природы есть единство формы и материи; материя пассивна, форма активна. Есть бестелесные

формы — ангелы. Самой высшей и самой совершенной формой выступает Бог; он есть существо чисто духовное.

Рассматривая проблему соотношения общего и единичного (проблему «универсалий»), Аквинат выдвигает своеобразное ее решение. Общее, утверждает он в соответствии с позицией Аристотеля, содержится в единичных вещах, составляя, таким образом, их сущность. Далее. Это общее извлекается отсюда человеческим умом и поэтому наличествует в нем уже после вещей (это — мысленная универсалия). Третья разновидность существования универсалий — до вещей. Здесь Фома Аквинский отходит от Аристотеля, признав по существу независимый от природного мира платоновский мир идей. Итак, согласно Фоме Аквинскому, общее существует до вещей, в вещах и после вещей. В споре номиналистов и реалистов это была позиция умеренного реализма.

Знакомство с философией средневековья показывает, с одной стороны, культурную преемственность эпох (античности и рассматриваемого периода истории), с другой стороны, их различие, качественно новое состояние средневекового философствования. Один из выводов таков: нельзя недооценивать философскую мысль этого времени. Английский историк философии Ф. Ч. Коплстон, тщательно проанализировавший труды большого числа философов средних веков, пишет следующее: «Невзирая на то, в чем некоторые люди увидели бы неудачные метафизические экскурсы, средневековые философы в определенных отношениях были несомненно трезвыми мыслителями, склонными к логическому рассуждению и уверенными, что мы способны познавать реальный мир и что мы не замкнуты в круге своих собственных идей. Правда, некоторые исследователи усматривают в средневековой философии отсутствие жгучего интереса к вопросам, касающимся смысла жизни и человеческой судьбы. Вся она кажется очень сухой и академичной. Однако необходимо помнить, что в средние века люди искали ответа на подобные вопросы не в философии... Когда философия стала на собственные ноги, по крайней мере некоторые философы должны были, естественно, обратить свой взор на те вопросы, на которые ранее давался ответ в рамках теологии... Тщетно было бы ожидать, что христианские теологи — такие, как Аквинат, Скот и Оккам, — обратятся к философии в поисках ответов на вопросы, на которые, как они были уверены, можно ответить только в сфере откровения и теологии. Мы должны рассматривать средневековую философию в ее историческом контексте, не ожидая от нее того, чего она не обещала» (Ф. Ч. Коплстон. «История средневековой философии». М., 1997. С. 418 — 419).

Глава VIII. Философия эпохи Возрождения и Нового времени

В этот исторический период меняется общая ориентация философии и стиль философствования. На первый план выходит проблема человека, определившая гуманистическую направленность философии.

Гуманизм связан с такими именами, как Леон Баттиста Альберти, Лоренцо Балла, Эразм Роттердамский, Монтень, Томас Мор и др. Это время отвержения догматической схоластики и обоснования идеи возрождения человека из духа античности. Гуманистическое течение представлено философами и поэтами Данте Алигьери (1265 — 1321) и Франческо Петрарка (1304 — 1374). Уже сам факт, объединяющий в творчестве одного человека поэзию и философию, является знаменательным, как бы указывает на путь гармонии, по которому должен идти каждый человек. Как в своих поэтических произведениях, так и в философских трактатах мыслители проводят идею ценности

земной жизни, критического отношения к официальной религии и ее представителям и главное — постулируют новое отношение к человеку, его чувствам, его месту в мире. По всей Италии возникают кружки гуманистов, в которых обсуждаются и развиваются эти взгляды и которые становятся в оппозицию к религии и университетам, придерживающимся схоластических традиций.

Человек у гуманистов ставится в центр вселенной и выступает как творец самого себя. Он не просто природное существо, а господин природы. Это, в свою очередь, приводит к изменению морально-этических построений, которыми должен руководствоваться человек. В основе — принцип равенства всех людей, а доблести человека оказываются важнее происхождения. Утверждаются антиаскетические ценности и проповедуется необходимость чувственности и наслаждения человека, что позволяет говорить о возрождении гуманистического эпикуреизма.

Отношение к человеку как к творцу самого себя порождает и иное отношение к искусству, которое и рассматривается как выражение творческих потенций человека. Именно здесь человек уподобляется Богу и творит. В рамках натурфилософских построений утверждается пантеизм, в котором Бог как бы сливается с природой, а природа представляется единым целым, в котором все взаимосвязано.

Здесь же следует выделить представителей итальянской философии (Телезио, Бруно, Кампанелла, Пьеро Помпонацци, Патриции и др.) данного периода, которая выступает в этот период как особая, гуманистическая тенденция, базирующаяся на идеалах античной культуры. Происходит «переоткрытие» Платона и развитие идей Аристотеля и его последователей. Философы специально исследуют проблему человеческих чувств и взаимоотношений, рассматривая человека как целостное существо, которому присущи и разумность, и аффекты («страсти души»).

Реформация (Лютер, Кальвин, Мюнцер) повлекла за собой переворот во всей духовной культуре. Слишком светское отношение к миру высших представителей церкви (епископат) и их чрезмерные требования власти, недостаточная образованность низшего слоя священников и всеобщий упадок нравов требовали обновления церкви. Догматический период развития христианства в средневековье породил такую ситуацию, когда Священное Писание стало противоречить созданной католической церковью системе догматики, которая была недоступна большинству верующих и низшему слою духовенства. В рамках религии усиливается рационалистическая тенденция с элементами античного восприятия мира и ролью в нем человека.

Проявляется тенденция возврата к новозаветному учению, строящемуся на простых и понятных принципах и близкому к мирской жизни каждого человека. Следствием Реформации стали глубокие изменения в духовно-религиозной области, политическом ландшафте Европы и в экономико-социальных структурах. Возникший протестантизм в социальной сфере приводит к становлению новой этики, которая оправдывает труд в любой его форме, предпринимательство, которое становится нравственно обязательным и отражает стремление человека работать.

Дух Возрождения проявляется и в области философии государства и права (Макиавелли, Гоббс, Локк), в которой развивается учение о естественном праве и происходит разделение морали и политики.

Культура эпохи Возрождения, таким образом, характеризуется глобальной сменой общемировоззренческих устоев, по крайней мере европейского сознания, на всех его

уровнях — от религиозного до художественно-эстетического, от философского до обыденного. В центре возрожденческого мировосприятия оказывается уже не Космос античности, не Бог средневековья, а человек.

Для характеристики тех изменений, которые происходят в философии, можно в качестве примера рассмотреть творчество одного из наиболее последовательных и глубоких мыслителей эпохи Возрождения Николая Кузанского (1401 — 1464), с именем которого связывают переход от средневекового к ренессансному стилю мышления.

Н Кузанский в своем творчестве синтезирует идеи неоплатонизма и пифагореизма, интерпретируя их в духе витающих в воздухе идей Возрождения. Как диалектик, он разрабатывает важнейший методологический принцип: совпадение противоположностей в едином предмете. Это приводит его к антитеологической трактовке Бога не как единого творца, который творит все, а к монизму иного рода, когда единое становится всем. Отсюда вытекает оригинальный вывод о том, что единое не имеет противоположностей, а значит, тождественно беспредельному и бесконечному. Соответственно этому понятие бесконечного становится мерой всего сущего. Мир у Кузанского не бесконечен, так как в центре его находится Бог, который одновременно его и ограничивает. Но этот мир нельзя мыслить конечно, так как он не имеет пределов, не замкнут. Оригинально, обгоняя последующие учения Нового времени, трактует Кузанский и проблему пространства и времени. Человек рассматривается Кузанским как особый микрокосмос, как своеобразное подобие природы и Бога. Человек воспроизводит в себе окружающий его мир, подобен ему. Человеческий ум состоит из системы способностей, главными из которых являются чувство, рассудок и разум. Чувство и ощущение обеспечивают волевую установку — инициативность. Рассудок взаимодействует с ощущениями, но это характерно и для животных. Главная же его функция — быть посредником между ощущением и разумом. Именно разум (интеллект) — главное отличие человека от животных.

Наука эпохи Возрождения представлена выдающимися учеными: Леонардо да Винчи, Н. Коперник, Г. Галилей, И. Кеплер и др. В эпоху Возрождения формируются основы современного естествознания, современный образ науки. Тезису Фомы Аквинского «малое знание о высочайших вещах лучше, чем самое подробное знание о вещах низких и мелких» Галилей противопоставляет такой принцип: «Я предпочитаю найти одну истину, хотя бы и о незначительных вещах, нежели долго спорить о величайших вопросах, не достигая никакой истины*». Для Кеплера и Галилея наука занимается отношениями, которые можно выразить числом, в математической форме, а традиционно считавшиеся ранее научными вопросы о сущности мира, о смысле жизни и т.д., по крайней мере, отодвигаются на второй план как не поддающиеся научному анализу.

Идеи бесконечности мира развиваются Н. Коперником (1473 — 1543), который создает совершенно новую астрономическую картину, ставшую в явную оппозицию к теологии. Джордано Бруно (1548 — 1600) развивает эту тенденцию и говорит о бесконечном Космосе, о творческой активности природы, а не Бога, развивая тем самым материалистическую линию в понимании мира. Это учение было признано еретическим, и Бруно был сожжен инквизицией.

Период позднего Возрождения генетически связан с начавшейся впоследствии эпохой научной революции. Творчество Коперника, Бруно и других ученых перевернуло направления научных исследований не только в астрономии, но и во всей науке в целом.

Одним из крупнейших философов Нового времени был Фрэнсис Бэкон (1561 — 1626). В разработке своей философии он опирался на достижения прежней натурфилософии и

результаты опытных наук. Ф. Бэкон увидел противоречие между схоластикой перипатетиков и методологическим основанием развивающегося естествознания. Он был первым, кто поставил перед собой цель создать научный метод.

Предметом философии, по Бэкону, являются Бог, природа и человек. Философия, ориентирующаяся на науку, концентрирует внимание на природе (богословие, с его точки зрения, остается за пределами науки); задача «естественной философии» — познать единство природы, дать «копию Вселенной». Философы делятся на три группы. Одних можно сравнить с пауками, которые ткут паутину своей системы лишь из индивидуального сознания; их представления и утверждения не подтверждаются опытом. Вторые могут быть уподоблены муравьям, они собирают в свой философский муравейник все, что встречается им на пути; это грубые эмпирики. Истинный философ подобен пчеле, которая облетает цветы, собирает различные соки и перерабатывает их в мед; иначе говоря, подлинный философ должен перерабатывать в своем мышлении данные опыта и восходить к предельным обобщениям.

Не отвергая значения дедукции в получении нового знания, Ф. Бэкон выдвигал на передний план индуктивный метод научного познания, опирающийся на результаты эксперимента.

По мнению Ф. Бэкона, исследованию природы и развитию философии мешают заблуждения, предрассудки, познавательные «идолы» (*idolum* — «призрак», «видение»). Имеются «идолы» четырех родов. «Идолы рода» коренятся в самой природе человека. Индивид, например, склонен считать, что чувства человека есть мера всех вещей, он проводит аналогии с самим собой, а не основывает свои заключения о вещах на «аналогиях мира» (так, человек вносит цель во все предметы природы). «Ум человека, — отмечал он, — уподобляется неровному зеркалу, которое примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» (Ф. Бэкон. Соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1978. С. 18). «Идолы пещеры» обусловлены индивидуальным жизненным опытом узостью («пещерностью») этого опыта; в этом опыте — и ошибки, почерпнутые из книг, основанные на заблуждениях других людей. «Идолы площади» возникают в результате принятия слов «толпой», при «взаимной связанности» людей, когда слова либо имеют разный смысл, либо обозначают несуществующие вещи; включаясь в язык исследователя, они мешают достижению истины. Четвертый род «идолов» — «идолы театра». Это — те или иные философские творения, гипотезы ученых, многие начала и аксиомы наук; они созданы как бы для театрального представления, для «комедии» (игра в вымышленные искусственные миры). Необходимо уметь распознавать все эти «идолы» и преодолевать их. Построение понятий «через истинную индукцию, — утверждал Ф. Бэкон, — есть, несомненно, подлинное средство для того, чтобы подавить и изгнать идолы» (там же).

XVII и XVIII столетия характеризуются широкой разработкой методологической стороны философии и наук о природе. Это направление научной и философской мысли представлено основателем новейшего рационализма в философии Р. Декартом (1596 — 1650) и основоположником классической механики И. Ньютоном (1643 — 1727). Результатом новых методологических установок, а также возникающих в данный период взглядов на природу является становление науки Нового времени, что наиболее полно было выражено в создании картезианско-ньютоновской физики и в становлении классической философии.

Для данной философской традиции, которую можно обозначить как исторический период от Декарта до Гегеля, характерным является представление о философии как о форме

рационально-теоретического сознания, с помощью которой можно объяснить самые разнообразные явления духа и действительности. В ее основе лежит систематическое и целостное объяснение мира, которое основывается «на глубоком чувстве естественной упорядоченности мироустройства, наличия в нем гармоний и порядков, доступных рациональному постижению» (Швырев В. С. Проблема отношения науки и метафизики в современной англо-американской философии науки // Проблемы и противоречия буржуазной философии 60 — 70-х годов XX века. М., 1983. С. 30 — 31).

Таким образом, главной особенностью этой философии выступает ее принципиальная установка на познаваемость мира, какими бы условиями ни оговаривался сам путь достижения истинности. Человек при этом рассматривался как особый субъект познания, очищенный от своих личностных характеристик и выступающий в качестве конструирующего мыслящего начала.

Роль разума (разума познающего субъекта) в классической философии столь высока, что реальность (как нечто независимое от человека) и ее конструирование умом совпадают и случаи непонимания действительного положения дел являются результатом обмана или невежества. Поэтому философское размышление есть особая рефлексия, разновидность систематического мышления, познавательное пространство которого ничем не ограничено. Даже при самой разнообразной спецификации и наполнении ее конкретным философским материалом она выступает как особое размышление мыслителя над предельными основаниями устройства мира, месте человека в нем, над познанием и его границами, над нравственными, ценностными, рациональными ориентирами человеческой деятельности.

Соответственно такое представление о философии приводило к тому, что перед нами предстают всеобъемлющие философские системы, которые включает в себя буквально все, что только может быть подвергнуто рациональному философскому исследованию.

И наконец, существенной особенностью классической философии выступает ее просветительский пафос, который не обосновывается субъективным стремлением философа поучать, а исходит из того, что, выдвигая ту или иную систему рациональных, этических или эстетических норм, мыслитель выступает от имени разума, с помощью которого он достиг высшей степени истинности. Правда, оборотной стороной просвещения выступало то, что рецепты философов приобретали порой менторский и схоластический тон и были иногда далеки от реальности, что придавало данной философии автономный, замкнутый характер. Если попытаться выделить ключевые слова, которые кратко характеризуют классическую философию, то ими, безусловно, должны быть Разум и Просвещение.

Рационализм философии Просвещения наиболее ярко был выражен Р.Декартом (1596 — 1650), который открыто порывает со старыми традициями в философии и науке. Критерием истины у него выступает познающий разум и в связи с этим методологическая установка «никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с очевидностью...» (Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 272). По отношению к науке необходим строгий и рациональный метод, позволяющий выстраивать ее по единому плану, что и позволит человеку осуществлять посредством научных достижений свое господство над природой. В основании нового метода мышления лежит Разум, что позволяет мыслителю сделать свой знаменитый вывод: «Мыслю, следовательно, существую». Соответственно из этого вытекает положение о верховенстве разумного, умопостигаемого способа познания мира над чувственным способом и трактовка истины как особого субъективного и самоосознаваемого процесса мышления. Декарт строит

теорию истины, которая базируется на субъектно-объектной трактовке процесса познания, в которой объекту противостоит не просто человек, личность, но гносеологический субъект как особая, субъектная реальность. Процесс познания должен базироваться на достоверной аксиоматике. Философия должна выступать как наиболее достоверная наука. Следовательно, она должна обладать и наиболее достоверным научным методом, выступая в качестве своеобразной «универсальной математики».

Б. Спиноза (1632 — 1677) придерживается данной рационалистической традиции. В свою очередь, он выделяет три рода знания. Во-первых, знания, основанные на воображении. Они представляют собой чувственный уровень познания, поэтому всегда смутны и неясны. Во-вторых, знания, опирающиеся на ум и предназначенные для понимания мира. Их образцом выступает математика. Это рассудочное знание, которое оперирует общими понятиями, лишено всякого субъективизма, а потому истинно. Поскольку понятия рационально связаны между собой, это позволяет осуществлять процесс дедуктивного построения науки путем логически закономерного выведения результатов из предшествующих очевидно истинных положений — аксиом. И наконец, существует знание третьего рода — интуиция, которая также противопоставляется чувственному знанию. Причем интуиция у Спинозы — это своеобразная интеллектуальная, рассудочная деятельность, она дает возможность уму непосредственно «схватывать» общие понятия, содержание которых выражает подлинные свойства вещей, их сущность. Свой метод, или способ, построения знания, основанный на абсолютизации элементарного математического знания, Спиноза называл «геометрическим».

В рассматриваемый период активно разрабатывалось учение о субстанции. Понятие субстанции выступало в качестве базовой предпосылки для построения онтологии, с помощью которой философы пытались ответить на вопрос о том, что лежит в основе мира. Субстанция понимается как некоторая реальная основа конкретного мира, проявляющаяся в самых различных формах существования предметов и явлений.

В целом, исходя из общего понимания субстанции, философы-рационалисты предлагали разные варианты решения в зависимости от того, одну или несколько субстанций принимали в качестве основы бытия. Б. Спиноза считал, что в основе мира лежит одна субстанция. Поэтому его учение называется монистическим. Бог у Спинозы сливается с природой, что в истории философии называется пантеизмом. Конкретные вещи порождаются единственной субстанцией, становясь ее проявлениями, или модусами. Дуалистический вариант создает в своей метафизике Р. Декарт. Сотворенный мир разделяется им на два вида субстанций, лежащих в его основе: духовную и материальную. Духовная субстанция неделима, вечна, фактически это — мышление, от которого производим все иные атрибуты (главные неотделяемые свойства), называемые модусами мышления, — чувства, воображение и др. Идеи такой нематериальной субстанции врожденные, они присущи мышлению и не могут быть приобретены в опыте. К ним относятся прежде всего идея Бога, идеи чисел, ряд общих понятий и пр. Материальная субстанция, напротив, бесконечно делима, и от нее производны модусы протяжения — геометрические и физические свойства мира. Соответственно все знания о мире, развивающемся по естественным законам, могут быть приобретены в результате опытного знания.

Г.-В. Лейбниц (1646 — 1716) развивает учение о множественности субстанций, лежащих в основе мира. Понятие субстанции у него приобретает плюралистический (множественный) характер, и он трактует ее как особую духовную единицу бытия (монаду). Поэтому его метафизика иногда называется монадологией. Монады просты, лишены частей — это некие непространственные, духовные точки, которые присущи

конкретным индивидуальным вещам. Некоторые монады обладают памятью и более отчетливы, их можно назвать душами. Душа — это начало, объединяющее человека с животным миром, некая первичная активная сила. Поскольку душа целостного организма неуничтожима, стареет и умирает лишь телесная оболочка, конкретная форма жизненного организма, то она реализует свои устремления согласно определенным целям, целесообразно (подобные концепции в философии называются телеологием).

Основные представители эмпиризма — это Т. Гоббс (1588 — 1679); Дж. Локк (1632 — 1704); Дж. Беркли (1685 — 1753); Д. Юм (1711 — 1776).

Т. Гоббс, выступая с позиций материализма, пытается «развести» философию и теологию. Теология — это богооткровенное знание, которое не поддается рациональному анализу.

В качестве важнейшего объекта философии у Гоббса выступает человек как существо не только природное и физическое, но и моральное, духовное. Человек — творец «искусственных тел», в том числе и таких, как культура и государственность. Поэтому законы государства должны быть основаны на природности, естественности. В то же время естественное состояние человечества базируется на чувственности, что может привести к самоистреблению людей. Именно разум играет важнейшую роль в учреждении государства путем общественного договора, в обсуждении и принятии которого должны участвовать все индивиды общества. Государство и гражданское общество — высшая ценность человеческого общежития, способная вывести человечество из варварского состояния войны всех против всех.

Как номиналист, принимающий существование только конкретных единичных предметов, он исходит из того, что любое знание опирается на эмпирические факты. Но в науке такого знания фактов недостаточно, так как здесь достоверность опирается на всеобщее, а значит, недоступное опыту. Признавая в духе всего этого периода высшей наукой математику, он пытался увязать ее истины с сенсуализмом и с природой человеческого языка, развивая знаковую концепцию языка. Поэтому если для Декарта исходной основой знания является непосредственная интуиция, то для Гоббса — дефиниция (определение), т. е. слово, очищенное от неопределенности и многозначности.

Дж. Локк смещает предмет и задачи философии в область гносеологии (учения о познании). Занимая некоторое промежуточное положение между материализмом и идеализмом, он критикует теорию врожденных идей Декарта и платоников и доводит свою критику до отрицания всех всеобщих положений в науке, нравственности и логике. Однако Локк не мог отрицать некоторого внутреннего опыта человека, который, как оказалось, трудно объяснить чисто материалистически. И это приводит к созданию учения о первичных и вторичных качествах. С одной стороны, человек обладает знанием некоторых первичных качеств, которые являются свойствами самого предмета исследования, его внутренними сущностными характеристиками и никогда не изменяются. Это протяженность (величина), форма, число, движение и т.д. С другой стороны, имеются вторичные качества, т.е. качества, возникающие в результате нашего взаимодействия с объектом исследования. Они порождаются в нашем переживании и чувствовании, их мы воспринимаем с помощью соответствующих органов чувств и называем соответствующим цветом, вкусом, запахом и пр.

Если рационализм и эмпиризм, занимая различные позиции и используя разные познавательные приемы и разные методы обоснования истинности, исходят из принципиальной познаваемости мира, то Дж. Беркли и Д. Юм подвергают такую

предпосылку сначала сомнению, а потом и резкой критике с позиций субъективного идеализма.

Беркли, полемизируя с Локком, утверждает, что разделение на первичные и вторичные качества ошибочно, так как фактически все качества вторичны и их существование сводится к способности быть воспринятыми. Соответственно и понятие «материя» в смысле ее существования как чего-то объективного, субстанционального не имеет смысла, так как нет ничего вне нашего сознания. Существует лишь духовное бытие, в котором Беркли выделяет идеи как некие воспринимаемые нами качества. Они пассивны, существуют в человеке в виде страстей и ощущений и не являются копией предметов внешнего мира. Кроме того, в духовном бытии имеются «души», которые выступают в качестве активного начала, в качестве причины. Сходную позицию в области гносеологии занимает Д. Юм, который усиливает агностицизм Беркли.

Философы французского Просвещения — Б.Паскаль (1623 — 1662); Ф. М. Вольтер (1694 — 1778); Ш. Монтескье (1689 — 1755); Ж.-Ж. Руссо (1712 — 1778), Ж. Ламетри (1709 — 1751); П. Гольбах (1723 — 1789); К. Гельвеции (1715 — 1771); Д. Дидро (1713 — 1784) — дают в основном материалистическое и рационалистическое решение основных проблем философии и вносят в ее классический образ особую просветительскую тенденцию, которая основывается на идее особой роли знаний в социальном развитии. Такую установку можно обозначить как просветительский «рационализм». С их точки зрения мир представляет собой единое целое, связанное разумными законами, прежде всего законами механики. Разумное поведение человека и общества как организма — это следование законам природы, познание которых объявляется одной из самых высоких ценностей человеческого общества. В трактовке истории их взгляды опираются на идею о том, что все негативные моменты в обществе — это ошибки непросвещенного разума, их могло бы и не быть и их можно ликвидировать путем привнесения знаний в человеческое общество, и прежде всего в умы правителей.

«Просветительский атеизм» базировался на тезисе о «случайном и неслучайном» возникновении религии. «Случайность» возникновения связана с тем, что она есть продукт страха человека перед непонятным и неизведанным. «Неслучайное» же возникновение религии обусловлено тем, что она определена социальными и культурными обстоятельствами, т.е. могла возникнуть лишь в прошлые невежественные времена. Отсюда вытекает жесткая критика ими религии, что должно было, по их убеждению, позволить избавиться от пережитков давних времен. Причем их критика направлена и против религиозного мировоззрения в целом, и против религиозных социальных институтов, и против священников как выразителей и проводников данного мировоззрения.

Глава IX. Классическая немецкая философия

В наибольшей мере принципы классической философии были выражены в немецком идеализме, который простирается от начала XVIII до середины XIX в. Его основные представители — это И. М. Хладениус (1710 — 1759); В. Гумбольдт (1767 — 1835); И. Кант (1724 — 1804); Й. Г. Фихте (1762 — 1814); Ф. Д. Е. Шлейермахер (1768 — 1834); Ф. В. Шеллинг (1775 — 1854); Г. В. Ф. Гегель (1770 — 1831); Л. Фейербах (1804 — 1872).

И. Кант осуществляет своеобразный переворот в философии и закладывает основы понимания философии как особого рода науки. Пытаясь обосновать новую теорию

познания, он выступает с критикой предшествующих эмпирических теорий XVII — XVIII вв., трактующих познание как некий слепок с бытия. Кант переводит проблему в иную плоскость и фактически задает гносеологическое направление в философии, которое рассматривает процесс познания как субъектно-объектное отношение.

Познающий субъект — это не конкретный индивид, а некое абстрактное представление, концентрирующее в себе лишь познавательные способности человека и источники его знания. Совокупность указанных способностей, которые существуют в сознании человека, помогают ему упорядочивать окружающий мир с помощью априорных форм чувственности и разума. Это не значит, что человек не имеет индивидуальных, личностных характеристик, но они не должны играть ведущей роли в процессе познания.

Субъект чувственным образом воспринимает воздействие на него некой вещи, предмета или явления. Это порождает многообразие ощущений, которые упорядочиваются с помощью априорных форм созерцания. Но на этом этапе знание остается субъективным. Далее в дело вступает рассудок, который облачает имеющиеся знания в форму понятий, то есть выявляя в них нечто общее. Поэтому в конечном счете лишь познающий субъект, объединяющий восприятие и рассудок, создает единство, которое можно считать знанием.

Соответственно можно дать некоторое описание различных форм знания.

Так, например, математика опирается на априорные (то есть внеопытные) формы чувственности, такие, как пространство и время. Иначе говоря, познающий субъект смотрит на мир как бы сквозь призму пространственного и временного расположения. Пространство в данном случае — это априорная форма внешнего чувства, а время — априорная форма внутреннего чувства. Именно такая априорность и определяет возможность существования математических истин, а значит, и математики как науки.

Физика (и другие естественные науки) также опирается на целый ряд суждений, которые «чисты» в силу своей априорности и «не загрязнены» опытом. Естествознание осуществляется как синтез между априорными суждениями и категориями рассудка. Таким образом, естествознание возможно, так как законы опыта берутся из рассудка, который опять же интерпретирует природу соответствующим образом. Понимание философии подвергается Кантом критике, так как оно базируется не на схемах рассудка, а на принципах психологии (субъективности переживания), космологии и теологии. Одновременно Кант «расчищает» место для нового понимания философии как особого рода науки, формулируя ее принципы и критерии. Философия — это особая наука, которая не может быть сведена только к чистому знанию. Философия должна исследовать фундаментальные цели человеческого разума, и в этом смысле она имеет абсолютную ценность и придает ценность другим знаниям, пронизывая и пропуская их через себя, что позволяет ей выступать как учению о мудрости.

Вершиной философии у Канта выступает этика, базирующаяся на понимании человека как высшей ценности. «Во всем сотворенном мире все что угодно и для чего угодно может быть употреблено всего лишь как средство; только человек, а вместе с ним каждое разумное существо есть цель сама по себе» (Кант И. Соч. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 414). Этика выступает у него как особая часть философии, которая регулирует отношения между людьми. Но любая регуляция таких взаимоотношений реально выражается в системе нравственных норм, которыми предписывается поступать так, а не иным образом. И Кант ставит проблему того, как и кем могут быть обоснованы такие нормы, чтобы иметь характер общей обязательности для людей.

Анализируя существующие системы нравственных правил, Кант считает, что они не должны опираться на религиозные догмы, исходить из них как из богоустановленных. Одновременно он «не допускал возможности их социально-исторического формирования на основе жизненного опыта людей» (Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 75). И то и другое не могло быть достаточным основанием нравственности, так как не исходит из понятия истины, не зависящей ни от Бога, ни от накапливаемого опыта. Кант пытается выработать основу нравственности наподобие априорных схем рассудка, которые находятся в сознании человека, предзаданы ему и помогают, как мы показали выше, упорядочивать ощущения, то есть нравственный закон должен существовать внутри человека, тогда он будет истинным и самодостаточным. «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще мы размышляем о них, — это звездное небо надо мной и моральный закон во мне».

Этот внутренний нравственный закон обозначается им как категорический императив. Соответственно нравственным является то, что связано с исполнением долга. Долг по отношению к другим — делать добро, долг по отношению к себе — сохранять свою жизнь и прожить ее достойно. «Максима благоволения (практическое человеколюбие) — долг всех людей друг перед другом (все равно, считают их достойными любви или нет) согласно этическому закону совершенства: люби ближнего своего как самого себя». (Кант И. Соч. в 6-ти томах. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 391). Конкретизируя понятие долга перед самим собой, Кант выделяет такие обязанности, как самосохранение, развитие своих естественных сил (духовных, душевных и телесных), «увеличение своего морального совершенства». Началом всякой человеческой мудрости Кант называет моральное самопознание, которое формирует «беспристрастность в суждениях о самом себе при сравнении с законом и искренность в признании себе своего морального достоинства или недостойности» (там же. С. 380). С долгом соотносится внутреннее моральное чувство людей, без которого человек ничем не отличался бы от животных. И наконец, еще одним врожденным свойством человека является совесть, которая выступает как своеобразный практический разум, с помощью которого человек осуждает или оправдывает поступки других людей и самого себя.

Иоганн Готлиб Фихте воспринял этическую философию Канта, ставившую оценку человеческой деятельности в зависимость от согласованности ее с априорным долгом. Поэтому для него философия выступает прежде всего как практическая философия, в которой «прямо определялись цели и задачи практического действия людей». Однако Фихте указывал на то, что кантовская философия была недостаточно обоснована именно в моменте соединения теоретической и практической частей философии. И эта задача ставится философом во главу угла собственной деятельности.

В качестве основополагающего принципа, позволяющего осуществить объединение теории и практики философского подхода к миру, Фихте выделяет принцип свободы. Причем в теоретической части он делает вывод о том, что «с человеческой свободой несовместимо признание объективного существования вещей окружающего мира, и поэтому революционное преобразование социальных отношений должно быть дополнено философским учением, выявляющим обусловленность этого существования человеческим сознанием» (Кузнецов В. Н. Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века. М., 1989. С. 133 — 134). Это философское учение он обозначил как «наукоучение», выступающее как целостное обоснование практической философии.

В результате в его философии происходит отказ от возможности истолкования кантовского понятия «вещи-в-себе» как объективной реальности и делается вывод о том,

что «вещь есть то, что полагается в Я», то есть дается ее субъективно идеалистическая интерпретация.

Фихте проводит четкий водораздел между материализмом и идеализмом по принципу их решения проблемы отношения бытия и мышления. В этом смысле догматизм (материализм) исходит из первичности бытия по отношению к мышлению, а критицизм (идеализм) исходит из производности бытия от мышления. Исходя из этого, по мнению философа, материализм определяет пассивную позицию человека в мире, а критицизм, напротив, присущ активным, деятельным натурам.

Полемизируя с Кантом, Фихте «возвращается» к прежней метафизике (которую Кант отбросил как несостоятельную), выдвинув два основных принципа, которые лежат в обосновании тезиса о переходе от мышления к бытию. Во-первых, это интеллектуальная интуиция как средство философского познания. Во-вторых, это чистый разум как надежный и подлинный создатель философского знания.

Огромной заслугой Фихте является развитие им учения о диалектическом способе мышления, которое он называет антитетическим. Последнее представляет собой такой процесс созидания, которому присущ триадический ритм полагания, отрицания и синтезирования. В результате философия Фихте приобретает «диалектическую динамику», в отличие от кантовской статики, а категории становятся выражением развития деятельности «Я». Это своеобразные умственные отражения объективного мира, вещей.

Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг оказался своеобразным связующим звеном между философией Канта, идеями Фихте и становлением гегелевской системы. Известно, что он оказал огромное влияние на Гегеля, с которым долгие годы сохранял дружественные отношения.

В центре его философских размышлений оказывается задача построить единую систему знания посредством рассмотрения специфики познания истины в частных областях. Все это реализуется в его «натурфилософии», которая выступает в качестве, может быть, самой первой в истории философии попытки систематического обобщения открытий науки под углом зрения единого философского принципа.

В основе данной системы лежит представление об идеальной сущности природы. Огромным достижением немецкого философа стало построение им натурфилософской системы, которая пронизана диалектикой в качестве своеобразного связующего звена при объяснении единства мира. В результате ему удалось уловить основополагающее диалектическое представление о том, что сущность всякой действительности характеризуется единством противоположных деятельных сил. Это диалектическое единство Шеллинг назвал «полярностью». В результате ему удалось дать диалектическое объяснение таким сложным процессам, как жизнь, организм и т.д.

В рамках всей классической традиции Шеллинг разделяет практическую и теоретическую части философии. Теоретическая философия трактуется как обоснование «высших принципов знания». При этом история философии выступает как противоборство субъективного и объективного, что позволяет ему выделить соответствующие исторические этапы или философские эпохи. Суть первого этапа — от первоначального ощущения до творческого созерцания; второго — от созидющего созерцания до рефлексии; третьего — от рефлексии до абсолютного акта воли (Кузнецов В. Н. *Немецкая классическая философия второй половины XVIII — начала XIX века*. М., 1989. С. 176).

Практическая философия исследует проблему человеческой свободы. Свобода реализуется через создание правового государства, и это выступает общим принципом развития человечества. При этом специфика развития истории заключается в том, что в ней действуют живые люди, поэтому особое значение здесь приобретает сочетание свободы и необходимости. Необходимость становится свободой, считает Шеллинг, когда она начинает познаваться. Решая вопрос о необходимом характере исторических законов, Шеллинг приходит к мысли о господстве «слепой необходимости» в истории.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель, исходя из принципа развития, дает впечатляющую модель бытия во всех его проявлениях, уровнях и стадиях развития. Именно он конструирует диалектику как систему, формулируя основные законы и категории диалектики применительно к развитию абсолютной идеи. При этом Гегель осознает тот факт, что описание развития абсолютной идеи не является самоцелью философского исследования.

Рассматривая соотношение идеи и реальности, Гегель ставит проблему самой сути перехода от идеального (логического) к реальному, от абсолютной идеи к природе. Абсолютная идея должна «вырваться» из абсолютности, то есть сама выйти из себя и вступить в другие сферы. Природа оказывается лишь одной из этих сфер и соответственно этапом внутреннего развития идеи, ее инобытием или ее иным воплощением.

Таким образом, природа принципиально объясняется из идеи, которая изначально лежит в ее основе. Безусловно, эта мысль глубоко идеалистична, но это не отнимает у нее смысловой эффективности при решении в том числе (а может быть, и в первую очередь) проблем исследования реального бытия, мира, всеобщих законов развития. Философский анализ проблем с позиции диалектики является одной из наиболее эффективных форм философской рефлексии над миром, которая позволяет рассматривать последний как особую целостную систему, развивающуюся по специфическим универсальным законам.

В основе диалектики как особой модели философского подхода к миру лежат выделенные Гегелем основные законы диалектики: «закон отрицания отрицания», «закон перехода количества в качество», «закон единства и борьбы противоположностей». Эти законы не существуют оторванно друг от друга, а реализуются как компоненты единого общего процесса развития. Любой предмет, явление представляет собой некоторое качество, единство его сторон, которые в результате количественного накопления противоречивых тенденций и свойств внутри этого качества приходят в противоречие, и развитие предмета осуществляется через отрицание данного качества, но с сохранением некоторых свойств в образовавшемся новом качестве. «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» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Соч. Т. IV. М., 1959. С. 2). Законы диалектики тесно взаимосвязаны между собой, являясь сторонами одного процесса развития, характеризуют его с разных сторон.

Законы диалектики образуют своеобразный понятийный каркас, позволяющий диалектически смотреть на мир, описывать его с помощью данных законов, не допуская абсолютизации каких-то процессов или явлений мира, рассматривать последний как развивающийся объект. В результате Гегелю удается создать грандиозную философскую

систему всей духовной культуры человечества, рассмотрев отдельные ее этапы как процесс становления духа. Это своеобразная лестница, по ступеням которой шло человечество и по которой может идти каждый человек, приобщаясь к общемировой культуре и проходя при этом все стадии развития мирового духа. На вершине этой лестницы достигается абсолютное тождество мышления и бытия, после чего начинается чистое мышление, то есть сфера логики.

Несмотря на то что классическая немецкая философия получила свое наиболее полное выражение в идеалистических философских системах, именно в ее недрах и на ее фундаменте возникла одна из крупнейших материалистических концепций — Людвига Фейербаха.

Фейербах строит свою философию на базе противопоставления философии и религии как форм мировоззрения, которые несовместимы и противостоят друг другу. В связи с этим он пытается в материалистическом духе переосмыслить сущность христианства как одной из форм религии. В результате христианский Бог трактуется им не как особого рода существо или божественная сущность, а как образ, отражающий в сознании людей их собственную, человеческую сущность. Он пишет, что «божественная сущность — не что иное, как человеческая сущность, очищенная, освобожденная от индивидуальных границ, т.е. от действительного, телесного человека, обьективированная, т. е. рассматриваемая и почитаемая, в качестве посторонней, отдельной сущности» (Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 2. М., 1955. С. 60).

Источник религии, отмечает Фейербах, лежит в страхе и бессилии человека перед природой, что и порождает в его сознании фантастические религиозные образы. В результате Бог как творение человеческого духа превращается в сознании людей в творца, от которого зависит человек. Все это придает религии античеловеческий характер, так как она, с его точки зрения, «парализует стремление человека к лучшей жизни в реальном мире и к преобразованию этого мира, подменяет его покорным и терпеливым ожиданием грядущего сверхъестественного воздаяния». Отстаивая последний тезис, Фейербах занимает явно атеистические позиции, хотя сам это отрицает, выдвигая религиозную интерпретацию собственной концепции, которая реализовалась в известном лозунге, что не нужен какой-то сверхъестественный Бог, именно «человек человеку Бог». В результате Фейербах создает концепцию, фактически отрицающую Бога (в религиозном понимании), но выступающую как некий вариант религии.

Критика религии необходимым образом подвела его и к критике идеалистического мировоззрения в целом. Именно здесь появляется известный тезис о возможности «перевертывания» идеалистической философии и постановки ее на материалистическую почву, который позже применяет Маркс, отличая собственный диалектико-материалистический метод от гегелевского. Мышление вторично по отношению к бытию, утверждает Фейербах, и исходит из этого. Таким образом, вся концепция философа даже по форме выступает как последовательное противопоставление материалистических тезисов гегелевской системе, или их «переворачивание». Вопрос о бытии в его системе не просто очередная постановка философской проблемы. Он имеет практическое значение «для человека как определенного вида бытия», следовательно, «философия не должна находиться в противоречии с действительным бытием, а, напротив, должна осмысливать именно это жизненно важное бытие».

Философская оппозиция Гегелю реализуется и в теории познания Фейербаха, когда он выдвигает на первый план чувственность.

В онтологическом аспекте это означает, что материальное (чувственное) первично по отношению к сознанию. Именно это дает возможность человеку как материальному существу способность ощущать и чувствовать. Поэтому в основе философии должно лежать не понятие Бога, или абсолютного начала, придающего ей беспредпосылочный характер, — началом философии является конечное, определенное, реальное. А поскольку человек есть высшее творение природы, то именно человек должен стоять в центре построения философской системы и философских размышлений. Через призму соотношений в нем физиологического и духовного должны решаться и социальные проблемы. Именно это позволяет определять философию Фейербаха как антропологический материализм.

В гносеологическом плане это реализуется как материалистический сенсуализм.

В праксеологическом аспекте концепция философа дополняется чувственно-эмоциональными характеристиками. Поскольку мир чувственно воспринимается человеком, то восприятие мира обогащается такой эмоциональной характеристикой, как любовь. Именно она определяет все иные отношения к бытию. Любовь становится онтологической категорией его философии, которая доказывает существование бытия, именно она выступает критерием истины и действительности. Соответственно в его философской системе находят место и иные формы чувственно-эмоционального переживания мира, например страдание.

В социальном плане концепция Фейербаха последовательно выступает с антирелигиозных позиций по отношению к роли религии в обществе. Верования человека должны находиться внутри, а не во вне. Религии, по мнению философа, должны быть упразднены, для того чтобы человек вел более активную жизнь в обществе, повышал свою политическую активность. Это, в свою очередь, является условием действительной свободы человека. И здесь философия Фейербаха оказывается наиболее противоречивой. С одной стороны, он отрицает религию, а с другой — всячески подчеркивает роль чувственности и эмоциональных переживаний, влияющих на человека. Поэтому и воздействие на сознание человека с целью изменения его мировоззренческих установок необходимо должно опираться на «чувственные аргументы». В результате он приходит к выводу о необходимости создания «новой религии», которая заменит старые, и в этом качестве должна выступить предлагаемая им «новая философия»; это некий синтез преимуществ религии как формы эмоционального воздействия на человека и философии, которая рассматривает эмоциональные структуры как онтологические предпосылки.

Основные направления современной западной философии

В классической философии многообразие имеющихся философских концепций и подходов, что уже отмечалось, как бы связывались в единую рациональную схему, которая позволяла поддерживать это разнообразие внутри общего проблемного единства. Различие философских систем здесь соседствовало с общностью понимания целей и задач философии. В современной философии, напротив, на первый план выходят различия, общефилософский стержень разрушается, происходит выделение и локализация отдельных философских проблем, которые оформляются в самостоятельные направления. Причем если изначально генетическое родство с классикой еще не отрицается, что выражается в добавлении приставки «нео» к соответствующим концепциям (например, неокантианство, неогегельянство и т.д.), то затем этот разрыв постепенно становится

самоценностью и каждое философское направление современности «кидает свой камень» в сторону классической философии.

Все это создает определенную сложность в понимании и изложении историко-философского материала, так как резко увеличивается само количество философских концепций и даже простое их перечисление чисто физически невозможно. Дабы выйти из этого положения, мы предложим такую классификацию современных тенденций в философии, которая основана на некоторой интерпретации современного историко-философского процесса. Смысловыми пунктами данного подхода выступают следующие.

Современная философия трактуется нами прежде всего как палитра попыток «окончательного» преодоления классической философии, суть которой мы изложили выше. На особенности развития философии XX в. существенное влияние оказывают социокультурные процессы, в частности резко изменившийся статус науки в обществе и культуре в целом. Наука в виде своих как позитивных, так и негативных результатов буквально врывается на все уровни общественного бытия, заставляя каждого человека вырабатывать свое собственное отношение к ней. Культура как бы «раскалывается» на тех, кто выступает за научно-технический прогресс, и на тех, кто против него. Причем в основании данных позиций находится не наука как таковая, а ее сложившийся в культуре образ.

В результате в современной культуре формируются две социокультурные ориентации, которые, каждая со своей стороны, специфически, по-разному осмысливают этот абсолютизированный образ науки, — сциентизм и антисциентизм.

Сциентизм проявляется как мировоззренческая установка на то, что научное знание есть наивысшая культурная ценность, с которой должны соизмерять свое содержание все иные формы духовного освоения бытия. Исторически идеалом для сциентизма (что выражено и в этимологии данного слова) выступают прежде всего наиболее развитые естественные и математические науки. В их лоно, как в прокрустово ложе, укладываются не только иные способы и методы получения знания, характерные, например, для гуманитарных наук, но и вообще любые достижения человеческого духа, претендующие на постижение истины.

Этой позиции противостоит антисциентизм — социокультурная ориентация, основанная на широкой критике науки и как социального института, и как формы постижения мира, рассматривающая ее как «демона, выпущенного из бутылки», угрожающего теперь существованию самой человеческой цивилизации. В качестве альтернативы науке, научному познанию, в некоторых случаях даже вообще рациональному взгляду на мир выдвигаются различного рода вненаучные или внерациональные (иррациональные), способы постижения бытия.

Явная взаимосвязь указанных ценностных ориентации, базирующаяся на одинаковом представлении о сущности науки, переводит данную проблему в несколько иную плоскость. Оказывается, что сциентизм и антисциентизм являются своеобразными полярными, то есть противоположными, но одновременно неразрывными сторонами современной культуры, пронизывающими все ее уровни — от обыденного сознания до форм различного рода теоретических рефлексий. Указанная неразрывность, внутрикультурная оппозиция позволяет говорить именно о дилемме «сциентизм — антисциентизм» как важнейшем признаке современной культуры, представляющем собой ее особый структурный уровень и являющемся своеобразным ключом для понимания тех новых проблем, которые в ней возникли.

Таким образом, внутрифилософские процессы распада классических схем философии на рубеже XIX — XX вв. происходили на фоне кардинальных изменений в культуре, которые позволяют нам определенным образом рассмотреть основные направления современной философии сквозь призму дилеммы сциентизма и антисциентизма.

§ 1. Сциентизм (феноменология, позитивизм, прагматизм, постпозитивизм, критический рационализм)

Сциентизм в философии возникает как реакция на натурфилософичность и абстрактность схем классической философии, которые, по мнению представителей данного умонастроения, не соответствуют действительному опыту, представляя собой лишь чистую рефлексивную спекуляцию конкретного мыслителя. Поэтому общим смысловым полем возникающих направлений становится критика систематического идеализма. Иногда она ведется в достаточно мягкой форме и выглядит как своеобразное дополнение классических философских систем, что отражается даже в названии этих направлений (неогегельянство, неокантианство), иногда она принимает жесткий характер, направленный на полное отбрасывание классических традиций в философии (позитивизм, неопозитивизм).

В центре критической философской рефлексии часто оказывается фигура И. Канта, философия которого подвергается интерпретации как бы с двух сторон — сциентизма и антисциентизма. И это не случайно, так как Кант «заготовил принципиальную платформу критики неумеренных претензий логической «Системы» на адекватное представление мира» (Зотов А. Ф., Мельвиль Ю. К. Западная философия XX века. М., 1998. С. 13).

Так, например, в марбургской школе неокантианства, наиболее крупными представителями которой выступают Г. Коген (1842 — 1918), П. Наторп (1854 — 1924), Е. Кассирер (1874 — 1945), получают дальнейшее развитие антипсихологические установки кантовской философии. Философия трактуется здесь как рационально-теоретическая форма мышления, которая должна ориентироваться на то, чтобы выступать в качестве науки и отвечать соответствующим критериям научности. Соответственно наука для ее представителей — это высшая объективно-упорядочивающая форма человеческой культуры. Она как бы олицетворяет в себе разум как таковой, точнее, разум находит в науке свое истинное прибежище. Происходит абсолютизация разума, но в его восприятии через науку, то есть отождествление разумности, рациональности с научностью. Объявляется, что мышление выступает единственным критерием определения объекта (Г. Коген), хотя на самом деле речь идет лишь об одной его разновидности, т.е. научном мышлении. Поэтому логика развертывания научной мысли превращается в логику развития действительности. Соответственно философия как форма рационально-теоретического сознания должна строиться по образцу науки. Неокантианцы сциентистского направления все время подчеркивают, что именно они верным образом интерпретируют философию Канта, выполняя поставленные им задачи рассматривать философию (метафизику) в качестве особой науки.

Феноменология Гуссерля (1859 — 1938) трудно поддается вписыванию в какую-то схему. Начав с философско-психологических установок («Философия арифметики»), он затем резко изменяет характер своего творчества («Логические исследования») и в русле идей неокантианства выступает за освобождение философии от психологизма. Философия должна быть построена как строгая наука (там же. С. 216 — 218).

Гуссерль ставит проблему обоснования наук о природе и истории, которые могут быть выработаны только в философии, выступающей строгой наукой о феноменах сознания.

Соответственно для этого необходимо очистить образы сознания от эмпирического содержания. Способом такого очищения должна стать феноменологическая редукция, которая позволяет сознанию освободиться от смысла, навязываемого естественными науками. В результате можно выделить особое «чистое» образование, которое далее уже неразложимо и представляет собой «интенциональность», «направленность на предмет, которую Гуссерль рассматривал как чистую структуру сознания, свободную от индивидуальных (психологических, социальных, расовых и др.) характеристик». Последняя выступает как определенный мостик между субъектом и объектом. Она представляет и человеческое сознание, и одновременно мир бытия, предметности. Поэтому феноменология — это наука о чистом сознании.

В более поздний период творчества Гуссерль вновь возвращается к психологизму в философии, резко критикует сциентистские установки в философии. Это делает его творчество своеобразным культовым феноменом, на который ссылаются почти все представители современных философских концепций иррационалистического и антисциентистского типа (М. Хайдеггер, Н. Гартман, Х.-Г. Гадамер), включая и современный постмодернизм.

Более жесткую позицию по отношению к классике занимает позитивизм (О. Конт, Дж. С. Милль), который также развивает традицию элиминации философии из разряда наук. Огюст Конт (1798 — 1857) исходит из идеи, которую схематично можно выразить следующим образом. Человеческий дух проходит в своем развитии как бы три стадии: 1) стадия религиозная, концептуальным объектом которой являются фиктивные образы теологии; 2) стадия философская, которая оперирует метафизическими абстракциями; 3) стадия научная, которая опирается на позитивные знания (отсюда и сам термин «позитивизм»). Соответственно философия, если она хочет действительно иметь хоть какое-то отношение к научному познанию, должна отказаться «от исследования происхождения и назначения существующего мира и познания внутренних причин явлений и стремиться, правильно комбинируя рассуждения и наблюдения, к познанию действительных законов явлений... Объяснение явлений есть отныне только установление связей между различными явлениями и несколькими общими фактами, число которых уменьшается по мере прогресса науки» (Конт О. Курс положительной философии. СПб., 1900. Т. 1. С. 4). Философия в своем традиционном, умозрительном виде, по мнению позитивистов, не может больше претендовать на роль всеобщей методологии наук. Но поскольку такая всеобщая методология необходима, то она должна быть выработана на основании синтеза частнонаучных методологий и обобщена в особой «позитивной» науке.

В наибольшей степени позитивистская позиция становится популярной в социологии, не случайно ее основателем как науки часто называют именно О. Конта. Давая свою классификацию наук, он в ряду других наук, подобных физике или биологии, специально выделял социологию. Правда, сам термин был тогда не столь популярен, и Конт обозначает эту науку как «социальная физика». Это очень характерное обозначение, которое четко выражает сущность позитивистского подхода. Как для описания и предсказания в природе существует наука, опирающаяся на физические представления о мире, так и по отношению к обществу должна существовать своя собственная «физика», наука, исследующая закономерности общества.

Прагматизм, представленный Ч. Пирсом (1839 — 1914), Дж. Дьюи (1859 — 1952), У. Джемсом (1842 — 1910), — философское направление, исходящее из критики классической философии за ее абстрактность и оторванность от проблем конкретного человека и призывающее, напротив, заниматься вопросами, которые стоят перед человеком в различных жизненных ситуациях. Соответственно вся окружающая

действительность отождествляется у них с опытом, а единственным критерием истины является достижение практического результата.

Философия в понимании прагматизма должна помогать человеку «двигаться в потоке опыта к каким-то поставленным целям. Джемс был уверен в возможности улучшения человеческого мира, хотя и не смог предложить какие-либо варианты этого улучшения. Позиция Дьюи более глубока и конкретно практична. Он предлагает не просто опираться на имеющийся опыт, но реконструировать его. Одним из средств такой реконструкции могла выступить педагогика как конкретная программа преобразования системы образования.

Как мы уже отмечали, на рубеже XIX — XX вв. происходят кардинальные изменения в культуре, связанные с резким возрастанием роли науки. Создается ситуация прямой зависимости каждого человека и человечества в целом от результатов научной деятельности, что порождает своеобразную веру в нее. Происходит процесс социализации науки, исследования внутри которой строятся уже не по принципу личных интересов какого-то отдельного мыслителя, а по принципу социальной востребованности (социального заказа). Время гениев-одиночек миновало, пришло время организации научных открытий. В последнем случае формируются целые научные институты, выполняющие специфические исследования. Исследования осуществляются коллективом ученых, каждый из которых выполняет определенные функции, часто даже не зная общей цели исследования. Это приводит к невозможной в более ранние времена проблеме «неосмысленности (или неполной осмысленности) большинства научных решений, обеспечивающих достаточно эффективные практические рекомендации» (Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М., 1972. С. 79). Это выводит на первый план проблему выработки эффективных методов различения научного знания от ненаучного, а поскольку важнейшим элементом науки выступает теория (язык) — различения научных высказываний от ненаучных выходит на первый план в концепциях неопозитивизма.

Общая установка зарождающегося направления неопозитивизма достаточно прозрачна и обоснована. Поскольку любая наука — это прежде всего научная теория, а она, в свою очередь, представляет собой некоторую языковую систему, то проблема отличия науки от ненауки, научных высказываний от ненаучных может быть решена на лингвистическом уровне.

Соответственно в качестве эталона науки выступает та языковая система, которая относительно проста, логична и легко проверяема. Крупнейшим представителем аналитической философии (философии лингвистического анализа) был логик и философ Л. Витгенштейн (1889 — 1951). Он был учеником Б. Рассела (1872 — 1970) — одного из основоположников аналитической философии. С точки зрения Л. Витгенштейна в качестве эталона науки выступает формальная логика, задающая общие критерии научности. При этом утверждается, что эмпирическое знание дано человеку в чувственном восприятии и познание здесь возможно с абсолютной достоверностью. Теоретическое же знание, в свою очередь, сводится к эмпирическому. Таким образом, функции науки можно свести к описанию явлений, а роль философии — к анализу языка научной теории. «Цель философии — логическое прояснение мыслей. Результат философии — не некоторое количество «философских представлений», но прояснение предложений» (Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С. 50).

По мнению Л. Витгенштейна, любое высказывание, имеющее смысл, должно быть сводимым к атомарным предложениям, которые, в свою очередь, являются лишь описаниями. Понятно, что философские (метафизические) высказывания свести к атомарным и эмпирически проверяемым предложениям нельзя, поэтому они, по мнению философа, должны быть отнесены к разряду псевдовысказываний, которые, в свою очередь, с позиции научного анализа лишены всякого значения, а значит, бессмысленны.

Поскольку наука — это прежде всего научная теория, эмпирический уровень которой представляет собой систему фактических высказываний о реальном мире, то критерий научности имеет прежде всего эмпирический характер (подтверждаемость). Философия не может быть научной теорией, так как система ее высказываний не несет никакой фактической информации о мире и поэтому ее положения не могут быть подтверждены. Данный подход к демаркации философии и науки постепенно выкристаллизовывается в известный принцип верификации. Предложение считается научным, если оно верифицируемо, т. е. если его следствия не противоречат базисному знанию, которое представляет собой совокупность протокольных предложений, достоверных описаний опытных данных. Если некоторые предложения нельзя верифицировать, то они не являются научными и должны быть изъяты из научной теории.

Однако последовательное проведение данного принципа ставит под сомнение научный статус не только таких дисциплин, как, например, история или психология, но и естественных наук, которые часто базируются на утверждениях, которые не проверяются (например, понятие эфира в ньютоновской физике). Предложенная модель оказывается очень узкой, так как заставляет отказаться от общих предложений науки, то есть от ее законов, достоверность которых нельзя обосновать с помощью верификации. Поэтому полное ее проведение потенциально возможно лишь в искусственном языке, тогда как реальный научный язык, являющийся расширением естественного языка за счет внедрения в него соответствующей научной терминологии и широко использующий универсальные предложения, не позволяет провести верификацию научных законов.

Немецко-американский логик и философ Р. Карман (1891 — 1970) исследовал, прежде всего, языковые структуры науки. Он пришел к выводу о том, что в них одновременно присутствуют два типа высказываний. Это, во-первых, высказывания, составляющие каркас научной системы, то есть ее теоретическая часть. Высказывания здесь носят осмысленный характер. И во-вторых — общие высказывания, которые составляют неосмысленный блок знания, то есть философские высказывания. Одновременно в языке науки присутствуют термины, которые несводимы к терминам наблюдения. Все это привело к тому, что неопозитивизм сам стал отказываться от жесткого проведения принципа верификации, «ослаблять» его. В частности, было предложено считать положение верифицируемым, если существует логическая возможность его проверки. На деле это означало расширение принципа верификации, так как проверке не подлежат лишь бессмысленные выражения. Затем вводится принцип физической возможности верификации и т.д.

Идею своеобразной «реабилитации» метафизики, пытался осуществить английский философ К. Поппер (1902 — 1994). С его именем связывают постпозитивистское направление в современной философии. Поппер подвергает критике неопозитивистский принцип верификации с общих философских позиций, ставя вопрос о природе рациональности в целом и механизмах развития научных знаний. С точки зрения Поппера, принцип верификации в качестве критерия для определения научности или ненаучности теории не выдерживает никакой критики и представляет собой искусственное построение, не имеющее отношения к проблеме установления истины.

Действительно, человек лишь объявляет истинным некоторое полученное им знание на основании им же предложенных критериев. Таким образом, истина не столько выявляется человеком раз и навсегда (согласно каким-то критериям), сколько представляет собой некоторую цель, которая оправдывает сам смысл научного познания. Ученый стремится к истине, он должен быть уверен в ее достижении. Для этого конструируются различного рода критерии истинности, которые заведомо будут носить либо предметный, либо, напротив, самый общий характер. Принцип верификации и является одним из искусственно сконструированных критериев. Выполнить его несложно, так как наука вращается в выдуманном логическими позитивистами методологическом кругу, и мир оказывается «наполнен верификациями».

Поскольку, по мнению Поппера, философия и наука представляют собой совершенно различные образования, то и в качестве критерия их различения должен выступать принцип фальсифицируемости научных теорий. С философской позиции путь к истине в науке есть постоянное отбрасывание ложных (включая и ставшие неистинными положения науки) знаний. Таким образом, научность теории определяется ее опровержимостью опытом, и если она принципиально недостижима или искусственно заблокирована, то данная теория вряд ли имеет отношение к науке.

Философия, по Попперу, не может быть наукой, так как ее высказывания непроверяемы, но это вовсе не означает, в отличие от утверждений логицистов, что ее высказывания бессмысленны. Поэтому принцип фальсифицируемости лишь проводит «демаркацию» между философией и науками и вовсе не отбрасывает саму систему философских знаний как ненужную и бессмысленную. Более того, экзистенциальные высказывания, которыми оперирует философия и которые сами по себе, конечно, не фальсифицируемы, могут быть тем не менее фальсифицированы вместе с теорией, составной частью которой они являются. И тогда «экзистенциальное высказывание может увеличивать эмпирическое содержание всего контекста: оно может обогатить теорию, к которой принадлежит, и увеличить степень ее фальсифицируемости, или проверяемости. В этом случае теоретическая система, включающая данное экзистенциальное высказывание, должна рассматриваться как научная, а не метафизическая» (Поппер К. Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 96).

Кроме этого, философия стимулирует научный прогресс. Метафизические идеи указывают направления и тенденции развития науки. «От Фалеса до Эйнштейна, от античного атомизма до декартовских рассуждений о природе материи, от мыслей Гильберта и Ньютона, Лейбница и Бошковича по поводу природы сил до рассуждений Фарадея и Эйнштейна относительно полей сил — во всех этих случаях направление движения указывали метафизические идеи», (там же. С. 40).

Необходимость философии связана также и с психологическими причинами. Ученый должен верить в свою творческую деятельность и в возможность постижения истины. Следовательно, он должен верить в те умозрительные построения, с которых начинается построение научной теории и которые могут быть «весьма неопределенными» и «неоправданными с точки зрения науки», носить «метафизический характер» (там же. С. 60).

Таким образом, «реабилитация метафизики» К. Поппером безусловно имела место, но не в решении проблемы сущности философии, ' которая трактуется им в типично сциентистском духе. Предмет философии им резко ограничивается, в данном случае сводится к выполнению ею критической функции. Самое большое, на что способна философия, — это выступать умозрительной предпосылкой формирования научных идей.

Поэтому, как отмечает М. Вартофский: «Поппер, в сущности, лишь модифицирует позитивизм, расширяя его представления о том, что считать осмысленным... Хотя Поппер и признает эвристическую и методологическую ценность метафизической традиции, он не может понять, почему она имеет эту ценность». (Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки (Из Бостонских исследований по философии науки). М., 1978. С. 71). Основное его достижение в этой области — это более широкое обоснование рациональности, позволяющее и философию рассматривать как вид рациональной деятельности и не сводить последнюю только к эмпирическим критериям.

Последнее дает своеобразный импульс современному философскому течению, которое можно обозначить как критический рационализм, который основан на критике классической модели научной рациональности как попытки выработки некоей «чистой» модели, верной для всех и во все времена. Рациональность, утверждают представители данного направления, определяется всем социокультурным контекстом, поэтому вместо абсолютного обоснования знаний необходимо предложить систему альтернативных решений, локальных моделей объяснения. Рациональное объяснение того или иного явления в таком случае есть акт свободного выбора. Но при этом следует осознавать, что такая тотальная же познавательная установка должна сопровождаться и тотальной критикой тех ошибок и заблуждений, которые сопровождают научное познание.

Представители критического рационализма считают, что можно создать некую общую модель научного рационализма, с помощью которой можно осуществить демаркацию между научным и ненаучным знанием, объяснить историю науки и те проблемные ситуации, которые в ней возникают. Такая модель должна представлять собой не некое завершенное образование, а открытую систему, своеобразную поисковую программу. Научная рациональность, таким образом, должна выступать не как характеристика научных результатов «задним числом», а как некое направляющее начало научной деятельности. Таким образом, модель научной рациональности должна выполнять две функции: функцию чисто логическую, которая устанавливает соответствие рационального знания нормам логики, и функцию методологическую, соотносящую конкретный научный опыт и принятый идеал рациональности. В сциентистском духе в качестве идеала научной рациональности предлагается физико-математическая модель научной теории.

Поскольку общая модель научной рациональности должна быть создана на основе обобщения всех существующих научных теорий, то к этой задаче прежде всего и сводится специфика философии. «Собственной и, может быть, единственной задачей философии, которая последовательно ориентируется на науку, на исследование, является создание единого и всеохватывающего определения соотношения всех научных теорий и способов объяснений, при помощи которых частная теория исследования материи становилась бы универсальной теорией действительного». (Henrich D. Fluchtlinien. Philosophische Essays. Frankfurt, a. M., 1982. S. 77). И соответственно сказанному выше главным методом построения подобной общей модели выступает опять же тотальная критика, с помощью которой осуществляется анализ различных подходов и отбрасывание ложных, неистинных. Поэтому сущностью философии, если она стремится быть научной или хотя бы приблизиться к данному идеалу, выступает критика. Философская деятельность есть по преимуществу деятельность критическая.

Дж. Пассмор (профессор Австралийского национального университета) утверждает, что в основе философии всегда лежит критика, но метод этой критики видоизменяется в зависимости от области исследования и специфики данного философского мышления. Поэтому, например, в основе философской критики Платона стоит диалектика, у Бергсона интуиция, у Гуссерля — феноменологическое описание, у Витгенштейна — раскрытие

бессмыслицы языковых выражений. Философ не имеет метода, характерного для всей философии, но «вправе использовать и использует любой тип критического обсуждения, обещающий прояснить вставшие перед ним проблемы». Но даже в этой области своего применения философия должна ограничивать свое участие в дискуссиях проблемами, которые по тем или иным причинам пока еще не поддаются конкретному научному решению. Именно последним объясняется так называемая «вечность» философской проблематики, которая обеспечивается, отмечает Дж. Пассмор, возможностью ничем не ограниченных рассуждений. Поэтому если философ берется за обсуждение научных дискуссий, то он не должен давать каких-то оценок, но должен заниматься лишь языковым описанием.

Цель философии, утверждает другой представитель данного направления, Э. Тугендхат, заключается в переосмыслении онтологических философских высказываний старой метафизики с помощью методов семантической формализации и прояснения семантической структуры философских понятий (Tugendhat E. Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie. Frankfurt a. M., 1976. S. 54).

П. Ф. Строусон также в русле аналитической интерпретации философии видит ее задачу в прояснении сети разнообразных конкретных связей, в обращении с которыми мы, как существа, взаимодействующие с миром и друг с другом, можем обладать практическим мастерством, не имея их ясного теоретического понимания.

Таким образом, представители постпозитивизма, как и всей аналитической традиции, хотя и, по известному выражению К. Поппера, «реабilitируют метафизику», но значительно сужают область ее исследований, определяя ее прежде всего как критический анализ языка научных теорий. От философии в данных концепциях не остается ничего, кроме логики. Несмотря на достаточно большое временное расстояние их от позитивизма О. Конта, говорящего, что в основе философии лежит наблюдение и установление через него связи между явлениями, аналитическая традиция в гносеологическом плане представляет собой лишь модификацию данной установки, что приводит в конечном счете «к отрицательной исследовательской программе» (В. С. Швырев).

Выдвигаемые модели научной рациональности являются по существу идеализированными конструкциями, оторванными от реальной практики науки, которая опосредуется иными видами человеческой деятельности и творчества, влияя на них и испытывая их влияние на себе. Да и сами эти модели создаются в условиях определенного социокультурного конкретно-исторического контекста, а потому являются весьма относительными. Поэтому так же как невозможно ни от чего не зависящее «чистое мышление», невозможно выработать и эффективную и ни от чего не зависящую модель научной рациональности.

Сциентистская интерпретация философии присуща структурализму, прежде всего в его французском варианте [1], хотя предлагаемая им программа в философском смысле шире, чем позитивистская или неопозитивистская. Цель философии, считают ее представители, заключается в поисках общего основания для естественных и гуманитарных наук. В наибольшей степени их сближает использование пусть и разных, но языковых структур. Окружающий нас мир с этой точки зрения представляет собой как бы совокупность зашифрованных истин. Это мир символики. Таким образом, задача философии — это нахождение в культуре скрытых базовых структур, которые являются основой тех или иных явлений в мире. Но поскольку эти базовые структуры доходят до нас в виде особых знаковых систем, то их смыслы можно «расчистить» лингвистическими методами, выявив «чистые образы» сквозь многообразие окружающих нас языковых структур.

1 Одной из «личностно-психологических» причин этого является тот факт, что он исторически развивался в прямой полемике с французским экзистенциализмом. Леви-Строс открыто дискутировал с Сартром, называя философию последнего «метафизикой для белошвеек».

Философия, если она хочет относить себя к разряду наук, должна заниматься лингвистическим анализом. К науке (но не к научному познанию) могут приближаться лишь некоторые философские концепции, заполняя те области, в которых наука пока не развита. В этот момент философия отвечает научным критериям, так как стремится «объяснять бытие по отношению к нему самому, а не по отношению к моему «Я» (Levi-Strauss. *Tristes tropiques*. Paris, 1969- P. 63). На развитой стадии наук философия не нужна, и конкретно-научные предметные объяснения лишают здесь философские умозрительные построения всякого смысла. Таким образом, степень научности философии зависит не от нее самой, а оттого, насколько она используется в науках. В этом смысле научная философия возможна только как прикладная дисциплина, а не как самостоятельная наука.

Русская философия XIX — начала XX в.

История русской философии — одна из важнейших составных частей нашей культуры. «Основные проблемы мировой философии, — писал Б. П. Вышеславцев, — являются, конечно, и проблемами русской философии... Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом» (Вышеславцев Б. П. *Вечное в русской философии // Этика преображенного эроса*. М., 1994. С. 154).

Говоря о русской философии, мы имеем в виду прежде всего те произведения русских мыслителей, которые не могут быть понятны лишь как вариант того, что создано в сфере мысли другими народами, но представляют собой оригинальное интеллектуальное явление. Такова философия И. В. Киреевского, П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, Вл. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, Н. О. Лосского, П. А. Флоренского, Н. Ф. Федорова, В. И. Вернадского, К. Э. Циолковского и других русских мыслителей XIX — начала XX в. Характерной чертой русской философии является ее генетическая связь с эллинизмом, истоки которого следует искать в греческом (восточном) христианстве. Другой основной чертой, ярко выступающей в русской философии, является ее глубокий интерес к человеку: Что такое я сам? Что такое человек? Для русской философии и всего русского мышления характерно, что его выдающиеся представители рассматривали духовную жизнь человека не как область субъективного (тем более не как сферу абстрактного субъекта) — они видели в ней особый мир, своеобразную реальность, связанную в своей глубине с космическим и божественным бытием; характерны акцентирование способности и предназначенности человека уподобляться Богу, включенность человека в Космос.

В развитии русской философской мысли особенно важную роль играли проблемы нравственности. Впечатляющим примером может служить система нравственной философии Вл. Соловьева, где центральным компонентом содержания становится Добро как онтологическая сущность, «через все осуществляемая». Русский мыслитель всегда ищет правду, стремится не только понять мир и жизнь, а постичь нравственные принципы мироздания, чтобы преобразить мир. Этот вопрос составляет и тему русской литературы, русской поэзии (Ф. М. Достоевский, Л. Н. Толстой, Ф. И. Тютчев и др.).

Одной из крупных проблем русской мысли является отношение русского мира к культуре Западной Европы (см. далее — «западники» и «славянофилы»).

К особенностям русской философии можно отнести гносеологический реализм. Человек видит мир проникающим в себя и себя входящим в мир. Человек не противопоставляется миру, но принадлежит ему и не сомневается в принципиальной познаваемости мира. Кроме интеллектуального, рационального, логического видов познания, огромная роль отводится непосредственному постижению реальности, интуиции, чувственному опыту. «Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам... но прежде всего они доверяют мистическому религиозному опыту», — писал Н. О. Лосский.

Рассмотрение человеческого духа в социальной и исторической философии выступало здесь как религиозная этика коллективного человечества. В противоположность западному, русское мировоззрение содержит в себе ярко выраженную философию «Мы» или «Мы-фило-софию». Это находит свое объяснение прежде всего в простой религиозной уверенности, что спастись можно только вместе. Кроме того, «Мы» является органическим целым, единством, в котором его части с ним связаны и им пронизаны, но при этом свобода и своеобразие «Я» не отрицается.

В философии ряда русских мыслителей (А. С. Хомяков и др.) нашло свое развитие понятие соборности. Идея соборности имела большое значение. Соборность означала сочетание единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к Богу и всем абсолютным ценностям. Легко увидеть, что принцип соборности имеет значение не только для церковной жизни, но и для разрешения многих вопросов в духе синтеза индивидуализма и универсализма, для рассмотрения вопросов духовной и общественной жизни.

Можно было бы отнести к чертам (и вместе с тем к недостаткам) русской философии XIX — начала XX в. ее несистематичность, систематическую недоработанность, некоторую недооценку рационалистических конструкций.

И наконец, нельзя не отметить религиозность русской философии. Ведь сама религия и теология были первой формой философствования, переполнены философскими размышлениями. Кроме того, как это уже отмечалось, русские философы особо доверяли мистическому религиозному опыту, устанавливающему связь человека с Богом. Религиозный опыт, подчеркивал Н. О. Лосский, дает наиболее важные данные для главной задачи философии — разработки теории о мире как едином целом. Ряд русских мыслителей — Вл. Соловьев, С. Г. Булгаков, П. А. Флоренский и многие другие — посвятили свою жизнь разработке всеобъемлющего христианского мировоззрения.

П. Я. Чаадаев. Славянофилы и западники. Одним из виднейших представителей русской философии первой половины XIX в. был Петр Яковлевич Чаадаев (1794 — 1856). Как отмечал историк русской философии В. В. Зеньковский, в центре философии П. Я. Чаадаева стоят проблемы антропологии и философии истории; его учение — это богословие культуры, именно потому, что он глубоко ощущал религиозную проблематику культуры. Его взгляд на общественные события как подчиненные религиозной и церковной истории стал отправным пунктом для социологии славянофилов, а его ориентация на культуру Западной Европы как образец для России была исходным рубежом для воззрений западников.

В «Философических письмах» П. Я. Чаадаев характеризует тяжелое положение русского народа и пытается ответить на вопрос о судьбах России, найти корни современной жизни в истории страны. Он считал самой печальной чертой русской цивилизации ее изолированность от общечеловеческого развития. Главные пороки русской жизни Чаадаев видел в самодержавии и крепостничестве — главных свидетельствах ее отсталости. Чаадаев чувствовал отращение к николаевской России и, как сам впоследствии признался, впал в крайность, придя к национальному нигилизму и искажению русской истории. Вместе с тем он не отрицал общечеловеческую роль русского народа. Божественная идея, лежащая в основе человеческого мира, по его мнению, полнее всего выражена в христианской религии, которую он считал самым непосредственным общественным стимулом. Различием католичества и православия он объяснял неодинаковость западной и русской цивилизации. Россия, приняв византийское православие, замкнулась в своем религиозном обособлении, в стороне от европейских принципов жизни. Чаадаев отдавал предпочтение католицизму, считая, что в нем заложено некое объединяющее начало, которое сформировало западный мир, создало политический уклад, философию, науку, улучшило нравы.

Подобно Шеллингу, Чаадаев видел одну из главных задач философии в решении проблемы единства мира и отстаивал идеалистический взгляд, принимавший за основу мира активное идеальное начало.

Чаадаев был одним из создателей русской историософии (философии истории). Характерной ее чертой является провиденциализм — истолкование исторического процесса как осуществления замысла Бога. По его мнению, сущность исторического процесса состоит не в физическом существовании, а в развитии духа. Движение мысли — вот подлинная история. Движущей силой общественного прогресса он считал нравственность, основанную на христианских идеалах и ценностях.

В учении о человеке он также подчеркивал значение разума и нравственности.

Из двух выделяемых им видов познания — опыта и непосредственного озарения — безусловное предпочтение отдавал последнему.

Необходимо отметить, что «Философические письма» Чаадаева оказали большое влияние на последующее развитие русской философии. К проблемам, поднятым Чаадаевым, впоследствии не раз обращались российские философы.

К направлениям, опиравшимся в некоторых вопросах на Чаадаева, но в то же время не согласных с ним по ряду проблем, относилось славянофильство. Его представители выступали с критикой слепого подражательства Западу, прямого заимствования западных форм общественной и культурной жизни, их бездумного переноса на российскую почву. Основой самобытности России они считали православие. Отличительной чертой славянофилов явилось соединение в их творчестве православия и российского патриотизма. Главное в их философском учении — стремление к целостности и единству. В этой связи ими развивалось учение о соборности. Славянофилы также считали, что высшая истина дается не только логическому мышлению, но уму, чувству и воле вместе, т.е. духу.

Славянофилы выступали против крепостного права; определяющими для них были принципы классового мира и эволюционного (путем реформ) прогресса. Большую роль в выработке и развитии взглядов славянофилов сыграли А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, П. В. Киреевский, К. С. Аксаков, Ю. Ф. Самарин и др.

Для западников, как и для славянофилов, также характерно стремление теоретически осмыслить историю России и Европы, их будущее, осуждение самодержавия и крепостничества, отрицание философии стяжательства и грубой силы. Но в отличие от славянофилов, западники делали акцент на творческом усвоении опыта Западной Европы, особенно в общественно-политической области. Для достижения целей социально-политического преобразования российского общества (отмены крепостного права, обеспечения свободы личности, свободы слова и печати и т.п.) западники предусматривали необходимость радикальных методов борьбы, коренной ломки традиций российского общества.

Они скептически или отрицательно относились к исторической роли православия и не видели в нем основ для будущего развития России. Главное внимание сосредоточивалось на общественно-политических проблемах. Славянофильское стремление к возрождению народного быта, обычаев, традиций считали «карнавальным».

К западникам относят таких мыслителей, как А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, Н. П. Огарев, В. П. Боткин, Е. Ф. Корш и др.

Материалистическая философия XIX в. Наиболее видными представителями материализма и диалектики XIX в. были А. И. Герцен и Н. Г. Чернышевский. Их объединяли не только общие философские принципы, но и ненависть к любым формам угнетения человека, революционный демократизм, не только теоретическое, но и практическое отстаивание своих идей, интенсивность общественной деятельности и трагизм жизненного пути.

Александр Иванович Герцен (1812 — 1870) — философ, писатель, публицист, один из идейных вдохновителей революционно-демократического движения в России.

Философские взгляды А. И. Герцена формировались под влиянием Гете, Гегеля, Фейербаха, Прудона. Теоретическая философия интересовала его прежде всего возможностью ее практического применения в борьбе за социальную справедливость. Диалектику он оценивал как «алгебру революции». Одним из первых Герцен провозгласил необходимость взаимодействия философии и науки. Вопрос о соотношении философии и естествознания подробно рассмотрен в «Письмах об изучении природы*». Он считал, что философия может выполнить свою роль упорядочивающего и гармонизирующего начала жизни только в том случае, если будет опираться в своих обобщениях на естествознание. Но данные наук, лишённые мировоззренческого и методологического философского синтеза, рискуют оставаться мертвой совокупностью разрозненных фактов. «Философия, не опертая на частных науках, на эмпирии, — призрак, метафизика, идеализм, — писал он. — Эмпирия, довлеющая себе вне философии, — сборник, лексикон, инвентарий» (Герцен А. И. Избранные философские произведения. Т. 1. М., 1946. С. 99).

Отвергая агностицизм, А. И. Герцен считал несостоятельным стремление установить границы познания. Придавая большое значение чувственно-эмпирическому познанию, он в то же время возражал против недооценки активности самого разума. Истинное познание, по Герцену, — это единство опыта и умозрения, которые он сравнивал с двумя магдебургскими полушариями, «которые ищут друг друга и которых, после встречи, лошадьми не разорвешь» (там же. С. 95). А. И. Герцен постоянно говорит, что познание — не самоцель, а средство для изменения жизни, что человек не может отказаться от участия в «человеческом деянии» и должен действовать в своем месте, в своем времени. Герцен ратовал за снятие крайностей идеализма и реализма на путях разработки нового

мировоззрения, где мышление признается высшим результатом развития природных начал. Он отмечал, что сознание возникло в ходе исторического развития природы, по отношению к которой оно вторично и производно.

В философии истории А. И. Герцен явился сторонником такой позиции, согласно которой социальное развитие — это неподвластный никакому предопределению процесс, направляемый стремлением людей к самопознанию и сознательной деятельности во имя свободы.

Считая высшим достижением социологической мысли социалистический идеал, Герцен в 50 — 60-е гг. развивает идеи русского социализма. Он критикует западноевропейский путь буржуазного развития, полагая, что у России должна быть иная историческая судьба. Он утверждал, что русская деревенская община с ее коллективной собственностью на землю, уравнительными отношениями и самоуправлением содержит зачатки социализма, который найдет свое осуществление в России раньше, чем на Западе. Для этого необходимо просвещение народа и его приобщение к идеям социализма. Представления А. И. Герцена о социализме стали одним из идейных истоков народнического движения в России.

Николай Гаврилович Чернышевский (1828 — 1889) — революционный демократ, писатель, публицист, литературный критик, философ. Как философ, Н. Г. Чернышевский испытал влияние Л. Фейербаха, а также Гегеля, Сен-Симона, Фурье, О. Конта, которые наряду с Герценом и Белинским в значительной мере определили его мировоззрение. В 1860 г. появляется основное философское произведение Н. Г. Чернышевского — «Антропологический принцип в философии». В этом труде Н. Г. Чернышевский определял материализм как учение, в основе которого «лежит уважение к действительной жизни, недоверчивость к априорическим... гипотезам». Он отстаивает утверждение о материальном единстве мира, о естественном взаимодействии человека с природой как основе его сознания и социального существования. Он считает, что мышление, теоретическое познание должно опираться на чувственный опыт человека. В науке, особенно естественной, Н. Г. Чернышевский видит двигатель общественного прогресса. Разрабатывая антропологический принцип, Н. Г. Чернышевский считал индивида первичной реальностью, а общество — множеством отдельных людей, взаимодействующих друг с другом. При этом он полагал, что законы функционирования общества являются производными от законов частной жизни людей. Последовательное проведение антропологического принципа привело Н. Г. Чернышевского к обоснованию принципов социализма (общечеловеческий интерес реализуется в интересах трудящихся классов, т.е. большинства общества). В вопросах теории познания он также решительно отстаивал материализм, критикуя агностицизм и субъективный идеализм. В этической части своих рассуждений он придерживался принципа «разумного эгоизма», согласно которому поступки человека должны согласовываться с его внутренними побуждениями и склонностями. Личное счастье, по Н. Г. Чернышевскому, должно согласовываться с общим благополучием; «одинокое счастья нет». Анализируя эстетическую проблематику, Н. Г. Чернышевский обосновывал тезис «Прекрасное есть жизнь». Объективность красоты определяет невозможность соперничества искусства с живой действительностью.

При исследовании опыта социальных движений в Западной Европе Н. Г. Чернышевский обращал внимание на «практическое бессилие» буржуазного либерализма; он считал, что такой либерализм является серьезной помехой российскому революционному движению. По его мнению, только трудящиеся массы заинтересованы в коренных общественных преобразованиях. Он полагал, что возможность избежать капитализма является реальной.

Эта возможность связывалась им с русской крестьянской общиной. Крестьянская «народная» революция должна привести к ликвидации помещичьей собственности на землю. Сама же революция должна быть подготовлена организацией революционеров.

Одним из ведущих направлений в русской философии XIX — начала XX в. была религиозно-идеалистическая философия.

Наиболее ярким ее представлением был Владимир Сергеевич Соловьев [1] (1853 — 1900) — философ, поэт, публицист. Вл. С. Соловьевым была заложена традиция русской философии Всеединства. Он провидел и посылно реализовал плодотворнейшую тенденцию к синтезу философской и богословской мысли, рационального и мистического типов философствования, западной и восточной культурной традиции. При этом, чуждый всякому национализму и интеллектуальной нетерпимости, он оставался глубоко русским, христианско-соборным мыслителем, чей духовно-теоретический призыв к единению подкреплялся личной нравственной честностью и жизненным достоинством.

1 Материал о Вл. С. Соловьеве, как и о Н. А. Бердяеве, приводится в основном по энциклопедическому словарю «Философы России XIX — XX столетий (биографии, идеи, труды)», 1995, 2-е изд. (с согласия редколлегии словаря).

В лекции «Исторические дела философии» (1880 г.) Вл. С. Соловьев, рассматривая роль философии в истории человечества, ставит вопрос: «Что же делала философия?» и приходит к выводу: «Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровения истинного Божества... Она делает человека вполне человеком» (Соловьев Вл. С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125).

Основу философии Соловьева составили разработанные им понятия Всеединства, Добра и его воплощений, богочеловечества, Софии. Онтологические, этические, социологические и историко-философские взгляды Соловьева нашли наиболее полное свое выражение в труде «Оправдание Добра. Нравственная философия». Должное содержание или смысл человеческой жизни он видит в осуществлении человеком, обществом и человечеством в целом идеи Добра. При этом Добро трактуется онтологически, как некая высшая сущность, получающая воплощение в различных формах — в индивидуальном бытии человека, в религии и церкви, в истории человечества. Добро обладает следующими свойствами: 1) чистотой, или самозаконностью (автономией), ибо оно ничем внешним не обусловлено; 2) полнотой, или всеединством, поскольку оно все собою обуславливает; 3) силой, или действительностью, поскольку оно через все осуществляется. Оно проявляется прежде всего в чувствах стыда, жалости (сострадания) и благоговения. Эти первичные данные составляют незыблемые основы нравственной жизни человечества. Все так называемые добродетели могут быть показаны как видоизменения этих трех основ или как результат взаимодействия между ними и умственной стороной человека. Благодаря наличию этих первичных данных нравственности люди способны видеть различие между добром и злом, вырабатывать и воспринимать моральные нормы, формулировать учение о нравственности. Вл. С. Соловьев подчеркивает, что именно человек в своем разуме и совести (а не во всех своих поступках и жизненных проявлениях) есть безусловная форма для Добра как безусловного содержания. Его право и долг — оценивать с точки зрения соответствия идее Добра не только собственное поведение, но и те общественные образования, в которые он оказывается включенным (семья, Церковь, Отечество). Эти образования есть исторические образы Добра, и человек должен участвовать в их жизни и соответствовать их требованиям лишь в той мере, в какой эта жизнь и эти требования

являются воплощениями Добра. Соловьев не принимает противопоставления личности и общества, критикуя как «гипнотиков индивидуализма», утверждающих самодостаточность отдельной личности, так и «гипнотиков коллективизма», которые видят в жизни человека только общественные массы. Человек для него — существо лично-общественное. Соловьев различает три основные формы организации человеческого общества: 1) родовая форма; 2) национально-государственный строй; 3) всемирное общение жизни. Последняя из этих форм есть осуществление идеи Всеединства — идеал будущего, когда в «действительном нравственном порядке» будут преобразованы и воссоединены все элементы бытия, содержащие, даже в своем несовершенном состоянии, «искру Божества».

Значительная часть работ Вл. С. Соловьева, в том числе и его публицистика, представляет его размышления о возможных путях достижения богочеловечества — о том, что для этого могли бы сделать личность, государство, церковь — прежде всего в России.

В конце 70-х годов Вл. С. Соловьев (в работе «Три силы») выдвинул идею России как «третьей силы», свободной от недостатков и ограниченностей двух других — «восточной» (чрезмерно подчиняющей личное начало общему) и «западной» (утверждающей чрезмерную независимость частного от общего). Третья сила должна примирить единство высшего начала с свободной множественностью частных форм и элементов. Впоследствии Вл. С. Соловьев отказался от противопоставления России «западной силе».

Соловьев предлагает проект мироустройства, к которому должно двигаться человечество. Это будущее мироустройство предполагает духовный авторитет вселенского первосвященника и светскую власть рационального государя — свободного инициатора прогрессивного социального движения. От России же, считает он, требуется «обращение всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ Божественной троицы — вот в чем русская идея».

Десятилетие спустя, в «Оправдании Добра», Вл. С. Соловьев вновь подтверждает свою приверженность идее «согласного действия» перво-святителя, царя и пророка как личных носителей верховных жизненных начал, видя в этом условие единства, полноты и правильного хода общего нравственного прогресса. Однако общий контекст этого произведения значительно отличается от «Русской идеи» с ее односторонней критикой Русской Православной церкви, давшей повод (наряду с приписыванием непогрешимости первосвященнику) говорить о том, что Соловьев отождествлял «первосвященника» с главой католической церкви. В «Оправдании Добра» философ рассматривает все христианские церкви как исторические образы Добра, стремясь быть объективным в характеристике их достоинств и ограниченностей.

Бердяев Николай Александрович (1874 — 1948) — философ и публицист.

Среди основных его трудов следует отметить: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» (1901), «Философская истина и интеллигентская правда» («Вехи», 1989), «Духовный кризис интеллигенции. Статьи по общественной и религиозной психологии» (1910), «Философия свободы» (1911), «Душа России» (1915), «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» (1916), «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности» (1918), «Философия Достоевского» (1921), «Смысл

истории. Опыт философии человеческой судьбы» (1923), «Философия неравенства» (1923), «Философия свободного духа» ч. I — II (1927 — 1928), «Новое средневековье» (1934), «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» (1934), «Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности» (1937), «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» (1947), «Самопознание. Опыт философской автобиографии» (1949), «Царство духа и царство кесаря» (1949), «Истоки и смысл русского коммунизма» (1955) и др.

Анализируя философские взгляды Н. А. Бердяева, В. В. Зеньковский разделяет все его творчество на 4 периода, но эти периоды, поясняет В. В. Зеньковский, выражают не столько (хронологически) разные ступени в философском развитии Н. А. Бердяева, сколько разные аспекты его философии. Каждый период (аспект), пишет он, можно характеризовать по тому акценту, который его отличает, но это вовсе не исключает наличности в данном периоде построений и идей, акцент которых придется уже на другой период. Первый период выдвигает на передний план этическую тему. Второй отмечен религиозно-мистическим переломом в Бердяеве, и религиозно-мистическая тема дальше не выпадает из его сознания. Третий период определяется акцентом на историософской проблеме (включая и характерный для последних лет Бердяева вкус к эсхатологии). Наконец, четвертый период (или четвертый акцент) связан с его персоналистическими идеями. К этим четырем акцентам надо еще прибавить несколько «центральных» идей. Их собственно две: а) принцип объективации и б) «примат свободы над бытием», но по существу это суть идеи, связанные с персоналистическими построениями Бердяева.

В основе философского мировоззрения Н. А. Бердяева лежит различие мира призрачного (это «мир» в кавычках, эмпирические условия жизни человека, где царствует разъединенность, разорванность, вражда, рабство) и мира подлинного (мир без кавычек, «космос», идеальное бытие, где царствует любовь и свобода). Человек, его тело и дух находятся в плену у «мира», призрачного бытия. Задача же человека состоит в том, чтобы освободить свой дух из этого плена, «выйти из рабства в свободу, из вражды «мира» в космическую любовь». Это возможно лишь благодаря творчеству, способностью к которому одарен человек, поскольку природа человека есть образ и подобие Бога-творца. Свобода и творчество неразрывно связаны: «Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновность» (Бердяев Н. А. Смысл творчества. В кн.: Философия свободы. М., 1989. С. 369). Рассмотрение человека как существа, одаренного огромной творческой мощью и в то же время вынужденного подчиняться материальной необходимости, определяет характер понимания Н. А. Бердяевым таких глубинных вопросов человеческого существования, как вопросы пола и любви. Глубинное основание полового влечения Бердяев видит в том, что ни мужчина, ни женщина сами по себе не есть образ и подобие Бога в полном смысле этого слова. Только соединяясь в любви, они образуют целостную личность, подобную личности божественной. Это воссоединение в любви есть одновременно творчество, выводящее человека из мировой данности, царства необходимости в космос, в царство свободы. Любовь творит иную, новую жизнь, вечную жизнь лица.

Таким пониманием человека определяется подход Н. А. Бердяева к проблеме общественного прогресса. Он не признавал теорий, рассматривавших личность прежде всего как частицу общества, видевших исторический смысл ее существования в выполнении социальных функций и в конечном счете в том, что сделано данной личностью для последующих поколений.

Говоря о предмете и характере философского познания, Н. А. Бердяев подчеркивал трагичность положения философа. Внешний аспект этой трагичности он видел во

враждебном отношении к философии, обнаруживаемом на протяжении всей истории культуры. Философов, всегда составлявших небольшую группу в человечестве, не любят и чего-то не могут простить им теологи, иерархи церкви и простые верующие, ученые и представители разных специальностей, политики и социальные Деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, инженеры и техники, простые люди, обыватели. Видя здесь сложную психологическую проблему, Н. А. Бердяев отмечает, что «каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ... Каждый решает вопросы «метафизического» порядка... И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий... Они именно потому и считают ненужной философию» (Бердяев Н. А. Я и мир объектов. В кн.: Философия свободного духа. М., 1994. С. 238). Источник драматизма в отношениях философии с религией Н. А. Бердяев видит в столкновении между мыслью индивидуальной и коллективной, когда против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Вместе с тем он отмечает наличие религиозных притязаний в самой философии: «Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения». Источник драматизма отношений философии с наукой Н. А. Бердяев видит в универсальных притязаниях самой науки, связываемых им со сциентизмом. Однако «научная» философия, считает он, есть философия лишенных философского дара и призвания — она выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. Необходимое условие философского познания — философская интуиция, а основа философии — опыт человеческого существования во всей его полноте. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. Настоящая философия есть та, которая «мучится смыслом жизни и личной судьбы».

Философия, считал Н. А. Бердяев, неизбежно антропологична; она познает бытие в человеке и через человека.

Русский космизм. Космизм — специфическое мировосприятие кос-моцентрической ориентации, течение в философской и естественнонаучной мысли. В России уже с середины прошлого столетия вызревает уникальное космическое направление научной мировоззренческой мысли. В его ряду стоят такие философы и ученые, как Н. Ф. Федоров, К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский и многие другие. Среди русских религиозных философов космическое направление представлено в наследии Вл. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева. Именно в космизме ставятся проблемы о космосе и человеке, выдвигается положение о том, что «конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека» (Бердяев Н. А. Русская идея. В кн.: О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 258). Во вступительной статье к книге «Русский космизм» (М., 1993. С. 4) С. Г. Семенова отмечает принципиально новое качество мироотношения, которое является определяющей чертой этого течения российской мысли. «Это идея активной эволюции, т.е. необходимости нового сознательного развития мира, когда человечество направляет его в ту сторону, в какую диктует ему разум и нравственное чувство... Речь по существу идет о расширении прав сознательно-духовных сил, об управлении духом материи, об одухотворении мира и человека... Космисты сумели соединить заботу о большом целом — Земле, биосреде, космосе с глубочайшими запросами высшей ценности — конкретного человека... Гуманизм — одна из самых ярких черт этой «замечательной плеяды мыслителей и ученых...»

Николай Федорович Федоров (1829 — 1903) — философ, родоначальник русского космизма. Обладал обширными и разносторонними знаниями, владел в совершенстве

основными европейскими языками, знал и несколько восточных языков. Внес значительный вклад в русское книговедение. Н. Ф. Федоров вел аскетический образ жизни, раздавал бедным все имеющиеся у него деньги. Круг общения Н. Ф. Федорова включал Вл. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, К. Э. Циолковского. Ближайшими его учениками были Н. П. Петерсон и В. А. Кожевников, которые и изложили и отредактировали философскую систему Н. Ф. Федорова после смерти мыслителя под названием «Философия общего дела» (т. 1. Верный (Алма-Ата), 1906; т. 2, 1913). Издание сочинений Н. Ф. Федорова в 1982 г. стало первым знакомством широкого круга читателей с идеями философа.

В основе концепции Н. Ф. Федорова лежит поиск глубинных причин зла и разработка средств его преодоления. Главное зло для человека он усматривал в смерти, порабошенности его слепой силой природы. В таких условиях каждый человек пытается решить прежде всего проблемы самосохранения, что неизбежно порождает эгоизм, безнравственность, зооморфизм общественного строя. Он выдвигает идею регуляции природы силами науки и техники. По его убеждению, человечество должно объединиться для борьбы со слепыми силами природы, осуществляемой «существами разумными и нравственными, трудящимися в совокупности для общего дела». Регуляция природы мыслилась им как принципиально новая ступень эволюции, как сознательный этап развития мира и космоса. «Потому-то и нет в природе целесообразности, — утверждал он, — что ее должен внести сам человек, и в этом заключается высшая целесообразность» (Федоров Н. Ф. Философия общего дела. В кн.: Русский космизм. М., 1993. С. 71). В его проекте — и овладение природой, и переустройство человеческого организма, и управление космическими процессами, и, наконец, «воскрешение отцов», возвращение людям жизни, отнятой у них людьми или природой в процессе войн, голода, природных стихий и т.д. В деле «воскрешения» Н. Ф. Федоров отводит большую роль науке. Долг воскрешения есть не только высшая нравственность, но и само христианство, превращение его догматов в заповеди. «Через труд воскрешения человек, как самобытное, самосозданное, свободное существо, свободно привязывается к Богу любовью» (там же). Н. Ф. Федоров считал христианскую идею личного спасения неверной и настаивал на соборном, всеобщем спасении, победе над смертью.

В дальнейшем учение Н. Ф. Федорова развивалось в двух направлениях: религиозно-богословском и естественно-научном.

Константин Эдуардович Циолковский (1857 — 1935) — известный ученый, основоположник современной космонавтики, представитель естественно-научной ветви «космической философии».

К. Э. Циолковский пытался решить ряд философских проблем: о смысле космоса в целом, о месте человека в космосе, о конечности или бесконечности человеческого существования, путях построения счастливого будущего и т.д. В «космической философии» К. Э. Циолковского исследователь его концепции современный философ А. П. Огурцов выделяет три этапа (см.: Огурцов А. П. Циолковский Константин Эдуардович. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 577 — 578). На первом этапе (1898 — 1914 гг.) философия мыслилась К. Э. Циолковским как общая наука, наука наук. Он примыкает к панпсихизму, признавая наличие во Вселенной вечных, неуничтожимых элементов материи — атомов, обладающих чувствительностью и зачатками духовности. Свою философию он называл «монизмом», для которого космос — живое существо, а человек — союз атомов, блуждающих во Вселенной. Атом-дух бессмертен, он совершает круговорот, путешествия из одного организма в другой. Основные работы этого периода творчества К. Э. Циолковского: «Научные основания

религии» (1898), «Этика, или Естественные основы нравственности» (1902 — 1903), «Нирвана» (1914) На втором этапе (1914 — 1923) он уделяет основное внимание религиозным проблемам и поиску путей улучшения социальных условий человеческого существования, созданию проектов будущего («Первопричина», 1918; «Идеальный строй жизни», 1917; «Гений среди людей», 1918 — 1921; «Социология (фантазия)», 1918). Социальная утопия разворачивается К. Э. Циолковским в плане космическо-планетарных преобразований, завершающихся коренной переделкой человеческого существа, превращающегося в лучевое существо, питающееся с помощью фотосинтеза солнечной энергией. На третьем этапе (1923 — 1935) К. Э. Циолковский развивает учение о космическом разуме, космических эрах — рождение, становление, расцвет, превращение вещества в лучистую энергию («Причина космоса», 1925; «Монизм Вселенной», 1925 — 1931; «Будущее Земли и человечества», 1928 и др.).

К. Э. Циолковский предвосхитил обсуждение многих глобальных проблем, в частности экологической. Одним из возможных путей предотвращения гибели человечества он считал освоение космического пространства, а создание ракетно-космической техники — средством для решения этой задачи.

Составной частью концепции К. Э. Циолковского является его «космическая этика», которая включает выработку этических основ контактов с инопланетянами, признание необходимости совместного труда для преобразования космоса.

К. Э. Циолковского можно считать одним из основоположников концепции ноосферы.

«Космическая философия» К. Э. Циолковского, несмотря на некоторые ее утопические элементы, — первая попытка систематического изложения проблем, характерных для начала космической эры.

Владимир Иванович Вернадский (1863 — 1945) — выдающийся естествоиспытатель и мыслитель-гуманист, один из выразителей русского космизма, основатель учения о биосфере и ноосфере, генетической минералогии, биогеохимии, радиогелиологии и других научных направлений.

Своим учением о биосфере и ноосфере В. И. Вернадский внес огромный вклад в разработку современной научной картины мира. Биосфера, по В. И. Вернадскому, — это целостная биогеохимическая оболочка нашей планеты, развивающаяся по своим внутренним законам. Главным фактором, формирующим биосферу, выступает живое вещество, осуществляющее многообразные геохимические и планетарно-космические функции. «Стоя на эмпирической почве, я... старался опираться только на точно установленные научные и эмпирические факты... В связи со всем этим... я ввел вместо понятия «жизнь» понятие живого вещества... «Живое вещество» есть совокупность живых организмов» (Вернадский В. И. Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 504). Живое вещество, по Вернадскому, вечно, изначально присутствует в Космосе и повсеместно в нем распространено (космичность жизни).

В. И. Вернадский указывает на существование трех различных пластов реальности: 1) космических просторов; 2) атомных явлений; 3) жизни человека, природных явлений ноосферы и нашей планеты, взятых как целое. Эти три пласта отличны друг от друга по свойствам пространства-времени. Они проникают друг в друга, но и отграничиваются друг от друга в содержании и методике изучаемых в них явлений. Основные предпосылки возникновения стадии ноосферы, по В. И. Вернадскому, таковы: 1) распространение человека — одного биологического вида, обладающего разумом, — по всей поверхности

планеты, победа этого вида в борьбе с другими биологическими видами; 2) развитие средств связи и обмена, интегрирующих людей в единое целое; 3) открытие новых источников энергии (атомная, солнечная и др.), придающих деятельности человека масштаб геологических преобразований; 4) массовая демократизация государственного устройства, допускающая к управлению обществом все более широкие массы населения; 5) взрыв научного творчества в XX в., обладающий геологическим масштабом своих последствий. Своеобразным венцом развития ноосферы должна стать автотрофность человечества, т.е. освобождение его от необходимости получать энергию от растительного и животного мира Земли, — условие отрыва будущего человечества от одного планетного тела и перехода его эволюции в космос. В. И. Вернадский показал, что развиваемые им понятия биосферы и ноосферы являются главным связующим звеном в построении многоплановой картины мира.

Характерно, что статья В. И. Вернадского «Несколько слов о ноосфере» заканчивается так: «Важно для нас факт, что идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере. Можно смотреть поэтому на наше будущее уверенно. Оно в наших руках. Мы его не выпустим» (Вернадский В. И. Несколько слов о ноосфере. В кн.: Русский космизм. М., 1993. С. 310). В трудах В. И. Вернадского анализировались многие проблемы методологии и философии науки. Особенностью научной мысли В. И. Вернадский считал ее вселенскость; она охватывает всю биосферу, все человечество и выступает как сила, создающая ноосферу. Отдавая приоритет науке, В. И. Вернадский вместе с тем подчеркивал, что она неотделима от философии и не может развиваться в ее отсутствие. Научное познание, утверждал он, расширяется не путем только логических приемов мышления; его источником служат также вненаучные сферы мышления, философия и религия. В. И. Вернадский обосновывал идею плодотворности взаимодействия всех сфер человеческой культуры.

Помимо рассмотренных в данной главе течений философской мысли в России с конца XIX — начала XX в. большое место стала занимать марксистская философия (об этом — в следующей главе).