

Московский Государственный университет им. М.В. Ломоносова

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ФИЛОСОФИЯ



В ВОПРОСАХ
И ОТВЕТАХ



• СПРОС ПЕРСПЕКТИВ •

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ФИЛОСОФИЯ

В ВОПРОСАХ
И ОТВЕТАХ

Учебное пособие

Под редакцией

доктора философских наук, профессора

А.П. Алексеева,

кандидата философских наук, доцента

Л.Е. Яковлеаой



• ПРОСПЕКТ •

МОСКВА

2007

УДК 1/14(075.8)

ББК 87я73

Ф51

Авторы:

Е. В. Зорина, д-р филос. наук, проф.;

Н. Ф. Рахманкулова, канд. филос. наук, доц.

А. В. Соколов, канд. филос. наук, доц.,

М. А. Шестакова, канд. филос. наук, ст. преп.

Л. Е. Яковлева, канд. филос. наук, доц.

Под редакцией А. П. Алексеева, доктора философских наук, профессора и
Л. Е. Яковлевой, кандидата философских наук, доцента.

Философия в вопросах и ответах: учеб. пособие.
Ф51 Е. В. Зорина, Н. Ф. Рахманкулова [и др.]; под ред. А. П. Алексеева, Л. Е. Яковлевой. — М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2007. — 336 с.

ISBN 10 5-482-01409-6

ISBN 13 978-5-482-01409-7

Материал основного курса философии представлен в виде вопросов и ответов. Авторы, имеющие многолетний опыт преподавания философии — прежде всего в МГУ им. М. В. Ломоносова, — включили в данное пособие именно те вопросы, которые обычно задают студентам на экзамене для проверки адекватности и глубины усвоения курса. Приведенные формулировки вопросов являются модификациями вопросов экзаменационных билетов.

Для студентов и аспирантов нефилологических специальностей, а также всех, кто начинает изучать философию или просто интересуется ею.

УДК 1/14(075.8)

ББК 87я73

Учебное издание

ФИЛОСОФИЯ В ВОПРОСАХ И ОТВЕТАХ

Учебное пособие

Санитарно-эпидемиологическое заключение
№ 77.99.02.953.Д.009109.10.06 от 05.10.2006 г.

Подписано в печать 01.12.2006 г. Формат 60×84^{1/8}.

Печать офсетная. Бумага газетная.

Усл. печ. л. 19,53. Печ. л. 21. Тираж 5000 экз. Заказ 8473.

ООО «ТК Велби»

107120 г. Москва, Хлебников пер., д. 7, стр. 2.

Отпечатано в полном соответствии

с качеством предоставленного издательством электронного оригинал-макета

в ГУП «Брянское областное полиграфическое объединение»

241019 г. Брянск, пр-т Ст. Димитрова, 40

ISBN 10 5-482-01409-6

ISBN 13 978-5-482-01409-7

© Коллектив авторов, 2007

© ООО «Издательство Проспект» 2007

ПРЕДИСЛОВИЕ

За последние годы издано немало современных учебников и учебных пособий по философии. Предлагаемое учебное пособие имеет свои особенности.

Материал основного курса философии представлен здесь в виде вопросов и ответов. Авторы, имеющие многолетний опыт преподавания философии — прежде всего в МГУ им. М. В. Ломоносова, — включили в данную книгу именно те вопросы, которые обычно задаются студентам на экзамене с целью проверить адекватность и глубину усвоения курса. Приведенные формулировки вопросов, по сути дела, являются модификациями вопросов экзаменационных билетов.

Данное пособие не может заменить собой учебники, конспекты лекций и, конечно же, классические философские тексты, без знакомства с которыми невозможна сколь-нибудь серьезная философская подготовка. Задача пособия — в сжатом, рельефном виде представить основные проблемы философии, структуру философского знания, основные этапы развития философской мысли, наиболее влиятельные школы и направления, яркие имена.

«Философия в вопросах и ответах» предназначается прежде всего для студентов и аспирантов нефилософских специальностей, однако может быть полезна для всех, кто начинает изучать философию или просто интересуется ею.

I. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

1. Является ли философия наукой?

Ответ на этот вопрос зависит в первую очередь от четкого определения того, что мы понимаем под наукой. Современная наука как особый социальный институт возникла в Европе в период XV—XVII вв. Целью науки является получение объективных знаний о реальности, пригодных для практического использования и применения. В отличие от обыденного познания наука ориентируется на поиск сущности явлений, на поиск объективной истины, которая не обнаруживается простым наблюдением, а требует специальных процедур трансформации реальных объектов в идеальные существующие только в мысли, объекты. По мнению Б. Рассела, наука «с помощью наблюдения и рассуждения устанавливает факты и объединяющие эти факты законы, что позволяет в ряде случаев успешно предсказывать будущее». Критериями научного знания как продукта научной деятельности являются систематизированность, непротиворечивость, доказательность, интерсубъективность, опытная проверяемость, воспроизводимость. Науку можно определить как «наблюдение, классификацию, описание, экспериментальные исследования и теоретическое объяснение естественных явлений». Область сверхчувственного, сверхъестественного не является предметом научного познания. Если исходить из выработанных философией науки XX в. критериев научности, то можно сказать, что философия не является наукой, так как большая часть философских утверждений эмпирически непроверяема и непроверяима. В философии никогда не было господствующей парадигмы, т. е. совокупности ценностей, технических средств, способов решения исследовательских задач и установок, разделяемых всем научным сообществом. В ней всегда шла борьба течений, школ, направлений. Аксиомы философии не предполагают эмпирического обоснования. Поэтому в философии нет общезначимости в том смысле, что каждый, кому понятно значение философских положений, должен соглашаться с ними. Большинство философских утверждений нельзя оценивать как истинные или ложные.

В то же время если под наукой иметь в виду методически организованное мышление, то философия бесспорно является гуманитарной наукой, специфика которой состоит в сосуществовании различных способов видения объектов. Философия гово

рит не о законах, а о *смыслах*, не о первой, а о второй природе или культуре. Философия является службой обеспечения субъективных предпосылок человеческой свободы. Так как именно философия проясняет обоснованность той или иной системы ценностей в ответе на главный мировоззренческий вопрос — для чего живет человек? Тем самым она, с одной стороны, задает человеку четкие критерии выбора системы ценностей, с другой стороны, позволяет человеку и требует от человека осуществлять этот выбор самостоятельно. Выделяя это назначение философии, В. С. Соловьев писал, что философия во все времена «освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание... Она делает человека вполне человеком»¹. Философия обогащает наше интеллектуальное воображение и уменьшает догматическую уверенность, мешающую заниматься творчеством.

2. Каковы основные черты философского мышления?

Философское знание уже Сократом и Платоном противопоставлялось знанию, ограниченному познанием действительности. Если научное знание описывает и объясняет область того, *что есть*, то философское знание охватывает также и область того, *что должно быть*, — область ценностей, смысла и целей человеческого существования. Больше всего философия интересуется тем, что меньше всего занимает науку, — связью данных явлений действительности с общим и целым, понимания жизненного смысла и значения тех явлений, которые в отдельности изучаются различными науками. Философские понятия, сравнительно с научными понятиями, при большем их объеме, неизбежно беднее содержанием. Так как они призваны быть орудием познания при разрешении проблем более обширных, чем научные проблемы, — проблем предельных оснований бытия и познания. В чем же особенность философского подхода к явлениям действительности? Можем ли мы говорить о философском мышлении как особом складе ума, а не только о философии как некотором профессиональном занятии? Уже в античной философии проводилось различие между философией как *наукой* (Аристотель) и философией как *любовью к мудрости* (Платон) — особого рода духовной деятельностью, которая проясняет многосложность мира и занятия

¹ Соловьев В. С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125.

которой предполагают наличие определенных нравственных качеств и умственных добродетелей. Философское мышление есть прежде всего выделение самого важного, существенного из бесконечного многообразия окружающих нас явлений. «Смысловой фильтр» отбора информации, характерный для философии, выражается в трех чертах философского мышления: *рефлексивности, целостности и критичности.*

Рефлексивность — это стремление к предельной осознанности своих действий, т. е. настроенность на выявление смысла событий и их связи между собой. И начинается рефлексия с детского удивления перед миром и загадками его устройства. Почему это так? Для чего? А как это происходит? Великое удивление, из которого рождается дух философствования, — это падение власти частных и отвлеченных, когда человеку впервые открывается перспектива бесконечности целого, возможность устремиться к его пониманию, а значит, познать не только умом, но и открыть многое чувству и воле. По определению Тейяра де Шардена, рефлексия — это «приобретенная сознанием способность сосредоточиться на самом себе и овладеть самим собой как *предметом*, обладающим своей специфической устойчивостью и своим специфическим значением — способностью уже не просто познавать, а познавать самого себя; не просто знать, а знать, что знаешь»¹. Рефлексия не во всех случаях приводит к подлинно философскому мышлению, поводом для нее могут быть ложные, надуманные проблемы. Например, соответствие идей, гипотез неким нерушимым постулатам, сформулированным в другое время, в других условиях. Поучительный пример — средневековая схоластика, всерьез обсуждавшая вопрос о том, сколько дьяволов может поместиться на острие ножа, или догматизированный марксизм, посвятивший тома различению построения социализма в целом, в основном и окончательно. Тем не менее без рефлексии философского мышления не бывает.

Целостность философского мышления означает направленность на объединение многообразия человеческой жизни — личной, социальной, познавательной — через выявление их связи. Подходить к миру с точки зрения целостности вовсе не означает все знать об этом мире. Целостность какого-либо явления — это отнюдь не сумма его свойств, которые можно было бы выделять до бесконечности. Философски мыслящий человек представляет себе основные тенденции развития мира, общества, познания, может соотнести свою жизнь с этими тенденциями и понять свое место в этом развитии.

¹ Тейяр де Шарден *Феномен человека*. М., 1987. С. 136

Критичность как черта философского мышления означает в первую очередь способность оценивать и обновлять основания своей собственной деятельности в меняющемся мире. Философское мышление сильно именно своим умением задавать все новые и новые вопросы миру и самому себе. В философии нет запрета на критику, запрета на сомнение. Можно согласиться с суждением Б. Рассела, что «философию надо изучать не за определенность ответов на ее вопросы... но скорее за сами эти вопросы, ибо эти вопросы расширяют наше представление о том, что, возможно, обогащают наше интеллектуальное воображение и уменьшают догматическую уверенность, мешающую разуму заняться спекулятивным творчеством»¹. К числу этих вопросов относятся следующие. Разделен ли мир на дух и материю, а если да, то что такое дух и материя? Подчинен ли дух материи или нет? Имеет ли Вселенная какое-либо единство или цель? Действительно ли существуют законы природы, или мы просто верим в них благодаря лишь нам присущей склонности к порядку? Нужно ли добру быть вечным, чтобы заслуживать высокую оценку, или же к добру нужно стремиться, если даже оно человеку несет гибель? и другие вопросы.

3. Чем философия отличается от других форм мировоззрения?

Философия, наряду с искусством и религией, представляет собой особую форму мировоззрения. Мировоззрение можно определить как систему взглядов на окружающий мир в целом и на самого себя и основанную на этих взглядах позицию по отношению к миру. Знание о мире в целом лежит в основе жизненной позиции, только если оно превращается в *убеждение* человека в его истинности. Таким образом, мировоззрение не является продуктом деятельности одного лишь мышления, каким бы логичным оно ни было, оно — результат жизненного опыта, занятой в жизни позиции. По определению В. Дильтея (1833—1911), мировоззрение — это стройная система взглядов, которая на основе построения картины мира решает вопрос о смысле мира, а затем выводит отсюда идеал и основные принципы жизни. Структура любого мировоззрения включает в себя картину мира, идеалы и оценку жизни².

¹ Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 11.

² Дильтей В. Типы мировоззрения и способы его обнаружения в метафизических системах // Хрестоматия по истории зарубежной философии на рубеже XIX—XX вв. М., 1995. С. 72—87.

Один и тот же тип мировоззрения может быть выражен в различной форме — философской, религиозно-мифологической и художественной. Отличительные черты философского мировоззрения связаны в первую очередь с тем, что философское мировоззрение опирается на опыт, научное оправдание, стремление к общезначимости, уделяя большое внимание проверке обоснованности своих утверждений. Даже иррационалистическая философия тем не менее выступает как системное, рационализированное мировоззрение, призывающее людей к свободной проверке принимаемых ими за истину оснований.

Философия представляет собой *теоретическое отношение* к миру, поэтому она осуществляет сознательный отбор представлений для построения картины мира на основе логических и гносеологических критериев. Ценность познания занимает самое высокое место в иерархии ценностей философского мировоззрения. Поэтому в философии отнюдь не исключение ситуация, когда философ выступает против своих собственных результатов. Первая критика теории идей принадлежит ее автору — Платону. И. Кант критического периода пересматривает присущие ему в докритический период догматические основоположения. Философ направлен на поиск *всеобщего* в системе отношений человека и мира и всегда пытается выразить результаты этого поиска в *понятийной* форме даже если обнаруживает, что мир не имеет разумного содержания. Так, иррационалистическая философия жизни противопоставила смысловому центру классической философии — понятию «бытие» — новое понятие «жизнь», но не отказалась от самой понятийной формы выражения.

Знаменитый немецкий философ И. Кант очертил сферу философии следующими вопросами. Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек? Философский способ рассмотрения этих вопросов отличается ориентацией на знание, рассуждение, доказательство, а главное — на суверенность сознания отдельного человека — главного субъекта философствования. Как отмечал русский философ В. С. Соловьев, «философское познание есть заведомо действие личного разума или отдельного лица во всей ясности его индивидуального сознания»¹.

¹ Соловьев В. С. Исторические дела философии.

4. Что объединяет и что разделяет философию и религию?

Философия и религия выступают как различные формы мировоззрения. Поэтому объединяют их те мировоззренческие вопросы, на которые указывал И. Кант. Обе формы мировоззрения строят свою картину мира, выявляют смысл мира и смысл жизни, предлагают определенную систему ценностей. Но различаются они и своими способами построения картины мира, и иерархией ценностей, и функцией в культуре

Философское мировоззрение, как мы уже отмечали, при построении картины мира опирается на опыт, научное оправдание, стремление к общезначимости, подвергая сомнению даже бесспорные утверждения здравого смысла. Религиозное же мировоззрение опирается на традиции, внутренний опыт верующих, а главное, авторитет священных книг.

Ценность свободного познания истины занимает, как мы показывали, самое высокое место в иерархии ценностей философского мировоззрения. Даже если философ находит предварительные основания в пользу религиозной истины, он не может, не отказываясь от самого философствования, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе ясный отчет в том, что он принимает за истину.

В религиозном же мировоззрении акт познания происходит постольку, поскольку он развивается в рамках следования определенным нравственно-этическим нормативам. Понимающий разум играет подчиненную роль в религии. В христианстве выше разума стоит любовь и вера, в иудаизме — страх и вера, в конфуцианстве — догматизированное знание, ритуал. *Нормативная* (задать образцы отношения к миру, Богу, человеку), а не познавательная функция — главная функция религии как *духовно-практического* отношения к миру.

Религиозное мировоззрение дает ответ на мировоззренческие вопросы, основанный на авторитете сверхъестественного, надчеловеческого, так как главным признаком религии является *эмоциональная вера в сверхъестественное* и общение с ним. В опыте религиозного общения человек подчиняется Божественной Воле, непознаваемой, не поддающейся исследованию и не укладывающейся в рамки причинного объяснения. Акт познания Божественной Воли, Божественного Замысла в религии обязательно предполагает личностное преобразование верующего и большую работу души над этим преобразованием. Если теория знания сама является знанием, то теория любви не является любовью.

В философии всегда происходит движение от одного вопроса к другому, а ответ на эти вопросы не только не задан, а зачастую и недостижим. В религии же происходит движение верующего от ответа к ответу, сопровождаемое запретом на критическое переосмысление «последних вопросов», но предполагающее существенную перемену самого человека как субъекта веры.

Значительно различается и социальный статус философии и религии в культуре. Если религия выступает как определенный социальный институт, регулирующий отношения между людьми и постоянно воспроизводящийся в культуре, то философия, как абсолютно свободное дело отдельной личности подвергать критическому исследованию разумом «последние вопросы бытия», не имеет никакой социальной защищенности. В разные исторические эпохи отношение общества к философии и философам строилось по известному принципу: «Польза от философии сомнительна, а вред — бесспорен». Уже древнегреческий мыслитель Анаксагор был вынужден бежать из Афин, будучи обвиненным в безбожии. Другой «герой мыслящего разума» — Сократ был приговорен к смерти афинским демократическим судом за то, что «не почитал богов, которых почитает город, и развращал юношество, выдавая ложь за истину».

5. Какова структура философского знания?

Философское знание интегративно по своей сути, поскольку философия исследует Универсум, т. е. то, что в каждой вещи универсально, что прикрепляет каждую вещь к целому. Отмечая эту черту философии, М. М. Бахтин характеризовал ее как «метаязык всех наук (и всех видов познания и сознания)»¹. В философском знании слиты две парадигмы — научная (стремление к познанию объективной истины и открытость для критики всех полученных результатов) и неннностная — постулирование целей для человеческой деятельности, исходных оснований мировоззрения, которые не могут быть опровергнуты или подтверждены чисто логическими аргументами. Не обладая точностью математических истин или чувственной подтверждаемостью истин физических, философия тем не менее в своем поиске целостности мира имеет определенную логику исследования. Как правило, философское исследование начинается с *онтологии* (учения с бытия, его формах, способах и уровнях) и *антропологии* (учения о человеке), развивается через *гносеологию* (учение о познании)

¹ Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 384

и далее через *социальную философию* в широком смысле слова. Так, если вы хотите понять, что есть мир и каково ваше место в нем, то вы попытаетесь первым делом ответить на вопрос: «Откуда появилось все то, что существует»? Это онтологический вопрос. В зависимости от ответа на этот и другие вопросы, связанные с предельными основаниями бытия, вы будете строить саму теорию. Если вы хотите обосновать принципы поведения или практическую философию, то должны определить общие принципы устройства социума, которые, в свою очередь, опираются на предельные основания бытия, задаваясь при этом вопросом о том, а откуда мы вообще можем что-либо знать.

Таким образом, структура философского знания включает в себя в качестве своих важнейших разделов онтологию, гносеологию и социальную философию. К онтологическим вопросам относятся вопросы о соотношении бытия и небытия, объективно-предметного и субъективного бытия, вопрос об уровнях бытия — существующее в возможности и существующее в действительности. Если конкретизировать эти вопросы, то это такие вопросы, как: Обладает ли мир в своем существовании единством и что является основой этого единства? Является ли мир в своем существе неизменным, или он постоянно развивается? Развивается произвольно или по определенным законам? В этом разделе рассматривается пространство, время, движение, системность как важнейшие формы бытия.

Гносеология — это раздел философии, в котором изучается природа познания и его возможности, типы познавательных отношений, виды знания, условия достоверности и истинности знания. Главная гносеологическая категория — это *истина*, а главная проблема — можно ли достоверно познать предметы, их сущность и проявления? В этом разделе рассматриваются следующие вопросы: Что является источником наших знаний о мире и каким методом мы получаем новое знание? Чем научное знание отличается от других видов знания? Каковы критерии истины? Какими познавательными способностями обладает человек? и т. д.

Социальная философия — это раздел философского знания, изучающий наиболее общие законы и ценности общественного бытия и социального познания. Основные проблемы этого раздела — природа общества, его специфика, стадии и движущие силы человеческой истории, общество как целостная система, общественные идеалы и перспективы человеческого общества, специфика познания общества и его истории. Основными компонентами социальной философии в широком смысле слова являются философия истории, общая социология, этика, эстетика, аксиология, философская антропология.

6. Можно ли выделить основной вопрос философии?

В процессе исторического развития предмет философии исторически менялся в тесной связи с развитием общества, культуры, науки и самого философского знания. Причем очень редко философы считали результаты предшествовавшего философствования несомненными. Это доказывается тем, что почти каждая новая крупная философская система начинает заново определять предмет, задачи и сущность философии. Практически все великие мыслители стремились провести радикальную реформу философии и считали это существенно важной задачей. Если в платоновско-сократовском смысле философия — это вечный поиск Истины, Добра и Красоты, то Кант определял философию как науку об отношении всякого познания к существенным целям человеческого разума, а А. Камю считал основным философским вопросом вопрос о самоубийстве, т. е. вопрос о том, стоит ли жизнь того, чтобы ее прожить? В современном мире самоопределение философии еще более многообразно. Возможно ли каким-либо образом охватить это многообразное самоопределение философии с тем, чтобы в историю философии включать не только то, что мы сегодня понимаем под философией, но и то, что под ней понимали другие, в том числе в веках минувших? Поиск ответа на этот вопрос занимается методология историко-философского исследования как часть истории философии.

В марксистской традиции в основу рассмотрения историко-философского процесса были положены два принципа — принцип социокультурной обусловленности философского знания и принцип развития. Конкретизацией последнего принципа и выступило определение основного вопроса философии, предложенного Ф. Энгельсом в работе «Людвиг Фейербах и конец немецкой классической философии» (1886): «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию»¹. Этот вопрос, в свою очередь, подразделяется Энгельсом на два подвопроса: что является первичным или какова сущность мира? и «можем ли мы в наших представлениях и понятиях о действительном мире составлять верное отражение действительности?»². Ответ на первый подвопрос служит основанием для разделения всех философских учений на два направления — *материализм* (при-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произв. М., 1979. Т. 3. С. 382.

² Там же. С. 383.

знает первичность бытия, природы) и *идеализм* (признает первичность мышления, духа). Ответ на второй подвопрос — гносеологический — позволяет выделить две основные позиции — *гносеологического оптимизма* (утвердительный ответ) и *агностицизма* (оспаривает возможность исчерпывающего, достоверного познания сущности мира). Историко-философский процесс предстает с точки зрения принципа развития как борьба материализма и идеализма, которая вела к взаимообогащению этих двух противоположных направлений. Оба типа мировоззрения меняли свою историческую форму в тесной связи с развитием общества, науки, религии.

7. Каковы причины возникновения философии?

Ответить на этот вопрос значит не просто дать ответ на вопросы: *из чего, как, когда и где* возникла философия как новая форма мировоззрения, но и дать ответ на вопрос, почему потребность в философии воспроизводится в культуре человечества в многообразных региональных и национальных формах в различные исторические эпохи. По вопросу об источниках возникновения философии существуют три основные концепции в истории философии. Первая — мифогенная — считает единственным источником происхождения философии предфилософский миф. Наиболее видными представителями данной концепции в истории философии являются Г. В. Ф. Гегель и А. Ф. Лосев. При этом Гегель не проводил различия между мифом и религией, считая миф мировоззренческой частью любой религии. Основой мифологии, по Гегелю, является фантазирующий разум, который не может выразить разумное содержание мира в разумной форме. В мифологии как форме развития абсолютного духа форма противоречит содержанию, т. е. всеобщим определениям истины. Философия и возникает как попытка выразить объективно-разумное содержание мира в адекватной ему *понятийной* форме. Миф как единственный духовный источник философии создает возможность философствования. Для того чтобы эта возможность стала действительностью, нужен, по Гегелю, ряд условий — расцвет действительной политической свободы и определенная ступень зрелости культуры, когда исчезает направленность на единичное. Сова Минервы — символ философской мудрости — вылетает, по Гегелю, в сумерки, т. е. на закате реальной исторической эпохи, схваченной в мысли. А. Ф. Лосев, напротив, отличает мифологию от религии, и именно из нерелигиозного мифа, по его мнению, возникает философия. Основой мифа или «живого, одушевленного и в конце концов антропо-

морфного понимания бытия» является абсолютизация родовой жизни. Философия и возникает как попытка разгадать тайну высшей объективности нерелигиозного мифа.

Вторая концепция — сциентистская — рассматривает в качестве единственного источника происхождения философии пред-философское, конкретное, научное знание. Систематизация этого знания, увеличение его объема и организованности приводит к возникновению философии.

Согласно третьей — гносеомифогенной — концепции происхождения философии тремя источниками философского знания являются развитый религиозно-мифологический комплекс, эмпирическое научное знание и житейская мудрость, отражающая обыденный нравственный опыт. Необходимую причину генезиса философии представляет *противоречие* между основанным на нерациональном воображении мифологическим мировоззрением и начатками научного мышления. Философия возникает как распространение методов научного мышления, которое стремится открыть неявные существенные связи и отношения в узкой области специального знания, на все мироздание. Данное противоречие находит свое разрешение в философии при определенных социальных условиях, таких как наличие товарно-денежных отношений, установление частной собственности на землю и экономического господства городской жизни, установление правовых норм.

Некоторые философы обращают особое внимание на роль нравственной потребности в возникновении философии как акта свободного и осознанного выбора. Философия как новая форма духовной культуры формировалась не постепенно, а была введена сразу в ответ на потребность критически оценить подлинное достоинство человека в мире. Философия смягчила антагонизм *логоса* (эпистемной предметности частных наук) и *мифа* (мистической реальности божественной истины), приняв на себя заботу о душе человека и его нравственности. Философское знание является в первую очередь этически понимаемым знанием, познанием Истины и Добра, соединяющим в себе цели познания и нравственные цели¹.

Впервые этот акт свободного выбора осуществился одновременно и независимо друг от друга в трех культурных регионах древности — Древней Индии, Древнем Китае и Древней Греции. Правда, до конца XVIII в. большинство философов были европоцентристами и считали, что философия является отличитель-

¹ Майоров Г. Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. 1991. № 2.

ной чертой исключительно западной культуры и возникает только в Древней Греции. Так, например, Г. В. Ф. Гегель отказывал китайской философии в праве на существование, аргументируя свое мнение образностью, алогичностью и ассоциативностью восприятия мира, присущего китайским мудрецам. Лишь с середины XIX в. появляются концепции, отстаивающие наличие философии на Востоке. С точки зрения К. Ясперса (1883—1969), философия возникает одновременно в трех независимых друг от друга регионах — Китае, Индии и Греции в «осевое время» — VIII—II вв. до н. э. Центром этой оси является V в. до н. э. — период, когда в Китае жили Лао-цзы и Конфуций, в Индии — Будда, в Греции — Парменид, Гераклит, Платон. Новизна «осевого времени» в этих культурах состоит в том, что «человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы... Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели... Все это происходило посредством рефлексии, сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление»¹. Началась борьба рационально проверенного опыта против мифа. Человек не просто может теперь внутренне противопоставить себя миру, но и открывает в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой. Философы претендуют на роль наставников и учителей политической и социальной жизни. Этому духовному скачку человечества соответствовало определенное социальное устройство — существование множества мелких государств, их постоянное общение друг с другом. Правда, конкретный тип социального устройства, статус научного знания, развитые формы мифологии существенно различались в указанных трех регионах, что во многом определило своеобразие и различия древнегреческой, древнекитайской и древнеиндийской философии.

8. В чем состоит роль философии в культуре?

Роль философии в культуре определяется тем, что философия является рефлексией над основаниями культуры. «Философия извлекает культурные смыслы из социально-исторического контекста, очищает их от исторической конкретности и превращает в чистые логические конструкции — понятия, из которых начинает конструировать возможные идеальные миры»². Обоснование мысли о возможности различных вари-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 33.

² Волков М. Генезис науки: Проблема социокультурных истоков. Ульяновск, 2000. С. 61—62.

антов ценностных, социальных, культурных и иных порядков, а следовательно, мысли об оценке наличного бытия не как единственно возможного и наилучшего является интеллектуальным завоеванием философии.

Ответ на вопрос о роли философии в культуре тесно связан с определением сущности культуры. С точки зрения деятельностного подхода культуру можно определить как систему исторически развивающихся внебиологических программ человеческой деятельности. Культура в этом плане выступает как система разнообразных традиций, образцов поведения, норм и результатов деятельности, постоянное воспроизведение которых делает человека человеком, обладающим языком, сознанием, искусством, наукой, религией, моралью, современной индустрией и т. д. Культура передается от поколения к поколению по принципу множества социальных эстафет и является формой социального наследования, сохраняющей для будущего наш социальный опыт.

Что является основанием универсальности культурных ценностей? Чем задаются универсалии культуры? Для чего живет человек? Главная задача философии и состоит в том, чтобы решить *проблему обоснованности ценностей*. Она призвана объяснить, почему нужно отдать предпочтение одним ценностям перед другими, задавая тем самым человеку четкие критерии выбора. Для ответа на эти вопросы философия использует знание, получаемое посредством *рефлексии*, пытающейся придать *объективное значение переживаемой субъектом очевидности*. В отличие от науки, философия ставит перед собой задачу оценки ценностей, оценки того, что «должно быть», а не того, «что есть». Вследствие этого философия выступает в важнейшей роли хранителя идеалов культуры как сферы свободной самореализации личности. Философия познает человека посредством рефлексивного метода — через осмысление полученных в процессе личного опыта данных о свободе, ответственности, ценностях и условиях, в которых они сложились. Такой подход не «овеществляет» человека, превращая его в объект, и не ставит существование человека как человека под угрозу.

Методологическая (соотнесение различных, специфических способов видения объектов) и мировоззренческая (выработка упорядочивающих схем деятельности и поведения, гармонизирующих отношения человека и мира) функции философии слиты воедино. Философия — это методология, являющаяся мировоззрением, и мировоззрение, выступающее в роли методологии. Философия соотносит все формы, в которых мир дан человеческому сознанию, — объективный мир научного иссле-

дования, присущий искусству образно-символический способ освоения мира, морально-регулятивные принципы и нормы, способы мистического познания. Именно эту черту философии М. М. Бахтин характеризовал как «метаязык» всех наук (и всех видов познания и сознания). Философские проблемы возникают в контексте задачи построения целостной картины мира и выведения из нее определенных жизненных принципов. Способ появления философских проблем двоякий: либо в результате имманентного развития самой философии, столкновения идей; либо в результате развития практики в любой сфере человеческой деятельности с точки зрения того, что она дает для видения действительности как определенный культурный феномен.

Философия как «критическая наука об общеобязательных ценностях» (определение принадлежит немецкому философу-неокантианцу В. Виндельбанду) в качестве объекта своего исследования имеет обладающие абсолютным значением *оценки*, «хотя бы они фактически не пользовались признанием или даже никем не признавались»¹. Философия выявляет принципы нормативного сознания как абсолютного мерил логической, этической и эстетической оценки, т. е., обозначает высшие точки культурного развития или основания культуры.

В то же время, как отмечал А. Швейцер, философия должна не только исследовать нормативное сознание, но и нести культурные ценности в качестве действенных идей в общественное мнение. А по образному выражению К. Маркса, философия должна не просто объяснять мир, а быть средством его изменения, причем к лучшему. По мнению А. Швейцера, именно этические ценности задают ориентиры всем сферам человеческой деятельности, культура носит этический характер, отсюда вытекает роль философии как «стража культуры». Этот «страж» должен своевременно предупреждать людей о кризисе этических ценностей, способных породить культурно-творческую деятельность: философия «должна была бы внушить людям, что им надлежит бороться за идеалы, на которых зиждется культура. Она должна была бы попытаться обосновать эти идеалы сами по себе, в их внутренней истинности ... и поддержать (тем самым.— Л.Я.) их жизнеспособность»².

¹ Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М., 1995. С. 46.

² Швейцер А. Упадок и возрождение культуры: Избранное. М., 1993. С. 238.

9. Каковы основные типы самоопределения современной философии?

В современном мире самоопределение философии, т. е. понимание своего предмета, задач и сущности, столь же многообразно, как и в истории философии. Выделим три основных подхода к трактовке сущности философии. Первый подход можно назвать *доктринальным*, который хотя и в меньшей степени, чем другие подходы, но все же сохраняет свое значение. Согласно этому подходу, философия является некоторой доктриной, т. е. системой законченных истин, открытых тем или иным героем «мыслящего разума». Задача его последователей — использовать эту доктрину для анализа современных процессов. Доктринальный подход представлен таким направлением современной философской мысли, как неотомизм, который до 2000 г. считался официальной философией католической церкви. Автор этой доктрины — крупнейший схоласт Средневековья Фома Аквинский следующим образом сформулировал различие между теологией и философией. Философия и теология изучают одни и те же предметы — *человека, мир, Бога*. Но *разум*, основа философии, восходит от познания следствий к первопричине, а *Откровение* — основа теологии — от познания первопричины к следствиям. Поэтому именно истины Откровения выступают в роли критерия истинности суждений, добытых разумом. Вера ориентирует разум, теология ориентирует философию, без элиминации последней.

Инструментальный подход к определению сущности философии представлен в культуре XX в. такими направлениями, как логический позитивизм, прагматизм, аналитическая философия. Суть этой позиции отчетливо была высказана у Л. Витгенштейна в «Логико-философском трактате»: «Философия — это не доктрина, а деятельность» — деятельность по прояснению языка, и в первую очередь по прояснению языка науки. Цель этой деятельности — элиминировать из языка науки все бессмысленные высказывания, т. е. высказывания, которые не могут быть сведены к «протокольным предложениям», фиксирующим чувственно наблюдаемые «атомарные факты», или к тавтологиям. Например, суждение «Материальное благополучие есть благо» или «Юлий Цезарь есть простое число» при всей правильной грамматической форме их построения являются бессмысленными высказываниями, истинность или ложность которых не может быть установлена. Первое представляет собой скрытый императив — «стремись к материальному благополучию» и должно быть переформулировано для

того, чтобы иметь смысл. Так, мы вполне можем оценить истинность суждения: «Большинство людей считает, что материальное благополучие является благом». Многие философские высказывания, по мнению логических позитивистов, представляли собой скрытые императивы и, таким образом, не имели никакого отношения к научному познанию.

Современный американский философ Р. Рорти, опираясь на традиции аналитической философии, проводит различие между *систематической* философией и *наставительной* философией. Первый тип философии стремится к познанию истины и нахождению правильного словаря для репрезентации сущности мира, универсального для всего человечества. К философам-систематикам он относит Платона, Аристотеля, Фому Аквинского, Декарта, Канта, Гегеля и многих других представителей классической философии. Философы-наставники, напротив, считают, что любовь к мудрости вовсе не означает любви к аргументации, а наука лишь «один из многих словарей из той потенциальной бесконечности словарей, в которых может быть описан мир»¹. Кроме того, они обращают наше внимание на то, что те или иные словари или способы описания мира приобретают свои преимущества от людей, использующих их, а не от прозрачности словарей относительно реальности. Суть наставительной философии состоит в том, «чтобы поддерживать разговор, а не в том, чтобы искать объективную истину»². Этот взгляд на философию исходит из представлений о человеке как субъекте, способном генерировать все новые и новые описания мира. Роль наставительной философии состоит в «предотвращении заблуждения, по которому человек смешивает себя с понятием того, что он знает о себе или о чем-либо еще, за исключением необязательных описаний»³. К философам-наставникам относятся Ф. Ницше, С. Кьеркегор, К. Маркс, У. Джеймс, З. Фрейд, поздний Л. Витгенштейн, поздний М. Хайдеггер, Г. Гадамер.

Третий подход к определению сущности философии, получивший широкое распространение в современной философии, — это *экзистенциальное* самоопределение философии. Философия рассматривается как «трагическое прояснение духом смысла человеческого существования» (Н. А. Бердяев), как способ подлинного существования, выявляющий ценность и смысл

¹ Рорти Р. Философия и Зеркало Природы. Новосибирск, 1997. С. 272.

² Там же. С. 279.

³ Там же. С. 280.

жизни. Этот подход представлен такими направлениями философии XX в., как персонализм, философия жизни, экзистенциализм. «Философия, — писал К. Ясперс (представитель немецкого экзистенциализма), — содержит притязание: обрести смысл жизни поверх всех целей в мире — явить смысл, охватывающий эти цели, — осуществить, как бы пересекая жизнь, этот смысл в настоящем — служить посредством настоящего будущему — никогда не низводить какого-либо человека или человека вообще до средства»¹. В этом смысле философствование есть *коммуникация между абсолютно свободными и равными людьми*. Цель философствования — стать подлинным человеком посредством понимания бытия. В отличие от науки, в философии вопрос о бытии ставится не независимо от философа, а так, как он *переживается* мной как философом. Философствование, по М. Хайдеггеру, является таким вопрошанием, которое ставит под вопрос самого вопрошающего. По мнению представителей данного подхода, философия гораздо ближе стоит к искусству, чем к науке. Не случайно многие представители экзистенциализма (Ж. П. Сартр, А. Камю) предпочитали выражать свои философские идеи в художественных произведениях. Однако философия отличается и от искусства. Если искусство постигает воплощенное целое, то философия — экзистенцию или пребывающее в пути целое.

10. Почему нельзя понять философию без знакомства с ее историей?

От древности до наших дней люди, получающие высшее образование, изучают философию, знакомясь с ее историей. Поясняя смысл этой традиции, сначала отметим, что выражение «история философии» имеет два основных значения. Во-первых, история философии есть часть объективного мирового исторического движения, часть развертывающейся на различных его этапах деятельности человеческого духа. Поэтому ее называют «объективной историей философии». Во-вторых, история философии («субъективная история философии») — один из основных разделов философии, предметом которого является история философии в первом значении и которым специально занимается историк философии. Данное разграничение усложняется тем, что творчество историка философии опять же входит в объективную историю философии. История философии в обоих смыслах есть «живая», акту-

¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 500

альная философия. Собственно, философия и состоит из учений, понимаемых вместе с творческой биографией их создателей на фоне мировоззрения эпохи и в цепи культурного наследования философских идей. Учения Конфуция, Платона, Шанкары, Канта, Вл. Соловьева и других сохраняют свою образцовость и действенность. Диалог с ними продолжается, и в нем они способны открываться по-новому. Философские шедевры, как и художественные, не пылятся в архивах истории. Проблемное исследование в философии опирается на ее историю. Постановка и разработка проблемы имеет авторский характер. Чтобы понять, что думал философ по определенному вопросу, надо иметь представление о его философии в целом в соответствующем личностном и историко-культурном контексте.

Для полноценного изучения философии необходимо вхождение в историю философии в обоих смыслах. Обращение к первоисточнику дает уникальный опыт прямой встречи с великими умами и соприкосновения с объективной историей мысли. Однако плоды такой встречи останутся незрелыми, если опыт не обогатится знаниями, полученными от историков философии, за которыми стоит большая культурная традиция. Осваивая материал «субъективной истории философии», важно учитывать, что он есть результат осуществления различных исследовательских установок: исторической и философской. Их предельно противостоящими крайностями выступают, с одной стороны, историко-эмпирический (дескриптивный) подход, представляющий философию как перечень лиц, событий, идей, а с другой стороны, подход философско-концептуальный, в соответствии с которым материал отбирается и истолковывается таким образом, чтобы его можно было точно уложить в философскую концепцию историка философии. Чистая дескриптивность дает обозрение рыхлое, фрагментарное, хаотичное, чистая концептуальность обедняет, схематизирует видение. В действительности историк философии держится на расстоянии от этих полюсов, но может тяготеть к одному из них. Так, в известном сочинении античного автора III в. Диогена Лаэртского явное предпочтение отдается описательности, а у Г. Ф. В. Гегеля (1770—1831) преобладает концептуальная трактовка истории философии. Поэтому имеет смысл обращать внимание на принципы того или иного историко-философского рассмотрения.

В настоящее время в преподавании истории философии широко применяется ее структурирование по историческим типам, задающее общие рамки и последовательность изучения, а также

по направлениям и школам, персоналиям, разделам философии и проблемам. Исторические типы философии (иногда неточно называемые периодами) характеризуются ее принадлежностью определенной эпохе, историческому этапу, культурно-национальному или культурно-региональному образованию. В вузах России обучение истории философии обычно ведется по следующим историческим типам: из философии Древнего мира рассматривается античная философия (реже это дополняется сведениями об учениях Индии и Китая), затем — средневековая христианская философия (иногда с прибавлением арабо-мусульманской), философия Возрождения, Нового времени с различением этапов — XVII в., Просвещение, немецкая классическая философия, далее — западная философия XIX—XX вв., по нескольким направлениям и школам, и наконец, русская философия.

11. В чем своеобразие философии Древней Индии?

Индийскую философию отличает совокупность свойств, главные из которых: 1) автохтонность, самобытность; 2) традиционность; 3) религиозность; 4) спиритуалистическая направленность, устремленность к внутреннему самоуглублению и духовному восхождению; 5) соединение рационализма (проявляющегося в построении сложных категориальных систем в онтологии, антропологии и гносеологии) и мистицизма; 6) единство большинства школ в определении высших целей и множественность картин мира; 7) сочетание мироутверждения (признания относительной ценности различных слоев бытия) и мироотрицания (стремление к освобождению от множественности сущего, деиндивидуализации и соединению с неопределенным, абсолютно благим первоначалом); 8) принятие почти всеми школами учения о трансмиграции; 9) отношение к философии как к образу жизни; 10) высокий общественный статус философии и влияние философских идей в культуре.

Индийская философия, подобно греческой и китайской, автохтонна, т. е. возникает на собственной культурной почве. Она традиционна и самобытна, существуя тысячелетиями без серьезных воздействий иноземных идей. Истоки неисчерпаемой мудрости видятся в далеком прошлом, которое воспринимается больше мифологически, чем исторически: как начальные времена и, наряду с этим, — вневременная вечность. Сложившиеся в древности философские учения освящены веками и расцениваются как образцовые. Установка философов на идейную и организационную преемственность явно превосходит стремление к новизне.

Своеобразие способов существования философских направлений, школ (*даршан* — видений), самих философов определяется прежде всего близостью форм философской и религиозной деятельности в Древней Индии. Большинство *даршан* представляет собой философское развитие основ вероучения определенного религиозного направления. *Даршаны* традиционно делятся на две группы по критерию их отношения к Вéдам (ведение, знание) — Священному слову религий брах-

манизма, а затем индуизма. К первой группе принадлежат школы, признающие себя наследниками традиции Вед. Они считаются ортодоксальными и называются *áстика* (утверждающие). Вторую группу составляют школы неортодоксальные — *нáстика* (отрицающие), не признающие себя прямыми наследниками традиции Вед. Религиозность индийской философии не препятствует ее многообразию, поскольку сама религиозная жизнь страны плюралистична. Основные национальные религии не имеют централизованной церковной организации, жесткой догматики, допускают разнообразие мнений по многим важным мировоззренческим проблемам.

В философии преобладает спиритуалистическая направленность — склонность к усмотрению высшего духовного начала, сосредоточению на вопросах внутреннего совершенствования. Все учение воспринимается как имеющее нравственную значимость, в связи с чем этика не выделяется в специальный раздел. Социально-политическая проблематика остается на периферии философских интересов. В индийской традиции сохраняется характерное для всей древней философии антропоморфное миропредставление, основанное на мифологическом архетипе Человек-Вселенная. Различные философские направления дают свое видение этого универсума и моделей его последовательной «деконструкции», «разоблачения»: совлечения слой за слоем оболочек, реальность и ценность которых относительна, и постепенного приближения к нематериальной, бескачественной, безусловно истинной, реальной и благой сердцевине (основе) всего сущего. Почти все даршаны принимают учение о карме-сансаре (т. е. о трансмиграции — «переселении душ») и об освобождении от телесных воплощений (мокше, нирване) как высшей цели. Задача философа — понять строение мира и человека, выявить ценность каждого из пластов существования, найти путь к освобождению. Основополагающие истины, открываемые философией, имеют одновременно гносеологический, онтологический и ценностный статус.

При этом школы сильно различаются между собой в представлении философской картины мира и путей освобождения. Довольно высока степень взаимопроникновения и взаимодополнения воззрений, идейной терпимости в отношениях между даршанами. Распространено мнение о том, что иная, чем в данной школе, точка зрения по какой-либо проблеме правомерна, но ее истинность и соответствующий уровень существования ниже.

Наиболее ценный способ передачи философской мудрости — устный (на языке священного знания — санскрите), от

учителя к ученику, постепенно приобщаемого к закрытым для непосвященных первоисточникам. Учеником воспринимается не только теория, но и практические жизненные ориентации, техника самосовершенствования, методы философского диалога и дискуссии — весь образ жизни учителя, являющийся продолжением его учения. Сердцевина наследуемого корпуса произведений — канонизированный краткий исходный текст, обычно в виде *сутры* (букв.: нить — предельно сжатое изложение основ учения), окруженный слоями комментариев. Содержание комментариев зачастую противоречит их форме, представляя собой продукт индивидуального философского творчества.

К философии в Индии относятся с большим почтением. Религиозно-философская деятельность традиционно считается занятием людей высшего, жреческого сословия — брахманов. Образ древнего философа слабо индивидуализирован, близок к образу святого. Высший авторитет принадлежит философу — основателю школы — личности, как правило, легендарной. Он — персонифицированная мудрость и совершенство, его облик и сведения о жизни мифологизированы. Так, Будда (даже в имени) — воплощение пути к нирване и самой нирваны.

12. Какие школы были в древнеиндийской философии и на какие периоды она делится?

В философии Древней Индии различаются две группы школ (даршан). В первую, ортодоксальную, включается шесть даршан: *санкхья*, *йога*, *ньяя*, *вайшешика*, *пурва-миманса*, *веданта*. Во вторую — три: *буддизм*, *джайнизм*, *локаята* (иногда в качестве третьей неортодоксальной даршаны называется *адживика*).

Даршаны первой группы нередко объединяют попарно, поскольку санкхья близка к йоге, ньяя к вайшешике, пурва-миманса к веданте. Кратко охарактеризуем их. I. **Санкхья** (перечисление, рассмотрение). Одна из самых древних школ, основателем ее считается легендарный мудрец Капи́ла (VII в. до н.э), а пик влияния санкхьи приходится на середину I тысячелетия нашей эры. Все многообразие Вселенной рассматривается как результат взаимодействия двух первоначал — материального (пра́крити) и идеального (пу́руши). Пракрити (прасоздательница) — источник различных качеств и производящих сил мира. Пуруша (человек, мужчина) — бездеятельный и бескачественный дух, сближаемый с атманом. Задача познания и самосовершенствования — понять устройство мира, независимость пуру-

ши от пракрити, самодостаточность духа, отождествить свою сущность с ним, разъединить пракрити и пурушу в себе и тем самым достичь освобождения — мокши. Вариант теистической санкхьи представлен в знаменитом и по сей день религиозно-философско-поэтическом произведении — Бхагавадгите. 2. **Йога** (связь, усилие), основателем ее считается Патанджали (II в. до н. э. или II в. н.э.) — автор «Йогасутры». Йога переводит в практическое русло намеченные санкхьей пути и методы освобождения. Йогин, разделяющий, посредством активных усилий и сосредоточенности, своего пурушу от своей пракрити, идет к Высшему Пуруше, обладающему сакральной сверхценностью и именующемуся Ишварой — Господом, Владыкой. Для этого разработан «восьмеричный» метод йоги: строгое соблюдение религиозных предписаний и нравственных требований, особенно ахимсы — непричинения вреда живым существам; контроль над организмом с помощью физических и дыхательных упражнений; концентрация чувств, внимания, созерцания, — таким образом последовательно устраняется зависимость от все более тонких составных Практики. И наконец, достигается состояние транса (самадхи), когда всякое различие исчезает, прекращается даже размышление и наступает освобождение. 3. **Ньяя** (правило, логика). Даршана основана Готамой (II в. до н. э. или II в. н.э.). Исходный текст — «Ньяясутра». Сторонники школы считают, что к освобождению следует идти, пресекая привязанности человеческого Я к объектам, обращаясь к атману в себе, являющемуся органом чистой мысли. Главный путь к этому — познание. Отсюда сосредоточенность даршаны на проблематике гносеологии и логики, которые развивались в тесном взаимодействии и полемике с соответствующими идеями буддизма. Исследуя способы познания, философы ньяи построили классификацию видов достоверного и недостоверного знания, разработали различные формы логического вывода. В мировоззренческих вопросах ньяя в основном следовала положениям вайшешики. 4. **Вайшешика** (различение). Школа основана Канадой (I в. до н. э. или I в. н.э.), создателем «Вайшешикасутры». В основе метафизики вайшешики лежат идеи теизма, атомизма, а также реализма схоластического типа. Последний вайшешика отстаивала в споре с буддистами, защищая тезис о том, что категории, подобно вещам, обладают реальным самостоятельным существованием. Согласно вайшешике, абсолютное божественное Я — Ишвара творит из атомов миры, поддерживает их и разрушает с помощью особой ценностно-каузальной силы — адришты (невидимое), действующей по закону кар-

мы. Знание — выявление системы мира. В ней различаются семь видов реальности, каждая из которых имеет множество форм. Так, субстанция — носитель качеств и действий, имеет девять форм: пять элементов-стихий: земля, вода, огонь, воздух, эфир (ākāśa) и еще четыре элемента — пространство, время, душа-атман, ум-манас (орган координации данных сознания).

5. **Пурва-миманса** (букв.: первое исследование). Основателем школы считается Джаймини (IV—III вв. до н. э.), автор «Мимансасутры». Эта даршана возникла в целях сохранения Вед и ведийского ритуала. Веды понимаются как фундаментальная священная, совершенная, несущая дхарму реальность. Она имеет изначальную словесную природу, лишь частично проявляющуюся в звуках человеческой речи. Следствием исполнения ритуала является освобождение. Последнее понимается как избавление от страданий и наслаждение плодами ритуалов. Миманса способствовала поддержанию общинно-кастовой организации и всего ценностного строя культур брахманизма и индуизма.

6. **Веданта** (завершение Вед). Основателем данной школы и автором «Ведантасутры» («Брахмасутры») считается Бадараяна (IV—III вв. до н. э.). Веданта представляет собой философскую разработку идей Упанишад и Бхагавадгиты о Брахмане как Божественном первоначале, об Атмане-духе и об освобождении как следствии преданности (бхакти) Божееству и познания тождественности своей сущности Атману и Брахману. В классической веданте существует три главных направления. Шанкара (788—820), вероучитель шиваизма, творчески переосмысливая идеи буддизма, создает строго монистическую адвайта (недвойственную) веданту. Согласно Шанкаре, многообразие мира иллюзорно и в то же время объективно. Абсолютно реален лишь Брахман, а все остальное создано его творческой силой — майей. Атман человека по сути тождествен Брахману. Освобождение и блаженство достигаются путем такого познания, в котором сливаются познающий, познаваемый абсолют и само познание. Шанкара полагает возможным освобождение от уз кармы при жизни — дживанмукти. Рамануджа (XI—XII вв.), вероучитель вишнуизма, разрабатывает не строго монистический вариант адвайта-веданты — вишишта (различающая) адвайта. Полагает, что Вселенная и души обладают относительной реальностью, а Атман человека есть часть божественного духа. Мадхва (XIV в.), другой вишнуитский вероучитель, строит систему дуалистической — двайта веданты. Утверждает, что мир, индивидуальные души — не создания майи, не иллюзия, а особая, отличная от Брахмана, реальность. В Новое время идеи веданты на-

шли свое продолжение в учениях Рамакришны (1836—1886), Свами Вивекананды (1869—1902), Ауробиндо Гхоша (1872—1950), Сарвепалли Радхакришнана (1908—1975) и др.

Неортодоксальные школы. 1. **Буддизм** — мировая религия (наряду с христианством и исламом) и философское учение. Основан в Индии в VI в. до н. э. Сиддхартхой Гаутамой (623—544), названны Буддой (просветленным, пробудившимся). Главное произведение буддизма — Типитака (три корзины), записанные в 80-х гг. I в. до н. э. на Цейлоне, на языке пали. Более тысячи лет буддизм был широко распространен в Индии, но к началу второго тысячелетия оказался почти полностью вытесненным из страны, успев к этому времени существенно повлиять на индуизм и укорениться во многих областях далеко за ее пределами. Основные ветви буддизма — хинаяна и махаяна. Хинаяна (малая колесница) — «узкий путь спасения», близкое к первоначальному буддизму направление, в рамках которого развивается учение о том, что освобождение есть главным образом дело личного совершенствования человека, посвятившего этому жизнь. Достигают нирваны самые совершенные — архаты. Махаяна (большая колесница) — «широкий путь спасения», направление, в котором произошло обожествление Будды, развитие его культа и почитания совершенных людей (боддхисаттв), а также образование монашеских общин (сангх). Согласно махаяне, возможности спасения широко открыты мирянам, а боддхисаттва — человек, сострадающий другим людям и показывающий им путь освобождения. Вначале буддизм был преимущественно этическим учением, альтернативным брахманистскому. С буддийской точки зрения соблюдение ведийских ритуалов бесполезно. Будда, по преданию, уклонялся от обсуждения «метафизических проблем», считая более важным научить людей тому, как навсегда избавиться от страданий. Главные идеи первоначального буддизма — «четыре благородные истины» и «восьмеричный путь спасения». Четыре благородные истины: 1. Жизнь полна страданий. 2. Привязанность к жизни — корень страданий. 3. Можно пресечь корень страданий. 4. Есть путь пресечения корня страданий. Это восьмеричный путь спасения, он — срединный, отвергающий и аскетизм, и чувственные наслаждения. Правильно поняв истины, следуя правильному внутреннему настрою и поведению, человек достигнет нирваны (затухание, остывание, распутывание паутины). Будда сравнивает нирвану с угасающим пламенем, не получающим поддержки. Она есть отречение от жажды жизни, невозмутимость, самодостаточность —

полное освобождение. Вокруг этого ядра складывается философско-религиозное учение. Все существует по закону причинности — закону зависимого возникновения (пратитья-самутпада). Ненавистью нельзя прекратить ненависть, поэтому добром надо отвечать и на добро, и на зло. Безусловно благое состояние — нирвана, она выше добра и зла. Бытие Бога, души, личности не абсолютно, не имеет субстанциональной основы. Истинное бытие — сверхбытие-небытие, которое невыразимо в конкретных характеристиках. Оно может быть отождествлено с нирваной и великой пустотой — шуньей. Буддизм не признает принципиального различия между субъектом и объектом, духом и материей. Состояния страдания и избавления от страданий — не только субъективны, они суть объективные реалии различных уровней. Страдание — это не только мучения, вызываемые желаниями, но и волнение, пульсация (вспыхивание и затухание) энергетических психофизических элементов бытия — дхарм. Избавление от страданий, освобождение есть одновременно прекращение волнения дхарм. Личность, душа, Я не есть некая неразложимая целостность, это результат действия нескольких наборов дхарм, распадающихся при освобождении. Тогда разрушается причинная связь, приводящая к рождению нового существа и возобновлению страданий. Достижение нирваны — не следствие благодати, а величайшее завоевание самого освобождающегося — победа над собой. Как сказано в Дхаммападе (популярном произведении из Типитаки), никакое божество не сможет «превратить у такого человека победу в поражение»¹. Основные философские школы хиньяны — вайбхашика и саутрантика, махаяны — йогачара и мадхьямика. 2. Джайнизм — индийская религия и философское учение, схожие с буддийскими. Основатель — Вардхамана (VI в. до н. э.), называемый Махавира (Великий герой) и Джина (Победитель). Два основных направления джайнизма: дигамбары («одетые сторонами света», т. е. нагие) и шветмбары («одетые в белое»). В онтологии джайнизма дуализм сочетается с плюрализмом. Из девяти ее категорий две важнейшие — джива (живое) и аджива (неживое). Джива — вечная, живая, духовная сущность — субстанция множества отдельных душ-джив, находящихся на разных уровнях развитости и способных (хотя бы потенциально) к познанию и деятельности. Аджива — сущность остальных (материальных) субстанций. К последним относятся вещество, состоящее из атомов, про-

¹ Дхаммапада / Пер. с пали В. Н. Топорова. СПб., 1993. С. 81 (VIII, 105).

странство, время и др. Изменения в мире происходят по закону кармы. В несовершенном состоянии джива связана с адживой, страдает от этой зависимости, находясь во власти сансары. Совершенное состояние — нирвана, мокша. Освободившиеся дживы поднимаются на вершину Вселенной и пребывают там в состоянии духовной чистоты и блаженства, сохраняя свою индивидуальность. Правильное познание и строгое выполнение нравственных требований и предписаний ведут к освобождению. Наиболее важным считается соблюдение ахимсы. 3. **Локаята** (чарвака) («мирская» от лока — мир). Основателем учения считается легендарный мудрец Брихаспати (ок. V в. до н. э.). Произведений локаяты не сохранилось, ее идеи дошли в критическом изложении сторонников других даршан. Локаятики признают истинно существующим только то, что доступно чувственному восприятию, оно же признается единственно надежным источником познания. Утверждается, что каждое явление есть осуществление заложенной в нем изначально собственной, индивидуальной природы (свабхавы). Все существующее, в том числе и сознание, рассматривается как результат взаимодействия материальных первоэлементов. Поэтому отвергается учение об Атмане, карме-сансаре, освобождении, утверждается, что индивидуальное существование полностью прекращается со смертью, смысл жизнь — в удовольствии, особенно — чувственном. Вульгарный материализм и сенсуализм локаяты вполне последовательно дополняется гедонизмом.

История индийской философии делится на три крупных периода. 1. Ведийский период (примерно с X по V в. до н. э.). В это время идет становление индийской философии. В некоторых произведениях корпуса Вед, особенно в упанишадах (где представлены диалоги по отвлеченным вопросам, рассуждения о бытии в целом), появляется философская трактовка мировоззренческих вопросов. 2. Классический или брахmano-буддийский (с V в. до н. э. по X в. н.э.). В этот период, после возникновения буддизма (ставшего впоследствии ведущим философским направлением эпохи) и джайнизма, в условиях острых философско-религиозных споров, сформировались основные классические даршаны. 3. Индуистский — с XI в. н. э. К этому времени влияние буддизма существенно ослабевает и философская деятельность протекает в основном в русле культуры индуизма. Главными философскими направлениями становится веданта, вобравшая в себя многие достижения других ортодоксальных даршан и буддизма, а также ньяя, все больше сосредоточивавшаяся на разработке логико-гносеологических, методологических проблем.

13. Что составляет отличительные черты философии Древнего Китая?

Созданная великой восточной цивилизацией, существующей от древности до наших дней, китайская философия, как и индийская, характеризуется автохтонностью, самобытностью, традиционностью, высоким статусом философии в обществе, отношением к философии как к образу жизни. Однако в Китае, в отличие от Индии, особая значимость придается истории, книжной учености, государственности, социальной активности индивида. В национальном мировоззрении ведущее положение занимают государственные и семейно-родовые ценности, ориентация на самоосуществление в земной жизни, в межчеловеческих отношениях. Власти, прежде всего верховной, а также, в определенной степени, чиновничеству придается сакральный характер, предполагается, что легитимность правящей династии опирается на религиозное основание. Система управления предоставляет возможности для «выдвижения мудрых и способных», стимулируя дух индивидуальной конкуренции и социальный активизм. Ценностные образцы правления воспринимаются в форме традиции-ритуала, возводятся к мифическим «начальным» временам первых правителей и канонизируются в государственной истории, в книгах, фактически выступающих как священные тексты. Особым понятием **Вэнь** (письменность, культура) обозначается гармония, упорядоченность, к которой приближается жизнь человека высокообразованного и культурного. Все это в значительной степени определяет основные особенности традиционной китайской философии. Она сосредоточена на социально-политической и этической проблематике. Можно сказать, что это преимущественно практическая (в Аристотелевом смысле) философия, чуждающаяся чистой теории и методологии. Как в Индии, этические вопросы, благодаря их высокой значимости, не стягиваются в отдельную дисциплину, а проходят через всю философию. Так, «учение о добродетельном правлении» составляет ядро наиболее влиятельного направления китайской философии — конфуцианства. Важнейшими источниками философского знания в Китае считаются древние книги, прежде всего: 1) «Книга перемен» («И цзин») — относящаяся к VIII—IV вв. до н. э. гадательная книга, содержащая философские идеи; 2) «Беседы и изречения» («Лунь Юй»), представляющая высказывания Конфуция; 3) «Мэн-цзы» — книга конфуцианца Мэн-цзы, жившего в IV—III вв. до н. э.; 4) «Книга о Пути и Добродетели» («Дао Дэ цзин»), авторство которой приписы-

вается легендарному основателю даосизма Лао-цзы (VI—V вв. до н. э.); 5) «Чжуан-цзы» — книга даосского учителя Чжуан-цзы (IV—III вв. до н.э.). Стиль философских текстов, образный и афористичный, служит не столько целям доказательства идеи, сколько внушения определенного способа видения.

Философское мировоззрение Древнего Китая в общих чертах можно представить следующим образом. Справедливость, порядок и закономерность в мире исходят от Неба (*тянь*). Великий предел Неба — Тай цзи. Он же — Абсолют-Дао. Его нельзя назвать и обрести, оно есть небытие и неопределенность. Безымянное Дао есть исток бытия и определенности, упорядоченности — путь Неба. Из Дао возникает ци — пневма (букв.: воздух, пар, дыхание, эфир) — первоэлемента, первоэнергия. Она раздваивается на полюса *инь* (мутное) и *ян* (чистое) — всепроницающие противоположности (земли и неба, луны и солнца, тени и света, квадрата и круга, женского и мужского, слабого и сильного, воды и огня и т. д.). Возникает и пять первоэлементов или движущих начал (У-Сии) — дерево, огонь, земля, металл, вода. *Дао* придает определенность вещам и явлениям, выступая в качестве их жизненной силы, добродетели — Дэ, которое есть манифестация *Дао* на единичном уровне. Абсолют являет себя в символе, а символ тяготеет к «церемониальности», выражению священного движения, «вечного возвращения». Таков знак Великого предела — ☯, называемый также «монада», «рыбки», «зародыши». Он выражает единство, переход, взаимопроникновение темного (*инь*) и светлого начала (*ян*). Китай — Поднебесная (*Тянь-ся*), Среднее государство (*Чжунго*) — центр мира, все остальные земли — «варварская периферия», обращенная к центру. Способы приближения к Благу, исходящему от Абсолюта-*Дао*, заданы исторической традицией. Главная дорога — движение вверх по ступеням государственной иерархии (путь правителей) и семейно-родовой (путь предков). Их принцип один, это два переплетающихся ствола одного дерева, две взаимосвязанные дороги вверх: государство представляется большой патриархальной семьей, первоправители суть первопредки. *Дао* передается людям через правителя — сына Неба (*Гянь-цзы*), получающего от него право (своеобразный мандат) на правление (*Гянь-мин*), это право одновременно обязывает следовать воле Неба. Если правитель этого не делает, значит, он утратил свою добродетель — Дэ и право на власть. От того, как правитель Китая исполняет волю Неба, зависит порядок в мире людей и в универсуме, поскольку общественное согласие есть часть мирового строя. В человеке две возвышающие его силы — любовь (*инь*)

и долг (ян). Долг требует поддерживать мировое единство (с природой, государством народом, семейным кланом). Для этого необходимо занять, согласно традиции и собственным возможностям, место в семейно-родовом и государственном строю, выполнять обязательства перед предками и потомками, вышестоящими и нижестоящими в государственной иерархии. Добро — следование порядку, исходящему от Неба, зло — нарушение этого порядка. Совершенный род занятий — наиболее способствующий успешному правлению — государственный муж, часто это советник правителя и одновременно философ, образцом которого в большинстве случаев служит Конфуций.

14. Как можно кратко охарактеризовать основные школы и периоды древнекитайской философии?

Согласно китайской историко-философской традиции, в древности существовало шесть основных школ: 1) натурфилософы, 2) конфуцианцы, 3) моисты, 4) номиналисты, 5) легисты, 6) даосы. Позднее появились буддийские школы.

Конфуцианство, даосизм, буддизм — главные течения традиционной культуры Китая, каждое из которых включает в себя соответствующее философское направление. Самое влиятельное из них — конфуцианство, наиболее полно выражающее особенности национального сознания. Школа (цзя) конфуцианцев (книжников, служилых людей (жу цзя) основана Почтенным Учителем Куном — Кун Фу-цзы (551—479 до н. э.), в латинизированной передаче — Конфуцием. Главная цель его учения — содействие благополучию общества, руководимого государством, и тем самым поддержанию мировой гармонии. Высшие ценности — патриархальные и государственные, традиция и порядок, деятельное служение обществу. В этике ведущая идея — управление на основе добродетели. Моральная норма ценится выше правовой. Главная сила воздействия правителя — нравственная — благой пример. Школа даосов, великого пути, пути и силы (*дао дэ* цзя) дополняет конфуцианство, полемизируя с ним. основополагающие классические произведения школы — уже упоминавшиеся книги Лао-цзы и Чжуан-цзы. Даосизм более созерцателен, отрешен, мистичен, экзистенциален; сосредоточен на вопросах смерти и небытия. Даосы проповедуют «благородное недеяние» (*у вэй*) как способ единения с Вселенной. Они полагают, что наилучшее общество то, где люди живут просто, не пользуясь плодами цивилизации, а о правителе знают только, что он есть. Своеобразие китайского буддизма наиболее ярко представляет философская

школа Чань-буддизма — Чань-цзун (чань — от индийского «дхиана» — медитация, цзун — родовое название буддийских школ). Школу основал в VI в. выходец из Индии Бодхидхарма (в китайской транскрипции — Путидамо, сокр. Дамо). Буддизм в этой школе развивается в направлении признания ценности жизни в мире, сближения с даосизмом. К VIII в. в круг важнейших идей школы вошли следующие: нирвана и сансара — одно и то же, «обыкновенное сознание — это и есть истина»; прозревая свою природу, становишься Буддой; нирвана (непань) достигается внезапно, как озарение, подобное вспышке молнии; путь к ней не упражнения, а спонтанное переживание жизни, особого рода незаинтересованная деятельность — недеяние (у вэй). Другими основными философскими школами (цзя) в Древнем Китае были: **натурфилософы** (иньян цзя), разрабатывавшие своего рода числовую методологию — нумерологию на основе концепции двух всеобщих противоположных начал — инь-ян и пяти первоэлементов; **легисты** (школа закона — фа-цзя), обосновывавшие необходимость установления всевластия государственного закона и жесткой централизации власти; **моисты** (мо цзя), называемые по имени основателя Мо ди (468—376), развивавшего идеи всеобщей любви (цзянь ай) и благополучия, взаимной выгоды, прагматической целесообразности; **номиналисты** (школа имен — мин цзя — букв.: оперирующие названиями), чье внимание было сосредоточено на логико-гносеологических исследованиях, особенно — на вопросе о соотношении понятий-имен и «реалий»; после III в. номиналисты утратили влияние, поскольку их проблематика считалась не имеющей практического значения.

Древнекитайская философия делится на три периода: 1) начальный классический период (VI—III вв. до н. э.); 2) философия эпохи Хань (II в. до н. э.— II в. н. э.), когда конфуцианство утверждается в качестве ведущего направления философии, получающего официальную поддержку; 3) послеханьская средневековая философия (III—X вв.), когда развивается философия китайского буддизма и оказывает возрастающее влияние на другие учения.

15. Что объединяет всех античных философов?

Термин «античная философия» объединяет в себе философию древних греков и древних римлян, зародившуюся в VI в. до н. э. и просуществовавшую до VI в. н.э. (до закрытия императором Юстинианом в 529 г. последней греческой философской школы — платоновской Академии).

При всем разнообразии как отдельных периодов в развитии античной философии, так и школ, направлений в рамках этих периодов мы можем говорить о некотором сущностном единстве античной философии как определенном историческом способе философствования. Каковы же черты, определяющие сущность античной философии, ее своеобразие?

Во-первых, античная философия *космоцентрична*. Ее теоретическую основу составляет «диалектика идеи и материи, разрабатываемая в виде чувственно-материального космоса, движимого космической душой, управляемого также космическим умом и создаваемого сверхдушевым и сверхумственным первоединством»¹. Принцип, согласно которому бытие в конечном счете представляет собой единство, несмотря на множественность существующих вещей, является исходным принципом эллинского мышления, и именно он приводит ее к понятию космоса как гармонической взаимосвязи существующих вещей. Этого принципа необходимого единства не может избежать даже платоновский Демиург. Предмет античной философии — это познание космоса, природы в ее структурности, в том числе и человека как его неотъемлемой части, при этом с самых начал греческой философии природа — предмет мысли, а не сила, тяготеющая над умом.

Во-вторых, возникновение античной философии (как и всякой философии вообще) связано с преодолением мифологии как формы родового сознания. Древнегреческая мифология как мировоззренческая форма родового общества проходит сложный путь от образа ритуального действия и мышления через устные сказания и предания до гомеровского эпоса и гесиодовской «Теогонии». Греческие мифы — продукты эпической поэзии —

¹ Лосев А. Ф. История античной философии. М., 1989. С. 31.

отразили в яркой символической форме как эпохальные социальные изменения, такие как переход от матриархата к патриархату, от полигамии к моногамии, так и память о родстве, необходимом единстве человека и природы. Эра антропоморфных олимпийских богов символизирует гармонизацию космоса. Это определило художественное понимание космоса в античной философии как симметрии, гармонии, меры, красоты, ритма.

В-третьих, вся античная философия строится на *принципе объективизма*. Прасимволом античной культуры, по выражению Шпенглера, является отдельное материальное тело. «Античная Вселенная, *космос*, хорошо упорядоченное множество всех близких и вполне обозримых вещей замыкается телесным небосводом. Большого не существует. Наша потребность — мыслишь за пределами этой оболочки новое «пространство» — полностью отсутствовала в античном мироощущении»¹. Подлинной формой необходимого единства, а потому и совершенства для античного Демиурга является сферическая форма. Таким образом, творец мира не только соблюдает принцип необходимого единства, но *должен* создать мир сферическим, подчиняясь объективным законам космоса. Душа (принцип самодвижения и движения) и ум (принцип целесообразности космоса как художественного целого) характеризуются в первую очередь как объективно-космические силы, а человеческие душа и ум есть слабое отражение их объективного аналога. Субъект никогда не ставится выше объекта. Более того: человек есть микрокосм, все космические силы и стихии проходят сквозь него и в нем воплощаются. В идее внутренней соотнесенности микрокосма и макрокосма, характерной для античной философии, доминирует направленность от Вселенной к человеку, т. е. эстетический аспект космологии. Основной метод философского познания — *интеллектуальное созерцание* целого как целого.

В-четвертых, античная философия *пантеистична*. Космос для нее абсолютен, божественен, а отдельные боги — лишь принципы действия разнообразных сторон космоса или природы. Даже в развитых вариантах космогонических теорий античности боги не творят мир из ничего, а всего лишь придают ему форму, причем с согласия и при участии природной необходимости.

Мировоззренческий аспект античной философии характеризуется рядом формул. Вот основные из них: «Из ничего не может возникнуть нечто», «подобное стремится к подобному и познается подобным», «время — подвижный образ вечности»,

¹ Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. С. 340.

оно ассоциируется не с последовательностью, а с одновременностью, не с необратимостью, а с повторяемостью, т. е. время — *циклично*. Поясняя различия в восприятии времени античной и современной культурой, М. Л. Гаспаров писал: «Греки представляли себе время движущимся на одном месте — как звездный небосвод, который вращается над миром одинаково и неизменно как за тысячу лет до нас, так и через тысячу лет после нас... Греки не вели летосчисления по олимпиадам, они не вели вообще никакого летосчисления. Годы в их сознании были не нанизаны на тянущуюся нить, а как бы рассыпаны пестрой неподвижной россыпью»¹. Человек же рассматривается не как «уникальная личность» (понятие «личность» не разрабатывалось античными философами), а как некий идеализированный тип — «человек разумный». Личность — онтологически невозможное понятие в античной философии: в платонизме душа, обеспечивающая преемственность человеческого существования, не находится в неразрывной связи с индивидуальным человеком и может быть соединена с любым другим, даже нечеловеческим телом; в аристотелизме человек является конкретной индивидуальностью, но с наступлением смерти она разрушается полностью и окончательно. Судьба в античной философии есть выражение космической необходимости (подчиняющей себе даже богов) применительно к человеку. А поскольку античный человек не знает ни начальных причин своего происхождения, ни своих конечных целей, он решает действовать, невзирая на предначертанность судьбы, как герой. Формулировку типичного для грека отношения к жизни Геродот вкладывает в уста Ксеркса: нужно действовать, идя на риск в ситуациях, в которых невозможно рассчитать последствия, и только так достигается успех². Стремление к доблести, которая должна быть оценена окружающими, равными герою людьми, носит отчетливо состязательный, «агональный» характер. Соревновательный дух греков пронизывает даже такие далекие от утилитарного назначения формы деятельности, как философия и искусство. Как считал известный знаток античности А. Ф. Лосев, сочетание *фатализма* и *героизма* было одной из своеобразных черт античного типа культуры.

Конец мифологической эпохи с ее спокойной устойчивостью наступил в осевое время в результате борьбы рациональ-

¹ Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. М., 1995. С. 36.

² См.: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции: VIII—V вв. до н. э. Л., 1985. С. 72.

ности и рационально проверенного опыта против мифа. Философия и возникает в Древней Греции как попытка разгадать тайну мифа, тайну его высшей объективности. Важным условием, определившим своеобразие борьбы греческого логоса против мифа, явилось становление полисной формы общественной жизни. Как показал Ж. П. Вернан в своей работе «Происхождение древнегреческой мысли», становление полиса создавало предпосылку личной свободы человека, полную открытость всех проявлений общественной и духовной жизни, замену иерархических отношений господства и подчинения новым типом общественной связи, основанным на симметрии и взаимности отношений между «подобными» или «равными» гражданами, отказ от жестких традиционных норм поведения индивидуума, становление рационально-философского образа мышления.

Тематику всей античной философии составляют проблемы соотношения бытия и небытия, идеи и материи, единого и многого, общего и единичного, ума и души, души и тела. Изложенное здесь не означает, что в рамках античной философии не существовало многообразия философских школ и направлений, оппозиций, изменений в понимании объекта и задач философии.

16. Какие периоды можно выделить в античной философии и на каких основаниях?

В историко-философской науке существуют различные периодизации античной философии, каждая из которых вносит дополнительный штрих в общую картину. Один из крупнейших немецких историков философии конца прошлого века, В. Виндельбанд (1848—1915), выделял два отличных по культурному фону и духовным стремлениям периода античной философии: 1) *греческая философия*, созданная на основе замкнутой национальной культуры и стремящаяся к чистому познанию (завершилась к 322 г. до н. э.); 2) *эллинистическо-римская философия*, развивавшаяся на почве мировой культуры того времени и стремившаяся к наилучшему устройству жизни людей, т. е. к практическому результату.

Критерием выделения периодов в концепции известного знатока античности российского философа С. Н. Трубецкого (1862—1905) являются главные *фигуры* античной философии: 1-й период — до Сократа (VI в. до н. э.— 2-я пол. V в. до н. э.); 2-й период — от Сократа до Аристотеля (2-я пол. V в. до н. э.— IV в.

до н. э.); 3-й период — после Аристотеля (IV в. до н. э.— VI в. н. э.). Отсюда происходит термин «досократики», который используется в философской литературе.

Наиболее подробная периодизация истории античной философии была предложена другим известным российским философом, психологом Г. И. Челпановым (1862—1936). Здесь критерий для выделения пяти периодов античной философии — *смена объекта и задач философии*. Первый период — *натурфилософский*, или космологический (VI в. до н. э.— середина V в. до н. э.) характеризуется преимущественным интересом к проблемам «физиса» и космоса, поиском субстанциального начала всех вещей. Второй период — *антропологический* (2-я пол. V в. до н. э.— кон. V в. до н. э.) делает главным предметом своего исследования человека, пытаясь определить его сущность. Третий — *систематический* (V—IV вв. до н. э.) характеризуется открытием сверхчувственного и категориальной диалектикой Платона и Аристотеля, давших формулировки основных философских проблем. Четвертый — *этический* (III в. до н. э.— I в. н. э.) связан с пониманием философии прежде всего как нравственного учения, разрабатывающего нормы и правила человеческой жизни. И, наконец, пятый — *религиозный* период (I в. н. э.— VI в. н. э.) выделяет в качестве главного объекта философии познание Божественного.

Естественно, каждая из предложенных периодизаций достаточно условна, но наиболее содержательной представляется периодизация Г. И. Челпанова.

17. Что отличает натурфилософский период в развитии античной философии?

Натурфилософский период античной философии представлен ионийскими философами (Фалес, Анаксимандр, Анаксимен, Гераклит из Эфеса), италийскими философами (элеаты и пифагорейцы). К нему же относятся Анаксагор, Эмпедокл и, с некоторыми оговорками, Демокрит.

Ионийские философы вошли в историю философии под именем «физиков», или «*фисиологов*» (так их назвал Аристотель), т. е. мыслителей, воспринимавших мир, природу, космос как живое и самодвижущееся целое. Основная оппозиция данного периода — противостояние учений Гераклита Эфесского и философов элейской школы Парменида и Зенона.

Гераклит (ок. 544—480 гг. до н. э.) приходит к мысли об *универсальности изменений в мире*, о борьбе противоположностей

(термин «противоположность» принадлежит Аристотелю) как источнике всего сущего, о «скрытой гармонии мира» как внутреннем тождестве противоположностей. Первоначалом всего Гераклит считал самую активную из стихий — «вечно живой огонь, мерами загорающийся и мерами потухающий»¹. Огонь выступает у Гераклита и как субстанциальное начало, и как эсхатологическое (космос периодически гибнет в мировом пожаре), и как Логос — разумная, диалектическая необходимость, управляющая миром. Логос — это внутренняя структура огня, его мера, он выражает собой единство борьбы и гармонии в мире. Познать Логос можно только разумом, но не чувственным восприятием. Человек, познавший Логос, умеет раскрывать во множественности единое. Видимый нами чувственно-конкретный пласт бытия не есть вечная сущность (как позже учил Анаксагор), но и не призрак, порожденный нашими чувствами (как учил Парменид), он — не прочное бытие, но и не мимолетное видение в головах людей, а «игра огня с самим собой»; только в этом смысле многое есть одно, «все — едино».

В противоположность Гераклиту Парменид (ок. 540—470 гг. до н. э.), основатель элейской школы, учил, что есть только бытие. Оно неподвижно, вечно, целокупно (не имеет частей), сфероподобно и, следовательно, совершенно. Небытия нет. Множественность, изменчивость мира, о которой говорят наши чувства, — заблуждение. Вывод о единственности и неподвижности бытия Парменид делает, исходя из предположения, что высший критерий бытия — способность разума образовывать понятия, мыслить бытие. Бытие и мысль о бытии тождественны. Учение Парменида было первой философской попыткой сформулировать метафизическое понимание природы. Основными характеристиками бытия он провозглашает *неподвижность, неизменность, отсутствие генезиса*. Ученик Парменида Зенон (480—430 гг. до н. э.) доказывал тезис о единственности бытия путем обнаружения внутренних противоречий (апорий) в аргументации противников. Разработанные Зеноном аргументы в защиту учения Парменида получили название «Дихотомия», «Ахилл», «Летящая стрела» и др.² Эти аргументы, или апории, стимулировали развитие античной логики, диалектики, так как вскрывали противоречия в современных Пармениду и Зенону понятиях о пространстве, едином и многом, движении и покое, непрерывном и прерывном.

¹ Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 44.

² Богомолов А. С. Античная философия. М., 1985. С. 85—88.

Итак, по мнению элеатов, множественность и движение не обладают реальностью. Напротив, для Гераклита изменчивость, активность характеризуют самую суть бытия. Есть ли нечто посредствующее между единым, данным уму, и множественной действительностью, открываемой чувственным опытом? На такое посредствующее начало указала пифагорейская философия, рассмотрев числа и их соотношения как первопричину бытия. Ведь число не есть чистая идея ума и не есть просто данное опыта.

Если милетская школа давала ответ на вопрос о *материальной* причине сущего, а элейская и пифагорейская пытались решить вопрос об *идеальной* форме существующего, то последние философы космологического периода — Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит стремятся ответить на вопрос о *причине движения*. При этом все они исходят как из бесспорно установленной истины из положения элейцев о том, что истинно сущее бытие не может ни возникнуть, ни погибнуть. Эмпедокл (ок. 490—430 гг. до н. э.) представляет жизнь природы как циклический процесс, в котором попеременно берут верх то *Любовь*, соединяющая физические элементы в единое, то *Вражда*, обособляющая эти элементы друг от друга и порождающая множественность. Анаксагор (ок. 500—428 гг. до н. э.) предполагал число материальных элементов («гомеомерии», или «подобно-частные») бесконечным, а силой, приводящей их в движение и упорядочивающей их, — Ум, или *Нус*. Последний характеризуется и как чисто механическая, и как сознательная, целесообразно действующая духовная сила. То есть Анаксагор колебался при ответе на вопрос, является ли движущая сила Ума «причинной» или «целесообразной».

В отличие от предшествующих мыслителей, атомисты (Левкипп и Демокрит) предприняли попытку создания системы, объясняющей мир и разрешающей основные проблемы, поставленные философией данного периода. В качестве первоначал всего сущего атомисты вводят два новых понятия: неделимые (и не имеющие частей) *атомы* и *пустота*. Это позволяло разрешить проблему противоречия между единым и многим, поставленную элеатами. С одной стороны, атом неизменен, неделим, неуничтожим (аналог парменидовского бытия), с другой — атомов бесконечное множество, и пустота является условием существования этой множественности. Мир и все вещи, существующие в нем, включая душу человека, есть соединение различных по форме, величине и положению атомов. Другая особенность философии атомистов — попытка объяснить мир, не прибегая к понятию цели. По Демокриту, «все возникает на каком-нибудь основании и в

силу необходимости», т. е. все имеет свою необходимую причину. По многочисленным свидетельствам древних, Демокрит отрицал существование случайности, которая трактовалась им как результат незнания.

18. Благодаря деятельности каких философов философская рефлексия античности смещается на проблему человека?

Антропологический, или гуманистический, период в развитии античной философии связан с деятельностью софистов, Сократа и сократических школ во второй половине V в.

Во всей истории греческой философии нет более спорного явления, чем софисты. Первоначально словом «софист» называли мудреца, посвятившего жизнь высшей, умственной деятельности. Так, Геродот называет софистами Пифагора и Солона. Но постепенно, в контексте полемики Платона и Аристотеля, термин «софистика» приобретает негативный смысл, обозначая «рассуждение, сознательно вводящее в заблуждение», а софистом стали называть мыслителя, пользующегося умением рассуждать для доказательства того, что угодно ему, независимо от истинности доказываемого; «платного учителя красноречия», «ложного мудреца», поэтому важно понять как общее в деятельности софистов и Сократа, так и принципиальное различие их теоретических и нравственных установок.

Софисты и Сократ жили в бурную эпоху греческой истории, начавшейся после успешной войны Эллады с персами. История Греции этого периода характеризуется острой политической борьбой внутри полисов, государственными переворотами. Аристократические формы правления сменяются демократическими, демократия порой перерождается в олигархию и тиранию. Общественная жизнь усложняется и становится содержанием повседневности, она выносится на городскую площадь, в народное собрание, суд. Время требует новых идей, новых знаний; умения разбираться в психологии, аргументировать, доказывать, умения правильно мыслить и правильно говорить.

Именно *софисты* и *Сократ* сместили философскую рефлексия античности с проблематики физики и космоса на проблему человека и его жизни как члена общества, противопоставив существующее по природе и существующее по установлению. Как философское течение софистика неоднородна. Для нас наибольший интерес представляет деятельность старшей группы софистов — Протагора, Горгия, Гиппия, Продика. Учение

Протагора — это крайний вывод из посылок философии Гераклита. Знаменитое положение Протагора гласит: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют». Речь идет об относительности всего существующего, в том числе истины и знания. Ощущение, считал Протагор, не может ошибаться, показывая нам, какое состояние лучше, а какое хуже. Однако «лучше» или «хуже» вовсе не значит, что одно истина, а другое нет. Мерзнущего надо согреть, больного — вылечить. Таков рецепт Протагора. Словом, говоря об истинности ощущений, Протагор переводит проблему в практическую сферу; в этом достоинство его философской установки. Но можно ли согласиться с тем, что все суждения в равной степени истинны? Однако рассуждения Протагора приводят именно к такому выводу, доводя до крайности посылки философии Гераклита. Взаимодействуя, вещи постоянно изменяются. Ни одна из них не может обладать каким-либо свойством безотносительно. Значит, и в первую очередь, вещи зависят от организации воспринимающего субъекта, его состояния: «Все есть и не есть, все подлежит противоположным утверждениям, все сказывается обо всем и ничто ни о чем». Таким образом, Протагор приходит к релятивизму — учению об относительности и условности человеческого познания.

Подобно Протагору, Горгий также делает крайние выводы, но уже из учения элеатов. Приняв их доказательства против множественности, движения и возникновения сущего, Горгий не согласился с выводом о единстве, неизменности и вечности бытия. Тем самым он приходит к нигилистическому положению о том, что все суждения в равной степени ложны. Мы хотим познать сущее мыслью и выразить его словом, однако сущее не совпадает ни с мыслью, ни со словом, поэтому его невозможно ни познать, ни выразить, ни объяснить кому-либо. Следовательно, объективной истины не существует, а есть лишь разнообразные мнения. А человек — мера не только вещей, но и мнений. Можно убеждать всех во всем, и нет для человека более высокого искусства, чем искусство убеждать, а слово — главное средство убеждения. Отсюда — интерес софистики к языку, риторике. Философское знание интересует софистов лишь как средство для достижения своих целей, они больше заняты логикой спора и обоснования, чем содержанием учений. Этим определяется специфика философствования софистов. Отрицание объективной истины, абсолютных моральных ценностей поставило софистику на грань, где философия перестает существовать. Собственно философской остается

только форма — содержание исчезает. Древняя досократовская философия пала. Возможно ли возродить ее, сможет ли философия познавать истину, полезна ли она сама по себе, способна ли быть самоцелью?

Вопросы, столь остро поставленные софистами, разрешил Сократ (470—399 гг. до н. э.). В эпоху колебания нравственных, религиозных и политических принципов он указал на человеческое самопознание как источник всякого истинного знания и философии. Именно в сфере человеческого духа, в нравственной области Сократ начал поиски знания — *всеобщего, объективного, безусловного*, не зависящего от показаний чувств, внешнего авторитета или произвольного рассуждения. Что есть сущность человека? — вот проблема, которая мучает Сократа. И мыслитель открывает душу, т. е. разум и нравственно-ориентированное поведение человека, как то, что составляет его сущность, отличающую его от всех других живых существ. При этом Сократ считает знание добра не только необходимым, но и достаточным условием нравственного действия. Если человек знает, что есть добро, то и действие его будет истинным и добрым. Добродетель, по Сократу, состоит в знании добра и действии соответственно этому знанию. Это положение дает основание считать этику Сократа рационалистической. Чтобы достичь знания добра, утверждал мыслитель, необходимо прежде всего отрешиться от мнимого знания, осознать свое собственное незнание, другими словами, подвергнуть традиционные ценности суду разума. Разоблачение ложной «мудрости», освобождение от иллюзорного «знания» — задача жизни Сократа. Отсюда — диалектика как метод прежде всего этический, направленный на воспитание души, на осознание человеком подлинного смысла своего существования, и только затем — метод логический и гносеологический. Диалектика Сократа построена в форме диалога, включающего в себя иронию и майевтику, а по содержанию — индукцию и определение. Ирония состоит в том, что любое утверждение собеседника, поданное как безусловно истинное, Сократ принимает как такое, а затем, выводя через вопросы все следствия этого утверждения, раскрывает противоречия между формальной всеобщностью утверждения (прекрасное — это девушка) и относительностью его содержания (прекрасны и меч, и копье, и лошадь). Завершается ирония выводом: «Я знаю, что ничего не знаю». С иронией связана индукция, т. е. рассмотрение различных мнений, как попытка найти путь, ведущий к пониманию самим человеком общего, истинного смысла понятия: определение прекрасного как такового — истины, ради которой шел спор. По Сократу, истинное знание не может быть передано одним человеком другому, его мо-

жет «родить» только сам человек, а миссия Сократа — лишь помочь духовному рождению мысли.

Сократические школы — это группы философов, более или менее цельные в своих установках и ссылавшиеся на Сократа как на своего учителя. Они существуют на протяжении всего IV в. и частично затрагивают эллинистическую эпоху, оказав влияние на формирование стоицизма и скептицизма. Это киники, киренаики, мегарики. Однако, хотя всё они и пользовались некоторыми идеями Сократа, решая их софистическими средствами, отношение их к собственно сократовскому учению можно назвать весьма и весьма косвенным¹.

Основателем кинической школы был Антисфен (ок. 444—368 гг. до н. э.), ученик софиста Горгия, а затем Сократа. Школа Антисфена была основана в гимнасии Киносарг (κυνος — собака). Отсюда происходит насмешливая кличка киников «собачники». Наиболее яркий проповедник кинизма — Диоген. Во II—I вв. до н. э. кинизм поглощается стоицизмом, но в I—III вв. н.э. переживает возрождение.

Философию киники считали жизненной мудростью. Лишь та философия, которая врачует душу человека, имеет право на существование. Подлинное благо человека — его внутренняя свобода, воздержание от наслаждений и нечувствительность к страданию. Только природа определяет минимум благ, необходимых человеку для жизни. Все существующее «по обычаю» (в том числе государство) уводит человека в сторону от истинного счастья. Антитеза «природы» и «культуры», отвержение значимости общего — центральные идеи кинического учения, неоднократно воспроизводившиеся в различных формах в истории философии.

Основателем школы киренаиков был Аристипп (род. ок. 435 г. до н. э.). Школа была названа в честь г. Кирена в Северной Африке — родине Аристиппа и ряда его последователей — Антипатра, Ареты, Гегесия.

Принцип удовольствия лежал в основе практической философии киренаиков, отсюда произошло название их этической концепции — *гедонизм* (hedone — наслаждение). В то же время мудрец, стремясь к удовольствию, будет господствовать над жизненными благами, а не находиться у них в плену. Он должен быть полностью свободным от внешних благ и волнений мира. У Гегесия развитие этого тезиса приводит к самоотрицанию гедонизма. Так как достичь совершенного счастья невоз-

¹ Богомолов А. С. Античная философия. С. 126—134.

можно, то жизнь не имеет смысла. Гегесий получил прозвище «убеждающий умирать».

Основатель мегарской школы Евклид жил в г. Мегара, отсюда и название школы. Из его учеников прославились Евбулид (ему принадлежит формулировка знаменитого парадокса «Лжец») и Стилпон. Школа просуществовала до сер. III в. до н. э. и постепенно была поглощена скептицизмом.

Утверждая ценность общего, мегарики исследовали множественность имен единого сущего. Это привело их к открытию логических противоречий в мышлении — знаменитых логических или семантических парадоксов (софизмов). Софизм «Лжец» в формулировке Евбулида гласит: «Когда ты говоришь «Я лгу», и говоришь правду, то ты лжешь. Ибо ты говоришь, что ты лжешь, и все же говоришь правду; следовательно, ты лжешь». Исследование и разрешение этих парадоксов способствовало совершенствованию способов аргументации, стимулировало развитие логики.

19. Какие философские школы представляют этический период в развитии античной философии?

Этический период в развитии античной философии приходится на эпоху эллинизма. Эта эпоха продлилась около трех веков, начиная от имперских завоеваний Александра Македонского и заканчивая подчинением Риму последнего свободного эллинистического государства (Египта) в 30 г. до н. э. Наиболее важный политический признак эпохи — крушение греческого полиса и создание огромных военно-монархических объединений — империй. В 147 г. до н. э. Греция потеряла независимость, став римской провинцией. Роль культурных центров начинают играть центры крупнейших эллинистических монархий — Александрия, Антиохия, Пергам и, позднее, Рим. Эллинистическая культура, отстаивающая свою чистоту от «варваров», переросла в эллинистическую, ассимилировавшую традиции и верования огромного района Средиземноморья, Ближнего Востока, Северной Африки. Тождество человека и гражданина, характерное для античного полиса и античной философии, было нарушено. Появился субъект нового типа — осознающий себя как нечто отличное от общества, государства. При этом социально-историческая действительность, с одной стороны, требовала универсального развития этого субъекта, с другой — человек находился в постоянном антагонизме с военно-монархической организацией и нуждался в создании своего

индивидуального, внутреннего мира. Противоречие между универсализмом и индивидуализмом пронизывает всю эллинистическую эпоху. Философия по-прежнему рассматривает чувственно-материальный космос, но не как объект, которому надо дать объяснение, а, по выражению А. Ф. Лосева, «как колоссальный мировой субъект», который дает это объяснение. Метафизика как философия по преимуществу уступает место этике, главным вопросом философии этого периода становится не то, что есть вещи сами по себе, а то, как они к нам относятся. Философия все больше стремится стать учением, разрабатывающим правила и нормы человеческой жизни. В этом сходны все три основных философских направления эпохи раннего эллинизма — стоицизм, эпикуреизм и скептицизм.

Эпикуреизм как философская школа просуществовал с IV в. до н. э. по IV в. н. э. Его главные представители — Эпикур и Тит Лукреций Кар — в качестве метафизической основы своего этического учения использовали идеи древнегреческого атомизма, внося радикальные изменения в понимание природы атомов: атомы могут произвольно «отклоняться» от траектории своего движения в любой точке пространства и в любой момент времени. Теория «самоотклонения» атомов, освобождая место случайности в космосе, делала возможной свободу человека в этике.

Эпикуреизму не повезло в смысле его адекватного понимания. Часто его рассматривали как теорию, обосновывающую стремление к чувственному удовольствию как высшей цели (гедонизм). На самом деле удовольствие, о котором говорили эпикурейцы, было умеренным и сдержанным наслаждением души, полным благородного спокойствия и умственного равновесия (эвдемонизм). Для Эпикура философия есть деятельность, которая посредством рассуждений приводит к счастливой жизни. Последняя понимается как «свобода от телесных страданий и душевных тревог». Духовные наслаждения при этом ценятся выше телесных. Главные препятствия на пути достижения счастья — вера человека в бессмертие (как причина страха смерти) и вера во влияние богов на человеческую жизнь. Эпикуреизм доказывал, что смерть вообще не касается человека, а непричастность богов людским делам оригинально доказывал наличием зла в мире. Характерен для эпикурейцев отказ от участия в политической жизни общества. Лишь обращаясь к самому себе и друзьям, можно обрести покой и душевное счастье. Эпикурейский идеал мудреца — это человек, обладающий непоколебимым душевным покоем и счастьем, являющийся хозяином самому себе, его счастье настолько полно, что, питаясь лишь хлебом и водой, он не станет завидовать самому Зевсу.

Стоицизм выступил как серьезный противник эпикуреизма, критикуя, прежде всего, два его основных положения: сведение мира и человека к набору атомов и отождествление блага и удовольствия. Основанный Зеноном Китийским в III в. до н. э., стоицизм имеет следующую периодизацию: Древняя Стоя (III—II вв. до н. э.; Зенон, Клеанф, Хрисипп), Средняя Стоя (II—I вв. до н. э.; Панэций, Посидоний) и Поздняя Стоя (I—II вв. н.э.; Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий). Как и у эпикурейцев, ведущее место в системе стоической философии занимает этика (учение о том, как жить «согласно природе»), но опирается она не только на физику (учение о природе), но и на логику (учение о высказывании). Множеству атомов Эпикура стоики противопоставили космос (мир) как единый, целостный, одушевленный телесный организм, подчиняющийся неумолимым законам Логоса. Учение о мироправящем Логосе и о периодическом воспламенении мира стоики почерпнули у Гераклита. Душу космоса как живого существа составляет «пневма» (огненный эфир, движущая сила вещества), разлитая по всем органам и связывающая мир в единое целое. Различие качеств отдельных вещей зависит от степени «напряжения» пневмы. Человек — неотъемлемая часть космического целого, и его жизнь предопределена необходимыми законами целого, или судьбой. Таким образом, логическое следование отождествляется у стоиков с физической причинностью. Это приводит к отрицанию случайности и фатализму. Добродетель для стоиков состоит в подчинении вселенскому закону, управляющему миром: жить надо ради и во имя целого.

Отличительную черту человека как субъекта стоики видели в бестелесном «лектон», «невещественном смысле каждой вещи», умении осмысливать существующее с помощью слова. Учение об обозначаемом как словесно выраженном (лектон) является первым в истории философии подходом к созданию семантики. Разработанная стоиками система категорий внесла существенный вклад в развитие логики.

Идеал стоиков — человек, мужественно и с достоинством подчиняющийся судьбе. Как человек разумный, он наделен способностью укрощать страсти и вожделения. Истинное счастье — в свободе от страстей, спокойствии духа, и это отнюдь не дар природы, а результат самовоспитания. Благо стоики сводили к четырём добродетелям: благоразумию, умеренности, мужеству, справедливости. Противоположности этих понятий составляют зло. Все остальное — жизнь и смерть, здоровье и болезнь, богатство и бедность не зависят от человека и, следовательно, относятся к сфере нейтрального. Объект выбора

человека — душевное состояние, а оно не зависит от происходящего с телом. Даже самоубийство оправданно при невозможности жить и действовать разумно и морально.

Поздний, или римский, стоицизм характеризуется ограничением философии этикой, повышением интереса к интимным, религиозным переживаниям, усилением пессимизма в трактовке человека, мира (особенно у Эпиктета). В стоицизме очень силен мотив духовной связи человека с человеком и мировым целым. Именно здесь на основе причастности всех людей Логосу формулируется идея братства всех людей, на место идеала национального государства становится космополитизм. Стоический идеал мудреца как человека, достигшего нравственного очищения, отрешения от всего внешнего, обладающего внутренней духовной свободой, все же близок эпикурейскому.

Скептицизм — третье главное философское направление эпохи эллинизма — просуществовал с кон. IV в. до н. э. по III в. н. э. Крупнейшие представители этого направления — Пиррон (365—275 гг. до н. э.), Карнеад (ок. 214—129 гг. до н. э.), Секст Эмпирик (2-я пол. II в. н. э.). Исходя из положений Гераклита об изменчивости, текучести мира, отсутствия в нем четкой определенности, скептики приходят к выводу о невозможности достижения объективного знания о мире, а следовательно, и невозможности рационального обоснования норм человеческого поведения. Единственная правильная линия поведения в этих условиях — воздержание от суждений как средство достижения атараксии (невозмутимости по отношению ко всему внешнему). Но так как в состоянии абсолютного молчания и бездействия жить практически невозможно, то мудрый человек должен жить согласно законам, обычаям или же благоразумию, сознавая, что такое поведение не основано на каком-либо твердом убеждении.

Всем трем школам эллинистической эпохи присуще выдвижение в качестве идеала невозмутимой *атараксии*. Но ни одна из выработанных в этих школах установок не разрешала противоречия между государственным универсализмом Римской империи и возникающими индивидуалистическими тенденциями.

20. В каком философском направлении поздней античности была предпринята попытка синтеза всей античной философии?

Поскольку в пределах этического периода в развитии античной философии ни эпикуреизму, ни скептицизму, ни стоицизму не удалось разрешить главного противоречия, присущее

го своей культурной эпохе, необходим был новый философский синтез, нацеленный на создание монистической системы, объединяющей «посредством самосознающего бытия, которое есть само для себя и объект, и субъект», всю космическую действительность. Такой философский синтез, преодолевший субъект-объектную противоположность, был осуществлен в неоплатонизме в последний период античной философии.

Неоплатонизм — последнее самобытное течение античности — систематизировал платоновские идеи, дополнив их идеями стоицизма, аристотелизма, неопифагореизма. Основателем течения был Плотин (205—270 гг. н. э.), главными представителями — Порфирий (III в.), Ямвлих (IV в.), Прокл (V в.). Наибольший резонанс получили труд Плотина «Эннеады» (отредактированный и разделенный на шесть «девяток» учеником Плотина Порфирием), логические произведения Порфирия («Введение» к «Категориям» Аристотеля), «Первоосновы теологии» Прокла. Абсолютным первоначалом бытия, с точки зрения неоплатонизма, является Единое, которое невыразимо в силу своего бесконечного богатства и полноты; к нему не может относиться ничто из области конечного. Убедиться в бытии Единого возможно только на пути *апофатической* (отрицающей) теологии. Единое не есть ни бытие, ни мысль, ни жизнь. Это — Сверх-бытие, Сверх-мысль, Сверх-жизнь. *Единое* есть «благо, которое само себя творит», «самопродуцирующая активность». Объясняя происхождение всего сущего из Единого, Плотин прибегает к образу света, освещающего все вокруг себя, извечного источника эманации, посредством которой возникают все менее совершенные и все более множественные сферы бытия. Продуцируя все сущее, Единое ничего не утрачивает. Процесс происходит вне времени. Единое свободно создает самого себя в бесконечной потенции, продуцируя также отличное от себя. Вторая ипостась Единого — *Ум* или *Дух*, само себя мыслящее мышление (аристотелевский бог), которое содержит в себе, как свое собственное достояние, множественный мир платоновских идей. Обращенный к Единому Ум един. Отвращенный от Единого Ум множественен. Мысля свое содержание — идеи, Ум одновременно и творит их. Третья ипостась Единого — *Душа*. Ее отличие от Единого и Ума в том, что она существует во времени. Непосредственно мировая Душа происходит от Ума, опосредованно — от Единого. Душа имеет две стороны: верхняя обращена к Уму, нижняя — к чувственному, феноменальному миру, выступая источником движения и порождения конкретных единичных вещей. Материя есть тьма, результат угасания

свечения Единого. Материя в неоплатонизме — источник зла, но, так как она не является самостоятельным началом, так и зло — это всего лишь недостаток должного быть добра. Все сущее, в свою очередь, стремится к Единому, но наиболее осознанно это стремление проявляется у человека, душа которого в состоянии экстаза способна отделиться от тела и слиться с Единым как Богом.

Неоплатоническое учение о *триединстве Единого, Ума и Души*, о мистическом постижении Единого, а также рассмотрение *зла как недостатка добра* оказали существенное влияние на формирование некоторых догматов христианства в учениях «отцов церкви», как западных, так и восточных. При всех различиях неоплатонизма и христианства и даже их враждебности в определенные исторические периоды главное у них было общим — учение о существовании высшего мира, имеющего абсолютный приоритет перед низшим. В неоплатонизме античная философия приходит к преодолению субъект-объектной антиномии за счет возврата к мифу — мифу о трансцендентном, сверхразумном Едином, которое постижимо лишь мистически. Именно этот аспект неоплатонизма оказал наибольшее влияние на развитие западноевропейской философии в различные эпохи.

21. Кого и почему считают первым философом Запада?

Чаще всего первым философом Запада называют первого древнегреческого философа Фалеса из Милета. Философское учение Фалеса (625—547 гг. до н. э.) можно свести к положению «все — из воды, и все разрешается в воду». Это суждение является философским, так как оно: 1) противоречит чувственной достоверности, 2) трактует воду не только как *генетическое* (что было характерно для мифологии), но и как *субстанциальное* начало, сущность, основу всего; 3) содержит в себе возможность понять мир на основе одного исходного принципа, 4) высказывает нечто о происхождении вещей без иносказаний и притч, характерных для мифологического мышления. Суждение о том, что все существующее есть в сущности единое материальное начало (вода), делает Фалеса первым греческим философом¹. Такое объяснение исходит из представления о возникновении философии как результате борьбы Логоса

¹ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Ницше Ф. Избранные произведения: В 3 т. М., 1994. С. 200.

против мифа. Продолжение этой борьбы мы находим у друга и ученика Фалеса Анаксимандра (610—540 гг. до н. э.), автора первого прозаического сочинения на греческом языке «О природе». Анаксимандр считает первоначалом, лежащим в основании сущего, «апейрон», или «беспредельное». «Апейрон» характеризуется качественной (отсутствием конкретных свойств и структуры) и количественной (отсутствием какого-либо предела) неопределенностью. Но, в отличие от Фалеса, Анаксимандр пытается ответить на вопрос, каким образом из первоначала происходят вещи. Возникновение космоса из «апейрона» есть процесс утраты «апейроном» неопределенности через возникновение «стихий» или элементов мира (воды, огня, воздуха, земли) и их постоянного взаимодействия. Обратный процесс — утрата вещами своей определенности происходит в силу стремления отдельных элементов расширить свои пределы, нарушить меру, «стать всем», что ведет к «апейронизации» космоса. Наиболее важен вывод Анаксимандра о том, что есть «справедливость», или естественный закон, восстанавливающий равновесие стихий¹.

Другие авторы предлагают считать первым греческим философом, а соответственно и первым философом Запада Пифагора (ок. 580—500 гг. до н. э.) Основанием для подобной оценки служит представление об *этическом* характере философского знания. Именно у Пифагора философия впервые получает свое имя — любовь к мудрости и свой статус — быть соединением мистериального, логического и нравственного начал. Философ — не мудрец и не просто ученый, а «ученый», стремящийся к мудрости². Моральная установка Пифагора отличается от моральной установки Гераклита, и именно она делает его первым философом. Гераклит считает божественную истину недоступной лишь для толпы, но не для аристократического ума. Поэтому считает для себя возможным пророчествовать, т. е. говорить как бы от лица самой божественной истины. Пифагор же считает, что истина доступна только Богу, а человек может лишь стремиться к ней. Для этого он должен заботиться о своей душе, нравственности, быть самокритичным и рефлексивным. Математическое знание, по Пифагору, не самоценно, оно лишь наиболее подходящая форма для символического выражения божественных тайн.

¹ Рассел Б. История западноевропейской философии. М., 1959. Гл. 9.

² Майоров Г. Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. 1991. №2.

22. В чем проявляется античная специфика материализма и идеализма древних греков?

Оппозиция материализма и идеализма в древнегреческой философии представлена именами Демокрита и Платона. Древнегреческий материализм выступал в его натурфилософской форме. Предметным аналогом материи в античной философии является вещество. Материя как субстанция отождествлялась философами натурфилософского периода с той или иной «стихией», с тем или иным первовеществом: «вода» у Фалеса, «огонь» у Гераклита, «воздух» у Анаксимена и т. д. Подобная трактовка материи породила ряд трудностей. Материя должна быть связана с миром вещей, но одновременно вести существование, независимое от вещей, иначе она не будет субстанцией. Кроме того, материя-первовещество должна объяснить изменчивость мира. Для ответа на этот вопрос древние одушевили и оживили материю: материя — это еще и живое космическое целое. Взгляд на жизнь как неотъемлемое свойство материи получил название *гилозоизма*. Все античные философы-материалисты считали, что первовещество можно постичь только умом, а не чувствами.

Так, творец самой развитой материалистической системы Древней Греции Демокрит считает, что мир и все вещи, существующие в нем, включая душу человека, есть соединение различных по форме, величине и положению атомов. Атомы — неделимы, вечны, неизменны и постигаются умом, а не чувствами. Другая особенность философии атомистов — попытка объяснить мир, не прибегая к понятию цели. По Демокриту, «все возникает на каком-нибудь основании и в силу необходимости», т. е. все имеет свою необходимую причину. По многочисленным свидетельствам древних, Демокрит отрицал существование случайности, которая трактовалась им как результат незнания.

Античный идеализм также имеет свою специфику, связанную с тем, что прасимволом античной культуры является отдельное материальное тело. «Идея» по-гречески означает нечто видимое, имеющее доступные взгляду очертания. Как пишет в своем исследовании А. Ф. Лосев, «платоновские идеи, в которых обобщена вся космическая жизнь, мыслятся не отвлеченно и абстрактно, а материально и телесно. Но увидеть их можно не физическим зрением, а умственным, мысленно (греки всегда считали, что глазами можно мыслить, и высоко ценили так называемую «теорию», что по-русски хорошо передается как «созерцание» или «умозрение»)»¹. Как античный идеалист,

¹ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993. С. 70–71.

Платон выше всего ценит красоту живого материального космоса, являющегося как бы отпечатком вечной красоты мира идей. Платоновские идеи — это образцы, эталоны, по которым создана вся природа, а не просто общее понятие о смысле предмета.

Интеллектуальное созерцание как основной метод античной философии и *художественное понимание космоса* определили античную специфику и материализма, и идеализма древних греков.

23. Какие принципы лежат в основании линии Платона в философии?

Реальность идеального, сверхчувственного — великое открытие Платона (428/427—347 гг. до н. э.), определившее пути развития западноевропейской философии вплоть до наших дней. Центральным в философской системе Платона является учение о мире идей, или *эйдосов*. Оно разрабатывалось Платоном в течение всей жизни в диалогах: «Федон», «Федр», «Пир», «Парменид», «Тимей», «Государство» и др. Платоновский мир идей — *умопостигаемый, внепространственный и вневременной, существующий вечно, неизменный*. Он представляет собой сложную иерархически упорядоченную целостность, которую венчает, объединяет и завершает идея Блага. Все идеи причастны Благу, поэтому они — «благие». Чтобы лучше объяснить это, Платон сравнивает Благо с Солнцем, освещающим и согревающим телесные вещи. Платоновские идеи — это: 1) образцы, эталоны, по которым создана вся природа; 2) причины или источник бытия вещей, их свойств и отношений; 3) идеалы, цели, к которым стремится все существующее; 4) общие понятия о смысле, сущности предмета.

Переосмыслив предшествовавшую ему философскую традицию, Платон увидел в основе космоса три разнородных начала — это Бог (активное начало), идеи (качественное начало) и материя (телесное начало). Схема его замысла: Бог-«демиург» (творец; букв.: ремесленник, мастер), имея материю-«хору» (телесное, бесформенное, изменчивое, но восприимчивое начало, букв.: пространственность) и «эйдосы» (идеи), создает чувственно-конкретный космос, придавая ему совершенную, сферическую форму. Посредником между миром вечно тождественных идей и видимым миром становления в учении Платона выступает «мировая душа». Она объединяет мир идей и мир вещей, в том числе и человека. Душа мира заставляет вещи подражать идеям, а идеи присутствовать в вещах. Она является источни-

ком разума в душе человека, что делает возможным познание интеллигибельного мира, мира идей. В целом она обеспечивает целесообразность и закономерность космического строя. Душа мира творится Демиургом из тождественного, иного и сущности (или смеси тождественного и иного). По принципу симпатии (частный случай которого — «подобное познается подобным») тождественное соответствует идеям, иное — материи, а вещам соответствует смесь тождественного и иного. При этом статусом подлинного бытия Платон наделяет мир идей, материя же в силу ее бескачественности и пассивности объявляется небытием, а мир чувственно-конкретных вещей — миром вечного становления. Он подлинно существует в той степени, в какой в нем воплощаются идеи. Он несовершенен, поскольку несовершенен материал, послуживший для его создания, и поскольку он существует во времени. Время, по Платону, творится вместе с космосом, оно есть «движущееся подобие вечности».

Теория познания Платона неразрывно связана с его онтологией. Предметом истинного познания может выступать только нечто общее, универсальное, т. е. мир идей. Чувственно-конкретный мир, хотя и воспринимается человеком, может быть лишь объектом мнения или представления, так как единичные вещи обладают лишь относительным существованием. Знание не является результатом чувственных восприятий; скорее оно — предшествующее им условие. Между вещами существуют общие отношения, которые не ощущаются, а понимаются нами. Таковы понятия тождества, различия, сходства, величины, единства, множества. Человеческая душа обладает способностью непосредственного усмотрения этих общих начал. Таким образом, знание есть результат духовного созерцания или «припоминания». Теория познания как припоминания (анамнесис) связана в учении Платона с понятием метемпсихоза, учением о переселении душ. Душа, пребывая в мире идей, непосредственно запечатлевает их. Потом, попадая в тело, она забывает об увиденном. Но, находясь уже среди чувственно-конкретных вещей, она начинает припоминать виденное ранее. Вслед за Сократом Платон считал, что истинное знание имеет основание в самом себе и поэтому не может быть усвоено внешним, догматическим образом. Способом побуждения к припоминанию является диалектическая беседа — рассуждение. Как мы уже отмечали, Платон делит познание на мнение и истинное знание. В свою очередь, мнение или «докса», т. е. знание о преходящих, изменчивых вещах, подразделяется им на воображение и верование. Истинное же знание, «эпистема», включает в себя «дианойю» — знание рассудочное, опосредованное, дискурсивное и «ноэзис» — интуитивное, бес-

предпосылочное знание, чистое созерцание, усмотрение разумом мира идей непосредственным образом. По Платону, ноэзис — высшая ступень познания истины, она доступна лишь мудрецам, прошедшим этапы посвящения. Мифы, которыми изобилуют диалоги Платона, служат средством «наведения» посвященных на рождение в себе этого знания.

Философия Платона — вечный поиск истины, она принципиально асистематична и антидогматична, а сила его поэтического дарования придает этому поиску эстетическую значимость. Философствование — это абсолютно свободная деятельность, взрывающая «окончателность» результатов научного познания, самокритичная. (Заметим, что первая критика «теории идей» принадлежит самому Платону.) Только человек, стремящийся к добродетели, движимый любовью к прекрасному, может стать философом.

При рассмотрении взглядов Платона на человека, общество, государство необходимо учитывать своеобразие античной философии, трактующей человека как часть космоса, неотделимую от него и несущую в себе его основные характеристики. В учении Платона структура человеческой души изоморфна структуре государства и космоса в целом. Так, в диалоге «Государство» Платон говорит о том, что справедливость, которая должна быть присуща душе каждого человека, — та же самая, что и справедливость в масштабе государства.

Миру идей, душе мира и телу мира как основным элементам структуры космоса соответствуют в государстве три сословия свободных граждан: *правители* (философы), *воины* (стражи), *дельцы* (ремесленники и земледельцы). В душе каждого человека соответственно выделяются три части: *разумная*, *яростная* (аффективная) и *вождедеющая*. Каждой части души, как и каждому сословию в идеальном государстве, должны быть присущи свои добродетели: разумной (правителям) — мудрость, яростной (воинам) — мужество, вождедеющей (ремесленникам и земледельцам) — умеренность. Общая добродетель, гармонически объединяющая все перечисленные, — справедливость. Платоновское понимание справедливости существенно отличается от понимания ее предшествующими философами. Справедливость, по Платону, есть мудрое равновесие всех сторон души, всех добродетелей души и, следовательно, всех сословий государства. Справедливость в государстве достигается при условии, что каждое сословие выполняет свою задачу и не вмешивается в дела других.

А поскольку привязанность к материальному миру лишает возможности созерцать вечно-тождественные идеи и воплощать

их в социальном бытии, то управляющие сословия идеального государства — философы и стражи не должны иметь ни семьи, ни собственности. Кроме того, наличие общественного воспитания детей и общей собственности у управляющего класса позволит, по Платону, решить главную проблему политического управления — проблему сочетания личных и общественных интересов и тем самым сделает государство устойчивым и стабильным.

Философское наследие Платона оценивается современными исследователями по-разному, но все исследователи согласны с суждением Б. Рассела о том, что Платон и Аристотель — это «самые влиятельные из всех древних, средневековых и современных философов»¹.

24. Что характеризует линию Аристотеля в философии?

Взгляд на философию как на науку, стремящуюся к знанию строгому, доказательному, понятийному, систематическому, отличает Аристотеля из Стаги (384—322 гг. до н. э.). Идею логического единства человеческих знаний, почерпнутую в платоновской Академии (Аристотель был учеником Платона), он успешно применяет к эмпирическому исследованию, закладывая научные основы философии, логики, риторики, психологии, физики, политики, этики, эстетики.

Особенности философии Аристотеля выясняются в процессе сопоставления ее с платонизмом. Для Аристотеля, как и для Платона, высшее начало есть безусловное благо. Но в отличие от Платона, оно перестает быть за пределами ума и бытия, а природа вполне постижима. Аристотеля скорее интересует порядок мира и его рациональное, научное изучение, чем вопрос о происхождении этого порядка вещей. Если Платон ставил перед собой задачу обоснования мировоззрения, выходящего за пределы человеческой жизни, и всегда рассматривал временное с точки зрения вечного, чувственное с точки зрения сверхчувственного, то Аристотель ищет реализации идеального в чувственном мире, пытаясь соединить опыт и умозрение. Если в творчестве Платона очень сильны мифологический и эсхатологический элементы, то Аристотель стремится исключить по возможности мифологически-религиозные схемы из философского объяснения. Черты философского стиля Аристотеля — понятийность, систематичность, отдифференцирован-

¹ Рассел Б. История западноевропейской философии.

ность методов решения философских проблем. Философия Аристотеля порождена стремлением к научной определенности и точности предмета и методов философского исследования, логической стройности философского знания и выработке механизма его передачи. В целом можно согласиться с В. С. Соловьевым, который противопоставил философию Платона и философию Аристотеля как оппозицию «философии жизни» и «философии школы».

В то же время философское учение Аристотеля бесспорно представляет собой преобразование платоновской теории идей и тесно связано с платонизмом. Для Аристотеля, как и для Платона, общее предшествует частному, определяет его, а источник знания лежит в самом разуме.

Философское учение Аристотеля можно разделить на три части: теоретическую, практическую и поийетическую. Теоретическая философия изучает общие начала бытия и знания посредством интеллектуального созерцания. Ей соответствуют такие науки, как метафизика, физика и математика. Практическая философия изучает начала, которыми человек руководствуется в своей нравственной и политической деятельности. Соответствующие науки — этика, экономика, политика. Творческие науки включают в себя поэтику и риторику. Из сочинений Аристотеля к теоретической философии относятся «Физика», «Метафизика», «О душе», к практической — «Никомахова этика», «Политика».

Особое место в творчестве Аристотеля занимают логические сочинения или «Органон». Хотя сам термин «логика» Аристотелю не принадлежит, но именно он создал эту науку как область гуманитарного знания. Логические трактаты Аристотеля были объединены его первым издателем Андронником Родосским (I в. до н. э.) под общим названием «инструментальных книг» или «Органона». Цель «Органона» — пропедевтическая: познакомить с теми орудиями, методами, процедурами, при помощи которых строится наука. Критерием научности знания, по Аристотелю, является доказательность, а непосредственно очевидными истинами, не нуждающимися в доказательстве, — логические законы мышления: закон противоречия («ничто не может сразу быть и не быть»), закон исключенного третьего («между тем, чтобы иметь и не иметь, третьего не может быть»).

Логические исследования привели Аристотеля к обнаружению двух важнейших для трансформации платонизма обстоятельств. Во-первых, идея блага — верховная царица в платоновском мире идей — не может подчинять себе идеи вещей,

так как вещь относится к категории сущности, а благо — к категории качества. Во-вторых, благо как относящееся к категории качества не существует само по себе, но лишь как принадлежащее какой-либо сущности.

Учение Аристотеля о категориях имеет двойственный *логико-онтологический* характер. «Категории» — основные роды или разряды бытия и соответственно основные роды понятий о бытии, тех общих понятий, без которых ничто не мыслится. Аристотель выделяет 10 таких категорий: сущность, качество, количество, отношение, действие, страдание, место, время, обладание, положение.

Категория «сущность» является ключевой для онтологии Аристотеля. Одно из аристотелевских определений сущности гласит: «Сущность есть то, что никогда не бывает сказуемым, а всегда только подлежащим». То есть всякая сущность существует сама по себе, а не в чем-то другом. При переводе на латинский язык греческое слово «сущность» перевели как «субстанция», а принадлежащее сущности как «акциденция». У Аристотеля мы встречаемся только со словом «сущность», но оно имеет двойственный смысл: 1) как синоним субстанции, 2) как суть какого-либо предмета. Платоновские «идеи» Аристотель стал называть «формами» именно для того, чтобы подчеркнуть, что идеи не обособлены в «умном месте» за пределами чувственно-воспринимаемого мира, а действуют в этом мире как начала, изнутри формирующие вещи. «Сущность вещей не может быть отрешена от того, чего она есть сущность», — говорит Аристотель.

Этой, отличной от платоновской, трактовке идей способствовали не только логические исследования Аристотеля, но и его естественно-научные интересы, связанные с убеждением в несомненном существовании знания о природе. Природа для Аристотеля — это соединение бытия и становления, а не чистое становление, как для Платона.

Предметом метафизики Аристотеля является не только исследование *высших родов бытия*, но и *поиск его первопричин*. Аристотель указывает четыре первопричины бытия, которые порознь исследовались греческой философией от Фалеса до Платона. Это *материальная, формальная, движущая и целевая* первопричины. По сути они могут быть сведены к материальной и формальной.

Материя понимается Аристотелем как чистая потенция быть чем-угодно, лишенная каких-либо свойств, качеств, величины и строения. Именно Аристотель ввел в философию сам термин «материя» (букв.: строительный материал, лес) как обо-

значение субстрата, лежащего в основе всего сущего (латинский эквивалент «mater rerum» означает «мать вещей»). Форма — это деятельное начало, переводящее потенциальное бытие в действительное, определяющее суть вещей. Всякая вещь в природе является результатом слияния формы и материи. Соединение материи и формы осуществляется посредством движения. Источник же этого движения — форма всех форм, чистая форма — неподвижен, един, деятелен. Суть деятельности божественного перводвижателя состоит в мышлении как безграничной деятельности, не соединенной ни с чем материальным и в этом смысле являющейся полной осуществленностью, т. е. энтелехией. Бог или перводвижитель — конечная цель всех типов движения и всех форм жизни, присущих природе. Характеристика божественного перводвижателя как вечного, неизменного и разумного приводит Аристотеля к рассмотрению материи как содержащей в себе зачатки всех форм, как устремленности к определенным формам, а не чистой бесформенности. Мир вечен, так как его существование обусловлено двумя вечными началами — перводвижателем и первома-терией.

Подобно тому как вещи есть сплав материи и формы, одушевленные существа, по Аристотелю, есть соединение души и тела. Душа есть осуществленность (энтелехия) живого органического тела, осуществление «присущей телу возможности быть живым». То есть душа не представляет собой некой самостоятельной сущности, отделенной от тела, как у Платона, она неразрывно связана с телом и является его подлинной сущностью. Душа есть принцип, дающий жизнь. Цель живой природы — воплотить разум, но достигается она путем развития, т. е. одновременно существуют различные степени достижения этой цели. В соответствии с этим Аристотель различает три разновидности души: растительную (выполняет функции рождения, питания, роста), чувствующую (ощущения и движение) и разумную (познание, самоопределение). При этом высшая степень развития души не может существовать без низших. Аристотель отрицает бессмертие души в платоновском смысле, но в то же время признает, что активный разум (интеллект) как высшая способность души имеет сверхчувственную и сверхтелесную природу, лишен индивидуальности и вечен.

В основании этики Аристотеля лежит *принцип объективной целесообразности* — системообразующий принцип его философского учения в целом. В человеке заложено внутреннее стремление к благой цели, т. е. цели, преследуемой ради нее самой. Это стремление к счастью. Но счастье, по Аристотелю, — это успеш-

ная деятельность, приносящая удовольствие, поскольку человек — активное существо, а само счастье — не вещь, а действие. Высший принцип счастья — мера. Каждый человек стремится к успешному осуществлению своей деятельности и, следовательно, к своему собственному благу. Общее назначение человека, по Аристотелю, — это «деятельность души, согласованная с суждением» или добродетель. Следует иметь в виду, что во времена Аристотеля добродетель — это не делание добра другому, а соответствие своему назначению, добротность. Счастлив, добродетелен тот, кто поступает наилучшим образом при данных обстоятельствах, так как ошибаться можно различными способами, а поступать правильно — единственно верным.

Соответственно разделению человеческой деятельности на практическую и теоретическую добродетели Аристотель делит на две группы — этические и дианоэтические. К *этическим добродетелям* Аристотель относит мужество, благоразумие, щедрость, величавость, правдивость, дружелюбие, любезность, ровность, честолюбие. Они зависят от способности разума подчинять своим требованиям страсти и желания. Сознательно-намеренный характер действий — важная черта добродетельных поступков. Этические добродетели являются результатом свободного выбора, опыта и привычки и представляют собой «золотую середину», если рассматривать их с точки зрения сущности, и крайнее совершенство по своему значению.

Принцип «золотой середины» Аристотеля — это моральное правило, предполагающее в качестве условия своего применения в каждом конкретном случае самостоятельное размышление. Стыд, по Аристотелю, хотя и проявляется на физиологическом уровне, вызывается нравственными причинами.

К *дианоэтическим добродетелям* Аристотель относит мудрость; разумность и рассудительность (фронезис). Высшей из них является мудрость, поскольку она связана с созерцанием высших принципов бытия и Бога. Таким образом, нравственным идеалом Аристотеля является созерцательная деятельность разума, отрешенная от тревог и суеты практической жизни. Этот идеал вполне соответствует интеллектуалистической традиции античной этики.

Этика для Аристотеля, как и для Платона, соподчинена политике. Город-государство — это горизонт всех моральных ценностей и единственно возможная форма общежития. Цель государства, по Аристотелю, — воспитание граждан в духе добродетели. Оно, как и для большинства античных философов, стоит выше семьи, частных лиц и относится к своим членам как целое к частям. Хотя во времени семья и община предше-

ствуют государству, государство есть первое по своей природе. Человек — это политическое (общественное) животное. Аристотель указывает: «А тот, кто в силу своей природы, а не вследствие случайных обстоятельств живет вне государства — либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек». Хотя общность местожительства, удобства обмена, гарантия личных прав — необходимые для возникновения государства условия, само государство появляется лишь тогда, когда образуется общение между родами и семьями ради благой жизни.

Высшим государственным благом является справедливость, т. е. то, что служит общей пользе, право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения. Отношения власти и подчинения бывают, по Аристотелю, трех родов: 1) господские (отношения господина и раба), 2) брачные (отношения мужа и жены), 3) отцовские (отношения отцов и сыновей).

Как высший вид общения государство включает в себя общение между свободными и равными людьми, гражданином является только тот, кто умеет и властвовать, и подчиняться, тот, кто принимает участие в законосовещательной, военной или судебной деятельности. Раб, по Аристотелю, — это только «одушевленная собственность», «говорящее орудие», по природе предназначенное к подчинению, поэтому рабы не принадлежат к составу государства. У ребенка способность решать находится в неразвитом состоянии, у женщины она лишена действительности, поэтому они, по Аристотелю, лишь потенциально принадлежат государству (являются гражданами).

Как мы уже отмечали, для Аристотеля существенный признак высшего блага состоит в его достижимости. Благо не является совершенством «вообще», некоторой самостоятельно существующей идеей. Критикуя Платона, Аристотель показывает, «что все существующее стремится не к одному благу, а каждое к своему собственному». Даже если бы существовало благо, которое одинаково обнаруживалось бы в различных вещах, то человек не мог бы ни овладеть им, ни осуществить его. Исходя из этого, Аристотель критикует идеальное государство Платона. В противовес Платону, оспаривавшему право на личное владение для воинов-стражей и даже выдвигавшего для них проект общности жен и детей, Аристотель считает индивидуальную собственность и семью основой устойчивого государства. Источник распрей лишь усиливается с введением общности собственности и семьи, так как человеку по природе свойственно более заботиться о своем, нежели об общем. Любовь

к своей семье есть нравственное начало, на котором зиждется государство — источник радости и дружбы. Уничтожив индивидуальную собственность и семью, мы лишили бы человеческую деятельность ее сильнейших мотивов.

При рассмотрении государственного устройства Аристотель, в отличие от Платона, рассуждает не об «идеальной» конституции, а о наилучшей при данных общественных обстоятельствах и условиях. Проанализировав вместе со своими учениками государственную практику 158 греческих государств, Аристотель создает свою классификацию форм государственного устройства. Основанием его классификации служат два критерия: 1) принадлежность власти в государстве — одному, нескольким или большинству; 2) цель власти — общее благо или собственная выгода. К «правильным» формам государства Аристотель относит монархию, аристократию и полицию. К «неправильным» — тиранию, олигархию и демократию. Из отклоняющихся видов наихудший для Аристотеля — тирания, наиболее умеренный — демократия.

Подобно тому как во всем наилучшее есть мера, так и в государстве счастье наиболее обеспечено там, где нет ни чрезмерного богатства, ни чрезмерной нищеты, где в управлении преобладают люди среднего достатка и управляют ради общей пользы. Но является ли эта форма государства наилучшей из всех возможных? На этот вопрос Аристотель не дает прямого и окончательного ответа.

Аристотель не только подвел итог развитию античной мысли до Платона включительно, но и создал дифференцированную систему знаний и сам стиль научного мышления. Фактически Аристотель разработал понятийный аппарат, которым философия пользовалась на всем протяжении своей истории до настоящего времени. Широчайший охват всех областей знания, присущий творчеству Аристотеля, не мог не привести к противоречивости его философского учения. Это породило многообразие интерпретаций его философии, основанное на выделении той или иной стороны его учения¹.

¹ См.: *Зубов В. П. Аристотель. М., 1963.*

IV. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

25. Что относится к важнейшим принципам средневековой христианской философии?

Принципы средневековой христианской философии определяются ее принадлежностью эпохе, в культуре которой господствующее положение занимает христианская религия.

Зарождение этого типа философии относится ко времени, когда античная философская мысль начала испытывать влияние христианских идей, т. е. ко II—III вв. В средневековой философии обычно выделяют два основных этапа: патристику (со II—III по VIII в.) и схоластику (с IX по XV в.). К XIV—XV вв., когда философия освобождается от власти церковных канонов, время средневековой философии заканчивается.

В Средние века назначение философии виделось в ее служении религии, что хорошо выражено в известном высказывании схоласта XI в. Петра Дамиани: «Философия должна служить Священному писанию, как служанка своей госпоже». Античное философское наследие вошло в эту философию в существенно измененном виде, чтобы соответствовать христианскому учению и образу жизни. На смену античному космоцентризму пришел *теоцентризм*, а философская деятельность стала регламентироваться церковью.

Философское служение представлялось весьма почетным. Философия должна была разумно и упорядоченно, осваивая достижения духовной культуры, исходя из положений и опыта христианской веры, осмысливать все существующее, поддерживать рациональными доводами христианские ценностные устои и основанное на них мировидение; а также растолковывать, разъяснять истины веры, способствуя распространению и упрочению знаний о них.

Примерно до XII—XIII вв. философия и теология не разграничивались, их опорой были догматические основания христианства. Главными предметами размышлений были Бог, душа, мир в их существенных взаимосвязях. В качестве важнейших принципов философии и теологии христианского Средневековья выделим, вслед за Г. Г. Майоровым¹, следующие: *теоцент-*

¹ См.: Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 388—393.

ризм, креационизм, провиденциализм, персонализм, ревелационизм. Кратко охарактеризуем их.

Теоцентризм. В центре мировидения — Бог монотеистической религии — духовный личностный трансцендентный Абсолют, вне-временный и внепространственный. Он — средоточие и исток всех ценностей: бытия, могущества, творческой силы, святости, добра, истины, красоты, любви. Все остальное бытие и благо — от него. Бог триедин. В Божественной Троице единая природа — нераздельная сущность — и три равноценных лица — ипостаси: Бог-Отец — абсолютное первоначало, Бог-Сын — Логос — смысловое начало и Бог — Святой Дух — животворящее начало. Бог-Сын — Христос соединяет в себе в одном лице и одной воле всю полноту божественной природы и всю полноту природы человеческой, в нем предстает совершенным слияние на основе жертвенной любви божественной личности и человеческой.

Креационизм. Бог — Творец, он создал мир из ничего, в начале творения были Божественная Воля и Божественное Слово — Логос. Оно воплощено в Христе и в мире, открыто в Библии. Мир — осуществление замысла Божьего, явление его всесовершенства. Сущность трансцендентного Бога может быть представлена только через то, что он не есть: отрицательной, апофатической теологией. Однако, поскольку его силы, энергии вложены в творение, то, по аналогии с последним, Божественные атрибуты характеризуются положительно — катафатической теологией. Мир, воплощающий Логос, упорядочен, поэтому возможно, в определенных границах, рациональное познание Бога и мира. Божественное творение изначально гармонично, прекрасно (корень красоты божественно духовен). Мир безусловно реален (отсюда — средневековый онтологизм, объективизм) и создан благим — субстанциально самостоятельного источника зла не может быть (важнейшая основа христианского мировоззренческого и этического оптимизма).

Провиденциализм. Бог управляет миром, история — исполнение Божественного предначертания. События земной жизни имеют высший, Божественный смысл.

Персонализм выступает как фундаментальный принцип христианской антропологии. В соответствии с ним каждый человек — личность, отношения между Богом и человеком, между людьми — прежде всего личностные, высшее из них — любовь. Бог творит человека по своему образу и подобию, наделяет разумом, речью, свободой выбора, властью над природой. Дает каждому Душу и является ее Верховным Судьей. Люди созданы телесными. Тело — храм души, в нем и через него душа является, действует, творит, с ним неразрывно связана

особенность, индивидуальность личности. С точки зрения персонализма понимаются основоположения веры о первородном грехе, искуплении, боговоплощении, спасении, воскресении. Грехопадение — злоупотребление Божественным даром свободы, выбор гордыни, отказ от благоговейного отношения к Святыне, отпадение от Бога. Каждый из людей виновен в этом и ответственен перед Богом. Человек — соединение ценностно противоположного, его природа по сути противоречива, антиномична, в ней противостоят образ Божий и греховность. Личность — единство духовности, душевности и телесности. Высшее в человеке — это дух, открытый Божественному Духу, благодати. В душе идет борьба добра со злом. Существует благая духовная телесность и несовершенная, страдающая, смертная плоть. Поскольку главный источник зла — в грехе, наличие зла в мире не противоречит Божественной всеблагодати и его всемогуществу. На этом строится христианская теодицея (богооправдание): не по вине Бога зло существует в мире. Бог не оставляет людей без помощи. Им дается Откровение. Богочеловек Христос приходит в мир, чтобы подвигом жертвенной любви искупить грех, спасти людей, вывести из состояния отчуждения. Для отдельного человека вера в Христа всеобъемлюща, ценность ее — наивысшая: Бог — надмировой, запредельный абсолют и в то же время — предельно близкая, по-особому для каждой души, Личность. Следование заветам и примеру Христа помогает личности преодолевать греховность и восстанавливать образ Божий в себе — идти по пути искупления и спасения. Добро — это Бог как обязывающая к самосовершенствованию сверхцель и все, что отвечает целям приближения к нему, зло — то, что отдаляет от Бога. Христос в его человеческой природе (она у него безгрешна) — идеал, его подвиг деятельной, сострадательной, всепрощающей любви — высочайший образец для личности. Ближе всего к нему подходит святой-подвижник, занимающий в христианском средневековье высшую ступеньку на лестнице идеалов, достигаемых для земных, отягощенных первородным грехом людей.

Ревеляционизм — принцип откровения. Бог открывает человеку свою волю, глубочайшие смыслы, истины бытия; они запечатлены в Священном писании, авторитет которого основывается на Божественном. Библия — Книга книг, в ней ключи к смыслам тварного мира (природного и человеческого), тайнам отдельной жизни и спасения. Принцип ревеляционизма определял во многом догматизм, авторитаризм, традиционализм культуры христианского средневековья, в частности теоретической. В философии эпохи особо ценились точность воспроизведения

авторитетных идей, умение дедуцировать из них знания, умозрительность, книжная эрудиция, дидактизм (предполагающий способность накапливать в большом количестве, систематизировать и передавать знания, убеждать и разъяснять). Поэтому философия много занималась формально-логическими изысканиями, особенно в схоластике. Индивидуальное новаторство в философии стало поощряться весьма поздно, с XII—XIII вв., до этого если и принималось, то не в области основоположений, а в приемах их разработки. В целях понимания Откровения развивалось искусство толкования Священных текстов — экзегетика. Уже первые христианские мыслители обращались к *символическому объяснению* Писания. Такой подход распространился на все явления в мире. В связи с этим разрабатывалась герменевтика — искусство толкования, семиотика — учение о знаках языка и о знаках вообще. Выделялось несколько основных уровней смыслов, при этом само их разграничение представлялось символически: как различается внешний и внутренний человек, а также телесный, душевный и духовный, так и смысл бывает внешний и внутренний, буквальный (телесный), моральный (душевный), божественный (духовный).

26. Какие проблемы выделяются в качестве наиболее спорных для философии христианского средневековья?

К таковым относятся проблемы «веры и разума», «доказательства бытия Бога», «универсалий». Особенно напряженно они обсуждались в период схоластики.

Проблема соотношения **веры и разума**, истин откровения и знаний, извлеченных человеческим умом из мира, закономерно выступает на первый план в христианской философии. Ее важной задачей является соединение опыта мистического, интимного, молитвенного общения с Богом с внешне выраженными, устоявшимися, рационально осмысленными формами культуры, представление системы общезначимого миропонимания на основе веры. В такой философии мистицизм и рационализм находятся в отношениях взаимодополнения и взаимоотталкивания. Преобладание ориентации на ценности мистического единения с Богом, любви к нему, подчинения его воле характерно для мистической философии, зачастую связанной с традицией платонизма; рационалистическая философия в большей степени стремится следовать Божественному разуму, опирается на ценности размышления, научного знания, здесь сильнее сказывается влияние аристотелизма. В Средние

века приоритет христианской веры по отношению к человеческому разуму представлялся несомненным. Вера — это и доверие Богу, верность ему и уверенность в истинах, данных в его Откровении. При ее соприкосновении с разумом, рациональной критикой, как отмечает С. С. Аверинцев¹, возникают три основные позиции, по-разному определяющие перспективы связи теологии и философии: 1. «Верую, чтобы понимать» — тезис Аврелия Августина (354—430). Догматы веры принимаются без критики, без обоснования и становятся фундаментом для рациональных выводов. Эта позиция характерна для ортодоксальной теологии. 2. «Понимаю, чтобы верить» — принцип Петра (Пьера) Абеляра (1079—1142). Истины веры должны получать рациональное обоснование и философское истолкование. Данная позиция ведет к поглощению теологии философией. 3. «Верую, ибо недепо» — высказывание в духе Квинта Септимия Тертуллиана (ок. 160 — после 220). Оно предполагает расхождение истин разума и веры (концепция двух истин), в крайних формах доходящее до их несовместимости. Из влиятельных сторонников этой концепции назовем Уильяма Оккама (ок. 1300—1349). Такая позиция приводит к разрыву между теологией и философией.

Доказательствами бытия Бога называются рациональные доводы, которые приводились в поддержку веры в существование Бога. Бытие Бога как истина веры не вызывало сомнений. Спорили о возможности и способах его подтверждения разумом. Оккам, например, считая иррациональным само понятие Бога, утверждал, что в его существование можно только верить, оно не подлежит рациональному обоснованию. Другие философы строили такие доказательства. Основными видами их были группы доводов, называемые онтологическими, космологическим и телеологическим доказательствами. Суть *онтологического* доказательства заключается в том, что из идеи Бога как высшего существа, абсолютно совершенной реальности вытекает его бытие, поскольку оно (бытие) есть составная высшего совершенства. Эти аргументы приводили Августин, Ансельм Кентерберийский (1033—1109) и др. Космологическое и телеологическое доказательства основываются на характеристиках мира. В соответствии с *космологическим* доказательством относительность и обусловленность существования всего в мире предполагает бытие абсолютного его начала, безусловно необходимой сущности — Творца. *Телеологическое* доказательство сводится

¹ См.: Аверинцев С. С. Вера // Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 77—78.

к суждению о том, что целесообразность и порядок в мире свидетельствуют о наличии его совершенного, мудрого устроителя. Много сделал для разработки этих двух групп доводов «от мира» Фома Аквинский (1224/5—1274).

Существо **проблемы универсалий** состоит в определении онтологического и гносеологического статуса универсалий (содержания общих понятий), их отношения к единичному, чувственно воспринимаемому. В Средние века эта проблема заострялась тем, что затрагивала фундаментальные мировоззренческие вопросы о соотношении Божественной сущности и ипостаси (лица), замысла Божьего и сотворенных вещей, идеи человека и конкретной личности, сущности и существования. Проблема обсуждалась уже в античности. Ее классическая постановка принадлежит неоплатонику Порфирию (232/33—304). Во «Введении» к «Категориям» Аристотеля ставятся вопросы: (1) Существуют ли роды и виды самостоятельно или только в мышлении? (2) Если они существуют самостоятельно, то тела это или бестелесные вещи? (3) Обладают ли они в последнем случае отдельным бытием или же существуют в телесных вещах? Основные позиции по проблеме: реализм, номинализм, концептуализм. *Реализм.* Универсалии существуют реально, самостоятельно. Согласно крайнему реализму, восходящему к Платону, универсалии существуют вне вещей. С позиций умеренного реализма, к которому был ближе Аристотель, универсалии реально существуют в вещах как их сущности. Реализма придерживались Августин, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский. *Номинализм.* Универсалии возникают в человеческом уме, закрепляются названиями, именами (*nomen*) и не существуют вне человеческого ума. В античности эти идеи отстаивали киники — Антисфен и Диоген. В Средние века к их сторонникам принадлежали Иоанн Росцелин (1050—1122), Оккам. Росцелин, следуя номинализму, пришел к еретической мысли о существовании трех разных богов в Святой Троице. *Концептуализм.* Позиция промежуточная между реализмом и номинализмом. Общим понятиям соответствует нечто в самих вещах, но это нечто не обладает самостоятельным существованием, выявляется в результате абстрагирующей концептуализации в человеческом уме. К концептуализму склонялись Абельяр, Иоанн Дунс Скот (1266—1308).

27. Что характеризует Августина как виднейшего философа патристики?

Патристика (от лат. *pater*, греч. *πατήρ* — отец) — совокупность учений «отцов церкви», христианских мыслителей II—VIII вв., один из двух основных периодов средневековой

христианской философии. Различают греческую (восточную) и латинскую (западную) патристику, а также раннюю, зрелую и позднюю. В ранней патристике (II—III вв.), в условиях гонений на христианство и неустоявшейся догматики, выдвигаются философские аргументы в защиту христианства, определяются подходы к его философскому осмыслению. Наиболее значительным философом ранней греческой патристики был Ориген (185—263/4), латинской — Квинт Септимий Тертуллиан (ок. 160 — после 220). Зрелая патристика (IV—V вв.) — время, когда христианство занимает ведущее положение в духовной жизни, утверждается догматика, в напряженной творческой атмосфере создаются основы христианской философии. В греческой патристике в этом отношении выделяются Григорий Нисский (335—394) и неизвестный автор (Псевдо-Дионисий) «Ареопагитик» (кон. V в.), зрелую латинскую патристику венчает творчество Аврелия Августина. В поздней патристике (VI—VIII вв.) на первый план выходят размышления над наработанным в предыдущий период и воспринимаемым как канонический философским материалом. Выдающимися философами поздней греческой патристики были Максим Исповедник (ок. 580—662) и Иоанн Дамаскин (ок. 675—753). Крупным мыслителем поздней латинской патристики, подготовившим переход философии к схоластике, был Северин Боэций (480—525). Главным делом философов патристики было создание и распространение христианского философского учения, утверждение его принципов, превращение философии в служанку Священного писания и церковной ортодоксии. В христианском духе перерабатывалось античное философское наследие, прежде всего платонизм. Велась идейная борьба вокруг догматов, преодолевались античный космоцентризм, культурный элитаризм, интеллектуализм. Философская мысль патристики была сосредоточена на задаче постижения того, как соединяются Божественное бытие и человеческое. Основными были для нее проблемы веры и разума: природы Бога, его триединства, Божественных атрибутов, человеческой личности, ее свободы, путей спасения души; теодицеи; исторических судеб человечества.

В творчестве Августина вся эта проблематика нашла глубокую разработку и яркое выражение. **Августин Аврелий** (354—430) родился в г. Тагасте (Сев. Африка), крестился в 387 г., был епископом Гиппонским, канонизирован христианской церковью. Главные произведения «Исповедь», «О Троице», «О граде Божием». Августин развил христианский платонизм, который был самым влиятельным направлением европейской философии до XIII в. Для Августина характерны религиозно-художественно-

ственный стиль философствования, волюнтаризм, персонализм, психологизм. Центральная тема — человеческая душа, обращенная к Богу в поисках спасения. Основополагающая идея Августина: Бог — совершенная Личность и абсолютное бытие. Из этой идеи следует его существование («онтологическое доказательство бытия Бога»). Бог — абсолютно простой, неизменный, вне времени, вне пространства. Божественное триединство можно уразуметь, представляя душу как образ Бога: 1) душа есть — утверждается Бытие, отличающее Бога-Отца; 2) душа понимает — утверждается Разум, Логос, отличающий Бога-Сына; 3) душа желает, утверждается Воля, отличающая Бога — Святого Духа. В Божественном разуме заключен интеллигибельный мир, совершенные образцы, «экземпляры» всех вещей. «Экземпляризм» Августина — позиция крайнего реализма по проблеме универсалий. Бог сотворил мир, в котором бытие перемешано с небытием. Материя — почти ничто, но она есть благо как возможность и субстрат для принятия формы. Человек — соединение души и тела. Душа — разумная субстанция, приспособленная для управления телом. Соединение души и тела непостижимо, душа «знает» о состояниях тела, не взаимодействуя с ним (проблема психофизического параллелизма). Жизнь сосредоточена в жизни души, в ее переживаниях и сомнениях. «Сомневаюсь, — говорит Августин, — следовательно, живу». Воля и любовь ценнее разума. Тело существует в пространстве и во времени, душа — только во времени. Августин дает психологическое понимание времени как состояния души: душа помнит — это настоящее прошедшего, душа созерцает — настоящее настоящего, душа ждет, надеется — настоящее будущего. Любовь и воля, разум человека, как и все сотворенное, изначально устремлены к Богу. В соотношении веры и разума Августин отдает первенство вере, провозглашая: «Верую, чтобы понимать!» Но он считает, что вера не противоразумна, а сверхразумна. До определенных ступеней постижения истины разум может довести, но дальше — он бессилен, ведет вера. Бог постигается душой как бы озарением (иллюминацией). Высший свет открывается в мистическом единении с Богом. Бог есть Абсолютное Добро, т. е. истинная цель, к которой должно стремиться. Он же — абсолютный предмет любви, все остальное — средства. Свобода — следование Божьей воле, любви к Богу. Первородный грех, лежащий на каждом, искажает душу. Следствия греха: слабая воля к добру, склонность к дурному, шаткость разума, телесная смертность. Зло — отклонение от направленности к Богу как к абсолютной цели. Но и в грешной душе

есть порыв к Богу, к спасению от греха. Теодицея Августина строится вокруг утверждения о том, что главную ответственность за зло в мире несет человек, совершивший грехопадение, злоупотребивший великим Божественным даром свободы. Кроме того, сотворенное не может быть безусловно совершенным в двух смыслах: первое — равноценным Творцу, второе — равноценным во всех своих частях. Недостаток совершенства чего-либо в отрыве от целого выступает как зло. Люди делятся на составляющих Град Божий и Град земной. Люди Града Божьего несут на себе благодать и предопределены к спасению, но до конца совершенно уверенно этого не знают. Земной град обречен на гибель. Крещение — необходимое, но не достаточное условие для спасения. Церковь выше государства, хотя земная церковь есть лишь несовершенное воплощение церкви небесной — духовной общности, Града Божьего. Государство, преследующее земные цели, — «шайка разбойников», царство насилия. В историософии Августина, построенной на принципах провиденциализма и откровения, преодолевается античный циклизм. История рассматривается как мировая. Она идет от Адама и Евы через грехопадение. Центральное ее событие — приход Христа, после него — ничто не может «вернуться на круги своя». Утверждается представление о линейности, необратимости истории как истории человечества.

28. Почему философия Фомы Аквинского считается вершиной зрелой схоластики?

Схоластика, школьная философия (от греч. *σχολαστικός* — школьный, ученый, лат. *schola* — школа) — второй из двух основных периодов христианской средневековой философии. Схоластика разрабатывалась преимущественно в Западной Европе под эгидой католической церкви, в едином культурном пространстве, характеризовавшемся общностью веры и языка религии и образованности (латыни), в церковных центрах, монастырях, а также в светских школах (с XI в.) и университетах (с XII—XIII вв.). В схоластике выделяется период становления (IX—X вв.), ранняя, зрелая и поздняя схоластика. В ранней схоластике (XI—XII вв.) преобладает платоновско-августиновское направление. Ее крупнейшие представители — Ансельм Кентерберийский (1033–1109) и Петр (Пьер) Абеляр (1079–1142). В зрелой схоластике (XIII в.) верх берет ориентация на аристотелизм, которому придается ортодоксальный христианский ха-

рактер усилиями выдающихся мыслителей доминиканского ордена Альбертом Великим (1193—1280) и его учеником Фомой Аквинским. Доминиканцам противостояли схоласты французского ордена Роджер Бэкон (1214—1294), Иоанн Дунс Скот (1266—1308), сохранявшие приверженность августинианскому волюнтаризму. Поздняя схоластика (XIV—XV вв.) — время кризиса средневековой философии, когда происходит противопоставление философии и теологии, разума и веры, воли и интеллекта, догматов религии и положений науки; торжествует номинализм. У философии появляются собственные владения, она перестает быть служанкой теологии. Свое высшее выражение эти процессы находят в творчестве Уильяма Оккама (ок. 1300—1349). Схоластическая философия характеризуется тем, что на основе выработанной в эпоху патристики религиозной догматики и церковной ортодоксии схоласты создавали рациональным способом, широко используя приемы формальной логики, метод дедукции, спекулятивные системы и энциклопедические своды различных знаний — суммы. Кроме того, схоластику отличают комментаторство (систематизация опиралась на комментирование текстов, имевших непререкаемый авторитет, — Священного писания и сочинений «отцов церкви») и дидактизм (придание теоретическим построениям формы учебного материала). Феодальный строй жизни базировался в Западной Европе на христианском вероучении, освящавшем личность и труд, взаимодействию церковных и светских властей, сложных правовых связях, фиксировавших вассальную и корпоративную структуру, и рациональных формах хозяйствования. Все это способствовало сохранению, а в некоторых направлениях и развитию античных, особенно римских, традиций юрицизма, рационализма, историзма, психологизма, отчасти — индивидуализма. Даже отношения Бог — человек — мир тогда во многом воспринимались как правовые, философская аргументация приобретала черты юридической. Теоретическая деятельность расценивалась как важная составная служения Богу. Крупнейшие ортодоксальные схоласты, например Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, были канонизированы католической церковью. Схоластике противостояла мистическая философия, на Западе — оппозиционная, на христианском Востоке — более влиятельная, поскольку здесь духовно-культурные и социально-политические условия не благоприятствовали развертыванию юрицизма, индивидуализма и рационализма. Однако и на Востоке находилось место для схоластического философствования. Наиболее острые споры схоласты вели по проблемам веры и разума и универсалий. «Золотой век» схоластики — XIII,

в нем возводились грандиозные теологическо-философские построения, представляющие все сущее как гармоничное, рационально упорядоченное единство во множестве. Наиболее совершенным из таких построений считается философия Фомы Аквинского.

Фома Аквинский (Аквинат) (1224/5—1274), прозванный за необычайную силу мысли Ангельским доктором (Dr. Angelicus), происходил из аристократического немецко-итальянского рода и с 19 лет был монахом-доминиканцем. Он создал наиболее влиятельное в католическом мире философское учение (томизм), которое в виде неотомизма признавалось со 2-й пол. XIX в. до нач. XXI в. официальной философией католицизма. Главные произведения Фомы — «Сумма теологии», «Сумма против язычников» (ее другое название — «Сумма философии»), а также работа «О правлении государей». Философия Аквината развивается в русле аристотелизма и несет такие его черты, как жизнеутверждающий оптимизм, уверенность в возможности и значимости теоретического познания мира, представление всего существующего как единства в многообразии, утверждение ценности единичного, индивидуального существования с его особым местом в общем строе. Фома Аквинский возвышает человека, утверждая, что ради него создан мир. Философ стремится представить гармонично отношения: Бог — человек — природа; существование — сущность; разум — воля; вера — знание; душа — тело; индивид — общество; мораль — право; церковь — государство. В системе Фомы нашли продолжение античный рационализм, юрицизм, индивидуализм вместе с христианским теоцентризмом и персонализмом.

Фома принимает уже определившееся к XIII в. различие между теологией и философией, путь первой — от Бога к миру, от причины к следствиям, второй — от мира к Богу, от следствий к причинам. Сферы разума и веры отчасти совпадают. Часть догматов сверхразумна (например, о Троице), но некоторые рациональные доводы в обоснование догматов могут быть приведены.

Руководствуясь идеями аристотелевской метафизики, Фома выдвигает рациональные доводы в пользу бытия Бога. Это космологические и телеологические доказательства. Философ явным образом не прибегает к онтологическому аргументу, считая, что из понятия о Боге нельзя вывести его существования: поскольку сущность Бога непознаваема, человеческий ум лишен понятия о нем. Суть пяти доказательств Фомы Аквинского такова: в мире существует иерархия: 1) источников движения, значит, на вершине ее должен быть внешний перводви-

гатель; 2) производящих причин, они должны восходить к конечной производящей причине; 3) необходимого, пределом здесь должна быть безусловная необходимость; 4) совершенного, венцом его должно быть абсолютное совершенство; 5) целей, они должны подниматься к высшей цели. А перводвигатель, первичную производящую причину, безусловную необходимость, абсолютное совершенство, т. е., заключает Фома, «разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе [...] мы именуем Богом»¹.

По проблеме универсалий Фома Аквинский, следуя Аристотелю, занимает позиции реализма. Он считает, что общие понятия существуют трояко: 1) до вещей (как образцы в уме Бога); 2) в вещах (как их сущности); 3) после вещей (в уме человека как понятия).

¹ Фома Аквинский. Сумма теологии, 1, гл. 2, 3с.

29. Как возможна философия в эпоху Возрождения?

Расцвет культуры Возрождения или Ренессанса приходится на XV—XVI вв. Во всех странах Возрождение было связано с переходом от деревенской к городской культуре и характеризовалось освобождением человеческого разума от незыблемых догм, расширением свободы индивидуальной деятельности и опорой на древние авторитеты, будь то античность среднего и классического типа или раннее христианство.

Западное Возрождение как новый образ жизни и новое мировоззрение, на поверхности выступавшее как антипод средневековой культуры, на деле синтезировало ее достижения с достижениями античной культуры.

Обрисует кратко приметы времени, исторической ситуации XV—XVI вв. В социально-политическом плане это период складывания национальных государств и абсолютных монархий в Европе (первым таким абсолютистским государством стала Испания), глубоких социальных потрясений и религиозных войн — Крестьянская война в Германии, религиозные конфликты во Франции, Реформация и Контрреформация. В последней четверти XV в. активно распространяются мессианские пророчества о конце света, знамения прихода Антихриста.

Изобретение книгопечатания, компаса, телескопа привело к невиданному прежде расширению исторических, географических и космографических представлений о человечестве и Вселенной. Особую роль здесь сыграло обращение гуманистов к античным текстам, искусству, философии, к открытому в ходе крестовых походов Востоку и открытие Х. Колумбом Нового Света (1492 г.). Ломке космографических представлений европейца этого периода способствовало гелиоцентрическое учение Николая Коперника, давшее опровержение того представления о мире, которое дают наши органы чувств.

Три страны в XV в. определяют общеевропейскую ситуацию — Италия, Нидерланды и Испания. По образному выражению Х. Ортеги-и-Гассета, «из Нидерландов по всему континенту разлетелись семена новой религии, из Италии — зерна новой науки, из Испании пришла современная идея Государст-

ва»¹. Во всем чувствовалось приближение «новых времен», «обновление» идей, жизни, верований.

Философия этой эпохи столь живо связана с понятийными наработками поздней схоластики, с одной стороны, и новыми научными открытиями — с другой, что это дало основание таким крупным историкам философии, как Г. В. Гегель и В. Виндельбанд, отказывать философии Возрождения в оригинальности и самостоятельности. По мнению Гегеля, философия Возрождения лишь заключительный этап в развитии средневековой философии, а Николай Кузанский — средневековый философ. В. Виндельбанд, напротив, считает философию этого периода подготовительным этапом к философии Нового времени, в ходе которого фантастическое созерцание природы сменяется ее математически-механистическим пониманием.

Тем не менее можно выделить три черты, которые задают типологическое единство философии Возрождения и позволяют обосновать ее специфику и самостоятельность, — это утверждение *пантеизма* в качестве господствующего мировоззрения, открытие *человеческой индивидуальности* и *эстетический* характер *антропоцентризма* эпохи Ренессанса.

Пантеизм философии Возрождения тяготел к отрицанию божественного творения, к обожествлению природы и отождествлению ее с Богом. Причем речь шла именно о пересмотре философского содержания понятий «природа» и «Бог». Бог философии Возрождения лишается свободы, он «со-вечен» миру, а в конце данной эпохи в натуралистических концепциях Джордано Бруно и Бернардино Телезио сливается с законом естественной необходимости. Уже в Кватроченто (XV в.) делает первые шаги то, что получило в дальнейшем название натуральной религии. Сам Николай Кузанский намекнул на ее возможность. По мнению Кузанского, принципы всех религий в конечном счете одинаково истинны, так как Бог — непознаваем, а все наши идеи о нем — лишь проекции конечного человеческого разума и имеют под собой единую натуральную религию. Николаю Кузанскому принадлежит изречение: «Я применил разум, дабы обнаружить евангельскую истину даже в Коране». С этой религиозной терпимостью, открытостью различным вариантам теологических учений покончит только протестантизм.

Природа трактуется философами Ренессанса как божественное, одушевленное, наделенное всеми необходимыми силами первоначало вещей. Природа — прекрасна, полна скрытой гармонии, пронизана «током любви», а человек связан с ней

¹ Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1995. С. 380.

«брачными узами» и способен «к познанию тайн природы путем подражания ей в творении». Последнее и составляет предмет «естественной» или «натуральной магии». Природа как прекрасный облик божественного вновь становится между человеком и Богом.

Философия Возрождения существует как бы на водоразделе двух миров, двух форм жизни — христианства и язычества. Люди, которые олицетворяют для нас дух Ренессанса, как бы путешествуют от одной формы жизни к другой. И чародей Пико делла Мирандола, и самый показательный художник Возрождения Боттичелли начинают с *crescendo* земной суеты и культа светской жизни и приходят к грусти и опустошенности. Сама человеческая индивидуальность, открытая гуманистами Ренессанса, состоит в непрерывном движении — выборе и творческой изобретательности, самореформировании посредством «неподражательного подражания». Чувство исторической дистанции определяет новое отношение мыслителей Возрождения к античности. Человеческая индивидуальность утверждается посредством непрерывного движения от одного культурного образца к другому и развития в себе «человеческих» качеств, преимущественно эстетического характера. Высоко ценятся в гуманистической среде такие качества, как изысканность вкуса, красота слога, утонченное отношение к жизни, способность вызывать расположение и симпатию. Гуманизм данной эпохи отличается прежде всего *эстетической*, а не нравственно-этической направленностью.

Происхождение термина «гуманизм» связано с понятием *humanitas* (букв.: человечность). Это слово Колуччо Салютати и Леонардо Бруни нашли у Цицерона и видели в нем наилучшее определение отличия своего времени от Средних веков. Они понимали его как такое «свойство человека, которое определяет человеческое достоинство и влечет к знанию». Слово и его автор должны отвечать за себя, мерилom знания является конкретная личность. *Studia humanitatis* (букв.: гуманитарные студии) — так назывался комплекс гуманитарных дисциплин, способствующих воспитанию человеческого в человеке. К их числу относились риторика, грамматика, история, поэзия, этика и философия как сердцевина этих наук. «Нет образованного человека без осведомленности в изящной словесности: но без посвященности в философию нет человека», — писал Пико в письме Эрмолао Барбаро¹. Изучение этих дисциплин предполагало обязательное знакомство с греческими и латинскими авторами. В гуманистической среде ценили

¹ Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. М., 1985. С. 261.

умение делать всем известное как бы новым и незнакомым. В этом плане Возрождение — это не ветхозаветная идея «подражания» и не новоевропейская идея «изобретения», а их сопряжение через «variete» (разнообразие), позволяющее рифмовать себя с античностью как культурным образцом.

Философия Возрождения — *антропоцентрична*, в отличие от космоцентризма античной и теоцентризма средневековой философии. Гуманисты Возрождения ставят человеческую индивидуальность, личность как творца собственной жизни и судьбы в центр своего мировоззрения. Наиболее ярко привилегированное положение человека перед лицом не только материального, но и духовного мира обрисовано у Пико в речи «О достоинстве человека». В отличие от всех других творений человек сам распоряжается своим моральным обликом. Идея человека как «славнейшего мастера и скульптора» самого себя прибавляет новый элемент к базовой идее христианской антропологии — идее богоподобия. Образ Божий — это не дар, а подвиг, который человеку еще предстоит совершить: он должен быть *осуществлен* самим человеком. Свет человеческой свободы стоит выше всякой природной необходимости и превосходит ее. Этот факт — недетерминированность человеческого бытия — поднимает человека даже выше ангелов. Так как ангелами и небесными силами их природа и совершенство были восприняты раз и навсегда от Бога. Человек же достигает совершенства самостоятельно на основании своей свободы.

Этая идея требует новой формы «индивидуализма», так как предполагает, что не только человеческому роду в целом, но и каждому отдельному индивиду не может быть предписана никакая детерминированная позиция в царстве духа: эту позицию мы должны искать самостоятельно. Человеку отказано в безопасности однообразного существования, он вечно должен искать и находить свой собственный путь. Этот выбор несет с собой постоянную опасность падения, ошибки, но без него, без непрекращающегося творения самого себя, человек не выполнит своего высокого предназначения быть человеком. Соответственно меняется и отношение гуманистов к греховности человека. Человеческая греховность — обратная сторона его величия. Человек ни в добре, ни в зле не является существом завершенным; перед ним всегда открыт выбор и к добру, и ко злу, и он — в его власти. Прекращение этого процесса невообразимо, потому что оно равно отрицанию человеческой природы. Поэтому человек не является ни постоянным совершенством добра, ни безнадежной добычей греха. После падения всегда возможен подъем, и наоборот.

Раскрыть гармоническое единство божественного и природного, небесного и земного в человеке — вот та задача, которую призвана была решить философия Возрождения. Высшая цель ее состоит даже не в синтезе различных философских концепций, а в их сосуществовании в многообразии, постоянном вопрошании, в котором любая философская концепция начинает звучать по-новому и в котором не может быть конечного ответа. Такая цель не могла быть достигнута средствами логического дискурса, она требовала синтетичности и цельности художественных образов. Поэтому философские сочинения данной эпохи — это скорее произведения искусства, чем логические компендиумы поздней схоластики или естественно-научные трактаты Нового времени. Отметим, что живопись многими представителями Ренессанса относилась к науке и даже к философии (Леонардо да Винчи).

30. Какие идеи доминируют на различных этапах философии Возрождения?

В эволюции философской мысли Возрождения можно выделить три периода, во многом связанные с изменением удельного веса тех или иных разделов философского знания и трактовкой структуры мира. Первый период — *гуманистический* (сер. XIV — сер. XV в.) — противопоставил средневековому теоцентризму интерес к земному предназначению человека; социально-этическая проблематика выступила здесь на передний план. Наиболее видные философы данного периода — Колуччо Салютати (1331—1404), Леонардо Бруни (1374—1444), Лоренцо Валла (1407—1457), Пьетро Помпонаци (1462—1525), Эразм Роттердамский (1469—1536). Второй период — *неоплатонический* (сер. XV — нач. XVI в.): онтологическая проблематика преобладает, разыскиваются новые пути синтеза аристотелизма и платонизма. К этому периоду относятся философские учения Николая Кузанского (1401—1464), Марсилио Фичино (1433—1499) и Пико делла Мирандолы (1462—1494). Третий период — *натурфилософский* (сер. XVI — нач. XVII в.) — в области онтологии характеризуется полным отождествлением Бога и природы, в области антропологии, взглядом на человека как на исключительно природное существо. Представлен трудами Никколо Макиавелли (1469—1527), Джордано Бруно (1548—1600), Бернардино Телезио (1509—1588), Мишеля Монтеня (1533—1592). Хронологические рамки этих периодов достаточно условны и связаны прежде всего с относительным типологическим единством данных периодов.

31. В чем состоит специфика гуманизма эпохи Возрождения?

Гуманизм эпохи Возрождения зарождается вне университетов — наследников схоластического типа учености — в литературной среде. Начало гуманистического периода связано с творчеством великого итальянского поэта Ф. Петрарки (1304—1374). Своим памфлетом «О своем и чужом невежестве» Петрарка задал программу критики всей системы средневекового философского знания. Философские тексты впервые стали объектом критического историко-филологического исследования, а не вневременным источником авторитетных цитат. Внимательно изучается античная культура, вырабатываются методы исторической и филологической критики античных текстов, создается литературный латинский язык. Для гуманизма Возрождения характерен культ языка: высоко ценится правильная тональность и изящество речи, богатство языка и виртуозность раскрытия возвышенных тем. В культе языка, как показал А. Ф. Лосев, проявляется практически-жизненная направленность возрожденческого гуманизма.

Гуманисты создали новую систему ценностей, важное место в которой занимают *стремление к славе, гимн красоте человеческого тела*, принятие радостей земного существования, *культ наслаждения и пользы*. Антропология становится подлинной царицей наук. Человек рассматривается как неразрывное единство бессмертной души и смертного тела. Духовное и материальное, небесное и земное — равноправные начала в человеке. Осуществление человеком своего высокого назначения требует следования своей природе — абсолютно греховной по меркам аскетического средневекового нравственного идеала. Для осуществления заложенной Богом возможности к совершенствованию человек должен предпринимать титанические усилия, став художником-творцом своей жизни. Поэтому и совпадают в понятии «*humanitas*» значение культурной деятельности, научно-литературных занятий и значение того, что мы именуем «человечностью», выделяющей человека из мира природы. Творчество как исключительная характеристика Бога переносится на человека, что ведет к обожествлению человека.

Трактат Лоренцо Валлы «Об удовольствии или истинном благе» — манифест гуманистической этики Возрождения. Под видом стоицизма Валла критикует средневековый аскетический моральный идеал. Монашеские обеты бедности, безбрачия, послушания, по мнению Валлы, — лишь проявления рабского страха перед наказанием, признаки нравственной неустойчиво-

сти личности. Правильное пользование деньгами, брак, разумное пользование свободой — не меньшие добродетели, чем бедность, безбрачие, послушание, и столь же спасительны для человека. Высшее благо человека — удовольствие или счастье, а источник наслаждений и нашей способности к ним — Бог. Сопоставляя эпикурейскую и христианскую этику, Валла приходит к выводу об их сходстве в самой своей основе — стремлении к наслаждению — и различии лишь по содержанию нравственных предписаний. «Не к добродетели, а к удовольствию ради него самого должны стремиться как те, которые *хотят* наслаждаться в этой жизни, так и те, которые желают этого в будущем», — пишет Валла. Преимущество эпикурейской этики он видит в логической обоснованности и развитости по сравнению с немотивированностью христианской этики. Основой моральной деятельности человека является, по мнению Лоренцо Валлы, чувство самосохранения и вытекающее отсюда стремление к наслаждению. Поэтому безнравственных наслаждений не существует, а высшее благо — наслаждение от положительного удовольствия, а не эпикурейское спокойствие духа. Он жалеет, что у человека всего 5, а не 500 чувств для получения самых разнообразных наслаждений. Радость — приправа к самой жизни, которая, будучи лишена этого, кажется глупой и малоприятной.

Философской основой гуманистического периода является платонизм и очищенный от схоластических искажений аристотелизм. Ярким представителем оппозиционного томизму латинского аверроизма стал Пьетро Помпонаци. Его «Трактат о бессмертии души» (1516) явился выдающимся событием философской жизни Италии XVI в. Обоснованный в трактате вывод о смертности индивидуальной души и отрицание ее творения непосредственно Богом разрушали незыблемые опоры христианского персонализма. По мысли Помпонаци, убеждение в бессмертии души лишь понижает уровень нравственности человека, так как в этом случае человек поступает нравственно только из страха перед вечными мучениями, а страх противоречит самим основам добродетели. К Аристотелю апеллирует Помпонаци и в трактате «О причинах естественных явлений или чародействе» (написан в 1520 г., впервые опубликован уже после смерти Помпонаци в 1556 г.). Помпонаци отрицает существование и демонов, и ангелов, считая, что так называемые «чудеса» не противоречат природе и могут получить естественное объяснение. Чудеса, не поддающиеся рациональному объяснению, есть результат творчества умных политиков, придумавших их для воспитания народа.

Главным центром гуманистической мысли была Северная Италия, но гуманистическое движение в той или иной мере охватило всю Европу, приобретая в каждой стране своеобразные оттенки. Большую роль в развитии Северного Возрождения сыграли яркие и разносторонние личности Эразма Роттердамского (1469—1536) и Томаса Мора (1478—1535). Эразм Роттердамский или Дезедерий поставил гуманизм на службу реформе церкви. Основным мотив творчества Эразма — максимальное выявление морального содержания христианства, возрождение подлинного духа и простоты истины первых веков христианства. Используя методы филологической и исторической критики, Эразм осуществил новый латинский перевод Нового Завета. Он сближал античные и христианские морально-философские идеалы — так, Сократ был им фактически приравнен к Христу. Ратуя за перевод Священного писания на народные языки, Роттердамец подготавливал идейную почву для приближающейся Реформации. Блистательный антисхоластический, сатирический памфлет «Похвала глупости» снискал ему в наше время имя «Вольтера XVI века». В этом произведении Эразм бичует схоластический формализм, догматическую религиозность, которые ставят букву христианского учения выше духа. Глупость есть также свидетельство самопротиворечивости человеческой природы. Выражая *иррациональность жизни*, глупость делает приятным человеческое общение; она, сама того не желая, сохраняет исходные ценности христианской веры, хотя и в искаженном виде. Весьма важным аспектом философской деятельности Эразма стала его полемика с Лютером вокруг фундаментальной для того времени проблемы свободы воли.

32. Является ли неоплатонизм основой всей философии Возрождения?

Основателем ренессансного неоплатонизма является самый крупный и самый оригинальный философ Возрождения Николай Кузанский. Существует как минимум два взгляда на ренессансный неоплатонизм. Сторонники «расширительной» трактовки (например, А. Ф. Лосев) считают неоплатонизм основой всей философии Возрождения и сводят к нему большинство других явлений философской жизни Ренессанса. Напротив, сторонники «узкого» взгляда на неоплатонизм (А. Х. Горфункель) считают его одним из этапов становления ренессансной мысли, с предшествующим ему этапом гуманизма. Философы этого периода решали онтологические проблемы, и особенно централь-

ную проблему соотношения Бога и мира, с неоплатонических позиций. Неоплатонизм оказался подходящей основой для возрожденческой философии, так как давал живое ощущение божественности природы и человеческого восхождения к высшему, идеальному миру как вполне достижимой красоте. Исходя из неоплатонического учения об эманации (букв.: «истечении») и иерархического строения мира, Кузанский развил три главные, диалектические идеи своей философии: концепцию «ученого незнания», учение о совпадении противоположностей в бесконечности и структурно-математический метод.

Концепция «ученого незнания» подчеркивала сложность и противоречивость процесса познания мира и Бога, невозможность выразить полноту истины в терминах схоластической формальной логики. Кузанский окончательно утверждает апофатическое или отрицательное богословие как единственно возможный способ постижения Бога, в противовес господствовавшей в Средние века «положительной теологии». Бог — сверхсубстанциален, бесконечен, в нем совпадает бытие и творение, абсолютный минимум и абсолютный максимум, он стоит выше всякого утверждения и всякого отрицания. Бог мыслится как нечто более совершенное по сравнению с природой, но составляющее ее разумное основание. Сам Бог лишен у Кузанца каких-либо антропоморфных черт и именуется «неиное», «бытие-возможность», «сама-возможность». Это отнюдь не Бог-личность христианства и не аристотелевский Ум, дающий первотолчок Вселенной, а бесконечное единое начало, заключающее в себе все противоположности. Познается оно посредством особого способа познания — «ученого незнания».

«Соразмеряющее сравнение» от известного к неизвестному — основной путь познания конечного — неприложимо к познанию полноты божественной истины, так как не бывает соразмерности между бесконечным и конечным. Наука «незнания» отказывается от дискурсивного разума, мыслящего в границах противоположного и раздельного, в пользу интеллектуального созерцания, умеющего видеть совпадение противоположностей: «единства и множества, точки и линии, центра и окружности».

В математическом знании Кузанец видит модель для любого типа точности и несомненности. Из него он выводит идею всеобщей математической структуры и детерминированности реальности. Двойственность математических предметов, с одной стороны, абстрактных, отвлеченных от чувственных вещей, с другой — связанных с материальными опорами и не подверженных текучей возможности, позволяет описывать структуру

мира. Математика, и в первую очередь геометрия, оказывает разуму великую помощь в понимании принципа совпадения максимума и минимума. Свойства геометрических фигур удивительно изменяются применительно к бесконечности. Если увеличивать до бесконечности радиус круга, то окружность и касательная к ней совпадают. Таким образом, бесконечная минимальная кривизна совпадает с бесконечной максимальной прямизной.

Познанный таким способом абсолютный максимум связывает в абсолютное единство все вещи. Эта идея универсальной связи явлений — краеугольная идея ренессансной философии. Николай Кузанский одним из первых в истории западноевропейской мысли дал ей глубокое онтологическое обоснование. Если Бог как абсолютный максимум прост, един и бесконечен, то Вселенная — это конкретный максимум. Через посредство Вселенной Бог присутствует во всех вещах, а вещи — в Боге. Природа, по мысли Кузанского, есть «свернутое единство всего, что возникает через движение». Для характеристики процесса перехода от Бога к миру Кузанец использует понятия «развертывание» и «свертывание». В Боге свернуто все: и противоположности, и то, что происходит, и то, что не происходит, но может произойти. Подобно тому как линия есть развертывание точки, время — развертывание мгновения, а движение — развертывание покоя, весь мир есть развертывание заключенной в Боге возможности бытия. Природа, материя, ум, являясь развитием божественной сущности, не тождественны ей и не исчерпывают ее, по мнению Кузанского.

Онтологическую позицию Николая Кузанского можно охарактеризовать как *мистический пантеизм* или *панэнтеизм*. (вещи и явления — лишь символы Бога и сами по себе не представляют интереса). Развитое в его онтологии понимание мира как единства способствовало преодолению господствующим в Средние века иерархических представлений о мире. Главными проявлениями пантеистической позиции Кузанского явились идеи бесконечности Вселенной, связи всего сущего и всеобъемлющего богатства индивидуальности. Совпадение противоположностей проявляется и в природе человека. Человек — величайшее из божественных творений, способное познать Бога и созданный им прекрасный мир. Он сочетает умственную и чувственную природу, стягивая в себе всю Вселенную. Чрезвычайно выразительна новая гуманистическая концепция человека как микрокосма, отражающего Вселенную, подобно зеркалу. Человек понимается как «второй Бог», «человеческий Бог», обладающий подобием божественных ат-

рибутов: мудростью, совершенством, творческой активностью. Кузанский проводит различие между рассудком и разумом человека. *Разум* человека — *сверхрационален*, это способность интуитивно схватывать совпадение противоположностей в бесконечном единстве. На этой ступени познания душа соединяется с Богом, противоположность субъекта и объекта познания отпадает. Человек — это зеркало всего: он не только включает в себя все существующее, но и сознает свое богатство. Совершенство как целого, так и его частей состоит в том, что высшее находится в низшем, причина в действии, вид — в индивидуе, душа — в теле, разум в чувствах, и наоборот. Совершенствование человека, по мысли Кузанского, состоит в развитии способностей и возвышении бессознательного до уровня сознания. В этом зародыш философии Дж. Бруно и Г. Лейбница.

Освоение античного неоплатонизма связано с деятельностью Марсилио Фичино и возглавляемой им Флорентийской платоновской Академии, самым выдающимся участником которой был Пико делла Мирандола. Христианство переосмысливается у флорентийцев как высшее, но тем не менее частное проявление «всеобщей религии». Идея Пико делла Мирандолы о всеобщем согласии философии и теологии, античной мысли и христианства, каббалы и магии как различных сторон единой истины развивается в русле этой традиции открытости и свободы философского мышления.

33. Каковы характерные черты натурфилософского периода в философии Возрождения?

Третий — натурфилософский — период философии Возрождения приходится на эпоху религиозных войн и Реформации. Сама практика социальной жизни колеблет веру в благие возможности свободного индивидуального творчества. Средневековая антропологическая антиномия: человек — венец творения, образ и подобие Бога, но выбраться из пучины зла самостоятельно не может — сменяется антиномией нового типа: человек свободен и может приблизиться к Богу в своих творческих возможностях, но остается лишь маленькой частицей бесконечной природы. Углубляется понимание связи человека с миром природы, меняется сама постановка проблемы человека.

Человек перестает быть центром мироздания, будь то в теологическом или в гуманистическом смысле. Он является природным существом, «не выше» и «не ниже» других существ. Наиболее ярко эти изменения в философии XVI в. проявились

в творчестве Дж. Бруно, М. Монтеня, а в области социально-политической философии — у Никколо Макиавелли.

Макиавелли обнаруживает за изменчивостью событий человеческой истории *постоянство и неизменность* человеческой природы. Божественный провиденциализм заменяется в его политическом учении принципом человеческой активности. Фортуна-необходимость у Макиавелли — это и не сверхприродная, божественная воля христиан и не слепой, неотвратимый рок античности: она коренится в неизменности человеческой природы, случайной и неподвластной контролю и расчету. Тем не менее *Фортуну*, катящую свой шар наугад, можно укротить *доблестью* — способностью действовать отважно, разнообразно, целеустремленно. Доблестный правитель Ч. Борджиа отличается, по Макиавелли, именно тем, что он сам определяет себя, что он действует сообразно времени (т. е. меняющейся исторической ситуации) и применяет различные средства для достижения практической пользы. Моральные оценки к истории прилагать нельзя, так как человеческие поступки естественны, подобно небу, солнцу и движению звезд. Поэтому вместо морализаторства доблестный правитель должен трезво оценивать ситуацию, исходя не из должного, а из сущего, из того, что есть.

Н. Макиавелли осмысливает историю с целью обоснования политики как науки, а политических отношений, в которые вовлечен каждый человек, как *автономную* от религии и морали сферу человеческой деятельности. Политика для Макиавелли — это объективные правила властвования и управления гражданским обществом. А свобода понимается как стремление людей в рамках гарантированного гражданского порядка быть творцами своей истории. В политике, в отличие от морали, цель (а вернее, достигнутый результат) всегда оправдывает средства. Политика делает необходимым превращение личности правителя, как бы он себя ни вел, лишь в средство для достижения целей. Этот тезис социально-политического учения Макиавелли и описание правил политического поведения абсолютного правителя в «Государе» дали основание для резко отрицательной характеристики его учения как проповеди аморализма, жестокости и безнравственности. Возникло даже имя нарицательное «макиавеллизм». Интересно, что больше всего порицали учение Макиавелли именно те политики, которые в своей практической деятельности искусно владели правилами игры абсолютного правления. Например, Фридрих Великий или И. В. Сталин. В то время как знаменитый нидерландский философ Спиноза считал, что именно Макиавелли показал, как

многое в политических отношениях зависит не от случайных черт личности того или иного правителя, а от объективных причин и механизмов, и тем самым дал «неоценимые советы по укреплению человеческой свободы».

В философском учении Джордано Бруно неоплатоническое «Единое» полностью сливается с понятием Вселенной. Вселенная — едина, бесконечна, не сотворена, неподвижна: в ней совпадают непрерывные изменения с постоянством природных законов, так как в каждой частице материи заключены все свойства Вселенной. Внутренняя способность к образованию форм именуется в сочинениях Джордано Бруно «душой мира». Вся природа одушевлена и движет саму себя.

В учении Бруно о бесконечной Вселенной выявлено подлинное мировоззренческое значение открытого Коперником гелиоцентризма. Бесконечность Вселенной у Д. Бруно означает: 1) отсутствие во Вселенной фиксированного центра, 2) физическую однородность Вселенной (все небесные тела состоят из одних и тех же элементов, имеют один и тот же вид движения, одну и ту же форму, 3) признание самодвижения Вселенной, 4) признание возможности существования различных форм жизни и бесчисленных миров во Вселенной. Полное отождествление Бога и природы как «бесконечной субстанции» у Бруно противоречило базовому принципу католического богословия о бесконечности как исключительном атрибуте Бога. Новая космология Д. Бруно отрицала основное для средневековой космологии деление мира на элементарный, подлунный, тленный мир и нетленный, небесный. А предпосылка его этического учения — *идея смертности индивидуальной души* и оценка *разума как «видящего зеркала»*, части самой природы опровергала саму суть христианской антропологии. Эти мировоззренческие открытия Д. Бруно стоили ему жизни — он был сожжен как еретик на площади Цветов в Риме по приговору инквизиции.

34. Какую роль сыграла Реформация в духовной жизни европейского Возрождения?

Важнейшим событием в духовной жизни европейского Возрождения XVI в. была Реформация. Реформация кладет в основание христианства оппозицию религии церкви. Система отпущения грехов, принятая в католицизме, ярко осветила чудовищное противоречие между истинной христианской верой и церковью. Религиозная вера требует глубокого и полного раскаяния в качестве неперемennого условия для прощения гре-

хов, церковь — денег в качестве эквивалента раскаяния. С 31 октября 1517 г., когда молодой немецкий монах М. Лютер прибил к дверям Виттембергской церкви свои тезисы, начинается оппозиция религии католической церкви, т. е. Реформация. Крупнейшими реформаторами церкви стали Мартин Лютер (1483—1546) и Жан Кальвин (1509—1564). Основное, что отрицается ими в католицизме, — это доктрина «добрых дел», оправдание посредством действий. Любое из человеческих действий может быть чисто внешним поступком, не только не полезным, но даже пагубным для спасения души. Религиозный подвиг состоит в нравственном возрождении каждого христианина, в очищении личной верой в Христа. «Sola fide» — только искренняя вера, жертва собственным эгоизмом, может дать человеку блаженство и спасти его душу. И Лютер, и Кальвин, и Цвингли солидарны в утверждении этого постулата, в вере в Священное писание, учение апостола Павла, августинизм, в необходимость очищения культа. Различия между ними возникают лишь в трактовке божественного предопределения и решении вопроса о действительном присутствии Христа в причащении.

Но больше всего дух Реформации отличается от духа католицизма в отношении взглядов на человеческое достоинство и свободу, на значение поступков человека в определении его судьбы. С точки зрения католицизма человеческая природа, хотя и испорчена грехом, внутренне стремится к добру и человеческая воля свободна в этом стремлении к добру. Грех — это не бремя, а человеческая слабость, требующая понимания, а церковное причастие может спасти даже грешников. Концепция Лютера лишает церковь ее власти и передает ее индивиду. Индивид на свой страх и риск принимает нечто за истину, делая *обретение истины прерогативой веры*, а не разума. Одна вера, без всяких дел превращает человека в благочестивого, блаженного и свободного. Личный выбор утверждается протестантизмом в качестве обязательной, непреложной истины, порождая жажду действия в мире. Поскольку, с точки зрения протестантов, Бог заранее предопределяет одних людей к вечной жизни, а других — к вечному проклятию и спастись можно только искренней верой и любовью, то участие в делах мира и государства не может повредить религиозному блаженству. Скорее победа над миром должна быть совершена путем решения его задач, самоотверженной и беззаветной работы, направленной на духовное очищение человека, — в этом и заключается путь к блаженству. Человек свободен относительно мира и уполномочен сам решать свои задачи. В этом плане

учение Лютера — один из источников политической и духовной свободы современного западного общества. Негативный аспект этой свободы — изоляция и бессилие человека, так как, по мнению протестантов, человек по природе своей порочен и не может по собственной воле выбрать добро. Лютер утверждает «рабство воли» человека либо у Бога, либо у дьявола. Воля человека свободна лишь по отношению к существам, которые стоят ниже него. Протестантский импульс сыграл также колоссальную роль в философских судьбах Европы. Движение протестантской мысли включало в себя, с одной стороны, борьбу *против разума, сращенного с верой*, и, с другой стороны, борьбу *против веры, сращенной с разумом*. Это породило необходимость еще раз пересмотреть вопрос о природе веры и природе разума и их соотношении. Необходимо было найти новый способ автономии разума, который был бы в то же время способом присутствия Абсолюта в сознании человека. Эта задача была решена Декартом. Поэтому, вероятно, можно сказать, что истоки европейского рационализма религиозны.

Утверждающееся новое мировоззрение порождает контрреформацию — идеологическое и политическое контрнаступление католической церкви. В 1542 г. папа Павел III благословил святую службу — суд Инквизиции, которая стала рассматривать все дела, связанные с вопросами веры. Усилению католической реакции особенно способствовал Тридентский собор (1545—1563), предавший анафеме учения протестантов, введший церковную цензуру, ужесточивший церковные правила. В целях борьбы против распространяющегося протестантизма был создан в 1540 г. И. Лойолой орден иезуитов, полностью порвавший с традициями августинизма в католической церкви. Гонениям подвергаются не только выдающиеся мыслители Возрождения (Д. Бруно, Т. Кампанелла), но и многие простые люди — в Европе разворачивается охота на ведьм, в прямом и переносном смысле этого слова.

Такова эпоха Возрождения. Титаническая по своим культурным достижениям и замыслам и полная суеверий, авантюризма, апокалиптических пророчеств, хилиастических ожиданий, глубоких социальных конфликтов и потрясений.

35. В чем состоит рационализм философии XVII в.?

XVII столетие называют веком разума, поскольку тогда ценность рационального начала становится первостепенной. Главные факторы возвышения разума: 1) кризис Возрождения с его художественно-практической направленностью; 2) распространение и упрочение протестантизма, ориентированного на целерациональную деятельность; 3) успехи естествознания и его технического использования, механика и математика века превзошли достижения прежних эпох; 4) подъем товарного производства, особенно мануфактурного, становление индустриального общества, ускорившееся в результате религиозных войн и революций XVI—XVII вв. в Нидерландах и Англии.

Философия XVII в., утверждающая рационализм, является основополагающей для классической философии Нового времени от Фр. Бэкона до Гегеля (XVII в. — перв. треть XIX в.). Различаются три основных значения рационализма применительно к философии XVII в. Во-первых, рационализм, который можно назвать философско-мировоззренческим, определяющий ценностную доминанту философии эпохи, ее рационалистический оптимизм. В таком понимании рационализм противопоставит философско-мировоззренческому пессимизму. Во-вторых, гносеологический рационализм в широком смысле, развивающий мировоззренческий рационализм в сфере познания и противостоящий гносеологическому иррационализму. В-третьих, рационализм гносеологический в узком смысле, в соответствии с которым ведущая роль в познании принадлежит доопытным рациональным структурам сознания и дедукции. *Рационализм* в этом смысле противопоставит *эмпиризму*, согласно последнему, первенство в познании принадлежит эмпирическим данным и индукции. Рационализма в первом и втором значении придерживались почти все крупные философы XVII в. (яркое исключение — Б. Паскаль). Рационализм в третьем значении («континентальный рационализм») отличается главным образом философов континентальной Европы (Р. Декарта, Б. Спинозу, Г. Лейбница). Философы Британских островов (Фр. Бэкон, Т. Гоббс, Дж. Локк) придерживаются эмпиризма («островного эмпиризма»).

Философско-мировоззренческий рационализм основывается на убеждении в том, что в мире есть установленная Богом благая закономерность, которую человек, опираясь на свой разум, оснащенный научным методом, способен раскрыть и поставить на службу целям совершенствования окружающей его действительности. Рационалистическая онтология рассматривает универсум как упорядоченную совокупность устойчивых, воспроизводимых компонентов и связей между ними. Для большинства философов XVII—XVIII вв. Бог остается Абсолютом, внеприродным Высшим началом. Однако сама идея Бога меняется. В философских кругах распространяется деизм (от лат. Deus — Бог) двух видов: этический и метафизический. Бог рассматривается в рамках «естественной религии», или «религии разума», с серьезными отклонениями от официального церковного канона. По учению этического деизма, Бог — Высшее существо, гарант справедливости, почитание которого и исполнение нравственного закона совершенствует личность и дает надежду на спасение. В метафизическом деизме Бог выступает в качестве разумного устроителя Вселенной. Он, как искусный мастер, сконструировал ее механизм по определенным принципам и законам и привел его в движение. Философы склоняются к механицизму в понимании мира. Проблема универсалий трактуется преимущественно с позиций концептуализма, близкого к номинализму. Вмешательство Бога в земные дела сводится к минимуму. Он далек от образа любящего, страдающего, спасающего Христа. Личное молитвенное общение с ним невозможно. Человек оставлен один на один с миром. Но он может познать этот мир и усовершенствовать его. Идеал человека сближается с образом ученого-естествоиспытателя, теоретика и практика, познающего мир и способного технически, рационально его усовершенствовать с помощью методически заостренного разума. Рядом с ним ставится образ предпринимателя-буржуа: индивидуально ответственного, нравственно строгого, самостоятельного, образованного, трудолюбивого, предприимчивого, практичного, действующего целерационально. Рационализм XVII в. прочно соединен с индивидуализмом. Значимость гносеологического рационализма XVII в. обусловлена тем, что в это время центр философских интересов перемещается с онтологической проблематики к гносеологической. «Знание — сила!» — повторяет Фр. Бэкон слова своего средневекового предшественника Р. Бэкона. «Над природой властвуют, подчиняясь ей». Рационалисты склонны усматривать в истине выявление Божественного строя мира по принципу: «Порядок

и связь идей те же, что и порядок и связь вещей». *Истина* кажется абсолютной, вечной, универсальной, общезначимой; она скорее открывается индивидуальному сознанию, освободившемуся от предрассудков толпы. Познающий индивид, подобно верующему в протестантизме, видится наедине с миром и Богом. В разуме особую ценность приобретает его созидательная (а не умозрительная, как в античности) сила, способность логически структурировать, конструировать, давать последовательное приращение знания. Именно вера в то, что люди могут совершенствоваться, опираясь на самовозрастающий разум, питает *рационалистический оптимизм*. Овладеть механизмом этой способности, разработав правильный *метод*, считается делом чрезвычайной важности. За образец берутся точно-научные методы. Моделью весьма часто служат «Начала геометрии» Евклида — пример того, как из нескольких простых и очевидных положений, с помощью строго последовательных и воспроизводимых операций, производятся все более сложные построения. Р. Декарт, создавая свой метод, утверждает, что философы прежних времен не построили методологически выверенного фундамента для здания науки, эта работа только начинается. Из таких представлений в XVII в. зреет не характерное для прошлых времен чувство *превосходства своей эпохи над предыдущими*, идея *Нового времени*. Лучшее видится не позади, а впереди.

В понимании *общества* развивается *антропологизм*: социум объясняется из человеческой природы, носителем которой считается индивид. Распространяются концепции естественных прав, общественного договора, общественного состояния. Уверенность в благой силе индивидуального разума, подкрепляемая протестантизмом, способствует формированию идей *либерализма*. В соответствии с ними считается, что деятельность человека, существа свободного и разумного, преследующего свои частные интересы, приводит к увеличению индивидуального блага и общественной пользы; основное назначение государства — обеспечить с помощью закона права граждан на жизнь, свободу, частную собственность.

В качестве *главной задачи философии* выдвигается разработка и обоснование *методов* правильного, плодотворного мышления, распространение его на различные области знания. В частности, язык понимается рационалистически, по сути, как инструмент внешнего выражения мысли. В целом художественно-практическая парадигма культуры меняется на научно-практическую (механико-математическую для XVII в.).

36. Что нового внес Фрэнсис Бэкон в философию?

Бэкон Фрэнсис (1561—1626) — английский философ, писатель, политик (лорд-канцлер Англии в 1618—1621 гг.). Главные сочинения — «Новый органон, или Истинные указания для истолкования природы», «О достоинстве и приумножении наук», повесть «Новая Атлантида», в которой представлена технократическая утопия. В британской философии Нового времени традиция эмпиризма обрела свое классическое выражение, начиная с творчества Ф. Бэкона — первого из плеяды выдающихся философов XVII в., разработчика методологии эмпиризма.

«Островной эмпиризм» — обозначение гносеологической позиции, характерной для британских философов и противостоящей так называемому «континентальному рационализму», распространенному на европейском континенте в XVII в., гносеологическому рационализму в узком смысле.

Эмпиризм (от греч. *ἐμπειρία* — опыт) — направление в гносеологии, согласно которому чувственный опыт есть основа познания, его главный источник и критерий достоверности (истинности). Эмпиризм включает в себя сенсуализм, но не совпадает с последним. *Сенсуализм* (от лат. *sensus* — чувство, ощущение) сводит все содержание знания к ощущениям. Его девиз: «Нет ничего в разуме, чего не было бы прежде в чувствах». Сторонники эмпиризма усматривают фундамент познания в опыте, в который входят знания и навыки, образующиеся на основе чувственных данных в результате деятельности сознания в целом и практики.

Философия Фр. Бэкона строится на убеждении в положительной силе науки, тесно связанной с техническими изобретениями, в насущной необходимости выработки научного метода. Взгляды его оказали влияние на формирование идеалов научности в Новое время, в частности на распространение сциентизма. В представлениях Фр. Бэкона именно наука, поднятая на небывалую высоту, и возвышает современную ему эпоху над прежними. Наука должна иметь прочную опытно-экспериментальную базу, вырабатывать систему истинного знания о мире, служить мощным средством подчинения природы интересам человека и совершенствования общества. Фр. Бэкон выдвинул проект «великого восстановления наук» — реформирования способа существования знания в соответствии с его идеалом. Центральное место в разработанной Фр. Бэконом *классификации* видов знания отведено *натуральной философии*. Руководствуясь принципом: «Бог вначале освещает

тил, а потом создал мир», Фр. Бэкон разделил знания на светоносные и плодоносные, т. е. разграничил науки теоретические и практические в области естествознания.

Методологию Фр. Бэкона предваряет критическое исследование того, что препятствует адекватному познанию. Он выделяет четыре вида заблуждений (идолов, призраков), властвующих над человеческим умом: 1) *идолы рода* — изъяны в чувственном и рациональном познании, свойственные человеку как таковому, например *антропоморфизм, телеологизм, идеализация*; 2) *идолы пещеры* — индивидуальные недостатки в познании, обусловленные особенностями телесной организации, воспитания, среды, обстоятельств, вызывающих те или иные пристрастия, ведь человек склонен верить в истинность того, что предпочитает; 3) *идолы рыночной площади* — распространенные предрассудки, порожденные главным образом неправильным словоупотреблением, непониманием того, что слова суть знаки, метки, указывающие на значение вещи для людей; 4) *идолы театра* — ложные теории, поддерживаемые слепым религиозным рвением, авторитетные искусственные построения («философский театр»), произвольно трактующие природу. Например, Аристотель приписывал природе свои представления, исходя из принципа целесообразности природы, тогда как истина — «дочь времени, а не авторитета», а наука должна заниматься поиском причин, а не целей. Низвержение идолов театра необходимо, чтобы очистить путь к истинам науки. Подлинно научный метод исследования пролегает между крайностями эмпиризма и догматизма. Одни ученые, подобно муравьям, собирают в кучу разрозненные факты; другие, подобно паукам, извлекают знания из книг, пользуясь схоластическими приемами. Фр. Бэкон считает, что силлогизм и дедукция — главный инструмент схоластов — не годится для получения нового знания. Так как, руководствуясь этими методами, можно лишь вывести из догматических утверждений следствия, истинность которых сомнительна.

Подлинные ученые, подобно пчелам, собирают нектар эмпирических знаний о природе и перерабатывают его в мед теоретической науки. Развивая методологию эмпиризма, Фр. Бэкон предлагает свой *индуктивный метод* как метод подлинно научного познания природы. Следуя ему, ученый должен вывести положения («аксиомы») из ощущений и частных данных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока, наконец, не приходит к наиболее общим аксиомам, являющимся истинными. Это научная индукция, по Фр. Бэкону, которая, в отличие от индукции через простое перечисление, предполагает эксперимент,

производит «в опыте разделение и отбор и путем должных исключений и отбрасываний» делает необходимые выводы. Для установления закономерности связи одного явления с другим Фр. Бэкон предлагает составлять списки: 1) присутствия — случаев, когда оба явления наличествуют; 2) отсутствия — случаев, когда одно явление есть, а другого нет; 3) изменений — случаев, когда степень присутствия одного явления меняется с изменением степени присутствия другого. Пользуясь этим методом индуктивного вывода через *элиминацию* (исключение), сам Бэкон приходит, в частности, к выводу о том, что причина тепла — это движение мельчайших частиц вещества, преодолевающих препятствия.

Вслед за Фр. Бэконом «островной эмпиризм» развивали в британской философии XVII—XVIII вв. Т. Гоббс, Дж. Локк, Дж. Беркли, Д. Юм и другие. Существенное влияние идеи Фр. Бэкона оказали на всю философию Нового времени.

39. Что делает Декарта ключевой фигурой философии Нового времени?

Рене Декарт (1596—1650), французский философ, математик, физик, физиолог, психолог. Его латинизированное имя — Картезий, название учения — картезианство. 20 лет прожил в Голландии. Важнейшие философские произведения — «Рассуждение о методе», «Начала философии», «Страсти души».

В творчестве Декарта были заданы образцы философской деятельности Нового времени — органичное соединение труда ученого-естествоиспытателя и философа, создавшего новую рационалистическую онтологию, антропологию и гносеологию. В философии Декарта отчетливо воплощается намеченный протестантизмом дуализм духа и материи, Бога и мира. Внешний мир десакрализируется, «обезбоживается». Декарт утверждает мировоззренческий рационалистический оптимизм, веру в созидательную силу индивидуального разума и науки. Философ стремится свести все многообразие действительности к ограниченному числу простых элементов и принципов их сочетания. Таким образом задается исследовательская программа редукционизма. В то же время в философии Декарта явственно ощутимо влияние стоицизма и августицизма.

Онтология Декарта *дуалистична* в том смысле, что он усматривает в основе всего сотворенного две субстанции — протяженную (материальную) и мыслящую (духовную). Правда, обе они созданы абсолютно-духовным началом — Богом. Поэтому Декарта нельзя считать безусловным дуалистом.

Духовная субстанция универсума сосредоточена в душе человека, определяет его способность мыслить. Тело человека, как и все остальное в пределах сотворенного, материально. Это не просто дуализм души и тела, а дуализм души и мира, своего рода рационалистический индивидуализм. Полагая, что во Вселенной реальным существованием обладает только единичное, Декарт в вопросе об универсалиях придерживается концептуализма, близкого к номинализму. В философии Декарта идея Бога трактуется с позиций деизма. Бог построил универсум — сложный механизм, дал ему начальный импульс — первотолчок. Растения, животные, человеческое тело, по Декарту, суть механизмы. Искусно сделанное животное-автомат в принципе нельзя отличить от настоящего животного. В целом Декарт создает механистически-геометрическую картину мира. В понимании природы он отказывается от господствовавшего с античности телеологизма в пользу принципа причинности. В самой природе цели нет, поэтому вопрос «для чего?» надо заменить вопросом «почему?».

Антропология Декарта дуалистична. Человек состоит из нематериальной непротяженной души — мыслящей, бессмертной, обладающей свободой воли, и тела — материального, протяженного, действующего рефлекторно, как механизм, обуславливающий тягу человека к удовольствию и пользе. Душа составляет сущность человека, «если бы тела даже вовсе не было, душа не перестала бы быть всем тем, что она есть». Человека можно отличить от автомата по целенаправленной деятельности и речи. Декарт формулирует «психофизическую проблему» («психофизиологическая» проблема, или «проблема психофизи(ологи)ческого параллелизма»): как возможно согласование в деятельности и вообще взаимодействие души и тела, если их субстанции различны? Ученый даже ищет телесное «сидалище» мысли, души, одно время полагая, что это так называемая шишковидная железа в мозге. Однако научного решения этой проблемы Декарту найти не удалось, и вслед за Платоном и Августином ему приходится объявить Божественным чудом слаженность в деятельности души и тела.

Гносеология Декарта рационалистична в обоих значениях. Познание есть отыскание разумом истины. Путь к истине открывает научный метод. Истина — всеобща и необходима, т. е. абсолютна. Всеобщее и необходимое знание не может быть выведено из опыта, основание для него находится в самом разуме. Позднее Лейбниц, возражая эмпирикам-сенсуалистам, поддержал эту мысль так: «Нет ничего в разуме, чего не было бы прежде в чувствах, кроме самого разума». Согласно Декар-

ту, есть врожденные суждения и понятия, но это не готовые идеи, а зачатки мыслей. Они еще смутны, для их прояснения нужен «естественный свет разума», который появляется у взрослых. В самом разуме заключается высший критерий истинности — очевидность, ясность, отчетливость того, что усматривается интеллектуальной интуицией. Декарт предлагает великий мысленный эксперимент, открывающий в индивидуальном уме прочные основания познания. Это его знаменитое методологическое сомнение: *cogito ergo sum* — мыслю, следовательно, существую. Суть его в следующем. Можно усомниться во всем, но несомненен акт сомнения, который есть акт мысли. Мыслит субъект — «Я мыслящее», т. е., мыслящая душа — непространственная, неразложимая на составные части, а значит — бессмертная. Вывод: я сомневаюсь, следовательно, мыслю, следовательно, существую как бессмертная душа. Дальнейшее рассуждение восстанавливает онтологический аргумент в пользу бытия Бога. Акт сомнения — свидетельство несовершенства человеческой мысли, а несовершенство существует только в отношении к совершенству. Так в разуме отчетливо проступает идея Абсолютно совершенного, благого духовного существа — Бога. Благой Бог не может быть обманщиком, поэтому заложенные им в душу идеи достоверны. Несовершенный человек, найдя верный метод познания, может, с помощью разума, подчинить себе мир. В «Рассуждении о методе» Декарт выдвигает четыре основных правила своего метода истинной дедукции: 1. Принимать за истинное только то, что познается интеллектуальной интуицией несомненно, ясно и отчетливо. 2. Мысленно разделить исследуемое на предельно простые элементы. 3. Постепенно восходить от простого к сложному. 4. Последовательно перечислять все звенья дедукции, составлять их энумерацию (подробный перечень), не пропускать ни одного звена в выводе.

Фундаментальные идеи рационализма Нового времени выдвигаются Декартом также в этике, эстетике, философии языка и в других направлениях теоретической мысли. Непосредственными продолжателями Декарта становятся «континентальные рационалисты», выдающиеся философы эпохи Бенедикт (Барух) Спиноза (1632—1677) и Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716).

40. Чем примечательна философия Просвещения?

Философией Просвещения называют философское движение, которому принадлежит ведущее положение в идейной жизни Ев-

ропы и США в XVIII — сер. XIX в. «Веком Просвещения» называется XVIII в. во Франции, давший большинство знаменитых философов-просветителей: Ш. Монтескьё, Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, М. Ж. А. Кондорсе, Д. Дидро, П. Гольбаха, К. А. Гельвеция, Ж. О. Ламетри и др. С конца XVII в. начинается Просвещение в Англии, его философы — Дж. Локк, Э. К. Шефтсбери, отчасти — Д. Юм. В Германии просветительские идеи развивают Г. В. Лейбниц, Х. Вольф, Г. Э. Лессинг, И. Г. Гердер, И. В. Гёте; в определенном смысле его продолжателями выступают философы, которых не принято относить к просветителям, — Кант и более поздние представители немецкого классического идеализма. В Северной Америке просветители — Б. Франклин, Т. Пейн. В России наиболее известные мыслители Просвещения — П. С. Новиков и А. Н. Радищев.

К основным чертам философии Просвещения можно отнести: прогрессизм, просветительство, историзм, социальность, демократизм, эволюционизм, радикализм, антиклерикализм. В философии Просвещения в ранг высших ценностей возводится *прогресс*, который понимается как историческое совершенствование человеческого рода на основе расширяющегося применения разума. Философы обнаруживают, что важнейшее воздействие на состояние общества оказывает духовный климат, общественное мнение (Вольтер, Гольбах), и даже утверждают: «Мнения правят миром». Просветители считают, что главными препятствиями на пути прогресса являются невежество, заблуждения, предрассудки, а также поддерживающие их общественные установления, и прежде всего церковь. Уничтожить власть церкви над обществом, «раздавить гадину» страстно призывает Вольтер. Перестроить общественные отношения в соответствии с требованиями разума — одна из задач Просвещения, что определяет его *социальность, радикализм и антиклерикализм*. Для этого необходима разработка, систематизация опытно-практических и теоретических знаний по всем областям жизни и, особенно, популяризация, распространение их, *просвещение народа и воспитание его в духе нового мировоззрения*. Просвещенный индивид представляется носителем *прогресса*, носителем духа развивающегося сообщества, в пределе — всего человечества. Опора на собственный просвещенный разум делает человека независимым и самостоятельным. Кант называет Просвещение эпохой совершеннолетия человечества, когда отдельный человек должен иметь мужество пользоваться собственным рассудком — «*Sapere aude*» («Дерзай быть мудрым»).

Философы считают распространение света разума своим главным делом, что отражается на языке и стиле философии.

Философы пишут художественно-философские произведения, создают словари и энциклопедии. Французская энциклопедия «наук, искусств и ремесел», издающаяся в 1751—1780 гг. под руководством Дидро и Ж. Л. Д'Аламбера, включает в себя 17 томов текста и 11 томов иллюстраций. Просвещение демократично, обращено к народу, к рядовому человеку. Разум воспринимается не только в виде теоретически изолированного ума, но и как обыденный здравый смысл. Возрастает ценность простых, естественных чувств. Недаром в литературе Просвещения наряду с рассудочным классицизмом, осуществляющим установки XVII в., появляется сентиментализм (Руссо).

В ценностном строе философского мировоззрения эпохи происходит существенный сдвиг. Появляется тенденция к тому, чтобы Прогресс стал альтернативой Богу как ценностному Абсолюту. Правда, большинство философов-просветителей признает (обычно с позиций деизма) Бога в качестве Абсолютного начала и высшего источника прогресса (Локк, Шефтсбери, Вольтер, Лейбниц, Радищев и др.). Но во 2-й пол. XVIII в. растет число философов, отказывающихся от идеи Бога. Для них ценность развивающегося человечества самодостаточна и предельно высока. При таком изменении в образе Абсолютного начала высшие ценности (добро, истина, красота) теряют вневременный священный бытийный статус. Они превращаются в идеалы будущего, «регулятивные идеи» (Кант), постепенно осуществляемые на бесконечном историческом пути совершенствования человечества. Философия Просвещения утверждает *историзм и исторический оптимизм*, основанный на убеждении в том, что разум — благотворная сила, определяющая прогресс, ведущая к свободе и братству людей, ко всеобщему счастью. Будущее рисуется единообразным для всего человечества, поскольку принципы разума считаются абсолютными, едиными для всех. Идея развития начинает применяться к объяснению природы, формируется *эволюционизм*. Ослабление влияния религиозных идей, новые достижения естествознания и ряд других факторов способствуют тому, что существенно укрепляются позиции материализма, ориентированного на достижения естествознания. Ведущие философы французского Просвещения — Дидро, Гольбах, Гельвеций, Ламетри — материалисты. Открытое Ньютоном явление всемирного тяготения воспринимается ими как свидетельство богатства свойств материи, принципиальной возможности свести идеальное к материальному.

Постепенно вызревает понимание человека как культурно-исторического существа. Его природа, представленная в ин-

дивиде потенциально, разворачивается в истории, в череде поколений. Фиксируется *двойственность индивида*, соединение в нем противоречащих друг другу целей единичного и всеобщего. Индивид руководствуется, с одной стороны, интересами ограниченного «эмпирического» существа, стремящегося получить максимум благ для себя, с другой стороны, интересами исторического прогресса, направленными на далекие идеалы общего блага. Надежды на разрешение этого противоречия возлагаются на разум и связанную с ним нравственность. Гельвеций, например, выдвигает концепцию разумного эгоизма, утверждая, что разумно понятый частный интерес соответствует целям общего блага. Такой взгляд на человека способствует распространению либерализма, базирующегося на идее о том, что свободный разумный индивид, преследуя свои цели, способствует общему прогрессу. Идеал человека — просветитель, и прежде всего просветитель-философ. Высок статус просвещенного монарха. Существует и демократический идеал простого, но просвещенного человека, развивающего с помощью разума свои природные, телесно-духовные силы. Это свободная, деятельная, общественно активная, культурно совершенствующаяся личность.

41. Какие образы человека и общества предстают в концепциях общественного договора XVII—XVIII вв.?

В социальной философии XVII—XVIII вв., в условиях утверждения буржуазного общества, под влиянием идей индивидуализма и натурализма, по-новому осмысливаются и развиваются существовавшие еще в древности учения о естественном праве и общественном договоре. В понимании общества становится влиятельным *антропологизм*, т. е. представление о первичности индивида по отношению к социуму: люди объединяются в общество, чтобы реализовать свои индивидуальные стремления, коренящиеся в природе человека. *Естественное* индивидуальное право человека — принципы общения между людьми, определяемые человеческой природой. В этом праве все равны. Нарушение его препятствует осуществлению человеческой природы, иными словами, лишает индивида возможности жить по-человечески. Данные идеи включаются в *концепции общественного договора*, которые создают Г. Гроций, Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо и др. Они различают естественное состояние жизни людей и общественное, возникающее в результате общественного договора. Под договором имеется в виду не конкретное истори-

ческое событие, а теоретическая реконструкция постепенно сложившихся общепринятых отношений. Следует отметить закономерную связь между пониманием природы человека и идеалом общественно-политического устройства.

Родоначальником концепции естественного права и общественного договора в Новое время считается Гуго Гроций (1583—1645) — голландский мыслитель и государственный деятель. Его основные сочинения — «Свободное море», «Три книги о праве войны и мира». Гроций объясняет возникновение общества, организованного под началом государства, природой человека, в которой заложено стремление к самосохранению и разумному мирному общению, потому что человек есть существо разумное, имеющее дар речи и общественное. В соответствии с этим определяется «естественное право» индивида — на жизнь, соблюдение личного достоинства, на собственность, объединение в общество, исполнение договоров, наказание за преступления. Чтобы гарантировать естественные права, учреждают государство и «гражданское право» — нормы, закрепляющие естественные права и получающие государственную поддержку.

Английский философ и политический деятель Томас Гоббс (1588—1679) в своем главном труде «Левиафан» (1651) выдвигает такую концепцию общественного договора, которая должна обосновать идею централизованного, абсолютистского государства. В духе времени Гоббс стремится создать последовательно научное учение об обществе. Он понимает социум как «искусственное тело», составленное из индивидов, организованное и действующее по принципу механизма. Объясняется общество «путем дедукции из природы нужд и намерений людей». По природе человек существо разумное, деятельное, эгоистичное, стремящееся к самосохранению и захвату как можно больше благ для себя («естественное право на всё»). В *естественном состоянии* «человек человеку волк». Такое состояние «войны всех против всех» противоречит праву на жизнь. Поэтому люди, как существа разумные, приходят к решению отказаться от «естественного права на всё» и заключить общественный договор, для чего создают язык. Человек переходит в общественное состояние, строит государство или «искусственного человека» — Левиафана. При этом часть естественного права каждого *отчуждается* — переносится на отдельного человека (монарха) или группу людей, представляющих волю всех. Таковой считается единая воля, которой подчиняются частные воли. Суверенно только правительство, все права — ему. Отчуждаемо и право на личную свободу. Государство властвует над поведением, убежде-

ниями людей (религиозными, научными, нравственными). Восстание допустимо лишь в случае нарушения права на самосохранение. Установив новую власть, надо немедленно подчиниться ей. Пока нет государственных законов, нет никаких гарантий для трудовой частной собственности и морали. В общественном состоянии эгоистический интерес и диктат государственного права заставляют принять данный Богом естественный закон: не делай другому того, чего не желаешь себе («золотое правило» нравственности). Так, естественный закон совпадает с гражданским. В здоровом обществе «человек человеку Бог».

Совершенно иную, либералистскую, направленность имеет концепция общественного договора английского философа, врача, педагога Джона Локка (1632—1704). Его главное социально-философское произведение — «Два трактата о государственном правлении» (1690). Природу человека Локк трактует иначе, чем Гоббс. Естественные права индивида — на жизнь, свободу — разумное самоопределение, трудовую частную собственность — неотчуждаемы. В естественном состоянии эти права не защищены, поэтому люди заключают общественный договор и переходят в общественное (гражданское) состояние. При этом они отказываются от природного права на самозащиту, наказание за нанесенный им ущерб и передают эти права государству. Назначение государства — охрана жизни, свободы, собственности граждан. Чтобы не нарушались права граждан, государство следует организовать по принципу разделения властей. Государство и церковь не должны вмешиваться в дела друг друга. Воспитательная задача также входит в компетенцию государства. Локк, будучи просветителем и сенсуалистом-эмпириком, полагал, что поскольку основа культуры — труд, опирающийся на знания, а все знания — из опыта, то правильное воспитание необходимо для раскрытия благих возможностей индивида. Общественный строй, не обеспечивающий такого воспитания, должен быть изменен.

Радикализм отличает учение об общественном договоре, созданное французским философом и писателем Ж.-Ж. Руссо (1712—1778) и изложенное в трактате «Об общественном договоре» (1762). Для Руссо равенство и свобода индивида — первостепенные ценности, соответствующие основным *естественным правам* человека, который от природы склонен и к самосохранению, и к сочувствию к другим людям. Руссо изображает *естественное состояние* как идиллию: мирную, безыскусную жизнь в согласии с природой. Человеческие потребности просты, общественные связи слабы. Самое главное — люди независимы и равны. Постепенно увеличивается население, что

вынуждает людей к конкуренции и сплочению, ведет к росту потребностей, частной собственности, к появлению экономического неравенства, ожесточенной борьбы между богатыми и бедными и, наконец, к установлению государства. Оно возникает в результате заключения *общественного договора* в целях обеспечения мира. Но он неустойчив, пока есть неравенство, ведущее к деспотии. Руссо предлагает не отменить государство — к естественному состоянию возврата нет, — а коренным образом перестроить общественный порядок, заключив новый общественный договор на принципах равенства, свободы и «народного суверенитета». В обществе, устроенном на этих разумных основаниях, соответствующих человеческой природе, нет имущественного неравенства, а народ осуществляет власть в форме прямой демократии. Радикально настроенные деятели Французской революции воспринимали социально-политический идеал Руссо как руководство к действию.

42. Что за «скандал в философии» устроили Беркли и Юм?

Британские философы Джордж Беркли (1684/85—1753) и Дэвид Юм (1711—1776) выступают с положениями, ставящими под вопрос устоявшийся образ реальности. Они, опираясь на идеи сенсуализма, находят теоретически необоснованным утверждение об объективном существовании материи, пространства, времени и вообще того, что принято считать законами универсума. По их мнению, убежденность в том, что присутствующие в наших восприятиях явления (феномены) адекватно представляют реальный вещественный мир, есть не более чем следствие удобной привычки, а также философских предрассудков. Идеи Беркли и Юма содержат в себе мировоззренческий вызов и создают ситуацию, которую Кант расценивает как «скандальную». Он пишет: «Нельзя не признать скандалом для философии и общечеловеческого разума необходимость принимать лишь на *веру* существование вещей вне нас (от которых мы ведь получаем весь материал наших знаний даже для нашего внутреннего чувства) и невозможность противопоставить какое бы то ни было удовлетворительное доказательство этого существования, если бы кто-нибудь вздумал подвергнуть его сомнению»¹.

Аргументация обоих британских философов идет в русле традиции эмпиризма, субъективистские тенденции которого

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 28.

они критически заостряют. Однако цели философских построений Беркли и Юма во многом различны.

Беркли — преподаватель теологии, епископ Англиканской церкви в Ирландии — главную задачу своей философии, которую он называет идеализмом, видит в защите христианства, опровержении материализма и деизма. Его основные философские труды — «Трактат о началах человеческого знания» (1710), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713), «Сейрис» (1744). Исходный тезис Беркли: существовать значит быть воспринимаемым (*esse — esse percipi*). Все качества предметов (цвет, звук, запах, вкус, температура, форма, тяжесть и т. д.) обусловлены нашими ощущениями. Вещь — «совокупность наших ощущений». Чувства нам представляют общую идею вещи, но не материи. Например, идея яблока складывается из ощущений красного, гладкого, круглого, сладкого и проч., никакого ощущения материи нет. Идея материи — «лишняя подпорка» для комплекса ощущений, она не нужна. Эти простые рассуждения ведут к крайностям субъективного идеализма, к нелепости солипсизма (от лат. *solus* — единственный и *ipse* — сам) — позиции, согласно которой признается единственно реальным существование сознания данного человека. Дени Дидро, отстаивая материалистические взгляды, сравнивает человека с чувствующим инструментом, по клавишам которого ударяет окружающая природа и сами люди; человек — одновременно и инструмент, и музыкант. Солипсизм — фантазия «сумасшедшего фортепиано», вообразившего, «что оно есть единственное существующее на свете фортепиано и что вся гармония Вселенной происходит в нем»¹. Солипсизм лишает смысла науку и человеческую деятельность вообще, поэтому философы субъективно идеалистической ориентации стремятся уйти от него, для чего допускают существование родового, сверхиндивидуального сознания или Бога. Для Беркли последнее совершенно очевидно: восприятия людей схожи, поскольку на них действует внешняя сила — Дух, а то, что они представляют как вещи, суть «суммы идей в уме Бога».

Своеобразные черты приобретает британское Просвещение в философии Юма (шотландца по происхождению), в которой ценность совершенствования индивида, существа разумного и общественного, в его земной, практической деятельности утверждается с позиций скептицизма, субъективизма и психологизма. Интересы Юма сосредоточены в общественно-политической сфере, современникам он известен как философ, ис-

¹ Дидро Д. Избранные философские произведения. М., 1941. С. 151.

торик и дипломат. Главные философские произведения Юма — «Трактат о человеческой природе» (1739), «Исследование о человеческом познании» (1748), «Исследование о принципах морали» (1751). Д. Юм выражает сомнение в существовании не только материальной, но и духовной субстанции, предвосхищая тем самым идеи позитивистов. Для подтверждения своих воззрений он обращается к гносеологии сенсуализма, развивая положения Локка и Беркли в направлении агностицизма. Юм рассматривает в качестве первичных данных сознания непосредственные впечатления опыта (ощущения). Производными от них являются вторичные данные: 1) чувственные образы памяти — «простые идеи»; 2) впечатления внутреннего опыта (аффекты, желания, страсти). Сложные идеи — «ассоциации простых». Выйти за пределы феноменов сознания нам не дано (феноменализм). Объективная причинно-следственная связь недоказуема. «Следствие» не содержится в «причине», логически не выводится из нее. То, что мы называем «причинностью», есть регулярное следование друг за другом («во времени») и друг подле друга («в пространстве») явлений А и В. Уверенность в том, что из А следует В, вызвана привычкой. Детерминизм, по Юму, присущ отношениям между различными психическими компонентами: «идеи» — результат впечатлений и ассоциаций. Всякое психическое движение обусловлено, поэтому свободы воли не существует, хотя есть свобода как исполнение намерения. При этом Юм не отрицает моральной ответственности, полагая, что человек сам выбирает, в какой степени следовать или не следовать добрым врожденным склонностям и разуму. Юм не признает наличия духовной субстанции, того, что считается основанием единства души, личности. То простое и непрерывное, что мы называем своим Я, по его словам, не существует. Личность — «не что иное, как связка или пучок (bundl or collection) различных восприятий, следующих друг за другом с непостижимой быстротой и находящихся в постоянном течении, в постоянном движении»¹.

Юм обнаруживает серьезные изъяны в фундаменте классической философии. Антиметафизическая направленность его мысли более радикальна, чем у Беркли. В свете философии Юма выглядит проблематичным наличие того, что начиная со Средних веков было основными предметами метафизики: Бога, Души и Мира вещей. Это действительно «скандал для филосо-

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. 1. С. 367.

фии». Беркли и Юм стимулируют философскую дискуссию по основополагающим вопросам онтологии и гносеологии, подготавливают поворот к субъекту, к исследованию созидательных возможностей человеческого сознания, что приводит, в частности, к возникновению новаторского учения Канта.

43. Каковы характерные черты философии немецкого классического идеализма (от Канта до Гегеля)?

Философия немецкого классического идеализма (немецкая классическая философия) — ведущее направление германской и всей европейской философии со 2-й пол. XVIII примерно до сер. XIX в. Расцвет этого направления был непосредственно подготовлен трудами немецких просветителей — Г. В. Лейбница (1646—1716), Х. Вольфа (1679—1754), И. Г. Гердера (1744—1803) и др. В учениях И. Канта (1724—1804), И. Г. Фихте (1762—1814), Ф. В. Шеллинга (1775—1854), Г. В. Гегеля (1770—1831) созданы классические образцы развитой философии Нового времени. Отметим ее наиболее характерные черты.

Философами данного направления сформирован тип философии, выступающей как теоретическое самосознание культуры, как систематическое, всеохватное, обобщающее и ценностно ориентирующее знание. Для философии немецкого классического идеализма являются общезначимыми просветительские ценности прогресса человеческого рода, разума, свободы. Происходит предельное сближение ценности Божественного абсолюта и ценности развивающегося человечества. Явственно прослеживается тенденция к соединению прогрессизма и антропо-социоцентризма.

Особую значимость приобретает духовно-практическая активность человека. В качестве глубинной ценностной ориентации принимается протестантская установка на целенаправленное освоение действительности индивидом, исполняющим таким образом свое высшее жизненное предназначение.

Немецкая классическая философия характеризуется особого рода соединением идеализма и диалектики: все сущее в ней представляется в виде системы, диалектически развивающейся на основе идеального первоначала, которое поступательно разворачивается в мире и наиболее адекватно предстает в способах человеческой деятельности.

Человек понимается как деятельное культурно-историческое существо, т. е. создающее себя в обществе и в истории

Разрабатывается идея историчности форм человеческого духа — религии, нравственности, искусства, права, науки, самой философии (Гегель). В качестве главных созидательных сил человека представляются разум, нравственность, общение и труд. Развивается учение о практике, о ее ключевой роли в освоении внешнего и внутреннего мира, когда во взаимодействии субъекта и объекта преодолевается отчуждение и развиваются обе стороны; растет могущество человека, его свобода и ответственность (Фихте, Гегель). Ведущее место в практике отводится духовной активности субъекта. Изучаются различные способности души, выявляется ее творческий потенциал, в том числе в сфере бессознательного (Кант, Шеллинг).

Строится философское обоснование идеи объективной закономерности прогресса — общечеловеческого поступательного движения, смысл которого — в расширении сознания свободы (Гегель). Утверждается достоинство личности: «святость человечества в лице каждого» (Кант). Провозглашается гуманистический идеал: свободное развитие каждого как условие свободного развития всех (Кант).

Кроме того, надо отметить следующие достижения Канта, повлиявшие на последующее развитие философии. 1. Разграничение ценности и бытия. 2. Создание этики долга как учения о нравственной сущности личной свободы. 3. Построение эстетики как науки: понимание искусства в качестве области, располагающейся между наукой и нравственностью, теорией и практикой, а также соединяющей их.

44. В чем состоит «коперниканский переворот» Канта в философии?

Кант Иммануил (1724—1804) — немецкий философ, основатель школы немецкого классического идеализма. Родился и жил в Кенигсберге, Восточная Пруссия, учился и преподавал в Кенигсбергском университете. Главные произведения Канта: «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788), «Критика способности суждения» (1798).

Кант создал философскую систему, именуемую *критическая философия* или *трансцендентальный идеализм*. Центральная задача Канта — нахождение всеобщих и необходимых оснований человеческого познания и гуманистических ценностей, прежде всего свободы личности. Кант полагает, что главный вопрос философии антропологический: «Что такое человек?», который охватывает три кардинальных вопроса: 1. Что я могу знать? (гносеологический). 2. Что я должен делать? (моральный).

3. На что я смею надеяться? (религиозный)¹. Основательной критике подвергается Кантом вся предшествующая метафизика, опиравшаяся на то, что со времен Платона и Аристотеля считалось умозрительным постижением вечных и неизменных благих первосущностей. Кант считает, что их объективное существование теоретически недоказуемо, а важнейшие идеи прежней метафизики — Бога, бессмертия души, свободы — относятся не к области сущего, но должного. Им придается статус регулятивных идей, высших целей, сообразуясь с которыми человек сознательно направляет себя по пути совершенствования. Кант решительно развел ценности и бытие, до него миропонимание покоилось на вере в то, что существование высших ценностей абсолютно.

В творчестве Канта было два основных этапа — *докритический* (до нач. 70-х гг.) и *критический* (с нач. 70-х гг. до конца жизни). В докритический период философия Канта развивается под сильным влиянием идей Лейбница. Кант еще не сомневается, что порядок и связь идей соответствуют порядку и связи вещей. Он разрабатывает философию как умозрительное знание в областях онтологии, гносеологии, этики, эстетики, философии природы. Плодотворно применяет идею развития в естествознании. Выдвигает гипотезу (позднее она вошла в теорию Канта — Лапласа) о возникновении Солнечной системы, а возможно, и Вселенной естественным путем из облака разреженных частиц, из их вращающихся масс. Намечает идеи генеалогической классификации животных, естественной истории человеческих рас.

В *критический период* Кант предпринимает систематическое и критическое исследование способностей души, по-новому представляя образ человека как величественного и противоречивого творца собственного мира. В результате размышлений над основоположениями метафизики и доводами скептицизма Юма Кант, по его собственным словам, «пробуждается от догматического сна» и совершает «коперниканский переворот» от метафизических абсолютных первоначал к человеческому субъекту. Подобно Копернику, представившему в движении не звезды, а позицию наблюдателя, Кант утверждает, что не субъект вращается вокруг объекта, а, наоборот, объект — вокруг субъекта. Наше сознание придает предмету ту форму всеобщего и необходимого знания, в какой он только и может познаваться. Независимо от субъекта, вне его, предмет существует как непознаваемая *«вещь в себе»* или *«вещь сама по себе»*. Со-

¹ См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

знанию доступны только явления вещи (феномены), представленные в заданных субъектом всеобщих и необходимых формах. Кант отличает феномены от ноуменов — умопостигаемых (интеллигибельных) предметов, не данных в опыте, но таких, какие мы можем помыслить. Фундаментальной для гносеологии Канта является идея о том, что всеобщее и необходимое знание, которым так дорожит философ, не может вытекать из опыта, быть *a posteriori* (последующим по отношению к опыту), ведь опыт всегда не полон, не завершен. Напротив, оно должно быть доопытным, *a priori* (предшествующим опыту). Кант называет свою философию *трансцендентальной* (от лат. *transcendere* — переступать, переходить), поскольку исследует переход данных опыта в образуемую нашим сознанием систему, в результате чего существует всеобщее и необходимое знание. Кант использует и термин *трансцендентное* для обозначения того, что находится за пределами сознания и непознаваемо, *трансцендентальное* же внутренне присуще сознанию и познаваемо. Человек как субъект, способный конструировать в сознании свой объект, называется трансцендентальным субъектом. Его характеризует субъективное и объективное единство самосознания. Субъективное — *трансцендентальное единство самосознания* — сознание «я мыслю», сопровождающее многообразие представлений об объекте, т. е. сознание целостности своего Я. Так Кант, по-своему интерпретируя Декарта, отвечает на сомнение Юма в существовании оснований понятия единства души, личности. Объективное — *трансцендентальное единство апперцепции* (узнавания, сопоставления), «благодаря которому все данное в созерцании многообразие объединяется в понятие об объекте»¹. Кант изучает, как возможно всеобщее и необходимое знание в сфере действия трех основных познавательных способностей — чувственности, рассудка и разума, т. е. в соответствующих видах научного, теоретического (чистого) знания (в математике, естествознании и метафизике). Чистая математика возможна, поскольку основана на априорных (всеобщих и необходимых) формах *чувственности* — пространстве и времени. Внешняя форма чувственного созерцания — пространство, на нем основана геометрия. Внутренняя форма — время, на нем базируется арифметика. *Рассудок* — способность к понятиям и суждениям — основа теоретического естествознания. Априорные понятия рассудка — категории (неизменные формы мышления, упорядочивающие опыт). Они образуют систему из четырех групп: качество — ре-

¹ Кант И. Критика чистого разума. Соч. // М., 1964. Т. 3. С. 196.

альность, отрицание, ограничение; количество — единство (единица меры), множество (величина), цельность, совокупность (целое); отношение — субстанция и свойство, причина и действие, взаимодействие; модальность — возможность и невозможность, действительность и недействительность, необходимость и случайность. Внутри групп намечаются тезис, анти-тезис, но нет перехода между группами. Знание возникает на соединении форм чувственности и рассудка: «ощущения без понятий «слепы», понятия без ощущений «пусты». Научное естествознание возможно, так как в основе всех суждений естественных наук лежат всеобщие и необходимые априорные законы: 1. Закон сохранения субстанции. 2. Закон причинности. 3. Закон взаимодействия субстанций. *Разум* — способность к умозаключениям, доходящим до идей (*идея* — понятие разума о безусловном единстве всех обусловленных явлений) в метафизике. Но возможна ли метафизика как наука? Кант рассматривает три идеи, центральные для традиционной метафизики: *души* — безусловной целокупности всех обусловленных психических явлений; *мира* — безусловной целокупности причинно обусловленных явлений; *Бога* — безусловной причины всех обусловленных явлений. Критика чистого разума показывает, что эти идеи внутренне противоречивы, их нельзя ни рационально доказать, ни опровергнуть, пытаясь их обосновать, разум впадает в противоречия (антиномии). Дело в том, что понятие абсолютного, бесконечного приложимо только к миру ноуменов, а применяется к миру феноменов, где есть лишь преходящее, конечное, обусловленное. Бог, мир, душа — в качестве безусловного целого мыслимы, умопостигаемы (интеллигибельны) — ноуменальны и рационально не верифицируемы. *Метафизика как теоретическая наука* возможна только в качестве *критики чистого разума*. Научное знание о предмете *идей* чистого разума невозможно, они не имеют *конститутивного применения*, но зато имеют *регулятивное применение*. Они дают рассудку системное единство, побуждают его к бесконечному движению к совершенствованию, достижению полного знания. Самое главное: идеи Бога, мира, души несут ценностный смысл, необходимы для утверждения безусловного достоинства личности, ее свободы. Данные идеи не подлежат рациональной проверке, они — предмет веры, первопринципы практического разума, выражающие безусловные цели. Кант по-своему восстанавливает значимость идей прежней метафизики, утверждая, что положительное содержание их — предмет не теоретического, а практического разума.

Исходная реальность для Канта — всеобщие и необходимые формы сознания субъекта. В соответствии с ними философ создал свою систему, структура которой представлена Кантом в схеме 1790 г.:

«Все способности души»	Познавательная способность	Априорные принципы	Применение их к
Познавательная способность	Рассудок	Закономерность	природе
Чувство удовольствия и неудовольствия	Способность суждения	Целесообразность	искусству
Способность желаний	Разум	Конечная цель	свободе» ¹ .

К этой таблице можно добавить следующее. Ведущая ценность сферы познавательной способности — истина, эта область феноменов — предмет онтологии и гносеологии Канта исследуется в «Критике чистого разума». Ведущая ценность сферы чувства удовольствия и неудовольствия — красота, эта область пересечения феноменального и ноуменального миров — предмет эстетики Канта исследуется в «Критике способности суждения». Ведущая ценность сферы способности желания — добро, эта область ноуменов — предмет этики и онтологии Канта исследуется в «Критике практического разума» и в «Критике чистого разума».

45. Как сочетаются система абсолютного идеализма и диалектический метод Гегеля?

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770—1831) — немецкий философ, последний крупный мыслитель школы немецкого классического идеализма. Преподавал в университетах Германии. С 1818 по 1831 г. был профессором Берлинского универси-

¹ Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 69.

тета. Основные произведения: «Феноменология духа» (1807), «Наука логики» (1812—1816), «Энциклопедия философских наук» (1817), «Философия права» (1821). Философия Гегеля — цитадель классической новоевропейской философии. Он стремится с помощью философии защитить и упрочить позиции классической культуры, уменьшить влияние романтизма, особенно — романтического иррационализма и индивидуализма. Гегель соединяет рационализм и диалектику, усматривая в основании действительности систему развивающихся понятий. Он строит систему объективного диалектического идеализма со свойствами пантеизма, панлогизма и познавательного оптимизма. Общество и историю Гегель ставит выше индивидуальности, он даже восхваляет войну за то, что она утверждает превосходство всеобщего, государственного интереса над частным и показывает, что абсолютный господин индивидуального — смерть.

Идеалистическая система и диалектический метод в философии Гегеля органично связаны, поскольку он понимает диалектику как способ существования абсолютного идеального начала, способ его саморазвития и самопознания. Мир есть развивающаяся абсолютная идея. Исходный принцип философии Гегеля — диалектическое тождество бытия и мышления. Поэтому Гегель пытается представить все сущее в понятийной взаимосвязи, философски выразить его на языке диалектической логики, фиксирующей движение противоположностей.

Обосновывая свой метод, Гегель различает *три уровня логического мышления*. Первый уровень — абстрактное рассудочное мышление. Оно негибкое, представляет предметы и их свойства статичными и жестко разграниченными, без перехода между ними. Такое «догматическое» мышление было характерно для прежней метафизики. Второй уровень — *отрицательно-разумное мышление* — негативная диалектика. Она представляет предметы и их свойства текучими, относительными, при этом разум отрывается от рассудка и производит только голое отрицание, скептицизм. Третий, высший уровень — *положительно-разумное, спекулятивное мышление* — положительная диалектика, которая позволяет разуму, опирающемуся на рассудок, приходиться к положительному результату, устанавливая единство в многообразии сторон и изменений. «Разум без рассудка, — говорит Гегель, — это ничто, а рассудок без разума — нечто»¹. Гегель полагает, что его диалектический метод (сам он называет его «спекулятивным») соответствует высшему уровню мышления, дающему понимание предмета системно и в развитии. Философ

¹ Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 541.

предельно сближает логику теоретического исследования (субъективную) и всеобщие формы существования действительности (логику объективную). В обоих случаях развитие идет триадами: через раздвоение единого на противоположности (тезис, антитезис) и диалектическое снятие противоречия (синтез). Синтез есть и отрицание, и, в определенном отношении, сохранение антитезиса. Общими закономерностями поступательного развития являются *единство и борьба противоположностей, переход количественных изменений в качественные и отрицание отрицания*. Важнейший принцип диалектической логики — восхождение от абстрактного к конкретному, т. е. движение от одностороннего, «бедного» состояния к многостороннему, полному, целому в развитии предмета и знания о предмете. Теоретик, владеющий диалектическим методом, анализирует предмет, фиксируя в абстракциях различные его стороны, выявляет сущностный элемент, отношения, с необходимостью связывающие его с другими элементами. В результате получается богатый, полный теоретический конструкт, который совмещает в себе достоинства конкретности и всеобщности. Абсолютная идея есть абсолютная и полная истина. Истина — совпадение понятия и объективности, она имеет и гносеологический, и онтологический статус. В гносеологическом смысле истина есть соответствие понятия своему предмету. Истина конкретна и исторична: философская истина, достигающая наибольшей конкретности, представляет мир в системе диалектических категорий. Частная истина — односторонняя, относительная. Гегель проводит принцип единства исторического и логического. Например, в истории философии содержание — логическое, форма — историческая; каждое последующее учение «снимает» предыдущее, относительные истины «диалектически складываются» в абсолютную. Истина развивается, она есть не только результат, но и процесс, ведущий к результату (истина, говорит Гегель, не отчеканенная монета, которую можно готовой положить в карман). Истина в онтологическом плане есть соответствие предмета понятию. В этом смысле мы можем говорить об истинном благодеянии, истинном произведении искусства. Бывают неистинные предметы — не соответствующие своему понятию: дурной (плохой) преподаватель, студент. О таком предмете, далеко отстоящем от своего понятия, можно иметь правильное представление, но оно не будет истинным в понятийно-содержательном плане. Идея практики связывает между собой оба значения истины. Наша деятельность, направленная на преобразование непосредственно существующего, необходима для познания и осуществления истины. Истина предметна, она должна

созреть, ее время должно прийти. Таким образом, истина предстает в теоретическом и практическом виде. Практический — ценностно выше: он обладает достоинством всеобщности и непосредственной действительности. Единство теории и практики, субъективного и объективного — в Абсолютной идее.

Система Гегеля строится диалектически, в виде триад, представляющих сферы развития абсолютной идеи: 1) чистое мышление, логику, она исследуется в разделе философии «наука логики»; 2) природу, являющуюся предметом «философии природы»; 3) дух, рассмотрению которого посвящена «философия духа». Внутри каждой из этих сфер обнаруживается несколько уровней, каждый из которых образуется по принципу триады. В «стихии чистого мышления» идея существует «в себе» — в системе развивающихся, взаимосвязанных, переходящих друг в друга категорий. Поскольку категории выражают связи предельной общности, их отношения, считает Гегель, выявляются не через родовидовое поведение, а через сопоставление. Движущая сила развития категорий — противоречие, форма развития — отрицание отрицания. Философ выделяет три основные сферы «чистого мышления» — бытие, сущность, понятие. В *природе*, где идея пребывает «вне себя», «в ином», она разворачивается в пространстве как внешнее проявление саморазвития логических категорий. Природа материальна и потому есть как бы самоотрицание идеи — идея «в форме инобытия», «окаменевший дух». Здесь нет свободы. По Гегелю, природа системна, но не эволюционирует. Материя реально существует в движении, в котором пространство и время переходят друг в друга. В природе выделяются три последовательные системы: 1) механика, 2) физика, 3) органика. В *духе*, т. е. в сознании и истории, абсолютная идея существует «в себе и для себя». Она возвращается из «инобытия» к себе в человеке (ее стихия — разум и свобода), постигает свое содержание в видах человеческого сознания и деятельности. Дух есть синтез (снятие) чисто логического и природного. Три основные области развития духа: 1) субъективный дух — в индивидуальной жизни, 2) объективный дух — в общественной жизни, 3) абсолютный дух — в духовной жизни общества — в искусстве, религии, философии.

Фридрих Энгельс в работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» указывает на противоречие, существующее между «революционным» диалектическим методом Гегеля и его «консервативной», «догматической» философской системой. Согласно методу, совершенствование не

имеет предела, остановка в развитии равнозначна гибели. Система же Гегеля претендует на завершенность, на нахождение абсолютно совершенных форм развития в различных областях. Такими формами, по Гегелю, являются: в истории — германский мир, в обществе — буржуазное гражданское общество, в государственном устройстве — конституционная монархия с сословным представительством, в религии — протестантизм, в философии — предложенный Гегелем тип философии.

46. Каким образом девиз «Ничто человеческое мне не чуждо» выражает суть философии Фейербаха?

Людвиг Андреас Фейербах (1804—1872) — немецкий философ. Главные сочинения — «К критике философии Гегеля» (1839), «Сущность христианства» (1841), «Основы философии будущего» (1843). Философия Фейербаха — учение, в котором выдвигается и обосновывается идеал жизни по принципу «человек человеку Бог». Человек и религия — ведущая тема размышлений Фейербаха. Он ставит задачу создания «новой философии», «единственный, универсальный и высший предмет» которой — человек. «Новая философия» соединяет в себе достоинства философии и религии. Как философия, она есть философская антропология — теория человека, опирающаяся на разум, науку, практику, чувственный опыт. Как религия, она культивирует поклонение человеку, освящает любовь между людьми, единение в отношениях Я — Ты. Провозглашается новая, нетеистическая «религия любви», утверждающая ценность полнокровного, гармоничного осуществления человеческой природы в жизни каждой личности. В таком самораскрытии индивида, по Фейербаху, и состоит счастье человека и человечества. Оно же — безусловная ценность, поэтому в содействии счастью заключается добро и нравственный долг. Этика «новой философии» — эвдемонизм, т. е. этика индивидуального счастья, каковым считается самореализация отдельного человека в согласии с природой и обществом. Главное препятствие к счастью Фейербах усматривает в *отчуждении человеческой сущности*. Человек обесценивает себя, когда, не сознавая того, приписывает воображаемым сверхъестественным существам свои благие силы, которые, по праву природы, должны быть развиты в каждом из людей. На этом основаны традиционные религии. Необходимо преодолеть отчуждение, отказаться от религии, ядром которой является вера в потустороннее божество, изменить сознание и жизнь

людей, руководствуясь убеждением: «Ничто человеческое мне не чуждо». Свою философию Фейербах называет антропологией и строит на базе сформулированного им *принципа антропологизма*. По этому принципу философские проблемы человека и общества трактуются, исходя из понимания природы человека, носителем которой является индивид. С позиций антропологизма Фейербах проводит критическое рассмотрение христианства и философии Гегеля, чьим последователем он был в молодости. Фейербах утверждает, что человек — высшее творение природы, существо телесно-психическое, единство жизни тела, ума и сердца. Природа, говорит философ, создала в человеке и фабрику пищеварения, и храм мозга. Мышление вовсе не субъект, как полагает Гегель, оно производно от человеческого бытия в целом: бытие — субъект, мышление — предикат. Идеальное производно от материального. Фейербах указывает на связь гегелевского идеализма с христианством: ««Абсолютный дух» есть «отрешенный дух» богословия, который в виде *призрака* бродит еще в философии Гегеля»¹. Антропологизм Фейербаха соединяется с *материализмом* и *своего рода атеизмом*. Материализму Фейербаха, в целом близкому просветительскому, не свойственен редукционизм: философ не отождествляет сознание и материю, не сводит органическое к неорганическому, всякое движение — к механическому. В гносеологии Фейербах продолжает линию сенсуализма-эмпиризма, считая, что источником знания является чувственный опыт, а в познании взаимодействуют созерцание и мышление. От других природных существ люди отличаются тем, что они суть разумные общественные существа, склонные к сотрудничеству и положительному общению друг с другом. Вне общения, утверждает Фейербах, отдельный человек не может сформироваться, осознавая и ценя другого, он осознает и ценит себя. Отношение Я — Ты фундаментально для раскрытия человеческой природы. Высший уровень этого отношения — любовь. Ребенок становится человеком, когда начинает любить. Подчеркивание Фейербахом особой значимости личности другого, «Ты» для человека дает основание характеризовать его учение как туизм (от лат. tu — ты).

Фейербах обнаруживает в *родовой сущности человека* исток его растущего могущества, способности к всестороннему развитию, совершенствованию, в ней же — корень противоречивости и драматизма его бытия. В индивидуальной жизни соединены конечное и бесконечное, эгоистические устремления и желание счастья людям, любовь к себе и любовь к другому,

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произв.: В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 117.

сознание своей ограниченности, незащищенности, слабости и тяга ко всеохватной полноте существования. Разрыв между желаемым величием и действительным ничтожеством заставляет человека искать воображаемые опоры в религии. Религия коренится в природе человека, в обстоятельствах его жизни, в потребностях: «...Бог есть то, в чем человек нуждается для своего существования...»¹ Нужда — отец религии, воображение — мать, повторяет Фейербах вслед за Демокритом. Невежество, обман — не причины, а сопутствующие факторы существования религии. Свои лучшие силы, потребность в почитании и любви человек переносит в сферу отношения к божеству. «Бесконечная или божественная сущность есть духовная сущность человека, которая, однако, обособляется от человека и» представляется как самостоятельное существо². Происходит отчуждение, человеческое достоинство переходит к Богу. Чем беднее человек, замечает Фейербах, тем богаче Бог. В результате религия, давая утешение в страданиях, скрывает человеческую природу, отчуждает людей друг от друга, оставляет их слабыми и несчастными. Фейербах призывает к возвращению человеку его отчужденной сущности. Вера в то, что человек есть высшее существо, создает *новый гуманизм*. Раскрывается способность человека уважать и любить в другом «Божественное Ты». Новый гуманизм станет основой нового общества — братства свободных, гармонично развитых, счастливых людей. Идеи Фейербаха оказали существенное влияние на воззрения К. Маркса, Ф. Энгельса, Н. Г. Чернышевского, Э. Фромма и др.

¹ Фейербах Л. Избр. филос. произв. Т. 2. С. 819.

² Там же. С. 320.

47. В чем состоит предмет и метод философии в понимании К. Маркса?

Учение К. Маркса создавалось в XIX столетии, и на нем лежит отпечаток культуры своего времени, своей эпохи. В то же время К. Маркс, наряду с Ф. Ницше и С. Кьеркегором, принадлежал к тем мыслителям XIX в., которые осуществили переход от классической философии к современной и поэтому стали современниками XX в. Не поняв их мыслей и языка, мы не поймем и нашего времени. По выражению Ясперса, изучение любого из этих мыслителей есть своего рода посвящение в глубины современности, и «всякий, кто пройдет мимо них отвернувшись, кто не даст себе труда узнать их, проникнуть до самой их сути — тот никогда не познает и собственной сущности, останется для самого себя лишь смутным призраком, попадет под власть неведомых сил, которые он мог бы познать, и окажется голым и беззащитным перед современностью»¹.

В работе «Немецкая идеология» (1846) Маркс писал о вводимых им философских понятиях, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей: «Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории, не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядочение исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев... но они не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала — ...когда принимаются за его действительное изображение»². Научный метод, который применял и обосновал Маркс, требовал критического отношения к своим собственным идеям и принципам.

Первоначально К. Маркс принадлежал к младогегельянской или левогегельянской школе. Принцип частной собственности рассматривался им в это время как принцип полной и безого-

¹ Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С. 104.

² Маркс К. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 3. С. 26.

ворочной «свободы личной инициативы» в любой сфере жизни, будь то материальное или духовное производство, а коммунизм отвергался как реакционная попытка гальванизировать «корпоративный принцип», идеал Платона. Немецкие младогегельянцы во главе с Б. Бауэром развивали «философию самосознания», противопоставляли философию и религию, подвергая теоретической критике все существующее. Эта философия вполне укладывалась в рамки просветительской парадигмы, разделяющей все общество на воспитателей и воспитуемых. Первые выступают конкретными носителями абсолютного сознания, ничем не обусловленного, разумного, истинного, подвергающего критике мир существующих социальных отношений, вторые — в качестве пассивных восприимчивых этой критики. Но постепенно Маркс приходит к кардинально новому выводу о том, что общественная эпоха не может быть познана исключительно из общественного сознания, каким бы критичным оно ни было. «Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*»¹ — эта цитата из третьего тезиса Маркса о Фейрбахе дает ключ к новому пониманию философии К. Маркса. Переустройство мира к лучшему происходит не в результате одного лишь распространения идей разума и человечности (Просвещение), а в результате соединения человеческой активности и стихийных условий, сознательной деятельности и материальной необходимости на *основе практики*.

Философия является *наукой*, направленной не просто на *объяснение* мира, а на его *практическое изменение*. В этом контексте Маркс критикует младогегельянцев за иллюзию, что уничтожение феодального гнета есть освобождение человеческой личности от всякого гнета, указывая на противоречивый характер буржуазных отношений. Религиозное отчуждение, против которого так настойчиво боролись младогегельянцы, следуя Фейрбаху, представляет собой лишь вторичное отчуждение. Необходимо найти его объективные основания. Точно так же необходим *теоретический анализ* реальных коллизий общественной жизни, *реальной потребности*, которая выражала себя в форме идей утопического социализма и коммунизма, распространившихся во Франции, Германии, Англии и других европейских странах. Этот анализ становится центральной идеей «Экономическо-философских рукописей 1844 г.», в которой Маркс приходит к выводу, что коммунистические идеи есть

¹ Маркс К. Немецкая идеология. С. 2.

необходимый феномен движения самой частной собственности. Хотя «коммунизм как таковой не есть цель человеческого развития, не есть форма человеческого общества», тем не менее он «является для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом человеческой эмансипации и обратного отвоевания человека. Коммунизм есть необходимая форма и энергический принцип ближайшего будущего», — пишет К. Маркс в 1846 г. Суть коммунизма при этом для Маркса состоит не просто в формально-юридическом обобществлении частной собственности, учреждаемом политической революцией, а «в действительном освоении каждым индивидом всего накопленного в рамках частной собственности, т. е. отчужденного от него богатства». При этом богатство, которое здесь имеется в виду, — это не совокупность вещей, материальных ценностей, находящихся в формальном владении, а богатство тех деятельных способностей, которые в этих вещах опредмечены, овеществлены, а в условиях частной собственности «отчуждены».

Философия К. Маркса и Ф. Энгельса с 1844 г. представляет собой диалектический материализм, включающий в себя материалистическое понимание истории, человека, общества. Фундаментальным принципом марксистской философской системы становится принцип *практики*, которая подразумевает всю совокупную деятельность человечества по преобразованию природы и общества и в процессе которой происходит познание мира. Наибольшее влияние на формирование философских взглядов Маркса и Энгельса оказали работы *Гегеля* и *Фейербаха*.

48. В чем состоит суть материалистического понимания истории — важнейшего открытия марксизма?

История рассматривается Марксом как процесс взаимодействия человека и природы. Субстанцией исторических изменений выступает *способ производства материальных благ*, а в качестве ведущей тенденции истории выступает поступательное развитие — *общественный прогресс*. По сути, общественный прогресс — это движение к свободе, которое предполагает нарастание духовного и материального богатства жизни, ее многообразия и в то же время целостности, гармоничности, увеличение возможностей выбора различных способов жизни. Основа этого прогресса, по Марксу, — развитие *материального производства*: осваивая силы природы, человек освобождает

время и средства для духовного развития, для более творческого характера труда. Развитие потребностей человека идет в соответствии с производительными силами общества, в том числе и развитие их духовных запросов. Таким образом, материальный фактор оказывается в конечном счете определяющим фактором развития социальной системы.

Важной чертой философии истории Маркса является признание *закономерного* характера развития истории. Исходя из обнаруженного Гегелем факта несовпадения сознательно поставленных целей деятельности людей и социальных последствий этих действий, Маркс приходит к теоретическому выводу о наличии объективных законов общественного развития, не заложенных в программах субъектов исторического творчества. Это была идея специфически социальной закономерности, существующей в деятельности людей. Ее утверждение предполагало преодоление двух коренных недостатков старого материализма — *антиисторизма* и *натуралистического* понимания человека и общества.

Специфика общественных законов проявляется, по Марксу, в следующем. Во-первых, в том, что в них с наибольшей силой выражена статистическая природа. Они прослеживаются на больших количествах людей и в больших временных интервалах. Во-вторых, общественные законы складываются на основе сознательной деятельности людей (сознательная деятельность людей включена в механизм действия этих законов). Условия удовлетворения потребностей определяют мотивы деятельности людей, типизируя их. Столкновение воли порождает независимый от воли результат как равнодействующую всех волей. Необходимость возникает из самой деятельности людей и господствует над ними. Поэтому социальные законы выступают как законы-тенденции.

Марксова идея о смене общественно-экономических формаций как естественно-историческом процессе возникает на основе пересечения двух интеллектуальных традиций XIX в. — гегельянской идеи закономерного характера исторического процесса и позитивизма О. Конта, обосновавшего необходимость построения такой науки об обществе, которая исследовала бы регулярности общества по образцу естественно-научного знания — изучая эмпирические факты и их соотношения.

Материалистическое понимание истории устанавливает детерминационную зависимость между различными типами человеческой деятельности и различными типами общественных отношений. К основным илеям исторического материализма относятся: утверждение *примата общественного бытия над*

общественным сознанием, закона об определяющей роли материального производства в развитии общества, зависимости всех систем общества (политической, правовой, идеологической — *надстройки*) от конкретно-исторической совокупности производственных отношений (*базиса*), в единстве с которым они образуют органическую целостность (*общественно-экономическую формацию*). Вследствие действия закона соответствия производственных отношений (связанных с собственностью на средства производства, с присвоением и распределением произведенного продукта) уровню и характеру развития производительных сил (в состав которых прежде всего входят средства производства и сами производители с их профессиональными навыками и умением) происходит смена одного способа производства другим. Критерием социальной материальности, по Марксу, является наличие независимой от сознания системы потребностей, в которой определяющую роль играют практические потребности.

В то же время принцип практики, положенный Марксом в основу своего учения, требовал учета действия субъективного фактора в истории — реальной расстановки и революционной активности больших социальных групп, связанных со старым и идущим ему на смену новым способами производства. Поэтому важное место в марксизме отводится учению о *классах и классовой борьбе*.

В учении К. Маркса о классах принципиально новыми были положения об исторически преходящем существовании классов и о том, что путь к уничтожению классов лежит через установление *диктатуры пролетариата*, которая сама является лишь переходом к бесклассовому обществу¹. Важным для социально-философской теории Маркса является учение о превращении пролетариата из пассивного объекта эксплуатации, разрозненного и не понимающего причин своего бедственного положения (*класс-в-себе*), в социальную силу, объединенную общей идеологией, организованную в политическую партию, активно выступающую за завоевание государственной власти (*класс-для-себя*).

По определению В. И. Ленина, «классами называются большие группы людей, различающиеся по их месту в исторически определенной системе общественного производства, по их отношению (большей частью закрепленному и оформленному в законах) к средствам производства, по их роли в обществен-

¹ См.: Маркс К. Письмо Й. Вейдемейеру, 5 марта 1852 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 28.

ной организации труда, а следовательно, по способам получения и размерам той доли общественного богатства, которой они располагают»¹. В соответствии с местом, занимаемым в общественной системе хозяйства, одни группы людей могут присваивать труд других групп людей, которые в свою очередь пытаются этому сопротивляться, становясь участниками классовой борьбы.

49. Создал ли марксизм новую философскую антропологию?

До сер. XX в. большинство исследователей марксизма считало, что марксизм задал новую парадигму социальных исследований, весьма эвристичную для наук, изучающих общество, но ничего не дающую для философского познания человека. Публикация в 30-х годах XX в. ранее неизвестных сочинений К. Маркса, таких как «Немецкая идеология», «Экономическо-философские рукописи 1844 г.» и др., сыграла важную роль в актуализации тех граней в философском наследии К. Маркса, которые раньше оставались в тени, — *гуманизм и критика отчуждения*.

В марксистской философской традиции отчуждение понимается как объективное превращение человеческой деятельности и ее результатов в самостоятельную силу, враждебную человеку и подчиняющую его. Маркс связывал отчуждение с разделением труда и частной собственностью. В буржуазном обществе отчуждение становится тотальным: это отчуждение человека от своей собственной «родовой» сущности, от природы, от общества, от самого себя, отчуждение человека от человека. Обратный отчуждению процесс Маркс называет процессом присвоения человеком своей подлинной сущности.

Марксизм признает человека высшей социальной ценностью — «свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех». Но эта идея, общая для многих философских направлений, в том числе для индивидуализма, неразделимо связана в марксизме с концепцией социальной сущности человека, его деятельной природы. Человек, по Марксу, удваивает себя не только интеллектуально, как это имеет место в сознании, но и *реально, деятельно*, и созерцает самого себя в созданном им мире². Поэтому отношение человека к самому себе

¹ Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 39. С. 15.

² Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. С. 566.

становится для него *предметным*, действительным только через его отношение к другому.

Существенная черта марксистской концепции человека — *историзм*. Лишь в ходе исторического развития появляется различие между жизнью каждого отдельного индивида, поскольку она является личной, и его жизнью, поскольку она подчинена той или другой отрасли труда и связанным с ней условиям¹.

Смысл истории состоит, по Марксу, в практическом осуществлении потенциальной человечности, скрытой в каждом индивиде, и растрачиваемой впустую при неблагоприятных исторических условиях. Но понятие потенциального человеческого существа у Маркса *нормативное*, а не *дескриптивное*. Дескриптивное описание человека Маркс дает в своей работе «Тезисы о Фейербахе»: «Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду, в своей совокупности она есть ансамбль общественных отношений»². А поскольку модель трудовых отношений выступает как базовая, антропологическая модель у Маркса, он выделяет следующие свойства потенциальной человечности: *свобода, творчество по законам красоты, совместный труд, общительность*, но не воля к господству, агрессивность, защита статуса, власти, эгоцентризм, которые тоже выступают как инварианты человеческого поведения.

Но по какому критерию можно определить истинно человеческие черты? Маркс эту проблему не обсуждает и либо постулирует положительные человеческие качества, либо превращает человеческую сущность в дескриптивное понятие как ансамбля общественных отношений. И тогда это чисто научная, а не философская проблема. Фактически же в его сочинениях неявно подразумеваются два критерия. Один из них проявляется при сопоставлении человека с природой, поскольку человек — часть природы. Второй отражает специфику человеческой истории, проявляющуюся в убыстряющемся развитии, в освобождении огромных масс людей от внешнего принуждения. Каковы условия возможности этого развития? Агрессивность и групповой эгоизм затрудняют этот процесс. Символическая коммуникация, культурное воспитание чувств, рациональное мышление, творческое производство, солидарность способствуют ему. Эти принципы человечности, хотя и не могут быть оправданы чисто теоретически, предполагаются самим

¹ Маркс К. Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. С. 77.

² Маркс К. Там же. С. 7.

ходом человеческой истории. *Невозможность институализации форм отчуждения* имел в виду Маркс, когда характеризовал нашу эпоху как эпоху перехода от отчужденного к освобожденному человечеству.

Иррациональность индивида, полагал Маркс, вызвана к жизни иррациональностью общества, в котором он живет. А последняя является следствием бесплановости и противоречий экономической и социальной действительности. Цель Маркса — свободный и независимый человек, но чтобы достичь этой цели, необходимо осознать и изменить те структуры, которые детерминируют его поведение. *Социализм или варварство* — так формулировал Маркс альтернативу, стоящую перед человечеством в конце XIX в.

50. Какие идеи К. Маркса получили развитие в XX в.?

Наиболее актуальными для философии XX в. оказались следующие идеи К. Маркса — взгляд на социальные законы как тенденции, критическое исследование отчужденного труда и трактовка свободы как освобождения человека в данных объективных условиях, взгляд на социальную науку как критическую социальную теорию. Хотя реальностью, особенно в Советской России, стали скорее ошибки и противоречия К. Маркса, и в первую очередь фундаментальное противоречие между учением Маркса о социализме как царстве красоты и таланта, и его учением о субъекте пролетарской революции. Учение Маркса о необходимых предпосылках революционного взрыва противоречит его учению о цивилизаторской миссии рабочего класса.

В эволюции марксистской философской мысли после смерти основоположников марксизма можно выделить следующие основные периоды: 1) развитие марксизма на Западе во 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в. — К. Каутский, Э. Бернштейн, А. Грамши, Д. Лукач; 2) развитие марксизма В. И. Лениным и его последователями до сер. XX в.; 3) неомарксизм и западный марксизм (Люсьен Сэв, Луи Альтюссер) — 2-я пол. XX в. — группа «Праксис», представители Франкфуртской школы социальных исследований: Г. Маркузе, Э. Фромм. Неомарксисты, в отличие от марксистов, соединяли свои новые леворадикальные концепции, отдельные идеи психоанализа с элементами марксизма. Многие «неомарксисты» перестали рассматривать Маркса как экономиста и революционера, но только как гуманного философа и нравственного пророка.

Герберт Маркузе (1898—1979) — один из основателей и ведущих представителей Франкфуртской школы социальных исследований. С 1934 г. в США. В своих основных произведениях «Разум и революция» (1941), «Эрос и цивилизация» (1955), «Одномерный человек» пытался обновить марксистскую теорию путем соединения с экзистенциализмом и фрейдизмом. С 30-х годов участвовал в разработке критической теории общества. Развитое индустриальное общество, по мнению Маркузе, способно сдерживать тенденции коренных, качественных изменений бесконечно долгое время. В рамках индустриального общества прежние антагонисты — буржуа и пролетарии — объединились. Прежде капитализм стремился привязать рабочих к производству преимущественно негативным способом — угрозой голода и лишений. Но, как оказалось, этот способ имеет и опасную сторону: пролетариям нечего терять, кроме своих цепей, что они и доказывали при каждом удобном случае. К тому же стало очевидным, что искусственное сдерживание жизненного уровня трудящихся с неизбежностью ведет к сужению возможностей внутреннего рынка. А это, в свою очередь, отрицательно сказывается на производственных возможностях капитализма (периодические кризисы и депрессии). Колоссальный прогресс науки и техники привел к значительному подъему жизненного уровня, активному стимулированию потребительского спроса. Поэтому современный рабочий — принципиально иная социальная фигура, чем пролетарий XIX в. В качестве активного потребителя он заинтересован в нормальном функционировании общества потребления. В индустриальном обществе через механизм потребностей сформирован новый тип массового «одномерного» человека, у которого отсутствует критическое измерение, выводящее за пределы существующего. Культура современного буржуазного общества является «аффирмативной» (утверждающей существующее) культурой.

К потенциальным социальным силам, способным взорвать существующий порядок во имя более высокого, Маркузе относит *изгоев, аутсайдеров, расовые меньшинства, безработных, студентов*, как свободных от интеграции в общество потребления групп. Перед людьми, решившимися возглавить эти социальные силы, стоит задача объединения двух тенденций: 1) освобождения от социального угнетения; 2) раскрепощения эротических влечений человека. Отказ от признания сексуальных табу, по мнению Маркузе, должен привести к разрушению того механизма образования чувства вины и потребности в наказании, которое привязывает молодое поколение к старому.

Этот разрыв, при котором ценности старшего поколения не навязываются, позволит сделать революцию молодежи.

В XIX в., во времена Маркса, категория «общество» отражала острый конфликт между социальной сферой и политической сферой — общество понималось как антагонист государства. Понятия «класс», «семья», «индивидуализм» обозначали силы, не интегрированные, не слитые в единое целое со сложившимися условиями. По мере интеграции индустриального общества они утрачивают свой критический смысл и становятся чисто «описательными». В «индустриальном обществе» производственный механизм имеет тенденцию превращаться в тоталитарный, поскольку *определяет* не только социально необходимые занятия, но и *индивидуальные потребности* и стремления, ликвидируя противоположность между индивидуальными и социальными потребностями. Тоталитарной является не только террористическо-политическая координация общества, но и нетеррористическая экономическо-техническая координация, осуществляемая привилегированными группами путем манипулирования нуждами общества.

Система тотального социального контроля в таком обществе создает: 1) потребности в оупляющем труде там, где он не является более реальной необходимостью; 2) потребность в таких формах отдыха, которые смягчают и продлевают это состояние оупения; 3) потребность в свободной печати, которая сама осуществляет цензуру над собой. Складывается система одномерного мышления и поведения, при которой цели, идеи, выходящие по своему содержанию за пределы сложившегося мира суждений и действий, либо отвергаются, либо приводятся в согласие с этим миром. На Востоке (Маркузе имел в виду социалистическую систему) также все больше полагаются не на непосредственный политический контроль, а на эффективность технологического контроля как орудия господства. Технологические изменения, ведущие к уничтожению машины как индивидуального орудия производства, как «абсолютной единицы», отменяют Марксово понятие об «органическом составе капитала», а вместе с ним и теорию прибавочной стоимости, так как производительность труда определяется не индивидуальной выработкой, а машиной и само исчисление индивидуальной выработки становится невозможным. Но все эти изменения в характере труда, нивелировка профессиональных групп, уравнивание в сфере потребления не компенсируют, по Маркузе, того факта, что решения, от которых зависит жизнь или смерть, принимаются в таких местах, над которыми отдельные личности не имеют контроля. Современ-

менные работники — это сублимированные рабы, так как раб — это положение, при котором человек становится всего лишь орудием, вещью.

Имя венгерского философа-марксиста Д. Лукача связано с попыткой реконструировать онтологию марксизма и положить начало недогматической интерпретации марксизма в XX в., не выходя за пределы этого учения. В трактовке Лукача Марксову онтологию отличает попытка истолковать бытие как объективный процесс. Онтология процессуального социального бытия имеет своей предпосылкой объективную диалектику органической и неорганической природы. Любой, даже самый простейший акт труда начинается с мыслительной постановки цели. Для реализации цели необходимо использовать причинно-следственные связи (описываемые наукой), но трудовая деятельность не сводится к действию законов природы, обязательно включает в себя разнообразие возможностей и факт выбора. Человек не только осуществляет выбор, но и, реализуя уже избранные альтернативы, порождает новые возможности. Альтернативы целеполаганий в труде — фундамент человеческой практики. Отсюда Лукач делает вывод об альтернативности общественного бытия по самой его внутренней организации. Свобода оказывается, таким образом, не просто познанной необходимостью, но и альтернативно-бытийным «полем возможностей» выбора среди них. Целеполагания, которые избирают люди, в конечном счете детерминированы результатами и производными явлениями предшествующей деятельности людей. При всем возрастании субъективного фактора в истории Лукач подчеркивает, что целеполагания бессильны, если отсутствует предметно-материальная основа трудовой деятельности. С этих позиций он выступает против осуществлявшейся группой «Праксис» замены онтологии материи онтологией практики. Спонтанного, произвольного избрания пути социального развития не существует, выбор альтернатив всегда определяется соотношением классовых сил и их интересов. Альтернативы и выбор среди них определяются процессом конкретного, объективного развития. Исторический процесс — это каузальный ход событий, но однолинейной, механической каузальности в обществе нет. Социальная действительность открыта и неисчерпаема.

Д. Лукач отказывается от отождествления всех видов опредмечивания с отчуждением. Без опредмечивания социальность человеческого существования просто невозможна, это способ осуществления общественной жизни. Отчуждение Лукач рассматривает и как овеществление замыслов и целей человека,

и как психологическое овеществление самого его переживаемого, экзистирующего сознания. Определечивание устремлено на объекты, овеществление — на самого субъекта. Лишь в условиях капитализма отчуждение становится органической частью сознания людей, порождает видимость того, что частнособственническая идеология обладания и господства объективна и всесильна, ибо она действительно воздействует на людей как нечто очень реальное. Овеществленное функционирование системы социальных отношений расширенно воспроизводит овеществленное сознание у агентов этой системы. Как писал К. Маркс: «Частная собственность сделала нас столь глупыми и односторонними, что какой-нибудь предмет является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем, т. е. когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д.— одним словом, когда мы его *потребляем*,— хотя сама же частная собственность все эти виды непосредственного осуществления владения, в свою очередь, рассматривает лишь как средство к жизни, а та жизнь, для которой они служат средством, есть жизнь частной собственности — труд и капитализирование. Поэтому на смену всех физических и духовных чувств стало простое отчуждение всех этих чувств — чувство обладания»¹.

51. Как русские философы относились к марксизму?

Отношение русских философов к марксизму было неоднозначным и во многом определялось как собственной философской позицией, так и конкретным социально-историческим контекстом, в котором происходил процесс осмысления и восприятия марксистских идей русскими философами. Так, многие русские философы, позиция которых формировалась на рубеже XIX и XX вв., прошли через период увлечения марксизмом, например Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков и др. Философы более старшего поколения при всей критичности по отношению к марксистской теории признавали за ней нравственную силу. Как справедливо отмечал Е. Н. Трубецкой, в учении Маркса и Энгельса сталкиваются две противоположные точки зрения: «...с одной стороны, они восстают против всяких нравственных оценок социальных явлений, и с этой точки зрения капитализм обречен на гибель вовсе не потому, что он не соот-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 42. С. 120.

ветствует началам правды и добра — точно так же и социализм восторжествует не в силу внутренней правоты, а в силу неуклонного действия экономического закона. С другой стороны, сочинения Маркса и Энгельса насквозь проникнуты гуманитарной тенденцией, унаследованной от Фейербаха: они восстают против неправды существующего строя и требуют равенства во имя человечности... Вообще Маркс и Энгельс восстают против эксплуатации труда капиталом вовсе не во имя экономических, а во имя этических начал. Если бы капитализм был только экономически неправилен, то Маркс никогда бы не написал своего «Капитала»»¹.

В догматизированном марксизме советского периода именно марксистское учение о природе, правах и свободе человека подверглось безжалостной кастрации. Достаточно вспомнить тот факт, что в спецхраны были отправлены не только работы противников марксизма, но и работы самого К. Маркса. Например, его работа «О ложных формах социализма». А работы его русских последователей, например Г. В. Плеханова, были в советское время предметом идеологической манипуляции и фальсификации. И в первую очередь потому, что Г. В. Плеханов был полностью согласен с Марксовой оценкой перспектив развития капитализма в России, а не с ленинской их трактовкой. С точки зрения К. Маркса, неизбежность развития капиталистического производства *точно ограничена странами Западной Европы*², он возражал против превращения его очерка происхождения *западноевропейского капитализма* в «целую историко-философскую теорию исторического пути народов, роковым образом предназначенных каждому». В России, по мысли К. Маркса, реализовал себя иной, альтернативный Западу, коллективистский, общинный строй. Поэтому нужно не гадать, а изучать реальное соотношение общественных сил, чтобы показать, что обязательно для того или другого общества.

¹ Трубецкой Е. Н. Мирозерцание Вл. Соловьева // Философские науки. 1991. № 4.

² Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. Т. 35. С. 137.

52. За что философия жизни критиковала классическую философию?

Под классической философией мы понимаем общую ориентацию и идейную стилистику мышления, характерную для XVII—XIX столетий, которая отражала не только сознательные установки философов этого периода, но и условия и механизмы производства философского знания в это время¹.

Классическая философия стремилась к систематической целостности, завершенности, монистичности. В основе этого стремления лежала вера в естественную упорядоченность мироустройства, доступную рациональному постижению. Она исходила из представления о гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека. Человек рассматривался как укорененный в этом миропорядке, обладающий гарантированным местом в прогрессивно развивающемся потоке истории. Все глубины мировых связей, включая внутренний мир самого человека, доступны для самосознающего субъекта. В основе традиционной этики либерального общества лежали идеи главенства человека над природой, главенства разума в человеке и вера в неудержимый прогресс общества на началах разума, свободы и справедливости. С кон. XIX в. эти традиционные ценности оказались под угрозой. Развитие общественных наук привело к открытию цивилизаций, основанных на иных моральных ценностях, а развитие психологии привело к пониманию того факта, что наше поведение зачастую обусловлено причинами неосознанными и неосознаваемыми. Область бессознательного оказывается шире области сознания и гораздо шире области разума. Сознание, разум не могут больше претендовать на единственно правильную оценку реальности. Отсюда изменение наших качественных критериев.

Первым это понял основатель философии жизни Ф. Ницше. «Не стоим ли мы на пороге эпохи, которую прежде всего следовало бы назвать отрицательным термином *внеморальная*?»

¹ См.: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия и наука. М., 1972. С. 28—76.

Мы, моралисты, подозреваем ли мы сегодня, что все, что есть в поступке беспричинного, придает ему главную ценность, тогда как все, что в нем от умысла, все, что идет от сознания, — лишь оболочка, которая, как всякая оболочка, скрывает больше, чем выявляет? Словом, мы считаем, что намерение — это лишь знак, симптом, который следует расшифровать... Мы считаем, что мораль в традиционном смысле слова, мораль намерений — предрассудок, обобщение, поспешное и неосновательное, того же типа, что астрология и алхимия — во всяком случае нечто, что следует преодолеть и отбросить»¹. На место морали самоограничения, ущербности и неподвижности приходит этика индивидуальной свободы, самоосуществления, полной реализации себя.

Философия жизни в противовес классической философии говорит о сомнительности исторического прогресса, релятивности истины, иррациональности истории и самой души человека. Выдвигается идея изучения жизни отдельного человека и важности ее анализа для философии. Подсознание и интуиция становятся центрами философской антропологии.

«Философия жизни» как новое направление в современной философии возникает преимущественно в Германии в посл. трети XIX в. К основным представителям этого направления относятся Ф. Ницше, В. Дильтей, Г. Зиммель, О. Шпенглер, А. Бергсон, Х. Ортега-и-Гассет. Смысловым центром данного направления становится понятие «жизнь» как первичной, фундаментальной реальности, органической целостности, предшествующей разделению на субъект и объект, материю и дух, бытие и сознание.

Понятие «жизнь» противопоставляется понятию «бытие» в классической философии. Подчеркивается сложность, противоречивость, изменчивость, творческий и непредсказуемый характер жизни. Иррациональная в своей основе, жизнь познается лишь внесинтеллектуально, интуитивно, образно-символически. Жизнь как «живой поток» не может быть выражена с помощью философских категорий классической философии, ориентированных на науку, на познание устойчивого и неизменного, на принцип тождества бытия и мышления.

Не «жизнь для культуры» (постулат классической философии, особенно немецкого классического идеализма), а «культура для жизни» — такова формула философии жизни, подчеркивающая самоценность, безоценочность жизни, присущее жизни стремление продлить свое бытие. Наука, разум, в кото-

¹ Ницше Ф. Сочинения: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 267.

рый верит философ Нового времени,— это натуралистический или «физико-математический разум», т. е. разум, опирающийся на естественно-научные критерии научности. Но успехи естественных наук как познания вещей резко контрастируют с их бессилием перед собственно человеческими проблемами. Человек, по определению Х. Ортеги-и-Гассета,— это не тело, не душа, не субстанция, не дух, а *жизненная драма*, происходящая в определенных обстоятельствах и проявляющаяся во времени¹.

Механицизму и редукционизму как чертам «физико-математического разума», разлагающего все на составные части, философы жизни противопоставляют *органицизм* и *целостность* «жизненного разума». Наиболее адекватным средством познания жизни выступают интуитивные основы творчества, художественный образ, миф, метафора. Диалектика человека является не диалектикой логического разума (статичного по своей сути), а диалектикой исторического разума, который всегда находится в становлении и движении.

53. Чем отличается трактовка жизни в академической философии жизни?

«Философия жизни» превратилась в академическую дисциплину благодаря работам немецкого философа В. Дильтея (1833—1911), который был профессором Базельского университета и попытался обосновать идею жизни как парадигму нового мировоззрения Запада и исследовательскую программу гуманитарного знания.

В отличие от присущих Ф. Ницше биологизаторских тенденций в трактовке жизни как лишенного цели, бытия, неподвластного оценке поддержания определенного жизненного вида, В. Дильтей рассматривает жизнь как поток культурно-исторически обусловленных переживаний человека.

Жизнь для Дильтея не просто биологический факт существования человека наряду с другими живыми существами, но — человеческая жизнь, проживаемая нами в ее разнообразии. Каждое состояние жизни — это событие или свершение, коррелятом которого является, с одной стороны, самоидентичность личности, с другой — объективный мир. В структуре состояния жизни В. Дильтей выделяет три момента: репрезентативный момент внешнего или внутреннего мира, момент аффективного стимула и волевой момент. Первый момент приво-

¹ Ортега-и-Гассет Х. История как система // Вопросы философии. 1996. № 6.

дит к возникновению у индивида и в обществе объективного образа мира, второй — к проверке жизненных ценностей, связанных с этой картиной мира, третий — высвечивает принципы действия, посредством которых управляют жизнью.

Жизнь, по Дильтею, в силу своей сложности и противоречивости представляет загадку для человеческого разума. Человеку присущи три способа разрешения этой загадки, соответствующие трем формам мировоззрения: религиозному, художественному и философскому. Тремя типами философского мировоззрения, выработанными в результате многовекового жизненного опыта, являются *натурализм* (древний и современный материализм, позитивизм), *объективный идеализм* (стоицизм, Спиноза, Лейбниц, Гегель) и *идеализм свободы* (Платон, Кант, Фихте). Все они — порождения самой жизни, ее трех тенденций. Философию во всем разнообразии ее объективного содержания необходимо понять, исходя из самой структуры жизни. Это понимание В. Дильтей называет интерпретацией или *герменевтикой*. Жизнь не только внутренне противоречива, но и многогранна. И именно эта многогранность жизни является высшим основанием философской герменевтики — истолкования отдельных явлений как моментов целостной духовно-душевной жизни реконструируемой эпохи. Поэтому философия как систематическая интерпретация жизненного опыта должна основываться на широчайшем знании жизненных проявлений — психологии, истории, филологии, литературной критике, сравнительной религии и праве.

54. Какие новые методы философского исследования предлагают представители философии жизни?

Предметом философии, с точки зрения представителей философии жизни, является жизнь как «вечное становление» (Ф. Ницше), «творческий порыв» (А. Бергсон), «поток культурно-исторических переживаний» (В. Дильтей). Основная задача философии — обосновать новую систему ценностей, дать ценностно-мировоззренческие ориентиры человеку в условиях кризиса европейской культуры. Подлинное жизненное ядро философии составляют ее нравственные цели, а всякая великая философия, по выражению Ф. Ницше, является «самоисповедью ее творца». Не «призыв к познанию» был отцом философии, а «воля к власти» представляла *собой* последнюю цель существования. Сама жизнь, по Ницше, есть воля к власти, а инстинкт самосохранения лишь одно из косвенных следст-

вий ее. В основе подлинной философии лежит новый вид эксперимента — «эксперимент над самим собой», позволяющий философу стать творцом ценностей.

Новый предмет философии требовал и новых способов своего постижения. В поисках этих средств и способов постижения жизни все философы данного направления исходили из резкого противопоставления рациональных и интуитивных форм познания, «физико-математического» и «жизненного» разума. Рационально-дискурсивный метод классической философии утверждает отчужденное, субъект-объектное отношение к миру, превращая человека в застывший «объект» исследования, схватывая в нем лишь усредненное, а не уникальное и неповторимое. На основе дискурсивно-логического метода невозможна подлинная коммуникация человека с человеком, человека с природой, так как он схватывает лишь «стадные» проявления человеческой жизни. Для выражения жизни как «вечного становления» гораздо более подходит символический язык искусства, формирующий свободное восприятие мира, пробуждающий в человеке не «стадное животное», а творца. Произведение Ф. Ницше «Так говорил Заратустра» и является манифестом такого *мифологически, символически и поэтически* обоснованного мировоззрения, как результата лично пережитых страданий. Афористическо-поэтический стиль Ф. Ницше лучше всего выражает сущность его философских построений как художественно мыслящей личности и побуждает желающего понять его философию к сотворчеству.

В академической философии жизни В. Дильтею принадлежит заслуга обоснования специфики гуманитарного знания по сравнению с естественно-научным знанием. *Понимание, вчувствование, интерпретацию* как непосредственные способы постижения жизни в «науках о духе» В. Дильтей противопоставляет применяемому в «науках о природе» методу «объяснения». Задача «наук о духе» — выразить *изменчивость, целостность и смысл* исторических событий, познать *цели* культурно-исторического творчества, а не редуцировать их к причинно-следственным связям природного мира. Условия, делающие возможным это понимание, — знание контекста, в котором что-либо происходит, и знание о культурных системах, которые задают типы мировоззрения. Эти культурные системы, по Дильтею, уникальные и несводимые друг к другу, не могут быть поняты «объективно», т. е. вне целей самого субъекта как активного участника исторических событий.

Методологические принципы гуманитарного знания, разработанные В. Дильтеем, получили свое развитие в работах друго-

го представителя академической философии жизни, Г. Зиммеля (1858—1918). По Г. Зиммелю, жизнь в процессе постоянного становления создает культурно-исторические формы, обреченные бесконечно рождаться и отмирать. Исторический процесс подчиняется «судьбе», в отличие от природы, в которой действует закон *причинности*. «Трагедия культуры», ее судьба состоит в вечном конфликте между творческой пульсацией жизни и застывшими, объективированными формами культуры. Борьба *жизни* против *принципа формы* составляет суть современного этапа развития культуры.

55. Как развивают философию И. Канта представители Марбургской и Баденской школ неокантианства?

И. Кант, поставив общий вопрос: «Что я могу знать?», определил один из магистральных путей развития европейской философии XIX—XX вв. Исследование структуры и возможностей научного познания, проведенное И. Кантом, оказалось актуальным в связи с развитием как естествознания, так и гуманитарных дисциплин. В 60—70-е годы XIX в. формируется новое направление в философии — неокантианство, представленное двумя школами: Марбургской (Г. Коген, П. Наторп, Э. Кассирер) и Баденской (В. Виндельбанд (1848—1915), Г. Риккерт (1863—1936)). Представители обеих школ опирались на главную идею И. Канта об априорных формах познания, выполняющих функцию структурирования опыта.

Философы Марбургской школы обратили внимание на растущую роль математики в естественных науках и, прежде всего, в физике. Принципы отбора и описания фактов все больше зависели от математических моделей и методов исследования. На этом основании марбуржцы выступили против позитивистской позиции, согласно которой физическая теория представляет собой индуктивное обобщение фактов. С точки зрения неокантианцев Марбургской школы, сами факты могут быть обнаружены и описаны лишь в свете определенных научных гипотез и теорий. Иными словами, теория играет определяющую роль по отношению к фактам. С этой точки зрения физика не является описанием наблюдаемой действительности. Она становится логико-математическим конструированием модели мира. В этом отношении философы Марбургской школы следовали курсом, проложенным коперниканским переворотом И. Канта: познание — это не отображение реальности, а ее творческое конструирование на основе априорных форм. В своих социальных взглядах марбуржцы исходили из этической философии И. Канта. Не отвергая полностью марксистскую идею социализма, философы Марбургской школы рассматривали социализм как этический идеал. В качестве такового социализм является не результатом классовой борьбы, а

недостижимой целью духовно-нравственного совершенствования человека и общества. В связи с этим задачи социальной философии марбуржцы видели в том, чтобы дополнить марксизм этикой И. Канта.

Основные интересы Баденской школы неокантианства лежали в области методологии гуманитарных наук, называемых ими «науки о культуре», и прежде всего истории. В противовес В. Дильтею В. Виндельбанд и Г. Риккерт полагали, что главным отличительным признаком гуманитарных наук является не предмет, а метод исследования. Характеризуя метод «наук о культуре», Г. Риккерт опирается на утверждение о том, что у человека есть два рода познавательного интереса: интерес к общему и закономерному и интерес к индивидуальному и неповторимому. Двум типам познавательного интереса соответствуют два метода познания. Интерес к общему выражается в *методе генерализирующем* (обобщающем, номотетическом). Этим методом изучаются общие признаки и закономерности. Интерес к индивидуальному воплощается в *методе индивидуализирующем* (идеографическом), направленном на познание индивидуального, единственного и неповторимого в своем роде. Генерализирующим методом в основном пользуются науки о природе, а индивидуализирующим — науки о культуре. Обобщая, выявляя общие признаки предмета, мы рассматриваем его как один из многих предметов данного класса. Применяя метод индивидуализации, мы улавливаем индивидуальную значимость, ценность события, факта, личности и т. д. Познание индивидуального, с точки зрения неокантианцев, протекает как соотнесение индивидуального предмета с ценностями, имеющими всеобщее значение. Под ценностями баденцы понимают не оценки конкретных людей, а императивы культуры, нормы, имеющие всеобщее значение. На основании этих универсальных ценностей выносятся суждения об исследуемых предметах. Утверждая, что ценности не имеют эмпирического происхождения, баденцы вместе с тем не дают полного объяснения, каким образом возникает и существует мир ценностей. Ценности, понимаемые как императивы культуры, определяют отношение исследователя к фактам, и в этом смысле ценности играют роль априорных форм познания. Таким образом, так же как и философы Марбургской школы, баденцы придерживались идеи И. Канта о *творческом, конструктивном* характере познания.

56. Что представляет собой «первый» позитивизм?

Позитивизм — это направление в философии XIX — I-й пол. XX в. Историки философии, проследившая эволюцию его доктрин, различают три волны позитивизма. Впервые позитивизм возник во Франции в 30-е годы XIX в. Своими идейными корнями восходит к Д'Аламберу, Кондильяку, Тюрго и Кондорсе, его теоретические предпосылки были сформулированы Сен-Симоном, а непосредственная разработка и пропаганда позитивистских концепций была осуществлена О. Контom, которого принято считать основоположником позитивизма. Огюст Конт (1798—1857) начинал как секретарь у Сен-Симона, у которого он и почерпнул основной замысел «позитивной философии» и «социальной физиологии» (социологии). Философия Конта была в немалой степени реакцией на спиритуализм Мэн де Бирана и эклектизм В. Кузена, а также на всю ту атмосферу неприязни к разуму, науке, другим символам Просвещения, которая установилась во Франции в начале XIX в. Поэтому отправным пунктом философии Конта является отвержение «метафизики» (спекулятивной философии) со всеми ее проблемами и понятиями и отождествление познания с научно-исследовательской деятельностью.

Феноменалистская позиция в гносеологии, занятая Контom, означала ориентацию познания на *описание явлений, установление связей между ними*, а не на проникновение в их сущность. Наука, считал он, отвечает на вопрос «как», а не «почему». Важным местом в доктрине Конта было подчеркивание методологического единства знания, из чего вытекала необходимость распространения методов физики и астрономии на сферу общественной жизни и морали и очищение их от спекуляций. Единственным источником знания, по Контu, является опыт. Вопрос об отношениях философии и науки имел для Конта принципиальное значение. В широком смысле слова «позитивная философия» совпала у него с совокупностью «позитивных» наук, которые выступали по отношению к ней ее отраслями. В силу этого все науки у Конта выстраиваются в определенную иерархию: изучение простых наук является необходимым для понимания наук высших и более сложных

(все же их выделялось семь: математика, астрономия, физика, химия, биология, социология, этика). Классификация наук также предполагала еще разделение их на абстрактные и конкретные, где последние призваны применять к частным областям общие законы, изучаемые первыми (например, биология — медицина).

Центральное место в учении Конта занимает закон «трех стадий», подкрепляющий его основные положения. По этому закону, умственное созревание человечества проходит в три этапа. На первой, *теологической* стадии человек объясняет все явления антропоморфно, населяя мир богами, духами и т. д. На следующей, *метафизической* стадии объяснение окружающего мира достигается за счет вымышленных абстрактных сущностей, якобы скрывающихся за явлениями. Последняя стадия — *позитивная*, характеризующаяся отказом от поисков сущностей, попыток проникнуть в природу вещей и переходу к научному познанию на основе опыта, к наблюдению и описанию явлений.

Социология Конта (создание термина — его заслуга) есть также теоретическая наука, включающая в себя и политэкономия, и часть психологии. Она подразделяется на социальную статику (изучение постоянных условий существования общества) и социальную динамику (изучение законов прогрессивного развития). «Позитивная философия» Конта нашла во Франции многих сторонников (П. Лафитт, Э. Литтре, Г. Н. Вырубов, Ж. Э. Ренан, И. Тэн и др.). Влияние позитивизма вышло за пределы Франции и затронуло Италию (Р. Ардиго и др.), Россию (В. Лесевич, Н. К. Михайловский, М. М. Троицкий и др.), Германию (Э. Лаас, Е. Дюринг). В Англии, где почва для позитивизма была подготовлена утилитаризмом, уже в 40-е годы с идеями, созвучными Конту, выступил Дж. Ст. Милль, а позднее Г. Спенсер.

Герберт Спенсер (1820—1903) был одним из главных представителей эволюционизма в XIX в. Он считал эволюцию всеобщим процессом в области мира явлений, описал всеобщие законы эволюции. Эволюцию же понимал как процесс медленных постепенных изменений, главное содержание которых — переход от неопределенной бессвязной однородности к определенной связной разнородности. Эволюция, по Спенсеру, обусловлена законами сохранения материи и энергии, а в конечном счете универсальным законом постоянства количества силы. Этот закон имеет внеопытное происхождение и коренится в природе нашего мышления. Непознаваемость данного закона подводит нас к пониманию

того важного обстоятельства, что в мире существует Непознанное, что сокровенная сущность мира не открывается нам в сфере опыта. Опытным путем, рациональным познанием (научным и философским) мы узнаем лишь проявления Непознанного. Рациональное познание и не должно претендовать на постижение его, это дело религии. Между религией и наукой нет противоречий, ибо дело религии как раз и есть познавать недоступную для науки сущность, тайну мира. Наука и религия, таким образом, рассматривают одно и то же, но с разных сторон.

Специальный раздел главной книги Спенсера «Основные начала» (1862) посвящен соотношению философии и науки, осмысление которого Спенсер осуществляет с позиций контовского позитивизма. Философия сближается им с наукой. Из философии должны быть изгнаны метафизические вопросы (о сущности, природе вещей, предельных основаниях бытия), так как философия тоже ограничена опытом. Исследуя теми же методами ту же область, что и наука, философия отличается от нее степенью общности как знание «вполне объединенное» от знания «объединенного отчасти». Истины философии есть объединение частных истин науки.

Глобальный эволюционизм, всеобщие законы эволюции, разработанные Спенсером в «Основных началах», распространяются им и на область биологии, психологии, социологии, этики. Однако, по сути, это привело его к биологизации последних трех дисциплин. Важнейший принцип его социологии — уподобление общества организму (органицизм). Индивиды — это как бы клетки или физиологические единицы. В обществе существуют три системы «органов»: поддерживающая система, обеспечивающая производство необходимых продуктов; распределительная система, обеспечивающая связь частей социального организма на основе разделения труда; регулятивная система (государство), обеспечивающая подчинение частей целому. Подобно организму, общество растет, а не строится. Поэтому Спенсер выступал принципиальным противником всяких реформ.

57. Какие идеи классического позитивизма развивают «второй» и «третий» позитивизм?

Основные идеи классического позитивизма получили развитие на рубеже XIX—XX вв. в эмпириокритицизме (букв.: критика опыта) — позитивизме второй волны. Наиболее известными представителями этого направления являются австрий-

ский физик и философ Э. Мах, немецкий философ Р. Авенариус. К идеям «второго» позитивизма были близки английский философ, биолог и физик К. Пирсон и французский математик А. Пуанкаре. Так же как и основатели позитивизма, эмпириокритики полагали, что наука призвана отвечать на вопрос, *как* происходит то или иное событие, а не на вопрос, *почему* оно происходит. Задача научного познания, сформулированная таким образом, вытекала из понимания науки как описания опытных данных. Взвзвись отвечать на вопрос «почему», наука, с точки зрения позитивистов, непременно покинет твердую почву опыта, займется метафизическим словоблудием и тем самым перестанет быть наукой. Э. Мах поднял проблему специфики науки, ее отличия от других форм духовной деятельности, сопоставляя научное и обыденное мышление. Слова обыденного языка можно соотнести с окружающими предметами, как, например, слово «дерево» с каким-либо деревом, увиденным из окна. Поступить подобным образом с научными терминами невозможно. Понятия силы, массы, скорости, ускорения нельзя сопоставить с каким-либо из окружающих нас предметов. Теоретические понятия не отображают действительности, они соотносятся только с опытом субъекта. При этом опыт понимался предельно узко, в конечном счете он сводился к совокупности, или комплексу ощущений. Э. Мах и его последователи утверждали, что ощущения не являются образами объективного мира. Опыт мыслился как «нейтральное», не объективное и не субъективное. Научные термины — это знаки, значениями которых являются комплексы ощущений. Знак не похож на то, что он обозначает, он лишь условно связан со своим значением. Исходя из изложенного понимания теоретических терминов, Э. Мах выдвигает программу пересмотра научной терминологии с целью определения, какие из научных понятий имеют значение. Если понятие можно сопоставить с комплексом ощущений, оно имеет значение, в противном случае это понятие — пустая фикция, которую следует удалить из арсенала научной терминологии. Поскольку «второй» позитивизм отрицал связь научного знания с объективной действительностью, с его точки зрения невозможно выделить какую-либо научную концепцию на основании того, насколько точно она отображает реальность. В связи с этим был выдвинут *принцип экономии мышления*, согласно которому выбирать следует ту теорию, которая наиболее просто описывает ощущения — исходный материал научного познания. Таким образом, если «первый», классический, позитивизм объявлял позитивным научное знание, опирающееся на

опыт, и устранял внеопытное, метафизическое знание, то «второй» позитивизм уже внутри научного знания находит позитивные, имеющие значения термины и пустые, фиктивные понятия, которые подлежат удалению из сферы науки.

Критике «второго» позитивизма В. И. Ленин посвятил одно из своих самых известных философских произведений — «Материализм и эмпириокритицизм». В этой работе прежде всего отстаивается материалистическая позиция, согласно которой ощущения субъекта являются формой отражения объективного мира. Из этого следует, что и научное знание в той или иной степени отображает реальность. Что, в свою очередь, позволяет оценивать научные теории не только с точки зрения принципа экономии мышления, но и с позиции истины как соответствия реальности. В ответ на позитивистскую критику фиктивных понятий, в число которых попала и категория материи, В. Ленин создает диалектико-материалистическую концепцию материи как объективной реальности. Позиция радикального эмпиризма, выраженная эмпириокритиками, имеет свои слабые стороны, как любая крайняя точка зрения. Вместе с тем следует отметить, что идеи Э. Маха и его последователей оказались востребованными в связи с научной революцией кон. XIX — нач. XX в.

Разработка проблем научного знания была продолжена «третьим» позитивизмом — неопозитивизмом. Его основы закладывались в 30-х годах XX в. так называемым Венским кружком, сложившимся на кафедре философии Венского университета вокруг преемника Э. Маха М. Шлика. Видными представителями неопозитивизма были О. Нейрат, Р. Карнап, К. Гедель. Философия Венского кружка часто называется логическим позитивизмом, поскольку анализ научного знания, с точки зрения неопозитивистов, должен проводиться с помощью логических средств. Позитивисты третьей волны продолжили линию классического и «второго» позитивизма: они также рассматривали науку как описание эмпирических данных. Задачи философии они сводили к логическому анализу языка науки. На основании этого анализа предполагалось в рамках научных теорий выявить протокольные предложения, описывающие чувственный опыт. Эти предложения рассматривались в качестве фундамента, на котором путем индуктивного обобщения строились общие положения научной теории. Обострив классическую для позитивизма проблему разграничения науки и ненаучного знания, неопозитивисты вплотную подошли к разработке критериев научности. В качестве такого критерия в неопозитивистской философии выступал принцип верифицируемости, согласно ко-

торому научное знание обязательно характеризуется эмпирической подтверждаемостью. Занимаясь почти исключительно проблемами науки, «второй» и «третьей» позитивизм, наряду с неокантианством, способствовали выделению философии науки в особую отрасль философского знания.

58. Что общего и каковы различия между позитивизмом и материализмом?

Исторически материализм как философское направление возник раньше позитивизма. Его корни — в античном атомизме и натурфилософии. Свое же самостоятельное бытие он обрел в эпоху Просвещения (французский материализм XVIII в.). После Великой французской революции материалистическая традиция во Франции на время прерывается. Возвращение материализма в европейскую мысль началось в 40-е годы XIX в. в Германии, где он был представлен несколькими разновидностями: антропологический материализм (Л. Фейербах), естественно-научный материализм (Л. Бюхнер, Я. Молешотт, К. Фогт) и диалектический материализм (К. Маркс, Ф. Энгельс). В это же время во Франции и Англии возникает позитивизм (О. Конт, Дж. Ст. Милль, позднее — Г. Спенсер). Распространение материализма и позитивизма было выражением натуралистического Ренессанса, который пришелся в Европе на сер. XIX столетия и затронул в той или иной мере почти все страны. Он был связан с промышленной революцией, впечатляющими научными открытиями и техническими достижениями, вселявшими веру в прогресс и во всемогущество науки.

Одновременное появление материализма и позитивизма в этих условиях уже может быть признаком близости данных направлений. Их действительно многое роднит. Во-первых, материализм и позитивизм высоко ценят науку (естествознание) и считают ее главным источником истинного знания. Во-вторых, оба они весьма критично настроены по отношению к предшествовавшей им спекулятивной философии, которую в один голос именуют «старой метафизикой» и отвергают со всеми ее проблемами и понятиями (правда, смысл в понятие «метафизика» ими вкладывается неодинаковый). В-третьих, эти течения в области гносеологии привержены сенсуализму и эмпиризму разных оттенков. В-четвертых, как формы натуралистического мировоззрения они в общем являются противниками признания какого-либо трансцендентного по отношению к природе начала. В-пятых, материализм и позитивизм стремились утвердить единство метода, а точнее, распространить

на области душевной и общественной жизни методологические каноны, применяемые в естествознании. Поэтому представители и того, и другого направления были убеждены в наличии всеобщих объективных законов развития не только природы, но и общества, и сознания.

Наличие столь значительного числа сходств, однако, вовсе не помешало многим представителям позитивизма и материализма взаимно неприязненно и пренебрежительно относиться к теоретическим построениям друг друга, причем эта неприязнь и взаимная критика, в которой она находила свое выражение, лишь нарастали по мере того, как развивались доктрины данных направлений. Это относится прежде всего к диалектическому материализму, ибо другие материалистические течения во 2-й пол. XIX в. быстро сходят «с дистанции». А марксистский материализм и позитивизм уже второй и третьей волны превращаются не только в теоретических, но и в политических противников.

Что же вызывало нарастающие разногласия между этими двумя изначально родственными направлениями натуралистической философии?

Во-первых, материализм (это касается преимущественно диалектического материализма) и позитивизм имели не только общих, но и разных философских «предков», от которых они и унаследовали свои специфические черты. Особенно важно учитывать то обстоятельство, что и Фейербах, и Маркс, и Энгельс — наследники немецкой классической философии, с которой они не только не порывали полностью, но и старались сохранить из нее все, что им представлялось наиболее значимым. Для Маркса и Энгельса это была гегелевская диалектика — типичный образец спекулятивной метафизики в глазах позитивистов.

Во-вторых, материализм сохранил интерес к онтологической проблематике, которая занимает важное место в его мировоззренческих конструкциях, и центральной категорией в них является материя. Все это также представляет собой тяжкий метафизический «грех» с точки зрения позитивизма. Но материалисты не только приверженцы онтологии, они приверженцы онтологии реалистической, поэтому уничтожающей критикой с их стороны сопровождалось все более очевидное сдвигание позитивизма на субъективно-идеалистические позиции. Решающее размежевание здесь было отмечено выходом в свет в 1909 г. книги В. И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм»; в которой все с политической четкостью было расставлено по своим местам.

Третья линия расхождения материализма и позитивизма связана с их отношением к религии. Всякий материализм, как последовательный натурализм, категорически отрицает транс-

цендентное нематериальное начало, поэтому все материалисты — атеисты и непримиримые критики религии. Позитивизм же представляет собой непоследовательный натурализм, и его отношение к идее трансцендентного мирового начала можно назвать скорее агностическим. Позиция же позитивистов в религиозном вопросе была представлена не только агностицизмом, но и разными вариантами богостроительства и теории «двух истин». Такая позиция позитивизма в данном вопросе, по мнению материалистов, разоблачает их как скрытых приверженцев идеализма объективного.

Наконец, в-четвертых, окончательно развели позитивизм и материализм разные концепции развития. Диалектическому, т. е. противоречивому и скачкообразному, развитию, в истории принимающему форму классовой борьбы и революций, позитивизм противопоставил свою теорию постепенной, плавной эволюции («ползучий эволюционизм»), которая в политике превратилась в идейное обоснование практики социал-реформизма и «малых дел».

59. Позитивизм резко критикует метафизику. А каково его отношение к религии?

Отношение к религии является одним из тех вопросов, которые позволяют выявить существенные противоречия позитивизма. Будучи разновидностью натуралистической философии, позитивизм отвергал всякие «скрытые сущности», «высшие силы» — все, что не дано в опыте. Единственным источником истинного знания для позитивизма всегда оставалась наука. Казалось бы, такие установки должны были бы сделать всех приверженцев позитивизма убежденными атеистами, какими были, например, родственные позитивистам по ряду изначальных установок материалисты. В реальности, однако, все оказывается гораздо сложнее. Не существует какой-то одной неизменной позиции позитивизма в вопросе о религии, взгляды его теоретиков в данной области изменялись.

Но можно говорить о трех основных точках зрения, которые помогут нам составить представление об отношении позитивизма к религии: это *религиозный критицизм, богостроительство и теория «двойственности истины»*.

Потенциал *религиозного критицизма* содержался уже в одной из главных концепций основоположника позитивизма О. Конта — законе трех стадий. Этот закон говорил об эволюции человеческого духа как в родовом, так и в индивидуальном плане. Существуют соответствующие этим трем стадиями три вида мировоззрения, три

метода познания и три формы общественного устройства. Религия есть выражение первой стадии, фиктивной, или теологической, суть которой в том, что человеческий дух, стремясь к абсолютному знанию, наделяет жизнью фиктивные существа (богов) и с их помощью пытается объяснить все на свете. Эта стадия давно осталась в прошлом, поэтому религия — отживший феномен. Религиозный критицизм Конта нашел себе немало продолжателей, среди которых надо выделить видного историка религии Ж. Э. Ренана (1823—1892). В XX в. критиком религии выступал один из основоположников логического позитивизма, Б. Рассел.

Однако весьма любопытным является то обстоятельство, что у О. Конта религиозный критицизм постепенно угасал и основатель позитивизма эволюционировал в сторону *богостроительства*. Он стал рассматривать созданную им «позитивную философию» как введение в новую теологию. Им создается новый катехизис, который учит поклонению новому божеству — Человечеству. Это и есть новая Религия Человечества. Человечество под именем «Великого Существа» входило в состав придуманной Контом Новой Троицы наряду с «Великой Окружающей Средой» (космосом) и «Великим Фетишем» (Землей). Служителями нового культа должно было стать новое духовенство — философы-энциклопедисты, врачи и поэты. У Конта нашлись последователи: английские контисты открыли в 1870 г. в Лондоне «позитивистский храм». Богостроительским изысканиям был не чужд и Б. Рассел в определенный период своего творчества («Сущность религии», 1912), хотя в других своих работах английский философ выступал и как непримиримый критик религии, прежде всего христианства.

Отношение к религии с позиций теории «двойственности истины» характерно для английского философа 2-й пол. XIX в. Г. Спенсера. Эта теория возникла в средневековой схоластике, чтобы примирить веру (религию) и разум (рациональное знание). В Средние века она служила для оправдания существования знания за пределами откровения. Спенсер же приспособливает ее для оправдания существования веры за пределами науки. Он считает, что спор религии и науки, столь характерный для его времени, происходит из-за чрезмерных притязаний их обеих. Он прекратится, стоит только твердо установить границы познания. Тогда наука не будет стремиться проникнуть в сферу непостижимого и претендовать на всезнание, не будет стремиться стать законодателем в области морально-нравственной, а религия не станет навязывать свое видение в той сфере, которая доступна научному пониманию. Согласие науки и религии — вот основная идея Г. Спенсера.

60. В чем разница между основными направлениями психоанализа и как они возникли?

В широком смысле слова психоанализом называют различные школы динамической психотерапии, как вместе взятые, так и по отдельности. Психоанализ как движение ведет свое начало с кружка сторонников З. Фрейда, объединившихся вокруг него в 1902 г. и основавших в 1908 г. Венское психоаналитическое общество. Современные преемники и продолжатели этого движения относятся к так называемому «классическому», или «ортодоксальному» психоанализу — наиболее многочисленному, мощному и влиятельному направлению психоанализа. В теоретическом плане классический психоанализ представляет собой фрейдизм, учение З. Фрейда. Сердцевину его образуют концепции, объясняющие устройство психического аппарата и природу психоневроза. В их основе лежит идея бессознательного. Бессознательное («Оно») представляет собой ту часть психики, где сосредоточены инстинктивные импульсы (желания) и вытесненные из сознания идеи. От сознания бессознательное отгорожено областью предсознательного (разумное «Я» человека, память, мышление). Оно осуществляет цензуру желаний бессознательного и представляющих их идей, сообразуясь с реальностью внешнего мира, сопротивляется их попыткам проникнуть в сознание. К числу таких путей относятся сновидения, обмолвки, юмор, а также явления психической патологии. Другим краеугольным камнем теории Фрейда явилось учение о либидо и детской сексуальности. С точки зрения этого учения процесс психического развития человека есть в своей сущности биологически детерминированный процесс последовательных превращений его сексуального инстинкта.

Другие направления (школы) психоанализа, значительно менее институционализированные и влиятельные, были основаны отделившимися от Фрейда учениками. Среди них наиболее известным стал А. Адлер, который разработал собственную теорию, названную им «индивидуальной психологией». В основе его понимания психической болезни лежала идея компенсации чувства неполноценности, порожденного каким-либо телесным недостатком, которое разжигает в человеке неосознанное стремле-

ние к превосходству. Адлер подверг критике фрейдизм за преувеличение роли сексуальности и бессознательного в детерминации поведения людей. В противовес этому он акцентировал роль социальных факторов, подчеркивал социальную направленность влечений — основы человеческого характера. «Индивидуальная психология» Адлера получила наибольшее распространение в 20—30-е годы, особенно в США. В повседневный обиход вошел изобретенный им термин «комплекс неполноценности».

В отличие от Адлера, К. Г. Юнг не был учеником Фрейда и лишь на короткое время сблизился с ним. После их разрыва в 1913 г. Юнг также подверг критике Фрейдову теорию либидо и разработал собственное учение, названное им «аналитической психологией». Особую известность Юнгу принесла его типология характеров, делившая людей на «интровертов» и «экстравертов». Юнгианство имело наиболее сильные позиции в Швейцарии и Англии, было представлено в США. Интерес к Юнгу также был всегда велик среди гуманитариев ввиду того вклада, который он внес в изучение мифологии. Он был связан с учением об архетипах коллективного бессознательного, под которыми Юнг понимал несознаваемые эмоционально заряженные образы, впечатления, реакции, накопленные человечеством в своего рода «коллективной памяти», которые образуют глубинный слой личности. Архетипы находят свое символическое выражение в мифах, образах и сюжетах искусства.

Возникший в 30—40-е годы в США неофрейдизм в медицине и психологии укоренился незначительно. Влияние неофрейдизма во многом обязано огромной популярности философских и социально-психологических работ Э. Фромма, теоретического лидера этого направления. Другими представителями неофрейдизма являются Г. Салливан и К. Хорни. Всех их объединяет приверженность определенным идеям и установкам фрейдизма (прежде всего психологизм в подходе к общественным явлениям и приверженность идее бессознательной мотивации поведения), а также стремление переосмыслить учение Фрейда в направлении его большей социологизации с позиции «культурного» подхода. Всякая психопатология, по их мнению, относительна и специфична для данной культуры. Существует общий фактор, создающий для нее предпосылку, — это невротический тип характера. Фромм и Хорни описали несколько разновидностей невротического характера и проанализировали вызывающие их конфликты. Что же касается основных принципов, на которых должно строиться душевно здоровое общество, то они были изложены Фроммом в книге «Иметь или быть?»

(1976). Фундаментальный тезис этой работы — разграничение между обладанием и бытием. Фромм призывает заменить доминирующую ныне в характере человека установку на обладание установкой на бытие.

61. Какое влияние оказал психоанализ на науку и культуру XX столетия?

Без преувеличения можно сказать, что это влияние очень велико и разнообразно. В сборнике «Фрейд и XX век» (1958), где была сделана попытка всесторонне оценить место австрийского ученого в науке и культуре столетия, Фрейда ставят в один ряд с Марксом и Эйнштейном, причем — первым номером в этом списке. Фрейд более, чем кто-либо другой, способствовал изменению образа человека, отказу от просветительского понимания его как *homo sapiens* (т. е. существа разумного, мыслящего, сознательного). Для многих западных обывателей слово «психоанализ» превратилось в синоним слова «психология».

Психоанализ возник как рабочая гипотеза З. Фрейда, и долгое время его существование было связано исключительно с Фрейдом и небольшой группой последователей австрийского ученого. Ко второму десятилетию XX в. психоанализ выходит из изоляции и начинает распространяться, приобретая все новых и новых сторонников в различных странах. Он развивается и как теория, проникая в сферы, весьма далекие от области его возникновения — психотерапии. Растет влияние психоанализа на самые разные отрасли общественного сознания; к началу 30-х годов оно становится уже весьма заметным. После Второй мировой войны (кон. 40-х — 50-е годы) для психоанализа наступает эпоха расцвета. Психоаналитические теории доминируют в психиатрии и педагогике (особенно в США), широко применяются в ряде областей гуманитарного знания — в психологии, социологии, этнографии, философии, искусствоведении, драматургии.

Свои соображения в области этнографии Фрейд высказал в работе «Тотем и табу» (1912—1913). Антропологические гипотезы Фрейда вдохновили многих ученых-этнографов, одни из которых стали их развивать и систематизировать (Геза Рохейм), а другие, проведя полевые исследования и убедившись в неточности этих гипотез, создали, отталкиваясь от них, свои собственные концепции. Так, Б. Малиновский пришел к выводу о том, что эдипов комплекс отнюдь не универсален в том виде, как его описал Фрейд, а Р. Бенедикт и М. Мид продемонстри-

ровали пластичность человеческой природы, считавшейся у Фрейда неизменной, и строгую зависимость особенностей психики от особенностей культуры.

Еще одним феноменом, подступиться к объяснению которого подтолкнула Фрейда логика развития его теории, было лидерство. В работе «Массовая психология и анализ Я» (1921) основатель психоанализа обращает внимание социальных психологов на либидную основу связей между индивидами в группе. Эти идеи Фрейда создали теоретическую предпосылку социально-психологического анализа политических отношений и заложили основы политической психологии как отрасли знания.

Яркой иллюстрацией объяснительных возможностей фрейдизма стал анализ личности Леонардо да Винчи. Австрийский ученый предложил искать разгадку его творчества и личности в обстоятельствах раннего детства. Анализируя дневники и, особенно, воспоминания раннего детства великого гения Возрождения, Фрейд выдвинул несколько гипотез об особенностях его психосексуального развития («Леонардо да Винчи и воспоминание его детства», 1910). Раннее сексуальное любопытство, возбужденное во младенчестве, и тоска по матери, разлученной с ним в тот же период,— таковы, по Фрейду, главные пружины неутомимого исследовательского энтузиазма Леонардо. Данным примером исторического психоанализа Фрейд положил начало целому жанру — жанру патографии. Впоследствии он еще несколько раз предпринимал патографические исследования, объектами которых стали Ф. М. Достоевский и американский президент Вудро Вильсон. От этих исследований Фрейда до наших дней тянется традиция патографических изысканий в области политологии и искусствоведения.

Но, пожалуй, наибольшее влияние оказало учение Фрейда о бессознательном. И хотя он не был его первооткрывателем, а психоаналитическая теория бессознательного не являлась единственной в этом вопросе, именно она целые десятилетия «задавала тон» в трактовке данного феномена, значительно поспособствовав пропаганде проблематики бессознательного как среди ученой, так и среди широкой публики.

62. Психоанализ возник как направление в психиатрии, и большинство его теоретиков — врачи-психиатры. Какое отношение он имеет к философии?

Действительно, на первый взгляд кажется, что психоанализ имеет весьма отдаленное отношение к философии, связь их во-

все не очевидно. Ведь сам Фрейд еще в студенческие годы повесил на стену своей комнаты лозунг: «Работать, не философствовать!», а в более зрелом возрасте, иногда иронически заявлял, что не читает философов, так как имеет несчастье не понимать их. Но в те же студенческие годы он занимался в семинаре у философа Ф. Brentano и даже перевел на немецкий один из томов сочинений Д.-С. Милля, а в 1912 г. вступил в «Общество позитивистской философии». А еще позднее, как сообщают некоторые биографы, проявлял заметный интерес к трудам Ницше и Шопенгауэра. Таким образом, личное отношение основателя психоанализа к философским доктринам было противоречивым. Но одно дело — личные философские пристрастия, а совсем другое — реальные философско-методологические основы и выводы, которых ученый может и не замечать, не сознавать.

Учение Фрейда, не будучи строго философским, имеет значительный мировоззренческий потенциал. Он связан прежде всего со специфическим осмыслением Фрейдом человека и культуры. В основе его лежало убеждение Фрейда в антагонизме природного начала в человеке, сексуальных и агрессивных импульсов бессознательного, с одной стороны, и, с другой стороны, культуры. Причиной этого антагонизма на внутриспсихическом уровне (противоречия между «Оно», «Я» и «Сверх-Я», между цензурой и желаниями) является культура с ее идеалами, нормами, требованиями. Культура, по Фрейду, основана на отказе от удовлетворения желаний бессознательного и существует за счет сублимированной энергии либидо.

Следствием такого понимания культуры стала романтическая критика ее, которая сначала была направлена против отдельных институтов культуры, но позднее акцент был перенесен на культуру в целом. В работе «Неудовлетворенность в культуре» (1930) Фрейд приходит к заключению, что прогресс культуры ведет к уменьшению человеческого счастья и усилению чувства вины из-за растущих ограничений для реализации природных желаний.

При объяснении происхождения и сущности институтов культуры Фрейд исходил из убежденности в подобии индивидуальных и коллективных психологических закономерностей, а также в одинаковости механизмов формирования нормальных и патологических явлений психики. Это позволило ему, усмотрев сходство между симптомами невроза навязчивости и религиозными обрядами, объявить религию «коллективным неврозом», а наличие в психике человека типичных форм реагирования (эдипов комплекс) и коллективных символов указывает, по его мнению, на реальные события в истории человечества, памятью о которых выступают данные психические феномены. Фрейд выдвинул ги-

потезу о наличии коллективного бессознательного психического наследства, проявляющегося в мифах, сказках, произведениях искусства и т. д.

Независимо от Фрейда и более обстоятельно эту идею разрабатывал К. Г. Юнг в своем учении об архетипах коллективного бессознательного.

Из всех представителей психоанализа наибольшую близость к философии и философскую глубину демонстрирует Э. Фромм. Он получил философское образование и психоаналитическую подготовку, испытал влияние идей как Фрейда, так и Маркса, Фейербаха, Спинозы. Поэтому Фромм прямо ставит философские проблемы, трактовку которым он старается дать с позиций психоанализа (неофрейдизма). Одна из самых важных для него — проблема свободы, которую он считает психологической. Фромм подробно проанализировал феномен «страха свободы» и описал наиболее типичные механизмы бегства от нее. Среди других проблем философско-антропологического характера должна быть названа и проблема человеческого существования, вытекающая из биосоциальной его природы. Непродуктивное ее решение в истории связано с распространенными типами социальных характеров: потребительским, эксплуататорским, накопительским, рыночным; однако будущее, по Фромму, — за продуктивным характером, ориентированным на любовь и бытие в противоположность обладанию, способным реализовать творческие потенции своей природы.

Отдельную страницу при рассмотрении вопроса об отношении психоанализа и философии составило бы освещение связей его с философией науки. Эта страница была открыта в 30-е годы обсуждением методологических оснований психоанализа, дискуссии вокруг которых не утихли и к настоящему времени. Образно выражаясь, психоанализ выполнил в методологии науки роль, подобную той, что в истории генетики сыграла муха дрозофила, на которой были выполнены бесчисленные эксперименты по изучению законов наследственности. Они позволили уточнить критерии научности, расширить и углубить понимание такого феномена, как наука.

63. В чем состоит феноменологическое понимание специфики философии, ее предмета?

Основоположником феноменологии как ведущего направления современной западной философии является Э. Гуссерль (1859—1938), поставивший проблему философии как строгой и точной науки. С точки зрения Э. Гуссерля, все существовавшие в его время философские учения не соответствовали требованиям строгой научности, так как за образец научности берут существующие науки о природе и обществе. Все науки можно подразделить на два основных вида — *эйдетические* науки, к которым относятся логика, математика и философия, и *фактуальные* науки, которые обосновывают свои суждения ссылкой на факты, а последние носят случайный характер. Философские суждения не обладают ни точностью математических истин, ни чувственной наблюдаемостью истин физических и не должны обладать ими, так как философия является совершенно новым измерением знания, связанным со стремлением к чистому и абсолютному знанию. Подлинная философия или трансцендентальная феноменология, в отличие от фактуальных наук, есть наука не о фактах, но о *сущностях*. А в отличие от других эйдетических наук, например математики, она не может абстрагироваться от того факта, что все данное нам дано *через* сознание. Философия в качестве своего предмета имеет дело с *мыслью*, направленной на предмет, как таковой, и в этом смысле она не дискурсивна, а *интерпретативна*. Абсолютная *самоочевидность*, абсолютная *истина*, *непосредственная созерцаемость сущности* — таковы черты философского знания, по Э. Гуссерлю. Строгая наука в этом смысле есть название абсолютных и вневременных ценностей, составляющих простой, безусловно ясный порядок.

Выявить эти сущности, т. е., конституировать предмет философии в феноменологическом смысле этого слова, возможно только при помощи специального метода — *метода феноменологической редукции*. Феномен и есть та сущность, которая проявляет себя в сознании благодаря феноменологической редукции. Феноменологическая редукция осуществляется в два этапа: на этапе *эйдетической* редукции мы «закключаем в скобки внешний мир», т. е. ставим под сомнение ценность исходного для многих наук проточерования в реальность внешнего мира. *Трансцендентальная* редукция «закключает в скобки эмпириче-

ское самосознание», т. е. ставит под сомнение протоверование в реальность Я как части реальности внешнего мира. Мир, таким образом, редуцируется к чистому феномену или эйдосу (в логически и словесно фиксированной форме), конфигурации всего данного, выступающей как «мерка реальности, фактичности». Феноменологическое знание есть абсолютное знание о сущности, которое оправдывает всякое знание о факте.

Поясняя идею Гуссерля о философии как строгой науке или чистом знании, русский философ-феноменолог Г. Г. Шпет пишет о двух житейских соблазнах для философии как чистого знания — пойти путем «псевдофилософии» или путем «мудрости». Псевдофилософия возникает, когда философия берется решать научными средствами (по образцу какой-либо специальной науки) вопросы, которые научному решению не подлежат. Нечто случайное, фактичное возводится при этом в ранг абсолютной ценности. Цель философии не объяснение, а непредвзятое *описание* того, что видит сознание в рефлексии на самого себя. Путь «мудрости» возникает, когда философия рассматривается как искусство жизни, призванное дать жизненные рецепты или средства для спасения души. Но ступить на этот путь значит отказаться от собственного предмета философии, который объективен, а не субъективен — в качестве такового выступает истина, т. е. то, что есть, или бытие, которое переживается нами в его целом, во всем. Философское знание, с точки зрения Г. Шпета, существует не для мудрости (решение Востока), не для техники (решение современной Европы). Оно самоценно, устанавливает и описывает то, что есть на самом деле, без фантазий и домыслов; оно не предписывает, не проповедует, не оценивает. «Философия требует личного самоотречения, но не потому что ей нужен человек, а потому что истина не может быть личной»¹.

64. За что Э. Гуссерль критикует натурализм, психологизм и историцизм в философии?

Под натурализмом в философии Гуссерль понимал трактовку реальности и сознания как природного процесса, познаваемого в объективно-значимой форме. Следовать естественно-научному образцу, для которого только пространственно-временной телесный мир является природой, значит, по Гуссерлю, неизбежно *натурализовать* сознание². При таком подходе к сознанию теря-

¹ Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 326.

² Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Хрестоматия по зарубежной философии конца XIX — начала XX столетия. Изд-во МГУ, 1995. С. 26—27.

ется из виду самое главное — межсубъектные связи, определяющие сущность сознания и недоступные для экспериментального исследования, на которое опираются фактуальные науки.

Психологизм в философии выражается в попытке обоснования философии, ее значимости через опору на психологию как науку о фактах. Гуссерль подчеркивает, что такая попытка лишает философию ее предмета. Так как, во-первых, фактуальная наука не может быть обоснованием эйдетической науки, поскольку эйдетическая наука имеет дело не со случайными фактами, а с «априорными интенциональными основаниями эмпирического». Во-вторых, сущность психического исключает бытие в смысле телесного бытия природы, которое познается как индивидуальное тождество во множестве опытов. Концепция сознания строится Э. Гуссерлем на основе понятия *интенциональности* (направленности любого акта сознания на объект), введенного его учителем, психологом Ф. Brentano. Всякое сознание есть «сознание о», интенциональность внутренне присуща сознанию, поэтому изучение его сущности означает изучение *смысла* сознания и его *предметности* как конституирования системы переживаний, посредством которых для *ego* существует мир.

Историцизм, подобно психологизму, также пытается обосновать философию через опору на историю как науку о фактах. А факт, по Э. Гуссерлю, не обладает и не может обладать абсолютной ценностью. Поэтому как историцизм, так и психологизм являются с точки зрения феноменологии вариантами псевдофилософии, а не строгим и точным философским знанием.

Единственной дисциплиной, способной сделать философию строгой и точной наукой, является феноменология. Феноменология есть наука о феноменах. Феномен есть то, что проявляется, поскольку оно проявляется в сознании. Человеческое «Я» и все вещи, окружающие его, суть феномены. Благодаря принципу феноменологической редукции, т. е. воздержанию (эпохэ) от веры в реальность окружающего мира, мы созерцаем эйдос мира, его идеальную ценность. С этой точки зрения редукция является эйдетической. Поскольку феномен проявляется только в сознании и только посредством акта сознания, т. е. сознание субъекта определяет положение вещей в реальности, редукция является также и трансцендентальной. Вместе с тем в отличие от кантовской трактовки сознания как создающего объект, Э. Гуссерль считает, что сознание лишь проявляет объект во мне, и больше ничего. В двойном — эйдетическом и трансцендентальном — измерении феномен, равно как и его явленность сознанию, представляет собой нечто абсолютное — сущность вещи, ее бытие. Сознание, осуществляю-

шее редукцию, самодостаточно, и благодаря его деятельности нам открывается единственное абсолютное бытие. Интенцию на объект, *непосредственно* и в оригинале данный сознанию, Гуссерль называет *интуицией*. Задача философии и есть достижение очевидности, основанное на объективной апелляции к интуиции, а не на чьих-либо точках зрения.

Для завершения своей теории Э. Гуссерль вводит понятие «конституирование». Сознание есть конституирующий поток переживаний. Formой конституирования является феноменологическая темпоральность — единство прошлого, будущего и настоящего в одном интенциональном акте сознания. Посредством конституирования в форме темпоральности сознание «Я» обладает окружающим миром и самим собой. Философия и есть, по Гуссерлю, высшая попытка Разума конституировать с подлинной очевидностью «Я» и то, чем является мир этого «Я».

65. Почему феноменологический метод Гуссерля был востребован в различных областях философского знания XX в.?

Феноменология Э. Гуссерля оказала большое влияние на всю последующую философию. Ведущие мыслители XX в. использовали основные понятия и метод гуссерлианского учения. М. Хайдеггер, а позже Ж. П. Сартр применяют феноменологический метод для исследования фундаментальных понятий бытия, времени, человеческого существования и свободы, М. Шеллер — для развития идей философской антропологии и аксиологии; М. Мерло-Понти — для анализа сознания и восприятия в концепции «феноменального тела». Н. Гартман и испанский философ Х. Субири (1898—1983) используют феноменологический метод для построения нового варианта реализма. Особое применение идеи Э. Гуссерля нашли в формирующейся в XX в. социологии знания. В отечественной философской традиции наиболее видными представителями феноменологии являлись Г. Г. Шпет и М. К. Мамардашвили.

В первую очередь, такое значительное влияние гуссерлианства объясняется новым представлением о предмете философии и ее целях. Философия, по Гуссерлю, — это не некоторая рациональная, логическая система высказываний и доказательств, а усилие, заставляющее объект «проявиться», интуитивное «делание очевидным». Для Э. Гуссерля высший принцип философии — не картезианско-кантовский принцип «я мыслю», а принцип «я могу», т. е. очевидная и делающая очевидным интуиция. Объективным коррелятом «я могу» выступает то, что Гуссерль называет

горизонтом. Горизонт — это спектр возможностей проявления объекта, внутри которого определен круг последних актуальных интенций одного и того же объекта. Философия, таким образом, предстает, по Гуссерлю, как другой способ прожить естественную жизнь, исходя не из веры в ее реальность, а из *прояснения ее сущности*. При этом феноменология оставляет сами вещи такими, какие они есть, если они иррациональны, то иррациональными, если рациональны — то рациональными. Единственным идеалистическим положением в феноменологии является признание *апприорности бытия сущности* относительно реальности факта. Любое объективное бытие, по Гуссерлю, основывается интенционально на бытии чистого сознания.

Во-вторых, заслугой Э. Гуссерля явилась новая философская трактовка сознания. Э. Гуссерль анализирует сознание не с точки зрения его содержания (это удел психологии как фактуальной науки), а с точки зрения его *интенциональной цели* или *ноэмы* (в терминологии Гуссерля). Ноэма — это нечто, что проявляется в сознании и только благодаря сознанию, но не является ни им самим, ни его частью. Любой способ сознания, по Гуссерлю, имеет свою ноэму, например, акт оценивания в качестве своего ноэматического коррелята имеет существующую объективно и независимо от него ценность. При этом смысл ноэмы зависит не от сознания, а от самой ноэмы, но тем, что объект обладает ноэматическим смыслом, он обязан сознанию.

Э. Гуссерль делает сознание главным предметом своего исследования, используя понятие «чистое сознание» как принципиально непредметное и свободное от всего, что не является сознанием. С точки зрения Гуссерля, любой предмет должен быть схвачен только как коррелят сознания. Предмет при этом не превращается в сознание, в котором нет ничего, кроме значений. Интенциональным коррелятом очевидности является Истина. Логическая очевидность выступает лишь как частный случай интенциональной очевидности.

В-третьих, в посмертно опубликованной работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» (1954) Э. Гуссерль вводит понятие «жизненного мира» как докатегориальной области исконно человеческих «смысловых формаций», предшествующих развитию науки и не исчезающих с ее развитием. Только философия в ее феноменологическом варианте может сказать нечто по поводу человека как субъекта свободного выбора и оставить человеку свободу выхода к новым горизонтам. Только феноменология устанавливает связь с «жизненным миром», миром коммуникативной и смысловой интенциональности.

66. Кого и на каком основании мы относим к представителям экзистенциализма?

Экзистенциализм как философское направление сформировался в 20-е годы XX в. Первые упоминания о нем появились в европейских обзорах по философии в кон. 20-х годов, и оно было оценено тогдашней академической мыслью как странное и бесперспективное. Но уже вскоре ведущие представители этого течения были возведены в ранг классиков философской мысли XX в. Традиционно к экзистенциализму как философскому направлению, разделяющему общие теоретико-методологические установки, принято относить К. Ясперса, М. Хайдеггера, Г. Марселя, Ж. П. Сартра, А. Камю. Различают экзистенциально-ориентированные философские учения и собственно экзистенциалистскую философию или экзистенциализм. К первым относятся все философские учения, в которых акцент сделан на проблеме человека и его существования. В этом смысле находят экзистенциальные мотивы даже в творчестве философа Нового времени Б. Паскаля, а к самым ранним формам экзистенциального философствования относят учения русских философов Н. А. Бердяева и Л. Шестова, испанского писателя М. де Унамуно. Выявление же специфической программы экзистенциализма как единого, хотя и неоднородного иррационалистического направления современной философии связано с появлением в 1927 г. работы М. Хайдеггера (1889—1976) «Бытие и время».

Принято различать религиозный (Л. Шестов, Н. А. Бердяев, К. Ясперс, Г. Марсель) и так называемый атеистический (М. Хайдеггер, Ж. П. Сартр, А. Камю) экзистенциализм. Кроме того, различают национальные формы экзистенциализма — немецкий экзистенциализм (М. Хайдеггер, К. Ясперс), французский экзистенциализм (Г. Марсель, Ж. П. Сартр, А. Камю), испанский экзистенциализм (М. де Унамуно, Х. Ортега-и-Гассет) и др.

Три философских течения оказали решающее влияние на идейное формирование экзистенциализма как направления, сделавшего вопрос о существовании человека главным пунктом своего размежевания с классической философией. Во пер-

вых, предэкзистенциализм датского философа С. Кьеркегора (1813—1855), выраженный в идее самодостаточности отдельного человека с его личной судьбой и субъективной истиной перед лицом истории. Именно Кьеркегор придал понятию «экзистенция» то философское значение, в котором оно употребляется в экзистенциализме. Экзистенция, или подлинное существование, является результатом выбора человеком самого себя, своей собственной уникальной идентичности и характеризуется неустойчивостью, выражаемой в понятиях «страх», «сомнение» и «трепет». Во-вторых, это философия жизни, от Ницше до Дильтея, которая впервые раскрыла радикальную недостаточность мышления и дала острую критику рационализма. И наконец, феноменологический метод Э. Гуссерля, позволивший придать онтологический статус таким психическим переживаниям человека, как «страх», «отчаяние», «забота», «трепет» и т. д.

Хотя многие представители (М. Хайдеггер, А. Камю) данного философского направления отрицали свою принадлежность к экзистенциализму, подчеркивая своеобразие и неповторимость своего философского учения, тем не менее можно выделить некоторые общие теоретико-методологические установки и принципы, которые позволяют рассматривать экзистенциализм как особое направление современной западной философии.

Общим для всех экзистенциалистов является трактовка сущности человека как *экзистенции*, как особого вида бытия — «здесь-бытие», «для-себя-бытие». Экзистенциалисты утверждают открытость, неопределимость человеческого бытия, которое постоянно выходит за свои пределы, или «трансцендирует». Экзистенция есть становящееся целое, недоступное рационалистическому мышлению, которое исходит из противопоставления субъекта объекту. Человеческое бытие «неуловимо» сетью логических понятий, поскольку является, по выражению М. Хайдеггера, цельным «вот»-бытием, о котором нельзя сказать, что оно «состоит из...», а — «может». Возможности богаче сущего или наличного бытия, поэтому только через человека осуществляется полнота бытия. Захваченные бытием, мы открываем себя.

Человек, по мнению экзистенциалистов, лишен какой-либо заданной природы, определяющей его личностное бытие, он ничем не детерминирован, он «есть не что иное, как проект самого себя» (Сартр). Задача человека — стать подлинным человеком посредством вопрошания о смысле бытия, посредством эмоционального переживания своей связи с миром.

Столь же общим моментом для всех экзистенциалистов является *критика науки* за отождествление бытия и сущего, за овеществление человека, за сведение, особенно позитивистами, всей системы ценностей культуры исключительно к научному познанию. В этом смысле они выступают как представители *антисциентизма* в философии. По мнению экзистенциалистов, философия является не наукой, а способом переживания индивидом своего собственного существования в его подлинности, «творческим постижением человеческим духом смысла своего существования» (Н. А. Бердяев).

При этом подлинность человеческого бытия феноменологически обнаруживает себя не в опыте повседневной жизни, когда мы попадаем в плен вещам или сущему, а в *пограничных ситуациях* — ситуациях болезни, вины, катастрофы, смерти. Именно в пограничных ситуациях сознание обнаруживает себя как *страдающее, чувствующее, смертное, озабоченное и как свободное* сознание, а не безличное существование. «Никогда мы не были так свободны, как в период фашистской оккупации Франции», — провозгласил Ж. П. Сартр.

Проблема личности и общества — еще одна сквозная тема для всех представителей экзистенциализма. Человек не конституирован историей, а заброшен в нее, поэтому любые социальные образования нужно принимать лишь в значении обстоятельств, а не как целеуказания. Человек должен перестать искать в истории свое предназначение и оправдание. Внутренняя убежденность, «безусловные очевидности» жизненного мира первичны по отношению к любой стратегии исторического действия. Человек как единственный творец ценностей «осужден» на свободу, свобода человека понимается при этом как абсолютная внутренняя свобода выбора. Этот тезис приводит, особенно во французском экзистенциализме, к *противопоставлению личности и общества*.

Так, по А. Камю, абсурд — это фундаментальный и единственно возможный тип взаимодействия между личностью и социальным целым. А Ж. П. Сартр отрицает существование объективной или априорно заданной системы ценностей и норм. Человек сам определяет для себя ценности, расшифровывает знамения, определяет значимость своих чувств, т. е. его выбор всегда индивидуален, даже если он касается всего человечества¹. В этом смысле Ж. П. Сартр определяет человека как «бытие-для-себя». Соответственно только сам человек несет всю

¹ См.: Сартр Ж. П. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 325–326.

полноту ответственности за свой выбор. Неизбежным следствием индивидуальности выбора является конфликт с другим «бытием-для-себя». Общество рассматривается экзистенциалистами как внешняя, безличная, «сминающая» индивидуальность отдельного человека сила. *Безосновность свободы, ее неукорененность в социальном мире* — общий тезис всех представителей экзистенциализма.

67. Почему художественная литература явилась более адекватной формой выражения философии экзистенциалистов, чем их философские трактаты?

Экзистенциализм как философское направление в центр своего исследования поставил индивидуальные смысложизненные вопросы — вины и ответственности, решения и выбора, отношения к своему призванию и смерти, подлинности и неподлинности существования. А. Камю даже провозгласил в качестве основного вопроса философии вопрос о том, стоит ли жить, а в качестве единственной действительно серьезной философской проблемы — проблему самоубийства. Можно сказать, что в осознании кризиса человека в современную эпоху экзистенциалисты достигли гораздо большего, чем все остальные направления западной философии.

Для экзистенциалистского самоопределения философии характерно представление о философии как способе подлинного существования, особым образом переживающего свою связь с миром. Все философы-экзистенциалисты подчеркивали личностный характер философствования. Вопрос о бытии ставится здесь не независимо от философа, а именно так, как он *переживается* мною как личностью-философом. «Философия имеет смысл только как человеческий поступок. *Ее истина есть, по существу, истина человеческого присутствия...* А это присутствие сбывается в свободе»¹. Личностное начало имеет онтологическое значение в философии экзистенциализма. Поэтому так важна для философа настроенность на «бытие», которое, в отличие от сущего, не объективируется, а потому не может быть постигнуто рациональными средствами научного познания или понятийными схемами классической философии. Поиск иного, отличного от классической философии языка философствования привел М. Хайдеггера к рассмотрению поэтического языка и живописи в качестве наиболее адекватных

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 341.

способов обнаружения бытия. А французские экзистенциалисты не только признали искусство подлинным языком филосоfovания, но и реализовали этот принцип в своем художественном творчестве. А. Камю считал, что искусство призвано внести посредством совершенных художественных творений предельную ясность в понимание человеком смысла своего существования в мире. Его романы «Посторонний» (1942) и «Чума» (1947) являются различными формами самораскрытия абсурда как отношения человека и мира. Художественный бунт, по А. Камю, есть активное отрицание абсурда и зла, дающее человеку надежду и возможность остаться самим собой. Перефразируя Р. Декарта, А. Камю провозглашает принцип: «Я бунтую, а следовательно, мы существуем». Пьесы Ж. П. Сартра «Мухи», «Дьявол и Господь Бог», роман «Тошнота» гораздо больше соответствуют личностному, творческому, эмоционально-настроенному, открытому характеру экзистенциального филосоfovания, чем его собственно философские трактаты — «Бытие и ничто», «Критика диалектического разума». Подчеркивание ценности искусства как способа обнаружения подлинного бытия — общая черта экзистенциалистского самоопределения философии.

68. Какие проблемы изучает герменевтика?

Термин «герменевтика» происходит от греческого *hermeneuo* — разъясняю, толкую. В Древней Греции герменевтикой называлось искусство истолкования текстов. Согласно мифологическим представлениям греков, язык богов непонятен простым смертным. Гермес — посредник между богами и людьми — истолковывает волю богов, делает ее понятной человеку. С именем Гермеса связывается возникновение искусства понимания и происхождение термина «герменевтика». В настоящее время герменевтика — это философская теория понимания. Основы философской герменевтики заложены в трудах Ф. Шлейермахера, В. Дильтея, М. Хайдеггера, Э. Бетти, Х.-Г. Гадамера, П. Рикера, Ю. Хабермаса, К. О. Апеля и др.

Исходной для герменевтики является ситуация непонимания — неясности смысла целого текста или его фрагментов. Понимание предстает как процесс обретения или восстановления смысла текста. Античная герменевтика развивалась как искусство понимания религиозных, философских, исторических и юридических источников, смысл которых утрачен или неочевиден. Задачу понимания противоречивых и многозначных фрагментов Библии решала библейская экзегетика (от греч. *exegetike* — истолковываю). На основе античной герменевтики и библейской экзегетики, получивших новый импульс к развитию в эпоху Возрождения и Нового времени, возникает философская герменевтика, разрабатывающая теорию понимания.

Для философской герменевтики главным является вопрос о том, что такое понимание. В поисках ответа на этот вопрос философская герменевтика поднимает и рассматривает ряд проблем. Является ли понимание приписыванием смысла тексту, или смысл уже заложен в тексте и задача понимания состоит в том, чтобы выявить этот смысл? Можно ли представить понимание как рациональную, воспроизводимую процедуру, или оно всегда остается интуитивным постижением смысла? Выполняет ли понимание функцию метода познания в гуманитарных науках? Что такое герменевтический круг? Является ли понимание способом человеческого бытия? Иными словами, философская герменевтика формулирует и обсуждает

ряд проблем, связанных со структурой, условиями и целями понимания, с характеристикой субъекта и объекта понимания.

69. Кто из философов внес заметный вклад в развитие герменевтики?

Основателем философской герменевтики считается Ф. Шлейермахер (1768—1834) — немецкий протестантский философ, современник и оппонент Г. Гегеля. Будучи протестантским теологом, Ф. Шлейермахер много занимался проблемами истолкования Библии и был знаком с различными приемами интерпретации юридических, исторических, филологических, мифологических и религиозных текстов. Ф. Шлейермахер поставил перед собой задачу объединить разнообразные герменевтические приемы в одну общую методикку, описать процесс понимания вообще, независимо от того, о понимании каких текстов (юридических, мифологических, религиозных) идет речь. Понимание является в концепции Ф. Шлейермахера универсальным методом постижения смысла текста. Поэтому Шлейермахер называл свою герменевтику универсальной (применимой для любых текстов). Всякий процесс понимания подчиняется, по его мнению, одним и тем же принципам *герменевтического круга и диалога*. Эти принципы, с точки зрения Ф. Шлейермахера, описывают структуру любого процесса понимания. Практически все более поздние представители герменевтики вслед за Ф. Шлейермахером, рассматривая структуру понимания, развивают принципы герменевтического круга и диалога.

Ф. Шлейермахер полагал, что главная цель понимания в том, чтобы понять автора текста. Искомый смысл текста он фактически отождествляет со скрытыми интенциями автора текста. Романтический интерес Ф. Шлейермахера к индивидуальности автора и попытка создать методологию проникновения в эту индивидуальность оказались востребованными в связи с развитием методологии гуманитарных наук.

В. Дильтей (1833—1911) — немецкий философ, представитель философии жизни — в своей философии откликнулся на теоретические проблемы, возникшие в связи со становлением гуманитарных наук, прежде всего истории. Рассматривая методы гуманитарного познания, В. Дильтей исходил из принципиального различия между естественными и гуманитарными науками, «науками о природе» и «науками о духе». Специфическим способом познания гуманитарных наук В. Дильтей считал понимание — постижение смысла культурно-исторических явлений. Не рассматривая себя в качестве представителя герменевтики, В. Дильтей разработал свою концепцию пони-

мания и тем самым внес существенный вклад в развитие философской герменевтики.

Философия М. Хайдеггера (1889—1976) сочетает в себе традиции феноменологии и экзистенциализма. Вместе с тем, поднимая главный для себя вопрос о смысле бытия, М. Хайдеггер обращается к герменевтике, поскольку понимание смысла является центральной герменевтической проблемой. Историчность человеческого существования, его зависимость от прошлого, существование в настоящем и устремленность в будущее, придает исторический характер пониманию смысла бытия. Проблема историчности понимания получила развитие в герменевтике Г. Гадамера.

Г. Гадамер (1900—2001) — немецкий философ, ученик М. Хайдеггера, является крупнейшим представителем современной герменевтики. Он рассматривает понимание как универсальный способ человеческого бытия. Человек сталкивается с необходимостью понимать себя, понимать другого, понимать происходящие события, понимать историю, понимать искусство и т. д. Бытие человека с этой точки зрения можно назвать пониманием. Таким образом, герменевтика Г. Гадамера становится онтологией, учением о бытии. При этом необходимо отметить, что методологические функции герменевтики Г. Гадамер не отрицает. Герменевтика как методология гуманитарных наук должна быть, с его точки зрения, дополнена герменевтикой-онтологией.

В работах современного французского философа П. Рикера (р. 1913) органично сочетается интерес к герменевтике, структурализму, психоанализу и другим философским течениям. Рассматривая понимание и интерпретацию как способы постижения смысла текста, П. Рикер подчеркивает, что смысл текста имеет много уровней. Поэтому результатом интерпретации всегда является конфликт множества интерпретаций, ни одна из которых не должна быть абсолютизирована. В качестве своеобразного текста П. Рикер рассматривает социальное действие. Человеческая деятельность является символически опосредованной, поэтому она имеет определенные сходства с текстом и может быть интерпретирована как текст. В современную философию, ориентированную на синтез философских школ и течений, герменевтика входит в качестве необходимого элемента всякого философствования.

70. Как понимают понимание представители герменевтической философии?

Понимание — это центральное понятие герменевтики. Несмотря на существование различных трактовок понимания, все

они, так или иначе, рассматривают *понимание* как *выявление смысла текста*. При этом под *текстом* подразумеваются не только литературные, религиозные, исторические или юридические источники. Исторические события, произведения искусства, действия человека, политические события могут рассматриваться в знаково-символической форме, т. е. как текст, в предельно широком смысле этого слова.

Процесс понимания чаще всего описывается как движение по герменевтическому кругу. С одной стороны, принцип герменевтического круга предписывает рассматривать текст как часть по отношению к языку эпохи, литературному жанру, творчеству автора и как целое по отношению к фрагментам текста. С другой стороны, текст является частью духовной жизни автора, а сама духовная жизнь является частью исторической эпохи, культуры. Движение по герменевтическому кругу от целого к части и наоборот представляется как процесс понимания смысла текста.

Ряд герменевтических концепций (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей) считает понимание интуитивным постижением смысла текста, вчувствованием и сопереживанием. Согласно Ф. Шлейермахеру, процесс понимания протекает как интуитивное вживание интерпретатора в образ автора. Эта процедура требует воображения и эмоционального напряжения, сила которых зависит от личности интерпретатора и его способностей. Поэтому понять гениального автора может только конгениальный интерпретатор. Трактовка понимания как интуитивного вчувствования сводит его к процедуре мысленного преодоления исторической дистанции, разделяющей автора и интерпретатора, к перемещению интерпретатора в другую эпоху. При таком подходе подразумевается, что интерпретатор может отвлечься от своей принадлежности к определенной культуре, времени и другим историческим условиям своего существования. Эта позиция подвергается критике в герменевтике Г. Гадамера.

Г. Гадамер справедливо полагает, что ни один процесс понимания не начинается с «чистого листа». В ходе освоения языка, получения образования, накопления жизненного опыта каждый индивид невольно приобщается к определенным культурно-историческим традициям. Усвоенные традиции становятся той основой, на которой строится понимание. Процесс понимания начинается с предпонимания. Предпониманием Г. Гадамер, так же как и М. Хайдеггер, называет предварительный набросок смысла, или прообраз смысла текста, смысловое ожидание, вырастающее на почве усвоенных традиций. После прочтения текста прообраз смысла сопоставляется с тем смыслом, который образовался в результате прочтения, происходит корректировка предваритель-

ного проекта смысла. Таким образом, понимание представляется как переход от предпонимания к новому пониманию. Новое понимание в дальнейшем может выступать как предпонимание для последующего понимания. Движение от предпонимания к пониманию является герменевтическим кругом в концепции Г. Гадамера. Говоря о существовании предпонимания, Г. Гадамер фактически утверждает, что невозможно полностью преодолеть историческую дистанцию и мысленно перенестись в другую эпоху. Вживание интерпретатора в образы чужой культуры всегда будет основано на предпонимании, связывающем интерпретатора с его эпохой и культурными традициями.

Целью понимания в разных философских школах выступают: понимание индивидуальности автора (Ф. Шлейермахер), понимание духовной жизни, «объективаций духа» (В. Дильтей), понимание смысла бытия (М. Хайдеггер); понимание социального действия (П. Рикер). Согласно Гадамсру, понимание преследует цель прояснить смысл проблемы, на которую обращен данный текст.

Учитывая интуитивный характер понимания, в ряде концепций различаются понятия *понимания* и *интерпретации*. Так, например, Э. Бэгги считал, что интерпретация — это процесс, а понимание — цель. П. Рикер называет пониманием искусство постижения значения знаков, передаваемых одним сознанием и воспринимаемых другим сознанием через их внешнее выражение (речь, жесты, позы). Понимание — это проникновение в чужое сознание с помощью внешнего обозначения. В отличие от него, интерпретация — это понимание, направленное на зафиксированные в письменной форме знаки.

Понимание представляется либо как «вынесение» смысла из текста, либо как «привнесение» его в текст. Ряд философов (Ф. Шлейермахер, В. Дильтей, Э. Бэгги) склонялись к тому, что смысл уже заложен в тексте, и задача понимания состоит в выявлении этого смысла. Другие (М. Хайдеггер, Г. Гадамер, Р. Бульман), учитывая исторический характер сознания и выделяя структуру предпонимания, полагали, что понимание — это реконструкция смысла текста. С этой точки зрения интерпретатор всегда приписывает свой смысл тексту.

71. Что такое философский структурализм?

Философский структурализм — течение в философской мысли, распространившееся преимущественно во Франции в 60-х годах XX в. Главные его представители — Клод Леви-Строс (р. 1908), Жак Лакан (1901—1981), Мишель Фуко (1926—1984), в определенный период творчества (до 1968) признававший свою близость к структурализму.

Философский структурализм возник в русле структурализма — идейного движения в области гуманитарных и общественных наук (лингвистики, литературоведения, психологии, этнографии, социологии), развивавшегося с 20-х годов XX в. в Европе под влиянием позитивизма и фрейдизма. Структуралистов объединяет общая методологическая установка на принятие структурного анализа в качестве ведущего метода исследования. Приоритетным считается изучение не содержания, а формы, не элементов, а связей между элементами. Структуралисты полагают, что научное социально-гуманитарное познание должно опираться на методы естественных и точных наук, поскольку культурное образование рассматривается как аналогичный природному объект. Особенность культурного объекта в том, что он обладает глубинной структурой, созданной коллективным бессознательным, и является основой той или иной знаково-символической системы.

Философы обосновывают структуралистский подход, расширяя его на понимание культуры в целом. Суть философского структурализма заключается в идее о том, что основу культурных объектов образует структура, понимаемая как совокупность объединяющих элементы связей и отношений, которые безличны, непосредственно не наблюдаются и не осознаются, инвариантны, т. е. остаются неизменными, хотя их проявления разнообразны и изменчивы. Культура устроена по принципам организации и функционирования естественного языка. Она сама является языком в широком смысле — сложной, знаково-символической системой. Ее структуры, оставаясь по большей части скрытыми от человека, тем не менее направляют его деятельность, подобно тому как формы языка организуют повседневное речевое общение. Господин Журден

из пьесы Мольера говорит прозой, не подозревая об этом. Структуралисты называют ложным классический образ человека — сознательного творца культуры, субъекта, рационально определяющего строй жизни. Заостряя свою позицию, структуралисты утверждают: говорит не человек, а язык, действует не личность, а безличная структура. В этом смысле истолковываются получившие скандальную известность высказывания М. Фуко о «смерти субъекта», «смерти человека». Такого рода воззрения структуралистов характеризуются как «теоретический антигуманизм». Философский структурализм является в значительной степени реакцией на субъективизм и индивидуализм экзистенциалистов, идеи которых, особенно Ж. П. Сартра, приобрели во Франции 50—60-х годов XX в. формы политического радикализма и были весьма популярны. По мнению структуралистов, экзистенциализм есть крайнее проявление укоренившейся в классической философии иллюзии того, что человеческий мир строится на самосознании субъекта. Начало заблуждению положил Декарт, выдвинув тезис: «Мыслю, следовательно, существую» («Cogito ergo sum»).

Французский этнограф и культуролог К. Леви-Строс стал основателем философского структурализма, создателем концепции структурной антропологии. Его основной труд так и называется «Структурная антропология» (1958). Он дает философское истолкование метода структурного анализа, разработанного филологами, и применяет его к исследованию первобытных обществ. Ученый рассматривает системы родства, брачные правила, обычаи, ритуалы, мифы и т. д. как языки, способы общения, информационные коды. В их основе — структура, наиболее общим принципом которой является бинарное отношение: холодное — горячее, священное — профанное, живое — мертвое, свое — чужое, сырое — вареное и т. д. По Леви-Стросу, бинарность есть принцип организации культуры как таковой, поскольку само человеческое бытие изначально противоречиво. Философ полагает, что первобытные общества, в отличие от современных, сохранили способ гармоничного сочетания противоречий, который он называет сверхрационализмом. Это свойственное мифу соединение рационального и чувственного начал, при котором происходит опосредование противоположностей. Так, связующее звено между живым и мертвым предстает в образе ворона — живого существа, питающегося падалью. Бессознательные структуры разума, данные от природы, бинарны. Современному человеку надо понять поверхностность и ограниченность его рационализма,

понять свою природу и восстановить утраченную гармонию противоположностей.

Французский психоаналитик и философ Ж. Лакан утверждает, что бессознательное подлежит научному изучению, а его болезненные проявления — психотерапии, потому что «бессознательное структурировано как язык» и непосредственно связано с языковым выражением. Собственно, в пределах языка, образующего сферу символического, в основном протекает жизнь человека. Вне ее — «реальное», к которому у человека нет непосредственного выхода, и «воображаемое» — область неустойчивых субъективных образований.

Претензии структуралистов на построение строго научной методологии социально-гуманитарного знания во многом не оправдались, так как ее применение давало слишком абстрактные результаты, к тому же плохо поддающиеся проверке. Редукционистская, по сути, попытка понять культуру, сведя ее к ограниченному набору связей и отношений, не удалась. В 70-е годы на смену структурализму приходят постструктурализм и постмодернизм.

72. Модерн есть современность. Что означает постмодерн?

Постмодерн представляет собой сложный, неоднородный социокультурный и философский феномен, утвердившийся в западном обществе к 70—80 годы XX в. Являясь интердисциплинарным термином (введенным в употребление Р. Паннвицем в 1917 г.), постмодерн понимается: как специфическая философия искусства, возникшая из «духа модернизма» — направления в искусстве и литературе кон. XIX в.; как форма самоидентификации западноевропейской культуры; как образ жизни, система ценностного мироощущения и модель отношения к миру, сложившиеся в постиндустриальном обществе; как комплекс философских и социальных идей, характеризующих «новейшее» время. Возникший в послевоенной Европе, постмодерн обозначил новую социокультурную ситуацию — радикальный разрыв с прошлым, ревизию всех культурных проектов, включая философские. Противопоставление прошлому вошло с приставкой «пост» — постсовременность, постколлективизм, постэкономическая, постцивилизационная эпоха.

Теоретики постмодерна: Ж.-Ф. Лиотар, М. Фуко (поздний), Ж. Деррида, Р. Барт (поздний), Ф. Гваттари, Ж. Делез, Р. Рорти, Ж. Бодрийяр. Многие постмодернисты — филологи по образованию и литераторы (У. Эко), что в немалой степени определило внимание к тексту, его художественному и эссеистскому характеру, равноправию его элементов, существующих в виде языковых игр.

Исторически постмодерн обозначил переход от Нового (modern) времени к современности (modernity) и выступил оппонентом философских и культурных ценностей, сложившихся в рамках рационального менталитета XVIII в. Эпоха Модерна имеет европоцентристский характер и восходит к античным истокам (Лиотар считает первым модернистом Аристотеля). Основными параметрами современного общества следует считать индустриализацию, урбанизацию, индивидуализм, секуляризацию, массовость, стандартизацию и специализацию. В теоретической сфере важнейшими элементами проекта модерн являются просветительский разум (рационализм), фундаментализм

(поиск незыблемых оснований и стремление к определенности), универсализм объяснительных схем и обобщающих теорий. Для века Разума характерны вера в прогресс и непрерывное обновление, гуманизм, освобождение, революция, т. е. то, что постмодерн отвергает и считает опасным утопизмом.

Социально-исторически постмодерн — это «культурная логика позднего капитализма». В этом отношении постмодерн выступает как «неуправляемое возрастание сложности» (Ж.-Ф. Лиотар), «эра усиливающегося беспорядка, имеющая глобальную природу» (Дж. Фридман). Информационная культура явилась важнейшим фактором становления постмодерна, обусловившим переход от производства вещей (модерн) к *производству знаков, символов, информации*.

Ценностные ориентации постмодерна совершенно иные, нежели модернистские. Если модерн считал основными ценностями свободы (liberty), равенства, братства, а также идеал «совершенного общества» и «совершенного человека», то в постмодерне ими выступают свобода (freedom), разнообразие, толерантность и взгляд на общество, где «все авторы и актеры» (Луман). Ключевыми понятиями постмодерна являются плюрализм и деконструктивизм, предполагающие решительный отказ от идей целого, универсального и абсолютного, от «гранд-нарративов» («больших повествований» и научных описаний), равно как и от аналитических процедур поиска смысла. Тем самым создается «провокативный» образ науки, исчерпавшей себя в необходимости доказывать доказательство, освобождать от предрассудков, легитимировать знание в научных экспертизах, пользоваться спекулятивной диалектикой. Однако постмодерн не отказывается от возможности новых «нарративов», таких как перформанс (performance) — текущая событийность, ситуативность; симулакр (творческий монтаж имитированной реальности); эффективность (а не истина); язык и коммуникация как источник легитимации знаний; актуальность задач, относящихся к «здесь и теперь».

Интеллектуализм постмодерна влечет за собой релятивное, иррациональное, нигилистское отношение к достижениям культуры. «Смысл не принадлежит ни высоте, ни глубине. Все происходит на поверхности» (Лиотар). «Ничто не слишком», «Забывать!», «Ничто не гарантировано», «Говорю — значит, существую», «На том стою, но могу как угодно».

Постмодерн много сделал для того, чтобы освободить мышление от упрощающих схем, застывших стереотипов, отживших мифологем, ограниченности позитивистской картины мира, противопоставив им творческое воображение, историко-философ-

скую эрудицию, литературный талант, метафоричность. Вместе с тем сокрушительная критика традиционных ценностей, норм и регулятивов ведется для того, чтобы освободить место новому образу потребителя культуры, для которого информация — культовая ценность. Тем самым постмодерн проявил себя как мощная форма отчуждения человека от целерационального проектирования и социального действия.

73. Бросает ли постмодернизм вызов классическому рационализму?

Постмодерн возник в лоне гуманитарного знания и аналитической западной философии, проявив глубинные черты кризиса классического рационализма, сциентизма и гуманизма. Философские истоки постмодерна — феноменология, структурализм, экзистенциализм, герменевтика. Четкость определения идейных и концептуальных инноваций постмодерна затруднена из-за компилятивности мысли, ультрадиалектических формулировок, множества неологизмов, изысканности стиля, тематической широты публикаций, метафоричности. Тем не менее можно обозначить контуры философского постмодернистского проекта, заключающегося в тотальной критике классического рационализма (фундаментализма, объективизма, истинности) и переходе к лингвистической парадигме философии, основанной на релятивизме, субъективизме и антитеоретизме.

Основными средствами реализации замысла выступают текст/контекст (новый язык философии) и принцип деконструкции. Автор «деконструкции» — Ж. Деррида начинает ревизию философского рационализма с разрушения устоявшейся типологии и иерархии философских проблем, размывая грани между философией, литературой и критикой, уравнивая философскую и поэтическую рефлексию. С философской точки зрения постмодерна писатели, логики, физики, моралисты занимаются одним и тем же — создают и пересоздают системы описания объектов. Результатом этой деятельности являются бесконечные разговоры внутри локального сообщества в соответствии с его традициями. Деконструкция — наиболее радикальный метод философской критики, для которой предшествующая философия — это письменность. «Только то, что написано, дает мне существование, ибо оно называет меня».

Результатом взгляда на философию-как-на-литературу является глубокая деконструкция истории философии, проступающая в виде дезорганизации, рекомпозиции и даже «четвертования» (в первую очередь гегелевской диалектики). Постмодерн

критикует разум (рационализм) за инструментальность и малую коммуникативность. «Новый» философский разум в отличие от рационального утверждает парадигму лингвистического поведения (Р. Рорти), для которого характерна общая установка на «размывание контуров», «переломы, просветы, вырезы, края, трещины, обрывы». «Глубочайшее — это кожа». Новая рациональность — это сформированный на основе информационной культуры иррационализм, выросший из признания символических и виртуальных реальностей третьим, наряду с материальной и идеальной, типом реальности. В отличие от проекта модерн, включавшего вектор трансцендентности (метафизики, идеала вечного, гармоничного бытия), постмодерн реализовал «пейзаж без неба» Ницше. Для постмодерна тайна (суть) вещей в том, что у них нет сущности.

Черты постмодернистского текста — интертекстуальность, ирония, метаречевая игра, «пересказ в квадрате». «Страна дискурсов» Дерриды и Лиотара — это сплошная метафоризация и интерпретация текста, приводящая к потере той грани, которая отделяет серьезную теоретическую работу от эстетически экстравагантных языковых игр. Язык философии приближается к естественному языку, уничтожая миф о категориальном центре и формируя многомерное смысловое пространство — «текст без границ». Постмодернисты отказываются от фиксированности значения текста (единой матрицы значения), считая, что чтение — акт создания смысла. Главное — не что сказал автор, а чего не сказал и почему (Деррида).

Критический для философии вопрос — быть или не быть философии теоретической рациональной деятельностью — напрямую связан с вопросом об универсальности западной рациональности. Деонтологизация мира знаний и знаний о мире приводит постмодернистов к деконструкции истины и объективности. Истина для постмодерниста — «реликтовый принцип», здравый смысл — «вегетарианство» (Рорти), поэтому нет «привилегированных дискурсов», дискурсы мультикультурны. Это означает, что каждое общество в соответствии с его культурой и историей вырабатывает свое понимание истины и ее критериев. То, что истинно для Запада — неистинно для Востока, там другие критерии. Отсюда неограниченный плюрализм, тотальный либерализм в производстве и выборе дискурсов с установкой на оригинальность, свободу, новизну — свободу личности! Свободу быть самим собой! Эта идеологическая платформа направлена против универсализма научного знания.

Постмодернистская модель познания реальности — непрерывная вариативность. В ней сублимированы «детерриториза-

ция», безграничная и прихотливая подвижность, блуждание по степи, не знающее дорог, отвращение к лесу — корневой вросшей неподвижной реальности (Делез, Гваттари). Импрессионизм, неverifiedируемость, элиминация субъект-объектных отношений характеризуют постмодернистский текст, но, с другой стороны, он устремлен к выработке альтернативных философских процедур, способных схватить полноту жизни.

74. Как постмодернисты «деконструируют» человека?

Постмодернистская антропология реализуется не только в контексте научной революции и внутренней формы культуры, но и как самосознание современной цивилизации. Его клеточкой и реальией стал человеческий индивид в своеобразии его своевольного эмоционального «Я». В постмодерне любая общность, не оправданная внутренне таким индивидом, любая коллективная норма и правило выступают по отношению к нему как насилие, репрессия, от которых он должен освободиться. На философском уровне такими репрессивными силами признаются логика и рациональность. Самоощущение индивида, неуловимые состояния, культура повседневности — предметы постоянного внимания постмодерна. По этой причине в человеке интересно только неповторимо индивидуальное, неставшее, неоформленное, более человеческое, нежели структура. «Нет ничего более бесчеловечного, чем прямая линия». «Забудьте все, чему вас учили — начинайте с мечты». Человек — это «культ непосредственного», «очарование тривиального».

Постмодерн разрушает антропологическую доктрину модерна — великого времени освобождения человечества, сосредоточивая внимание на «профанном гуманизме», на сомнении разума, на разложении целостного человека религиозных эпох. Но со временем выявилась и другая идея — недостаточности разложения первоначальной целостности человека. Маркс вопреки тезису о всестороннем развитии и освобождении индивида свел его к экономической природе. Сверхчеловек Ницше элиминирует трансценденцию, заменяя ее могуществом и волей. В постмодернизме эта идея выражается в замене интерпретацией (деконструкцией) реального человека в мире. По этой причине свобода постмодернистского человека — это свобода коммуникации, дискурса, текста, интерпретации; к этому приводит принципиальный ценностный плюрализм.

Создание интегральной антропологической картины — вопрос сохранения основы понимания мира и адекватного ответа человека миру на его вызовы. Постмодерн принципиально от-

казывается от этой задачи, так как не может собрать воедино ускользающий мир, скрепить его смысловым стержнем и целостной системой ценностей.

Постмодерн отрицает универсализм в человеке, акцентируя активный рост претензий к жизни. Развенчать добро — цель постмодернистской этики; это процесс размывания реальных человеческих отношений. Так, Деррида не хочет мириться с тем, что человек может действовать бескорыстно. Дар, подарок, служение, любовь — «фальшивые монеты», так как одаряемый испытывает чувство признательности к дарителю, который в свою очередь получает удовлетворение от дарения. Получается, что подарка в чистом виде не существует: «сущность подарка аннулирует подарок». Человек в постмодерне бесконечно глурален; отсутствие единой системы ценностей ведет к такому множеству позиций, которое не способно стать единством. Несубстанциональный, «полый» человек имеет только один вектор — игру и движение образов, превращающих его в подобие симулакра. Антропологический тип, на который ориентирован постмодерн, — это космополит, свободный от догматов любых традиций и норм, прекрасно понимающий их условность. Это абсолютно искренний по отношению к своим природным инстинктам «шизоид» (Делез), ценящий прежде всего потребление. Это интеллектуал, владеющий правилами любой языковой игры и столь же легко освобождающийся от них. «Никогда человек не был, казалось бы, столь расплавлен и текуч — и никогда не был он одновременно столь замкнут в своей самости, столь хладен сердцем» (Вяч. Вс. Иванов), сочегал бы готовность к отречению от старого и усталость, равнодушие.

Поскольку наиболее упорно сопротивляющимся «бастионом трансцендентности» является философия сознания (представление о сознании как особом феномене внутреннего мира субъекта), главные стрелы критики постмодернизма направлены против нее. Отказ от «внутреннего» — главное в философии сознания постмодерна. Тем самым корневая установка философии — сознание — меняется на «верование в сознании», а сущность человека — на лингвистическое поведение организмов, которым приписывается сознание. В традиции Декарта, Brentano и Гуссерля сознание человека выглядит «Картезианским театром», в котором находящаяся внутри самость наблюдает и сортирует проходящий перед ней поток ментальных образов, превращая их в осознанные образы. Составная часть театра — представление о непосредственной данности сознания сознающему и его внутренней достоверности. Иной подход к сознанию у постмодернизма: он строится на аналогии с «машиной Тьюринга», с помощью

компьютерных аналогий. Картина сознания в этом случае предстает в виде интегрированной системы психологических состояний индивида, каждый элемент которой соотносится с другими элементами, а ввод новой информации — с информацией, полученной в прошлом. Преимущество «машины Тьюринга» — в метафизической минимализации: за скобки выводятся онтологические проблемы, относящиеся к природе сознания и природе самости. Принимается методологическая предпосылка, что человек — это зомби (деперсонализированный индивид), «обратимый» шизофреник, а сама шизофрения объявляется «творческой нормой» общественной жизни людей. Речь, следовательно, идет о шизоанализе как разновидности деконструктивизма в антропологии. Этот ход мысли деконструирует не только сознание, но и структуры бессознательного, окончательно релятивизируя природу человека.

75. Почему постмодернисты объявили «конец истории»?

Социальной онтологией постмодернизма является постиндустриальное или информационное общество. Содержательная сторона постмодернистских взглядов обусловлена культурной атмосферой конца XX в., хорошо выраженной творчеством С. Хантингтона и Ф. Фукуямы. Диалогизм, культурная полифоничность, плюрализм и либерализм современного западного общества создали предпосылки для выработки радикальной по отношению к проекту модерн методологии понимания истории и общества. В рамках этой методологии сформулировано основное требование постмодернизма к истории: у нее нет единого основания, и потому единичное довлеет над универсальным, всеобщим.

Историография начала XX в. основана на представлении о том, что история — это процесс закономерной смены эпох. Постмодернизм, апеллируя к наступившей эпохе «гиперконформизма», уничтожает все законы, принципы и априорные схемы истории. На их месте оказывается «общество спектакля»; ткань истории, как и социальные связи, наполняются языковыми играми, «олитературивая» историю. История предстает как мягкая, несубстанциональная, межструктурная реальность (время думать о прошлом, а не исследовать его) с доминированием коммуникативного фактора. Рост поверхностного уровня, нарциссизм настоящего, одновременность разновременного создает ощущение «конца истории» (Фуко), «конца социальности» (Бодрийяр). Новая эпоха ничем не обязана предыдущей и ничего не передаст последующей, поскольку

ку основана на «радикальной прерывности». В свою очередь, подобная прерывность содержит в своем центре «личность-текст», свободно конструирующую ритм чередования образов и архетипов; ритм, создающий характеристики морально-этической системы и в конечном итоге — структурирующий общество. В постмодернистском дискурсе истории, кроме ритма языка (рассказа), ничего более содержательного нет. Важны не факты, а связи между ними; «океан» сюжета воссоздается по одной капле воды (по личности рассказчика). И, таким образом, сколько рассказчиков, столько и «историй». В книге французского философа Поля Виррилио «Информационная бомба. Стратегия обмана» (М., 2002) утверждается, что «технонаука, становясь технокультурой, уже не ускоряет Историю, а порождает лишенное всякого правдоподобия головокружительное ускорение реальности». История и реальность разъединяются, история растворяется в информационных потоках, бесконечно плюрализуясь в отражениях виртуальной реальности.

Прогресс объявлен постмодернизмом рутиной, а вера в него — «местечковой» и европоцентристской. Постмодернизм критикует прогресс за техногенность, эмансипацию — за совмещение индивидуальной свободы и общественного порядка, демократию — за императив совести. Вместо привычных ценностей постмодернизм создает поверхностную, горизонтальную модель общества, свободную от утопий будущего и мифов прошлого и ориентированную на технологии права и компромисса.

Хаотизация истории в постмодернистской литературе не могла не отразиться на представлениях о современном обществе и его перспективах. Социальная доктрина постмодернизма основана на следующих тезисах:

а) общество являет собой не кинофильм, а «моментальный снимок»; противостоит «сфере принципиальной координации» (целостности);

б) в обществе, где возможны проекты и проектирование, отсутствует, по сути, целеполагание; общество теряет интерес не только к высоким, но и к скромным целям, наступает «гипертрофия средств и атрофия целей» (П. Рикер);

в) общество утратило системность и целостность; репродуктивный порядок сменил продуктивный;

г) в информационном обществе изменилась сущность социализации: девиации (отклонения) важнее, чем классическая «спокойная» социальность. Отсюда постоянный акцент на маргинальности (М. Фуко), на «черных дырах» социальности — аморфных деструктурированных массах (Ж. Бодрийяр), на философии повседневности.

– Постмодернизм демонстрирует радикализм по отношению к социальной организации и ее неприятие, отрицание возможностей личности быть ответственной за свои действия, ее неспособность противостоять могуществу надличностных структур. Поэтому основной лейтмотив — освобождение от гнета власти, традиционных ценностных регулятивов, привычных норм, правил и социальных зависимостей. Такое новое самоощущение индивида в обществе требует и новых этических ориентиров, и они находятся. Так, например, М. Фуко создает ситуационную этику — «этику контекста». Этическая регуляция выражается в желании бросить вызов «любому злоупотреблению властью, «кто бы ни был его автором, кто бы ни был его жертвой». Социальное измерение человечности — это не глобальные нравственные нормы, а интерпретации власти, конституции, их изменение и практическая реализация. Следует предлагать не утопию, а правила интерпретации законов, управления.

Постмодернистский уровень потребления выступает критерием деления на социальные слои. Это общество всеобщего конформизма и компромисса. Социальная парадигма постмодернизма — либеральный плюрализм, означающий переход от эпохи «индивидуалистического атомизма» к «плюралистическому молекуляризму». Особое значение имеют здесь рост толерантности, демассификация, значимость «единицы» (отдельного человека), его права и свободы. Либеральные свободы, отказ от политизированности, уникальность человека — те акценты, которые делают постмодернизм привлекательным для интеллектуалов.

76. Существует ли особый стиль русской философской мысли?

Философская мысль основана не только на всеобщих рационально-теоретических процедурах, но и на этнокультурных традициях. Если существует британский эмпиризм, американский прагматизм, французский материализм, то правомерно обсуждать проблему русской философской традиции, имеющей и другие названия — «русская философия», «способ русского философствования», «русское философское мышление». Учитывая многообразие направлений, а также социально-исторические корреляты развития философии в России, можно говорить о сущности русской философии как специфической национальной традиции мысли, заданной картиной мира, моральными нормами и верованиями, имеющими фундаментальный характер для поддержания этнической идентичности.

«Русскость» философской мысли проявляется не в ее изоляции и автономности, а в способности через призму национальной ментальности пропустить образы античной, средневековой, просветительской, материалистической традиции. Этапы развития русской философии по своей сути являются, во-первых, историей становления самобытного мировидения и, во-вторых, тесно связаны с европейской философией, принятием или критикой ее основ. Этими этапами выступают:

1. XI—XVII вв. Зарождение русской философии, обусловленное связью с эллинизмом, античной диалектикой платонизма, византийским христианством и восточной патристикой. Основные проблемы здесь — соотношение веры и разума, здравого смысла и интуиции, философии и теологии, идеала аскетического и мирского. Это время возникновения доктрины старца Филофея «Москва — Третий Рим» и поиска культурной идентичности.

2. XVIII в. Философская мысль дифференцируется на антропологию, гносеологию, социальные взгляды, развиваются идеи просветительского гуманизма (Г. С. Сковорода, Н. И. Новиков, А. Н. Радищев, М. В. Ломоносов, В. Н. Татищев и А. Д. Кантемир). Это эпоха становления русской метафизики

с характерным для нее интересом к проблеме Бога, человеческой души.

3. XIX в. Философская культура приобретает выраженный общественный акцент: большой резонанс получает спор западников и славянофилов об исторической судьбе России; развиваются материалистические взгляды (Н. Г. Чернышевский, Д. И. Писарев); распространяется народническая идеология (М. А. Бакунин, П. Л. Лавров, Н. К. Михайловский). Существенный вклад в философию вносит В. С. Соловьев, труды которого легли в основание русской религиозно-философской мысли.

4. XX столетие обогатило отечественную философскую традицию творчеством Н. А. Бердяева, Л. Н. Толстого, С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Н. О. Лосского, С. Л. Франка. Наряду с классикой русской религиозной философии утверждается и развивается марксизм (Г. В. Плеханов, В. И. Ленин). Октябрьская революция становится прологом к гегемонии диалектико-материалистической философии и ее превращению в государственно-идеологическую доктрину. Это период развития секулярной, научно ориентированной мысли. Постсоветский этап в развитии философской мысли находится в состоянии становления и характеризуется активным поиском новых парадигм и расширением проблемного круга.

Отечественные мыслители выделяют ряд особенностей исторического развития русской философии, таких как связь с православной теологией и литературой, антропологическая ориентация, космизм мысли, постоянное внимание к проблемам смысла истории. Эти особенности концентрируются в следующих концептуальных признаках русской философской классики. *Онтологизм* проявляет себя в придании бытийного статуса гносеологическим и этическим понятиям (онтология «Добра» В. С. Соловьева, «Непостижимого» С. Л. Франка) в противоположность западной философии; в утверждении реальности как динамического единства Бога, человека и космоса, в мессианской роли человека в деле спасения мира. *Метафизичность* тесно связана с онтологизмом и выражается в характерном рассуждении о связи мира тварного с миром нетварным, о Боге, о человеческой душе. Отсутствие схоластики как этапа в развитии русской культуры предопределило *интуитивизм* и связанный с ним *гносеологический реализм* русской философии, заключающийся в признании высшей формой познания интуицию как опыт непосредственного, живого чувства реальности. Интуиция стоит выше рационального, интеллектуального познания (отсюда критика западного рационализма); она синтетична по своей сути, ее предмет — цело-

стность мира во всей его сложности и трагичности. Признак *антропологизма* указывает на то, что в центре философских рассуждений неизменно оказывается человек, его творческие и нравственные силы. По этой причине русские философы уделили исключительное внимание соборным качествам человека, его духу и жизни. *Историософичность* раскрывается в поиске глубинных духовно-культурных и религиозных архетипов истории, ее софийности (Вл. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, П. Флоренский); обсуждение истории направлено на выявление смысла истории. Система ценностей русской философии на разных этапах ее развития в целом сохраняла *антиутилитарный, антисциентистский, нравственно-гуманистический* характер.

Перспективы развития русской философии и ее теоретическое будущее видятся современным отечественным мыслителям как путь гармонизации духовного наследия с новейшими парадигмами философского мышления. Возврат к человеку (реантропологизация), реабилитация философии истории, тенденция к интегративности, к синтезу философии с различными отраслями духовной культуры общества, сохранение как аналитических, так и метафизических ориентиров — вот, пожалуй, самый значительный результат становления русской философии.

77. Русское евразийство: философия или идеология?

Евразийство представляет собой идейно-философское течение, возникшее в 20-е годы в русской эмиграции. Вождями евразийского движения были Н. С. Трубецкой (1890—1938), П. Н. Савицкий, (1895—1968), Г. Ф. Флоровский (1893—1979), П. П. Сувчинский (1892—1985).

Основная задача, решаемая русскими евразийцами, заключается в обосновании концепции «третьего пути» развития России как Евразийского континента, особого культурно-географического мира. В евразийском наследии сочетаются и философские, и идеологические элементы, что неизбежно ставит проблему философского статуса евразийской доктрины. Вне контекста русской философии евразийская доктрина не существует, но она может проявляться и как внефилософский проект. Об этом говорят и сами работы евразийцев, посвященные истории, географии, этнографии.

Идеологически евразийство представляет собой проект возрождения России—Евразии. Этому проекту свойствен утопизм (счастливое обустройство земли русской); критицизм (в основном по отношению к марксизму, «славянофильскому больше-

визму»), антизападничество (что объединяет его со славянофильской доктриной), основанное на ощущении катастрофы Запада, его неизбежной гибели.

Ведущая идея евразийцев — характеристика российской культуры и государственности как туранско-азиатской, возникшей в результате трудного слияния народов «степи» с народами «леса». По этой причине «особый путь» России уже не связывается со славянством (как у славянофилов), а подчиняется новой парадигме — интегральной Евразии, историко-культурному синтезу Юга (Византия), Востока («Исход к Востоку») и Запада. Таким образом, евразийское пространство — это и территориальное и духовно-культурное объединение; субъектом исторического процесса здесь парадоксальным образом оказывается территория. Духовное единство новой евразийской общности осуществляется ценностями православия (при этом остается «за скобками» — а захотят ли азиатские народы следовать православию?). «Туран-азиатский» тезис был подвергнут решительной критике И. А. Ильиным, назвавшим его политизированным «чингис-хамством» и упрощенческим «географическим материализмом». Для другого русского мыслителя — Ф. А. Степуна — «азиатский вектор» тождествен антиевропеизму, возвращенному славянофилами (для самого Степуна Россия — это специфическая Восточная Европа, а не Азия).

Евразийское направление не было однородным, несмотря на общие задачи проекта. Например, Г. Ф. Флоровский вместо евразийских понятий геософии и геоистории вводит принципы духовного творчества, эсхатологичности и всечеловечности. Будучи самым «неевразийским» евразийцем, он стоит на точке зрения христоцентричности истории (а не геоцентричности), критикует евразийцев за благодушное отношение к большевизму и за их нечувствительность к трагедии Запада, за религиозный релятивизм.

Метафизическим ядром евразийской доктрины является идея синтеза идеологии с религией, выраженная в признании сверхприродного Существа (Абсолюта), обеспечивающего порождение мира, его нормативные и целевые границы. Абсолютное начало (архэ) выступает как социальный императив, авторитарная духовная власть, диктующая «соборное» осуществление истины на земле. Эта «правлящая идея» (отличающаяся от божественного провидения на небесах) предопределяет переход от родоплеменной общности к евразийскому единству стран и наций. «Верующая философия» (Вл. Н. Ильин) и есть прообраз евразийской метафизики, ориентированной на библейскую модель абсолютно-го начала и всеобщего смысла национального бытия. Тем самым метафизика становится главным аргументом в новой идеологиче-

ской доктрине, рационально-теоретическое подчиняется ценностно-практическому. Традиционный онтологический и гносеологический опыт вытесняется из философии на том основании, что новая доктрина России ориентирована не на истину, а на национально-историческое делание. Характерная черта этого делания — идейно-патриотическое единомыслие в понимании ведущей исторической роли России в мире.

Итак, евразийство выступает одновременно в двух противоречивых ипостасях — метафизической и идеологической. Философия тем самым лишается в евразийской доктрине самостоятельности, поскольку нет ничего более несовместимого, чем метафизика и идеология.

78. Есть ли различие в понимании русской идеи у Вл. Соловьева и славянофилов?

«Русская идея» — это термин, обозначающий систему представлений о месте России в мировом сообществе, особенностях ее истории, культуры, национальной ментальности и национального характера. О русской идее писали преимущественно философы, а не историки, социологи и экономисты. По этой причине обсуждение русской идеи шло в рамках оригинальной и самобытной русской философии истории в ее историософском варианте. В терминах современной философии русская идея является одной из форм проработки логики цивилизационного развития России.

Один из первых вариантов русской идеи проявляется в утверждении «Москва — Третий Рим» старца Филофея. Для славянофилов (А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, К. С. Аксаков) русская идея представлялась исследованием пределов европеизации России и включала такие проблемы, как Россия и Запад, Россия и Восток, Запад и Восток. Составляющими частями русской идеи у славянофилов были консервативно-патриархальная утопия (идеализация патриархального уклада России); неприятие европейской цивилизации; антилиберализм (критика частной собственности, буржуазного индивидуализма и правового государства); принцип соборности¹

¹ Соборность — это способ духовного объединения людей на основе универсализма, нравственно-христианских ценностей. Русские философы интерпретируют соборность в двух основных смыслах: как надличностное коллективистское состояние общества (П. Флоренский) и как идеальное состояние общества, основанное на абсолютном единстве свободы, любви и христианской религии (А. С. Хомяков, Н. А. Бердяев)

и возможность дальнейшего «самобытного» (некапиталистического) пути России. Программа славянофилов — это создание русской философии (как философии русской идеи) и национальной идеологии. Исходный пункт — отказ от западной модели исторического развития и модели западного рационализма, тесно связанных с католицизмом и протестантизмом. Главная роль в деле самобытного пути России отводилась ими православию и идейному наследию восточной церкви; обосновывалась чуждость парадигм западного мышления русской культуре (Киреевский).

В. С. Соловьев подверг критике славянофильскую русскую идею за ее националистичность, примат национального над религиозным, не принял тотальную критику славянофилами католицизма и протестантизма (за юридический формализм и логический рационализм). Однако есть и общее в понимании русской идеи славянофилами и Соловьевым: оно заключается в глубоком убеждении, что русская идея есть идея религиозная, нравственно-политическая, традиционалистская.

Соловьев исходил из миссии любой нации в истории, причем нация для него — не этнос, а система «человек — государство». Собственно национальная идея и есть миссия нации в составе мирового целого. Если нация не имеет своей «органической функции во вселенской жизни», то она не имеет и оправдания своего существования. Идея нации состоит «не в том, что она сама думает о себе во времени, но то, что Бог думает о ней в вечности». (Сравним: для Н. А. Бердяева русская идея суть предельное выражение национального характера, антипод «бесцветности».) Великое человеческое единство реализуется как Вселенская Церковь. И, таким образом, обоснование русской идеи привело Соловьева к концепции свободной теократии. Соловьев в статье «Идолы и идеалы» писал, что свободная теократия не исключает любви к своему народу; чтобы любить все человечество, надо научиться любить свой народ. В этом смысле Соловьев, как и славянофилы, придерживался важной идеи необходимости служения народу.

Русская идея Соловьева противопоставлена славянофильскому мессианизму и идеологам православия, предложившим концепцию спасительной роли православной России в отношении всего человечества. Содержанием русской идеи, согласно Соловьеву, во-первых, является осуществление «социальной троицы» в России — органического единства церкви, государства и общества. «Восстановить на земле этот верный образ божественной троицы — вот в чем русская идея». «Согласные действия» первосвященника, царя и пророка носят характер

«верховных жизненных начал», решающего фактора духовного вектора развития. Во-вторых, Россия — это часть христианского мира, и ее задача состоит в содействии сближению всех христианских народов на основе принципов христианской нравственности. Чтобы осуществить русскую идею, Россия должна трудиться не для себя, а для мира «во имя христианского начала». Разделяя убеждение Ф. М. Достоевского о «всечеловечности» русского характера, Соловьев обратился к идее воссоединения христианских церквей потому, что видел трагизм исторической судьбы России в ее отъединенности от Европы. Он полагал, что национальный эгоизм не может способствовать созданию гуманных отношений между народами. Такие отношения могут возникнуть только благодаря общей христианской политике. Четко выраженная абстрактно-гуманистическая позиция Соловьева представляет собой альтернативу националистической (И. Аксаков). Аргументы Аксакова также существенны: духовное единство с Западом возможно лишь при радикальном изменении духовной культуры самой России — устранении пропасти между народом и интеллигенцией, одухотворения самой церкви, придания ей вектора действительной нравственной силы. Если этого не будет, то союз с авторитарной католической организацией приведет лишь (в этом Аксаков и Соловьев солидарны) к «внешней механической унии».

79. Как связаны идеи всеединства и софийности в философии В. С. Соловьева?

Важнейшим вкладом в русскую философскую мысль стала заложенная В.С. Соловьевым традиция русской метафизики всеединства, воплощающая внутреннюю интенцию русской культуры к синтезу философии и богословия, западной и восточной, рациональной и мистической мысли.

В разработке философии всеединства Соловьев исходит из славянофильской идеи соборности, трансформируя ее в онтологический, всеохватывающий, космический принцип. Ядра метафизической схемы всеединства составляет учение о сущем. Значения сущего: а) сущее как абсолютное начало безусловного единства (а не суммы частей) — Бог; б) сущее как бытие как начало множественности форм. Бытие необходимо сущему, в противном случае сущее обратилось бы в ничто. Бытие Соловьев называет также сущностью, обозначая сущее как единство в бытии. Концепция сущего как начала и как бытия получила название «положительного всеединства».

Всеединство в философии Соловьева выступает в нескольких аспектах:

— онтологическом — как единство Бога, человека и космоса — «Все едино в Боге»;

— аксиологическом — как единство Истины, Красоты и Добра;

— гносеологическом — как единство трех видов знания: эмпирического (наука), рационального (философия) и мистического (религия). Философия всеединства в этом свете сохраняет единство конкретного («жизненного»), религиозного и отвлеченного (умозрительного);

— практическом — как единство общества, государства и церкви. Духовной основой такого объединения является слияние православия, католицизма и протестантизма. По принципу всеединства существуют все жизнеспособные целостности, в том числе и общество.

Мир, согласно Соловьеву, не может рассматриваться как совершенное создание, непосредственно исходящее из воли одного божественного создателя. Необходимо принять его внутреннюю противоречивость. В этом плане Соловьев продемонстрировал диалектический подход в действительности: непрерывная динамика бытия предполагала активное начало мира. Таким началом выступает мировая Душа. Ее основной признак — особая энергия, одухотворяющая все сущее. Но мировая Душа сама нуждается в божественном импульсе: Бог дает мировой душе идею всеединства как определяющую форму ее деятельности. Эта вечная божественная идея в системе Соловьева получила название Софии-Мудрости. Фундаментальность понятия Софии для философии Соловьева такова, что саму его философскую систему нередко называют софиологией.

Понятие Софии заимствовано из неоплатонизма, но его интерпретация носит оригинальный характер. София — это «душа мира», основа и сущность этого мира, связующее звено между творцом и творением, придающее общность Богу, миру и человечеству. Значения, придаваемые Соловьевым софийности, многообразны: это и абсолютное, и богочеловеческое, и антропологическое, и эстетическое, и эсхатологическое. Принципиальным для системы всеединства является представление о возможном конкретном единстве Логоса и Софии: «Осуществляющий в себе и носящий это единство Христос, как цельный божественный организм и индивидуальный вместе — есть и Логос и София».

Механизм сближения Бога, мира и человечества раскрывается в философском учении Соловьева через концепцию Бого-

человечества. Реальным и совершенным воплощением Богочеловечества, по Соловьеву, является Христос. Но это не только идеал человеческого образа, но и высшая цель исторического процесса. Человечество придет к торжеству мира и справедливости не ранее того, когда его объединяющим началом станет воплощенный в человеке Бог, переместившийся из центра вечности в центр исторического процесса.

В. С. Соловьев ставит проблему цельного знания, в котором совмещаются принцип автономности разума, на котором основан рационализм, с принципом богооткровенности христианского вероучения, являющимся основой богословия. Тем самым мыслитель ставит более широкую задачу интеграции христианской теологии с естественно-научным и философским эволюционизмом.

80. Почему для Н. А. Бердяева ценность личности абсолютна?

Проблемы философской антропологии, т. е. проблема назначения, оправдания и творчества человека, по собственному признанию Бердяева, всегда находились в центре его интересов. Н. А. Бердяев продолжил «бунт» Ф. М. Достоевского и С. Кьеркегора против гегелевской концепции человека, против «тиранического» господства всеобщего над индивидуальным, против поглощения схемой человека. Бердяев обращается к личности, а не к абстрактному человеку как представителю рода. Он различает индивидуальность как натуралистически-биологическую категорию и *личность* как категорию *духовно-религиозную*. Индивид есть часть природы и общества. Личность же не может быть частью чего бы то ни было: она есть единое целое, она соотносительна Богу, обществу и природе. Концепция личности Бердяева несет в себе два основных признака. Во-первых, гуманистический смысл свободы, как человечности бытия. Во-вторых, противостояние свободы и несвободы как сущности антропологической антиномии, решается Бердяевым в пользу ценности целостной творческой личности. Духовная основа личности не зависит от природы и общества и не определяется ими. Главная характеристика личности — это ее свобода. Противоречие человеческой природы носит у Бердяева трагический характер.

В основе понимания *трагичности бытия человека* в мире и свободы лежит дуалистическое представление о двухслойной действительности. Бердяев различает «мир призрачный» (мир объективации, материального бытия) и мир подлинный (мир

«без кавычек», идеальное бытие, мир любви и свободы). Понятие объективации соответствует смыслу отчуждения как поглощения неповторимо-индивидуального безлично-универсальным бытием. Объективация есть призрачное существование подлинного бытия, потерявшего свободу. Бердяев говорит об обреченности духа и тела человека на плен «у мира». Антиномия темных «демонических» сил государства и света личной свободы (пути к спасению) составляет сущность современного положения человека в мире. Преодоление плена есть освобождение духа, выход «из рабства в свободу, из вражды мира в космическую любовь». Способность к свободе имманентна человеку, ибо он — образ и подобие Творца. Эта свобода есть творчество. Только творчество может выступить мерой богоподобия человека.

«Тайна творчества есть тайна свободы. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосновательность». Творческая сущность человека, объединяющая его с Богом, заставляющая двигаться к свободе, подкреплена ее соборным качеством. Соборность есть единство людей на основе любви к Богу и друг к другу. Соборность проявляется в коммюнитарности людей и не знает внешнего авторитета.

Внешнее общественное воздействие, считал Н. А. Бердяев, вынуждает человека приспособляться к социальной обыденности, требованиям государства, нации, нравам. Это ввергает человека в атмосферу полезной лжи, так как правда всегда ведет человека к конфликту с обществом. Однако самое значительное идет в человеке изнутри, а не от социальных влияний. Личность имеет большую ценность, чем общество и государство, потому что она индивидуализирована, автономна в своем «внутреннем». Личность асоциальна, потому что она принадлежит — как свободная и творческая, — не обществу, а космосу. Судьба человека зависит от понимания им свободы и умения ею пользоваться, а призвание — не выбирать между добром и злом, а творить добро.

Н. А. Бердяев первым представил в Европе XX в. версию христианского экзистенциализма. Он был уверен в том, что христианство антропоцентрично, так как «только христианство учит, что Бог стал человеком. Пропасть между Богом и человеком была преодолена». Человек одновременно принадлежит царству Бога и царству Кесаря. На этом основаны права и свободы, пределы власти общества и государства над человеком. Воссоединение человека с Богом разрешает конфликты человека. Как существо творческое человек может реализовать свою экзистенциальную свободу — принять духовные ценности и жить ими. Он призван очеловечить природу, одухотворить

ее, «вернуть камню его душу», поскольку только человек в силах создать новое небо и новую землю.

Антроподицея, свобода, творчество, духовное завоевание мира, преодоление дуализма социальной и духовной жизни — те *основные идеи*, при помощи которых Бердяев обосновывает абсолютную ценность человеческой личности.

81. Как видят историю Н. Бердяев и Вл. Соловьев?

История рассматривается Н. Бердяевым и Вл. Соловьевым в рамках русской историософской мысли, т. е. с точки зрения смыслов истории, религиозных и метафизических в первую очередь. В этом плане историософские взгляды этих двух русских мыслителей радикально противоположны «позитивистским иллюзиям» выявления всеобщего алгоритма истории для разных народов и культур.

Бердяев воспринимал историю как чистое творчество, свободное волеизъявление ума. Важное значение для Бердяева имеет критика прогресса; цель этой критики заключается не только в том, чтобы показать его противоречия, но обосновать «точку зрения судьбы» на смысл российской истории. Учение о прогрессе, по Бердяеву, безнравственно, поскольку для массы человеческих поколений оно сознательно готовит только гибель, а также, апеллируя к «грядущим поколениям», лишает нынешнее поколение перспектив свободы и любви. Таким образом, «планирование» истории, свойственное позитивной социологии, признается необъективным; его истинная альтернатива — это экзистенция, признание эсхатологизма истории. «зло» истории находится в «объективации», материально-утилитарной телесности бытия. Ценности, предлагаемые историософией Бердяева, не лишены противоречий. Так, отрицая прогрессистскую матрицу развития истории (роста совершенства, стадийности), Бердяев тем не менее сформулировал христианско-эсхатологическую перспективу истории — «Новый Град Божий», идеал метафизического совершенства, в котором состоится космическая гармония, абсолютное добро, социальная справедливость и сотрудничество на универсальной основе любви людей к Богу.

Существенное место в историософии Н. А. Бердяева занимает проблема русского социализма. Считая, что с самого возникновения социализм претендовал на роль новой религии, Бердяев разграничил два типа социализма. Первый — нейтральный — подчиняет духовное экономическому; второй — религиозный — принудительный, нетворческий. В нем человек — только средст-

во для счастья грядущего человечества. Первый тип лучше потому, что расчищает почву для будущего, не определяя, каким будет это будущее, и, следовательно, сохраняя ценность исторической свободы человека к самостоятельному выбору.

Вл. Соловьев, в отличие от Бердяева, не принимает противопоставления личности и общества, критикуя как «гипнотиков индивидуализма», так и «гипнотиков коллективизма». Вместе с тем как Н. А. Бердяев, так и Вл. Соловьев (вслед за славянофилами) подтверждают диагноз, вынесенный цивилизации Запада: разъедающий душу человека техницизм, «атомизм в жизни, атомизм в науке, атомизм в искусстве», атомизм в истории («голые схемы» и бездушные законы). Соловьев различает три основные исторические формы организации общества: родовую, национально-государственную и «всемирное общение жизни». Последняя форма является идеалом жизни будущей, сутью которой выступает преобразование природного человечества в духовное, или в Богочеловечество. Восхождение к Богу согласовано и с космогоническими процессами. Хотя богочеловеческая цель развития и не была заложена в природе реального мира, но должна быть достигнута, иначе развитие космоса теряет смысл. Богочеловеческий смысл истории возникает только с христианством и реализуется как возможность исполнить человеком божественный замысел. Семья, Отечество, Церковь — суть исторические образы божественного замысла абсолютного Добра, манифестирующие нравственный порядок.

История, согласно Соловьеву, есть богочеловеческий процесс, возможный по той причине, что Добро способно воплотиться в земных условиях в виде объединения человека с Богом. Залогом реальности такого исторического этапа служит первый Богочеловек (Христос). Идея восхождения к Богу носит название «творческой эволюции» и решается в рамках религиозного эволюционизма. Возрастание сложности бытия ведет к новому типу духовно-телесной организации; ее высший идеал возможен только в обществе «свободной теократии», предпосылкой которого служит социально-религиозная реформа общества. В этом фиксированном пункте исторического процесса Вл. Соловьев полностью расходится с Н. А. Бердяевым, считавшим свободой основным содержанием истории. Идеальный проект мироустройства, к которому должно двигаться человечество, согласно Соловьеву, зиждется на духовном авторитете вселенского первосвященника, светской власти национального государя и свободном служении пророка — инициатора свободного прогресса. Нравственный христианский ориентир, заключающийся в ясном осознании добра и зла, — источник исторического спасения. «Спасаящийся спа-

сется» — максима философа, высказанная им в «Трех разговорах». Несомненно эсхатологическое видение истории ведет Соловьева к осознанию знаков последних времен. Панмонголизм — один из них. Но самый главный — это приход Антихриста, персонификации мирового зла, обладающего сверхъестественной способностью имитировать «личину добра». Суммируя историко-софские взгляды Н. А. Бердяева и Вл. Соловьева, необходимо отметить «открытость» их моделей истории для будущего: история, ждущая Человека, и история, ждущая Богочеловека, имеет религиозный смысл и не прерывается.

82. В чем состоит смысл человеческого бытия согласно Л. Н. Толстому?

Вклад Л. Н. Толстого в русскую философскую мысль определяется особенностями религиозно-этического учения о мире и человеке, смысле человеческой жизни. Это учение называется толстовством. Центр учения Толстого о человеке — нравственность.

Л. Н. Толстой исходит из понимания личности как «индивидуальности» и «разумного сознания». Понятие «разумное сознание» амбивалентно: оно одновременно и лично и безлично, являясь и функцией духовного «Я» личности (религиозность, нравственность), и «общемировой безличной силой». Этизированная антропология приводит к этизации познания: знание есть установленное разумом нравственное отношение к миру. Вопрос о смысле человеческой жизни может быть получен из разума и совести, но не из научных исследований. И наоборот, «сущность всякой религии состоит только в ответе на вопрос: зачем я живу и какое мое отношение к окружающему меня бесконечному миру?». По мнению Толстого, наука не может дать смысл человеческому бытию, поскольку предлагаемый ею образ жизни не выходит за пределы благополучия, лишен нравственного содержания. Не в компетенции науки и метафизики дать ответы на вопрос о смысле жизни; на этот вопрос может ответить только религиозная наука. Эта подлинная наука должна исходить из тех основ, которые выработаны «мудрецами и учителями жизни» — Лао-цзы, Конфуцием, Сократом.

Смерть и жестокость жизни не оправдывалась идеей христианского воскрешения из мертвых, и Толстой увидел смысл жизни в самой жизни, но не в существовании тела и его выживании, а в духовном обретении свободы. Да, человек — песчинка на берегу океана вечности, но от этой песчинки могут зависеть другие судьбы, если только человек не собирается жить для самого себя. Разумно понятый смысл жизни — это

усилие творения добра не в будущем, а в настоящем. Преодоление конечности бытия человек начинает с отречения от животной, низкой природы и осознания причастности божественной природе, что постепенно наставляет его на путь служению благу мира, на чувство великого сострадания и всепрощающей любви ко всему сущему. Этические смыслы человекостроения реализуются как любовь, непротивление, простота, поиск добра. «Бог есть любовь», — значит, и философия человека не может не быть этикой любви. Экзистенциально-этическая максима Толстого: «Жить — значит любить». Религия любви несовместима с насилием, убийством. Для улучшения общества, по мнению Толстого, использованы многие средства, но не использовано одно, которое могло бы сделать человека свободным, — это непротивление злу насилием, неучастие в делах государства, пассивное сопротивление. Таким образом, условие делания добра предполагает отчуждение от государства, самоизоляцию «честных людей» в ненасильственные сообщества.

В решении проблемы религиозного смысла бытия воззрения Толстого расходятся с церковной апологетикой, склоняясь к рациональному смыслу толкования христианских догматов. Он, например, отказался от божественности Христа (считал его человеком), христианских чудес и Страшного суда, воскрешения из мертвых. Отсюда радикальная программа Толстого по «очищению религии Христа», жесткая критика церковного христианства. Антиклерикализм Толстого церковь оценила: Толстой был предан анафеме. Ревизию христианства и сведение евангельского учения к рационально выстроенной моральной доктрине с основанием в фундаментальном принципе непротивления злу не приняли многие русские философы (К. Н. Леонтьев, Вл. С. Соловьев). Тем не менее в сфере этики Толстого остался христианским мыслителем, «новая религия» которого целиком и полностью основывалась на христианской нравственности.

Взгляды Толстого на смысл человеческого бытия лежат в границах идеи «панморализма».

83. Чем различаются между собой естественно-научное и религиозно-философское направления русского космизма?

Русский космизм — это комплекс идей, основанием которых является восприятие мира в его целостности, духовной и материальной коэволюции (совместной эволюции), гармонии человека и космоса, а также соответствующая система ценностей и целей. Учитывая всеобщность космизации мировоззре-

ния (как элемента философствования от языческой Руси вплоть до современности), проблема единства космоса—общества—человека так или иначе просматривается в рассуждениях большинства отечественных мыслителей.

Эволюция космистского мировоззрения исторически и гносеологически прошла несколько этапов; ее основными направлениями следует считать естественно-научное и религиозно-философское.

К естественно-научному крылу космизма обычно относят К. Э. Циолковского, Н. А. Умова, А. А. Чижевского, В. И. Вернадского. Общим источником размышлений для них явилась идея о том, что «естественные предложения» природы недостаточны для жизни человечества и следует создавать «новую» природу на основе разума, науки. Сам же процесс созидания нового качества носит глобальный эволюционный характер. В. И. Вернадский рассматривал эволюцию биосферы как единство космического, геологического, биогенного и антропогенного процессов. Человечество становится мощной геологической силой. В этих условиях перед ним ставится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Новое состояние, к которому, не замечая того, приближается человечество, охарактеризовано Вернадским как «ноосфера». В ноосфере (сфере разума) природные и социальные законы составляют неразрывное единство. Эволюционный процесс приобретает новое направление — ноокосмогенетическое, и, таким образом, космическая и планетарная реальность становится новым типом целостности.

Идеи макроэволюции (космической) в современном научном знании взяла на вооружение синергетика, рассматривающая становящуюся систему «человек — космос» с позиций нелинейности, спонтанной организации, бифуркации (гипотетическая «точка» развития, рождающая альтернативные пути дальнейшего изменения), коэволюции (взаимозависимая форма совместного развития систем). Нелинейные представления о процессах развития предполагают иные, чем традиционные, взгляды на причинно-следственные связи, что ведет к проигрыванию более чем двух сценариев развития глобальных космических событий, и все они в равной степени возможны. При этом на макрокосмической арене возрастает роль антропоного фактора, человека и его духовно-нравственной природы, что переводит догадки русской космистской мысли из сферы гипотезы в один из необходимых факторов, учитываемых в современной научной космологии.

Религиозное крыло русского космизма связано с идеей единства духовного, космического и человеческого, космического и нравственного. Основанием такой формы космизма явились две методологические идеи — эволюционная и теологическая, взятые в их соединении. Один из вариантов религиозного космизма представлен В. С. Соловьевым в рамках философии всеединства: его суть — софийность мироздания, преобразование космоса вследствие преображения человечества в Богочеловечество, этичность мироздания.

Преддверие экспансии в космос и его завоевание с помощью науки и техники породило уникальную в своем роде религиозно-утопическую философию «общего дела» Н. Ф. Федорова. Речь в ней идет о регуляции природы, выходе за пределы Земли и овладении космосом. «Солнечная система должна быть обращена в хозяйственную силу». Космизация земной жизни является необходимым условием всеобщего воскрешения предков (бессмертия). Воскрешение мыслится Федоровым как «общее дело» человечества, ведущее к преодолению всякой вражды — между учеными и неучеными, богатыми и бедными, городом и деревней.

Бессмертие трактуется не только как космичность жизни, но и как следствие всеобщей этичности космоса. Атомы нравственны. Эта своеобразная форма панморализма связана с христианской этикой. Вечная жизнь возможна, и ее достижение интерпретируется Федоровым в терминах активной эсхатологии, суть которой заключается в отрицании фатального конца мира согласно христианской идее свободы. Если человечество соединяется для всеобщего воскресения и вселенской победы над смертью, то оно может избежать конца мира и Страшного суда. Социальный утопизм Федорова (дело всеобщего спасения) консервативен: он покоится на идеализации патриархально-родственных отношений, альтернативных «небратскому» состоянию цивилизации и порожденной ею индивидуализированной личности.

Идеи русского космизма восполняют потерю ценностей духовного универсума в экономически, утилитарно и прагматически ориентированном позитивистском мировоззрении и потому выступают как форма антисциентизма.

84. В чем заключается специфика материалистических и позитивистских идей в русской философии?

Материалистическая традиция в русской философии XIX в. представлена А. И. Герценом, В. Г. Белинским, Н. Г. Чернышевским, Д. И. Писаревым. Материалистическое крыло фило

софии активно критикует философский идеализм, решает философские проблемы, обосновывая принцип материалистического монизма в онтологии и принцип объективности истины в гносеологии. Особая роль в материализме этого времени принадлежит вопросам социальной теории и революционной практики, выраженным в народнической идеологии. Отсюда — внимание к общественному прогрессу, человеку, науке, к поиску факторов, способных улучшить народную жизнь. В основном произведении Чернышевского — «Антропологический принцип в философии» (1860) — развиваются тезисы о материальном единстве мира, о естественном взаимодействии человека с природой как основе сознания и социального существования. Чернышевский не просто следует за Л. Фейербахом, но приходит к осознанию объективных социальных условий, определяющих человеческую историю. В гносеологии Чернышевского настаивает на единстве чувственного и теоретического познания; науку считает двигателем общественного прогресса.

Философская позиция Д. И. Писарева — это своеобразное сочетание просветительской идеологии, позитивистской установки на господствующую роль науки в регуляции общественной жизни и «экономического материализма». Принципы утилитаризма и полезности явились основополагающими в его философии: наука существует не ради познавательного интереса, а для общественной пользы. Д. И. Писарева называют представителем довольно редкого для России течения сциентизма, но не следует упускать из виду, что его сциентизм опосредован нуждами русской культуры. Так, вера в науку связана с доктриной «цельной личности», а также с идеей о совпадении «расчетливого эгоизма» с «сознательным человеколюбием».

Позитивистская мысль России XIX в. развивалась под влиянием западной позитивистской традиции и таких ее идей, как приращение философии научного статуса, критика метафизики, глобальный эволюционизм (Г. Спенсер). Позитивизм в России не получил такого распространения, как в западноевропейской философии, но занял определенное место в общественной мысли своего времени, оказав значительное влияние на революционную идеологию в России. Особенностью позитивистских взглядов как на Западе, так и в России этой эпохи стало внимание к общей теории исторического процесса и к специфике исторического познания. Позитивистские взгляды отечественных мыслителей — Н. К. Михайловского, Н. И. Кареева, К. Д. Кавелина с одной стороны, наследовали интерес к теоретической стороне исторического знания, а с другой — оказались трансформирован-

ными под влиянием культурных и интеллектуальных традиций России, приобретая ценностные, антропологические черты. Особенностью русской версии позитивизма было то, что он связан не только с либеральной идеологией, но и с революционными течениями.

Позитивистские идеи русских мыслителей связаны с такими классическими концептами западноевропейского позитивизма, как отношение к идеализму и метафизике, доля агностицизма, близкая кантовскому (а не юмовскому скептицизму), феноменальная трактовка законов, идея прогресса. Вместе с тем позитивизм на почве российской культуры многолик и достаточно «нетрадиционен»; он во многом не совпадал со своими западноевропейскими образцами благодаря тому, что в позитивистскую методологию постоянно вносились корреляты субъективно-познавательного и ценностного характера.

Отстаивая научный статус философии, русские позитивисты, подобно материалистам, исходили из критики отвлеченного теоретического идеализма и сближения философского и научного знания. К. Д. Кавелин, видный философ-публицист, идеолог европеизма, выступил в защиту позитивизма, против идей, высказанных в диссертации Вл. Соловьева «Кризис западной философии (Против позитивизма)». К. Д. Кавелин категорически отвергал возможность синтеза науки, философии и религии, исходя из того, что философия и религия выражают совершенно разные стороны человеческого духа (рационализация веры невозможна). Другой видный представитель позитивистской мысли, Н. К. Михайловский, материал для философских обобщений находил в данных науки. Обращаясь к идеям Дарвина, Ламарка, Мечникова, Сеченова, он разграничивал науки о природе и науки об обществе. Социальные науки, по его мнению, основаны не на объяснении, а на понимании, когда «наблюдатель ставит себя в положение наблюдаемого». Михайловский исходил из приоритета ценности над фактом, должного над сущим, «правды-справедливости» над «правдой-истиной». «Субъективный метод» в социологии — основное понятие философии Михайловского — предполагал синтез знания и нравственности, истины и ценности познания. Для историка Н. И. Кареева метод философии также опирается на научные данные, но сами философские обобщения («синтезы») выходят за границы науки. «Синтезы» метанаучны и служат сферой творческих идеалов. Перед Н. И. Кареевым как позитивистом не стоит проблема «первичности» идеального или материального в осуществлении познавательных «синтезов», так как философия не нуждается в метафизике.

Поэтому позитивистская социология безразлична к проблеме первичности духа в истории.

Прогресс, по Н. И. Карееву,— это «душа истории», идеал, имеющий этическую значимость и субъективную окраску. Личность есть ядро прогресса, а «борьба за индивидуальность» — это борьба против обезличивания истории. Н. И. Кареев занимает здесь промежуточное положение между концепциями Г. Спенсера и Н. К. Михайловского. Если Спенсер считал, что прогресс обусловлен ростом разделения труда и усилением единства общества, то Михайловский отрицал этот принцип, предлагая субъективно-антропологический идеал общества с его движением к разнородности. Н. И. Кареев выдвигает качественную, а не количественную (однородное/разнородное общество) меру прогресса: *справедливое* разделение труда порождает всестороннюю личность. Субъективный подход, связанный с человеческими ценностями и интересами, не исключает, а предполагает объективный подход. У Н. И. Кареева и Н. К. Михайловского субъективный прогресс выступает как дополнительный подход к изучению объективной эволюции; они не исключают, а предполагают друг друга и вместе с тем не тождественны. Попытка объединения прагматического и социокультурного аспектов истории, синтеза философии истории и социологии, индивидуального и коллективного начал истории, обоснование сосуществования свободы воли и необходимости — важнейшие достижения русской позитивистской мысли.

Позитивистские и материалистические взгляды философов России XIX в. хотя и представляли собой мировоззренческий антипод религиозно-философской классике, тем не менее, подобно русской метафизике, отражали запросы русской культуры. Интегрируя элементы европейского философского мышления в отечественную традицию, они внесли существенный вклад в становление рационально-теоретического философского мышления в России.

85. Что такое онтология? Каковы основные вопросы и понятия онтологии?

Словосочетание «онтология» образовано из греческих слов «ontos» (бытие) и «logos» (слово) и по-русски переводится как учение о бытии. Ранее всего этот термин встречается в «Философском лексиконе» (1613) немецкого философа Рудольфа Гоклениуса, одном из первых философских словарей, где он применялся для обозначения аспекта метафизики, связанного с трактовкой бытия, который нужно было отделить от другого гносеологического аспекта ее. Смысл терминов «метафизика» и «онтология», таким образом, весьма близок, и вплоть до сер. XIX в. их нередко употребляли как синонимы. Во 2-й пол. XIX в. возобладало узкокритическое понимание метафизики, и постепенно этот термин выходит из употребления. Онтология же утверждается в своем основном значении — обозначения раздела философского знания, посвященного вопросам бытия.

Этот раздел, или область философии, однако, возник гораздо раньше, чем утвердился и даже возник сам термин, его называющий. Онтологическая проблематика в чистом виде впервые вычленяется в философии элеатов (рубеж VI—V вв. до н. э.) и занимает центральное место в философских системах Платона и Аристотеля. Последний, разграничивая предмет философии и предмет специальных наук, указывал, что «все такие науки имеют дело с тем или другим специальным бытием, ... а не сущим просто и как таким...»¹. Особенность философии (Аристотель ее называл в силу этого «первой философией») в том, что «именно ей надлежит произвести рассмотрение относительно сущего как такого, и в чем его суть, и какие у него свойства, поскольку оно — сущее»². Аристотель, таким образом, ставит перед философией задачи прежде всего онтологического свойства.

Итак, онтология — это учение о бытии, о сущем. Это раздел (область) философии, рассматривающий бытие, существо

¹ Аристотель. Метафизика. М., Л., 1934. С. 107.

² Там же. С. 108.

вание вообще — отвлекаясь от свойств и особенностей существующего и от его частных разновидностей. Философия ставит вопросы: Что такое бытие? Что значит — существовать? Что такое небытие и что значит — не существовать? Как можно существовать? Все ли сущее существует одинаково? Существовало ли сущее всегда, или же оно возникло? Возможно ли вечное существование? Всегда ли сущее существовало одинаково, или оно подвержено изменению? Если оно подвержено изменению, то каков его характер и чем оно вызвано? Список этих вопросов очень велик, он не может быть даже конечным, ибо каждый из вопросов влечет за собой другие, те — следующие, и т. д. Надо также иметь в виду, что вопросы онтологии логически и содержательно взаимосвязаны, поэтому каждый философ вынужден развертывать свою собственную систему вопросов-ответов. Так возникли онтологические построения Платона и Аристотеля, Декарта и Спинозы, Лейбница и Гегеля.

Вопросы онтологии (вышеприведенные и другие) выглядят абсурдными с точки зрения так называемого здравого смысла. Постановка таких вопросов несвойственна обыденному сознанию, которое склонно рассматривать лишь индивидуальное бытие человека и оценивать при этом лишь степень удовлетворенности-неудовлетворенности этим бытием. «Жить — хорошо!» — так, светясь радостью, оценил свое бытие Трус, герой знаменитой кинокомедии. — «А хорошо жить еще лучше!» — тут же уточнил эту нехитрую «формулу бытия» другой ее герой — Балбес. Формулируя онтологические вопросы и размышляя над ними, человек выходит за пределы обыденного сознания, поднимается над ним. Ему требуются иные мыслительные средства, которыми обыденное сознание не располагает.

Философия для осмысления онтологических вопросов применяет особые формы мышления — *категории*. Это предельно широкие понятия, многие из которых раскрываются лишь друг через друга и используются попарно. Таковы, например, бытие и небытие, качество и количество, сущность и явление, возможность и действительность, необходимость и случайность, единое и многое, целое и часть, движение и покой и др. Трактовка, содержательное наполнение, да и сам выбор категорий всегда оригинальны у разных мыслителей. Поэтому философия дает нам такое разнообразие онтологических схем.

86. Каковы основные проблемы онтологии?

Природа онтологических вопросов (как, впрочем, и всех вопросов философии вообще) такова, что на них невозможно

дать однозначных истинных ответов. Такие вопросы поэтому ставят проблемы. Конечно, онтологических проблем великое множество, тем не менее среди них выделяется группа проблем, на протяжении веков привлекавших к себе внимание поколений философов.

Проблема небытия. Как помыслить небытие? Если это невозможно, вероятно, его и вовсе нет? А если небытие есть, то есть ли оно нечто? (Подробнее о небытии речь пойдет в соответствующем разделе.)

Проблема сознания. Как возникает сознание? Присуще ли оно только человеку? Если да, то как оно возникает у каждого человеческого индивида и как оно возникло впервые у человеческого рода, у первых людей, чтобы передаться от них потом всем людям? А если нет, то, может быть, сознанием — пусть в меньшей мере — наделены также и другие живые существа и даже неодушевленные предметы? Или же существует высшее сознание — Мировой дух, который творит сознательные души, являет себя в них?

Другой аспект проблемы сознания открывается вопросом: где существует сознание? Имеет ли оно пространственные характеристики, уместно ли вообще связывать сознание с протяженностью? Если мы примем, что неуместно, то тогда нам предстоит искать ответы на вопросы о том, как непротяженное сознание связано с пространственно-локализованным человеком и как возможно влияние на непротяженное сознание протяженных предметов.

Можно также сказать, что проблема сознания — это проблема духовного бытия. Существует ли особая духовная реальность, и если существует, то как она соотносится с реальностью материальной, телесной, с материальным бытием? Это так называемый основной вопрос философии, вопрос о том, что первично, на который философы разных направлений давали разные ответы. Материалисты доказывали, что основная и действительная реальность — это материальное бытие, идеалисты объективные отдавали приоритет духовному бытию, считали материальное производным и зависимым от него, дуалисты же говорили о независимости друг от друга, о «параллельном» существовании материального и духовного, а субъективные идеалисты и вовсе объявили этот вопрос псевдопроблемой.

Проблема единства мира. Пестрое разнообразие предметов и явлений, процессов и состояний порождает дилемму: должны ли мы считать все это одним бытием и пытаться объяснить его из какого-то одного начала или принципа, к которому разнооб-

разие может быть сведено как к своей сущности, или же мы имеем дело с бесконечным многообразием видов обособленного друг от друга бытия, имеющего каждое свою собственную сущность. Первая позиция в этой дилемме получила наименование «монизм», а вторая — «плюрализм». Возможна также и «промежуточная» позиция — *дуализм* (существует духовное бытие и существует материальное бытие, у каждого своя сущность), и тогда дилемма превращается в трилемму. И монизм, и дуализм, и плюрализм ставят свои проблемы. Наиболее «популярна» следующая проблема монизма: а в чем именно мы должны видеть единство мира — в духовности или в материальности, какого рода бытием мы его будем считать — духовным или материальным?

Проблема Бога. Эта проблема также многоаспектна. Вопрос не столько в том, существует ли Бог. Гораздо больше вопросов вытекает из признания того, что он существует. Большинство из этих вопросов связано с трактовкой отношений Бога и мира, природы. Бог присутствует в природе или же он трансцендентен? Природа адекватна Богу или же он с ней несоизмерим? Бог — это особое бытие? Бог творит бытие, будучи как бы «над» ним? Творение Богом мира — это разовый акт или это непрерывный процесс, и тогда мир будет существовать столько, сколько Бог будет продолжать творение? А само творение — это создание всего множества вещей или же это творение принципов, законов и начал, которое предполагает дальнейшую эволюцию природы, не нуждающейся в добавочном Божественном вмешательстве?

Особая этико-онтологическая проблема, которую также справедливо будет назвать одним из важнейших аспектов проблемы Бога, ставится вопросом о наличии онтологических корней зла и об ответственности Творца за зло. Если в мире существует зло, а мир сотворен Богом, то провидел ли он это зло, и если да, то можно ли его считать благим, добрым? Ответом на данные вопросы стали так называемые «теодицеи» («богооправдания»). Наиболее известны теодицеи Августина и Лейбница.

Проблема движения. Вопрос о том, существует ли движение, поставленный элеатами, которые его отрицали, со временем дезактуализировался. Зато приобрели остроту вопросы о том, абсолютно ли движение и вечно ли оно. А вопрос об источнике движения знаменитый ученый-физиолог Э. Дюбуа-Реймон в 1880 г. отнес к числу «мировых загадок». Не меньшую проблему рождает вопрос о характере движения: скачкообразный, прерывистый или же плавный, эволюционный?

87. Как связана онтология с другими разделами философии?

Онтология является одним из важнейших разделов философии наряду с гносеологией, этикой, социальной философией и др., образуя вместе с ними системное целое философского учения. Особенно тесной является связь онтологии с гносеологией: определенная онтология предполагает определенную, соответствующую ей гносеологию, и наоборот. Ведь любой вопрос о сущем, о его родах и видах, о его свойствах сразу же порождает вопрос: откуда нам это известно, как мы можем это знать? С другой стороны, любые познавательные рассуждения — рассуждения о том, что мы познаем и как мы познаем, будут явно или неявно конструировать объект познания и тем самым выстраивать определенную онтологию. Между теоретическими построениями онтологическими и гносеологическими существует неразрывная связь, как, например, между правым и левым.

Онтология также образует фундамент для этики, ибо философское обоснование нравственности (жизнеучения) невозможно вне связи с вопросом о сущем. Ведь любое этическое учение должно на чем-то основываться, без этого оно не сможет быть убедительным для людей. Основанием этического учения может быть, например, традиция или авторитет. Этические учения мировых религий держатся на Божественном авторитете, ибо он считается их источником. Философские этические доктрины опираются на учения об «устройстве» самого бытия, они вытекают из определенного порядка сущего.

Подобная связь и взаимозависимость частей (разделов) философии не во всех философских учениях проступает одинаково явно и очевидно.

Впервые со всей очевидностью она проявилась у Платона, в метафизике которого различие между миром идей и миром вещей подразумевало гносеологический критерий (умопостижимость идей и постижимость чувствами вещей), а мир идей — бестелесных образцов вещей имел также и значение нравственного совершенства и нравственного образца. Идеи были благими и прекрасными во всех трех смыслах этого слова: прекрасные как совершенно «сделанные», как нравственно совершенные и как совершенные эстетически. Вышеупомянутая связь онтологии, гносеологии и этики также отчетливо прослеживается в философии стоиков, эпикурейцев, неоплатоников и в других античных школах. Не исчезает она и в средневековой философии. Явной и очевидной остается эта связь

и в рационалистической философии Нового времени. В своем крайнем выражении рационализм превращался в панлогизм (тождество бытия и мышления), с точки зрения которого порядок и связь идей таковы же, каков порядок и связь вещей. Однако в философии XIX в. связи онтологии, гносеологии и этики, напротив, становятся все менее очевидными в связи с набирающей силу тенденцией дезонтологизации философии и увеличении в ней места, занимаемого гносеологией и методологией. Сыграла свою роль здесь и углубляющаяся дифференциация философского знания, в силу которой философы отказывались от построения целостных систем и сосредоточивались на отдельных вопросах, отдельных областях философии. А в субъективно-идеалистических философских учениях, которые приобрели немалую популярность в посл. трети XIX в., онтологические построения и вовсе отсутствуют, однако содержатся в них неявно, имплицитно.

Иногда встречаются случаи и несоответствия между онтологией и этикой. Например, в некоторых материалистических учениях онтология, построенная на принципах крайнего натурализма, и сенсуалистическая гносеология эклектически сочетались с идеалистической этикой.

Особенно стоит остановиться на связи онтологии и социальной философии. Эти два раздела философского знания имеют одну общую область, которую можно было бы назвать социальной онтологией. Ее можно равно отнести как к социальной философии, так и к онтологии. Социальная онтология должна дать ответ на свой главный вопрос — что есть бытие общества, или как существуют социальные явления? Есть ли они особый род бытия, или же они материальны, или идеальны?

88. Как изменялось место онтологии в системе философского знания в ходе его исторической эволюции?

Будучи неотъемлемым компонентом философского знания, онтология претерпевала немалые изменения в процессе исторической эволюции философии. Эти изменения носили как качественный, так и количественный характер. Качественная эволюция онтологии была связана с ее содержательным наполнением, т. е. с самим характером выдвигаемых онтологических проблем, и это влекло за собой перемены и в применяемом понятийном инструментарии, и в трактовке самих понятий и категорий, используемых для осмысления поднятых онтологических вопросов. Количественная же сторона ее эволюции

выражалась в колебаниях удельного веса онтологической проблематики в общей массе философской проблематики эпохи. Менялся способ постановки, формулировка онтологических вопросов, сами они были подвержены дезактуализации и реактуализации.

В истории философии онтологическая проблематика в чистом виде ранее всего вычленяется в Элейской школе, впервые в истории философии поставившей вопрос о небытии, о движении и сформулировавшей идею тождества бытия и мышления. Удельный вес этой проблематики остается весьма высоким на протяжении всей Античности и Средневековья, хотя и сильно меняется в качественном отношении. Эти различия были связаны прежде всего с теоцентризмом средневековой философии, ее сосредоточенностью на вопросе о бытии Бога и его отношений с миром и человеком. Высокий удельный вес онтологической проблематики продолжал сохраняться (за вычетом разве что философии раннего Возрождения) вплоть до эпохи Нового времени включительно, как сохраняли актуальность центральные онтологические вопросы, выдвинутые в средневековой философии, но одновременно произошла ее существенная содержательная модификация, что было вызвано мировоззренческой переориентацией, в ходе которой теоцентризм был заменен природоцентризмом, механицизмом и рационализмом.

В кон. XVIII и особенно в XIX в. происходит «разонтологизация» философии в связи со стремлением многих философов и целых философских школ (позитивизм, прагматизм, неокантианство и др.) преодолеть «старую метафизику» и создать новую философию, ориентированную на науку и построенную по ее модели. В количественном отношении онтологическая проблематика заметно уменьшается, суживается вплоть до видимого ее исчезновения. Однако она продолжает присутствовать даже в тех философских учениях, которые демонстративно провозгласили отказ от нее, — неявно. Речь идет о своеобразной субъективно-идеалистической онтологии.

В философии XX в. происходит (при сохранении «антиметафизических» тенденций) реабилитация онтологии (неореализм, «критическая онтология», диалектический материализм, философия Хайдеггера), что сопровождалось значительной качественной трансформацией рассматриваемой онтологической проблематики. Характерная особенность онтологии XX в. — это ее разнообразие. Здесь мы встречаемся и с обретшими вторую жизнь теоцентристскими (неотомизм), реалистическими (диалектический материализм, неореализм) онтологическими доктринами, и с неявной субъективно-идеалистической онтологией (неопози-

тивизм), и с новыми онтологическими построениями, которые были предложены феноменологией и экзистенциализмом.

89. Каковы основные исторически сложившиеся позиции в онтологии?

Несмотря на чрезвычайное разнообразие концепций в области онтологии, там можно различить несколько основных позиций — теоретических платформ, к которым тяготеют мыслители в трактовке ими онтологических проблем. Более всего эти позиции связаны с решением вопросов о бытии вещей, бытии идей и бытии людей. Мы рассмотрим четыре такие позиции: реализм, субъективный идеализм, феноменологию и экзистенциализм.

Реализм. Можно сказать, что это наиболее древняя, широкая и распространенная онтологическая позиция. Ее можно было бы назвать и самой популярной, так как она в своем простейшем воплощении — наивном реализме — соответствует здравому смыслу. Любой нормальный человек в своем повседневном поведении исходит из убеждения, что вещи таковы, какими мы их видим, ощущаем, и не зависят от того, что мы о них думаем, скорее наоборот. Точка зрения наивного реализма в философии присуща разве что упрощенному материализму. Онтологический реализм не сводится к признанию независимости вещей от нашего знания о них, его следует определить шире: как признание реальности, существующей вне сознания, познающего субъекта и независимо от него (такую реальность принято называть объективной). Эта формула, однако, варьируется в весьма широком диапазоне и открывает возможность для существенно различных и даже противоположных решений у ее приверженцев. Своего рода «полюсами» реализма являются объективный идеализм и материализм.

Объективный идеализм считает объективно реальным и идеи, и вещи, и духовное, и телесное. Однако духовное более действительно, чем телесные вещи, это высший род бытия. Вещи и события в материальном мире зависят от идей как от своих конечных причин, последние также придают первым качественную определенность. Бытие духовного вечно, телесного — временно. Точка зрения материализма в данном вопросе диаметрально противоположна. Материализм упрощенный единственной реальностью считает материю (в разных формах ее существования). Самостоятельное, независимое от тела существование душевных явлений (души) он отрицает. Высшая разновидность материализма — материализм диалектический

предложил более сложное онтологическое учение, которое признавало два вида реальности: объективную материальную реальность и субъективную духовную реальность. Последняя является вторичным родом бытия, так как возникает лишь на определенном этапе эволюции бытия материального и существует как его отражение. Кроме того, диалектический материализм еще выделил в качестве особой реальности общественное бытие, которое определяет общественное сознание.

Наряду с объективно-идеалистической и материалистической существует еще целый ряд иных разновидностей реалистической онтологии разного оттенка, например неореализм, получивший распространение в нач. XX в.

Субъективный идеализм. В онтологическом отношении субъективный идеализм является антиподом реализма как в материалистическом, так и в объективно-идеалистическом варианте. Онтологическое кредо этого направления очень кратко сформулировал его основоположник Дж. Беркли (XVIII в.): «Существовать — значит быть в восприятии». Таким образом, субъективный идеализм будто бы признает единственным родом бытия субъективную реальность, и тогда ничего, кроме индивидуального душевного опыта, нельзя считать действительным. На практике такая позиция, именуемая солипсизмом, в философии не разрабатывалась ввиду ее теоретической бесперспективности. Обычно субъективный идеализм выступает в более «мягких» формах. Отвергая онтологию как спекулятивное рассуждение о бытии, независимом от субъекта, представители данного направления предпочитают ограничивать реальность рамками опыта. Опыт оказался для них такой реальностью, которая открывала возможность различных интерпретаций и построения своеобразной субъективно-эмпиристской онтологии. Например, в махизме и эмпириокритицизме опыт трактуется как изначально нейтральный — не физический и не психический, но при определенных условиях могущий рассматриваться и как первый, и как второй.

Таким образом, своеобразие субъективно-идеалистической онтологии заключается в том, что она неявна и строится посредством гносеологии и психологии.

Феноменология. Это направление возникает в нач. XX в. Оно явилось реакцией на крайности субъективного идеализма и выражало тенденцию к реабилитации онтологии, которая обозначилась на рубеже XIX—XX вв. Основоположник феноменологии Э. Гуссерль провозгласил лозунг: «К самим вещам!» Однако он не означал возврата к реализму, т. е. к признанию вещей вне сознания. Вещи для феноменолога — это часть со-

держания самого сознания, на которую направлены акты самого сознания: это то, что мыслится, воспринимается. Но данная часть сознания отлична и от самого психического акта восприятия, мышления, она не субъективна, а объективна (и потому феноменология — не субъективный идеализм). Идеальное, всеобщее содержание сознания («эйдетическое», по Гуссерлю) представляет собой особый род объективного бытия — бытия феноменов, сущностей. Они бестелесны и существуют трансперсонально.

Экзистенциализм. Особенность этой позиции в онтологии состоит в том, что она во главу угла ставит вопрос о бытии человека. Экзистенциалисты видят принципиальную разницу между бытием человека и бытием вещей, неодушевленных предметов. Человек — это вопрошающее о своем собственном смысле бытие, сознающее себя бытие, свободное бытие, проектирующее себя бытие — бытие в возможности. Такое особое бытие получило наименование «экзистенция», в то время как бытие вещей, объектов именуется «просто-присутствием».

90. Как определить бытие и небытие?

Бытие — центральная категория онтологии. Представления о бытии и небытии появляются уже в дофилософских формах мировоззрения — в мифологии и религии. Греческая, ветхозаветная, египетская мифология рассказывают нам о творении мира из ничего или о возникновении его из хаоса (пустоты, «зияния»).

В философии первую попытку определить бытие и небытие предпринял Парменид Элейский. Он отверг небытие, поскольку его нельзя ни помыслить, ни выразить в словах, а бытие отождествил с мышлением, т. е. мысль об объекте и само мыслимое совпадают. Последователи Парменида развили его идеи и доказывали, что бытие едино и неизменно, неподвижно. Однако другие представители древнегреческой мысли впоследствии не поддержали элеатов в их категорическом отрицании небытия, хотя и продолжали развивать некоторые предложенные ими аспекты определения бытия (прежде всего тождество бытия и мышления).

Уже Платон понял, что, отвергая небытие, мы лишаем себя возможности сравнивать, различать, относить — т. е. познавать. Поэтому он допускает небытие как существующее «мечто». Небытие не абсолютно, оно причастно бытию, оно противостоит бытию как иное — тождественному. Например, истинно-сущему бытию — миру вечных и неизменных идей противопоставлена

«хора» — неопределенная бесформенная и непознаваемая изменчивость. Сочетание этих двух противоположных начал рождает множественный мир изменчивых вещей — чувственно-постигаемое бытие. Возникший спустя пять веков после Платона неоплатонизм для объяснения и определения бытия прибег к идее сверхбытия — Единого. Бытие происходит от Единого, как свет от лампы. Единое неопределимо и непознаваемо (немыслимо), оно и сверхбытие, и не-бытие. Но оно не ничто, оно — благо.

Исследование бытия как такового считал своей задачей и Аристотель. Следуя за Парменидом, он не различал бытие и понятийно оформленного мышления о бытии, поэтому думал, что все понятия выражают бытие в разных смыслах. Более всего, однако, выражает бытие понятие «сущность», которая есть «суть бытия». Аристотель, таким образом, не искал определения бытия как отдельного понятия. Что же касается небытия, то здесь он развивает мысли как элеатов, так и своего учителя Платона. Абсолютного небытия нет, но оно существует относительно самого бытия: это бытие в возможности, без которого нет возникновения, рождения. Такое потенциальное бытие-небытие заключено в материальной причине каждой вещи, а первая материя — это потенциальное бытие всех вещей вообще, или их актуальное небытие. Первоматерии как чистой возможности Аристотель противопоставляет Бога — форму всех форм, чистую действительность, осуществленность — наивысшее бытие. От этого учения Аристотеля пойдет и средневековое схоластическое понимание Бога как актуальнейшего существенного всеобщего бытия и источника всякого единичного бытия.

Традицию соотносительного определения бытия и небытия с тех же самых, что и у Аристотеля, позиций панлогизма продолжил в нач. XIX в. Г. Гегель. Поставив перед собой вопрос: «С чего следует начинать науку?», он анализирует само понятие начала и показывает, что любое начало есть единство бытия и ничто (ничто, из которого должно произойти нечто). Затем он подвергает анализу понятие «бытие»: «Бытие есть чистая неопределенность и пустота. В нем нечего созерцать... В нем также нет ничего такого, что можно было бы мыслить... Бытие, неопределенное непосредственное, есть на самом деле ничто и не более и не менее, как ничто»¹. Истина состоит не только в том, что чистое бытие = чистому небытию. «Но точно также,— продолжает Гегель,— истина... состоит в том, что они не одно и то же, что они абсолютно различны, но также неразде-

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М., 1970. С. 140.

льны... Их истина есть, следовательно... становление; такое движение, в котором они оба различны»¹. В итоге становления получится «наличное» (т. е. определенное) бытие. Применение чистых абстракций бытия и небытия дает нам и определенное бытие, и определенное небытие, например, «есть 100 талеров, нет 100 талеров».

Большой заслугой Гегеля было диалектическое осмысление категорий бытия и небытия как тождественных и различных, как взаимосвязанных, взаимопроникающих и взаимопереходящих друг в друга. Однако после его смерти интерес к вопросам, подобным вышерассмотренному, чрезвычайно понизился. Исключение составили лишь меньшинство философов, среди которых можно выделить Ф. Энгельса. Возникший уже в XX в. на основе прежде всего его трудов диалектический материализм вновь обращается к проблеме бытия как к центральной философской проблеме. Он отбрасывает понятие «бытия вообще» (чистого бытия — так же, как и чистого небытия) и отождествляет бытие прежде всего с материальностью. Оно абсолютно и вечно, так как материя несотворима и неуничтожима. Поэтому невозможно абсолютное небытие, оно может быть лишь относительным, когда одни материальные состояния и формы переходят в другие. Но есть еще и вторичный род бытия — идеальное, которое содержательно отражает материальное бытие и в силу этого зависит от него. Оно относительно и временно (и в смысле родовом, и в смысле индивида).

В XX в. определению бытия и небытия большое внимание уделяли также представители экзистенциализма. Особенность их подхода к данной задаче в том, что она решается преимущественным образом применительно к человеку — т. е. сужается. Прежде всего, экзистенциалисты различают бытие человека и бытие вещей. Если последние просто безразлично присутствуют, то человек задается вопросом о смысле своего существования, он есть возможное бытие, предполагающее проектирование, выбор способа своей актуализации. Такое бытие называется экзистенцией. Экзистенция есть осмысленное и подлинное бытие, а вещи — это даже и не бытие, а просто сущее. Особыми характеристиками экзистенции является совпадение в ней сущности и существования, а также временность, конечность. Экзистенция определяется еще и тем, что это бытие, текущее к своему окончанию, «бытие-к-смерти». Смерть есть ничто, небытие. Но само ничто шире, чем смерть: оно также основание (источник) и граница бытия.

¹ Гегель Г. В. Ф. Наука Логики. С. 140—141.

91. Что есть сущность?

Категория «сущность» была введена в теоретический инструментарий философии Аристотелем. Он называл сущность «сутью бытия». Бытие любого сущего лучше всего, полнее всего выражается его сущностью. Сущность тоже бытие; образно говоря, это «глубинный слой» всякого бытия. Сущность, стало быть, — это то, что не лежит на поверхности, недоступно чувствам и постигается умом. Еще одно определение сущности, также принадлежащее Аристотелю, подчеркивает самостоятельность, самодостаточность сущности как бытия: это такое бытие, которое существует само по себе, а не через другое. От этого последнего определения пойдет понимание сущности как субстанции, т. е. причины самое себя. Средневековая схоластика, основываясь на аристотелевском понимании сущности, разрабатывает вопрос о соотношении сущности и существования, чтобы различить Бога и сотворенный мир в аспекте их бытия. Бог есть единственное самостоятельное бытие, в нем сущность (*essentia*) и существование (*esse*) совпадают. Бог сам и есть суть своего бытия, его источник. Но он так же, как самостоятельное бытие, есть сущность-субстанция тварного мира и первоначало его бытия. Таким образом, у сотворенных вещей сущность находится вне их и предшествует их существованию.

В философии Нового времени продолжает разрабатываться идея Бога-субстанции как причины самое себя, носителя основных качеств (атрибутов) и источника бытия вещей. Другой аспект понятия «сущность», который в Средние века связывался с термином «эссенция» (лат. *essentia*) и означал «умопостигаемая глубинная суть бытия», на время утратил актуальность. Но в нач. XIX в. он был подробно разработан в философии Гегеля. Немецкий философ противопоставляет сущности явление. Сущность не может быть только «бытием в себе». Она должна явить себя, стать действительностью. Сначала она предстает как видимость, т. е. как своя противоположность — лишенность сущности (то, что несущественно). Дальнейшее движение мысли по пути определения сущности приводит нас к явлению. Явление — это сущность в ее существовании, или существенное существование. Явление имеет две стороны: одна связывает его с видимостью, другая, относящаяся к сущности, есть то, что сохраняется в явлении при всех изменениях его содержания. Но все существующее находится в отношении, и явление поэтому есть существенное отношение.

Гегелевское учение о сущности было воспринято диалектическим материализмом, где получило натуралистическую ин-

терпретацию. Сущность и явление стали рассматриваться как гносеологические категории, описывающие процесс познания, который движется от явления к сущности. Явление не просто видимость, оно обусловлено внутренними законами, свойствами, изучение которых и означает проникновение в сущность. Но это проникновение не может завершиться полным познанием сущности, ибо сущность неисчерпаема. Сущность является, явление существенно.

В постгегелевской немарксистской философии большое распространение получил также и феноменализм, который трактовал явление как феномен, т. е. данную нам в опыте реальность, за которой никакая сущность не скрывается и в которой она никак не проявляется. Задача познания — сопоставление, сравнение и описание феноменов. Философы, стоящие на позиции феноменализма, отвергают сущность как фикцию, псевдопонятие.

92. Верно ли, что материю придумали материалисты, в то время как философы других направлений отвергают это понятие?

Такое мнение неверно и возникает из упрощенного и схематичного представления о материализме и идеализме, а также обо всем процессе развития философии.

Термин «материя» (лат. *materia* — вещество, материал) возник примерно в I в. до н. э. как перевод на латынь греческого слова «гюле» (букв.: корень, древесина, материал) и в процессе развития философии претерпел сложную эволюцию.

Стоящие у истоков философского понимания материи древнегреческие натурфилософы VI—V вв. до н. э. (Фалес, Анаксимен, Эмпедокл) не были еще ни материалистами, ни идеалистами. Они называли первоначалом четыре «стихии» (воду, воздух, огонь, землю). Новый этап в развитии понятия «материя» связан с учением Аристотеля, который мыслил ее как пассивный субстрат, способный к восприятию разных форм. Материя противопоставлялась им форме как возможность действительности. При этом Аристотель различал материю «последнюю», уже обладающую некоторой определенностью возможность бытия конкретной вещи, и «первую», чистую возможность бытия всех вещей. В отличие от Аристотеля, древние стоики не проводят такого различия, и их материя схожа с аристотелевской первоматерией. Она есть сущность всех вещей, это то, из чего все возникает. Другая важная особенность стоического понимания материи заключается в том,

что в ней присутствует содержащий формы («семена») вешей Бог (Логос-огонь).

В эпоху поздней античности в осмыслении материи появляется этический аспект. В гностицизме материя — это низменное, злое начало, которое поглощает и разделяет начало духовное, возвышенное. Сходные мотивы обнаруживаются и в манихействе. Наметившееся в этот период противопоставление материи (телесного) духовному стало одним из важнейших принципов философии неоплатоников. Для них материя — это как бы периферия бытия, последняя ступень деградации духовного, истекающего из первоначала неподвижного Единого. Материя противопоставляется последнему также и как абсолютная изменчивость, множественность.

Мы видим, таким образом, что понятие «материя» возникает и развивается в античной философии отнюдь не в рамках материалистической традиции, и его активно использовали также и философы — объективные идеалисты (платоники). Объективно-идеалистическая философия не отказалась от него и в Новое время, и в XIX в. Так, Ф. Шеллинг, представитель немецкой классической философии, рассматривал материю в неразрывном единстве с духом, называя ее «дремлющим духом». А Г. Гегель, другой ее представитель, мыслил материю на аристотелевский манер — как такое сущее, которое мы можем мыслить, если абстрагируемся от всякой формы «какого-нибудь нечто». «Материя есть нечто совершенно абстрактное», то, что предполагает форму и, в свою очередь, предполагается ею.

Откуда же взялось материалистическое понимание материи?

Идейно оно восходит к древнегреческим атомистам, стоикам и натурфилософам-досократикам. Непосредственно в его основу была положена Декартова телесная субстанция — причина всех вещей, переосмысленная в пантеистическом духе Спинозой. Представители классического материализма XVIII—XIX вв. (Д. Дидро, Д. Толанд, П. Гольбах, Л. Фейербах, Л. Бюхнер и др.) рассматривали материю как единственную реальность, субстанцию, к которой сводится все сущее. Материя наделяется ими способностью к самодвижению и саморазвитию, пространство и время (а по Дидро также и чувствительность) считаются ее атрибутами. Способность материи к саморазвитию в особенности подчеркивалась материализмом диалектическим, внесшим наибольший вклад в разработку учения о материи в XIX—XX вв. С точки зрения последнего материя — это объективная реальность, данная нам в ощущении, а движение — способ ее существования, и развитие есть суть движения. Развитие мате-

рии начинается с простейших форм движения и все более усложняется. Наличный мир являет собой систему материального движения, в котором можно выделить иерархию пяти основных уровней: механическое, физическое, химическое, биологическое, социальное.

Кто же тогда отвергает материю?

Критика понятия «материя» (вместе с понятием «субстанция») как фиктивного, как пустой абстракции была начата в XVIII в. Дж. Беркли и вслед за ним была продолжена субъективным идеализмом. В XIX, а затем и в XX в. оно отбрасывается как устаревший инструментарий «спекулятивной метафизики» прежде всего позитивизмом и прагматизмом.

93. Материя и субстанция: что общего у этих двух понятий и чем они различаются?

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно выяснить, каково происхождение этих двух понятий, и проследить, какие смысловые изменения они претерпели в ходе своей эволюции.

Слово «субстанция» (*substantia*) латинского происхождения и переводится как «сущность, существо, суть». Термин возник как перевод греческого слова «гипостасис» (фундамент, основа). Впервые был использован Аристотелем, выделявшим сущность вещи как особую категорию в ряду девяти других (качество, количество и т. д.), под которой он понимал то, что способно к самостоятельному существованию и что выражает суть бытия. Затем «гипостасис» широко использовался у неоплатоников в учении об эманации (истечении): Единое излучает последовательно три «ипостаси» бытия Бога, мировой ум, мировую душу, являющиеся причинами единичных вещей и существ. Дальнейшее формирование понятия «субстанция» происходило в западноевропейской схоластике, которая использовала идеи Аристотеля и неоплатоников в качестве своего теоретического фундамента. Под субстанцией стали понимать все имеющие самостоятельное бытие сущности — носительницы акциденций (качеств).

Широкое применение нашло понятие субстанции в философии Нового времени. Декарт, Гассенди, Спиноза, Локк предприняли попытки, направленные на уточнение и изменение его содержания. В первую очередь это касалось аристотелевско-схоластического представления о множественности субстанций (сущностей). Декарт, понимая под субстанцией то, что не нуждается для своего существования ни в чем, кроме самой себя, свел их число к трем: несотворенной мыслящей (Бог), сотворенной мыслящей и сотворенной протяженной (телесной).

Мышление и протяженность соответственно являются атрибутами второй и третьей субстанций. Число атрибутов также было сведено им к двум главным, от которых зависят все остальные ее свойства. Весь (сотворенный) мир, таким образом, распался у Декарта на две субстанциально (существенно) различные половины. Спиноза, стремясь преодолеть декартовский дуализм телесного и духовного, приходит к заключению о наличии лишь одной субстанции Бога. Мыслимая таким образом субстанция имеет бесчисленное множество атрибутов, выражающих бесконечную божественную сущность. Бог как протяженная субстанция предстает перед нами в качестве природы, а как мыслящая — в качестве духа. В отличие от Декарта и Спинозы, Лейбниц предпочел в своей онтологии объяснить разнообразие природы допущением о бесконечном плюрализме субстанций-монад. Д. Локк обратил внимание на неясность понятия субстанции и поставил вопрос о том, как образуются в душе идеи субстанции вообще. Его ответ заключался в том, что субстанцией мы называем некоторый неопределенный носитель («подпорку») простых идей, сочетание которых образует вещь.

Формирование понятия материи шло в основном параллельно процессу развития понятия субстанции («параллельность» здесь не следует понимать строго геометрически), временами сближаясь и даже совпадая с ним¹. Если сравнивать эти два понятия формально-логически, то можно сказать, что их объемы частично пересекаются. То есть в некотором смысле они совпадают, а в некотором нет. Например, верным будет утверждение, что материя есть телесная субстанция. Однако если подойти к этому вопросу исторически, то ответ будет таким: для некоторых философов материя и субстанция — одно и то же, для других — нет. Отождествление материи и субстанции присуще прежде всего материализму, для него материя — сущность природы, причина самое себя и источник бытия всех вещей. Но ни Аристотель, ни неоплатоники между материей и субстанцией знака равенства никогда бы не поставили, так как различали их и по смыслу (первое — сущность и самостоятельное бытие, второе — нет), и по терминам (первое — «гюле», второе — «гипостасис»). И есть третья группа философов, которые увидели бы в сближении рассматриваемых понятий определенный смысл. Таковой могла бы быть позиция Декарта и Спинозы. Декарт мог бы увидеть, что мате-

¹ Подробнее о развитии представлений о материи и о формировании этого понятия см. вопрос: «Верно ли, что материю придумали материалисты, в то время как философы других направлений отвергают это понятие?».

рия — всего лишь другое название для его протяженной субстанции, что и сделали некоторые его интерпретаторы. А Спиноза мог бы согласиться, что его Бог-субстанция, взятая в аспекте атрибута протяженности, открывает перспективу натуралистического ее понимания в качестве материи, стоит только вынести «за скобки» Бога, — что и осуществили некоторые интерпретаторы философии голландского мыслителя.

94. Существует ли развитие и как его понимать?

Понятие развития связано с понятиями изменения и движения, которые по отношению к нему являются родовыми. В самом деле, о каком развитии может идти речь, если ничто не изменяется? Именно так и представлялось положение дел в мире автору библейского «Екклесиаста»: «Что было, то и будет; и что делалось, то и будет делаться, и нет ничего нового под солнцем» (Екклесиаст, гл. 1). Основанное на Библии христианское мировоззрение не признавало изменений в природе: в ней все остается таким, каким его создал Бог. Философы же, за редким исключением (элеаты), признают существование движения и изменения. При этом они разделяются на тех, кто считает движение и изменение абсолютным, и тех, кто ограничивает их какой-то областью. Ярким представителем первой группы был Гераклит Эфесский, высказавший знаменитый афоризм «все течет, все изменяется», а второй — Платон, который мыслил истинное бытие (мир идей) вечным и неизменным, а подверженность изменению считал свойством лишь мира вещей.

Признание изменения и движения, однако, еще не означает наличие представлений о развитии. Не всякое изменение есть развитие, а лишь такое, которое имеет направленность и носит качественный характер. Поэтому развитие можно было бы определить как изменение, ведущее к появлению нового качества, направленное на новое качество. Но это понятие бессмысленно применять к отдельным разрозненным явлениям, единичным или повторяющимся событиям. Так, зажженная сигарета изменяется, но не развивается; нельзя считать развитием и мигание елочной гирлянды. Категория развития определяет движение сложных материальных и духовных систем и подразумевает совокупность взаимосвязанных изменений, приводящих к новому качеству. Развитие есть процесс необратимый и неповторяющийся.

Многие столетия человечество смотрело на мир и на историю так же, как и процитированный выше Екклесиаст. Античность была склонна видеть в природе и в истории цикличность. Например, стоики учили, что мир сгорает в космическом огне

каждые 10 800 лет, а потом возрождается вновь. Мировоззрение Средневековья и Нового времени было статичным. Идея развития приходит в мировоззрение сравнительно поздно — в конце XVIII в. Но уже с сер. XIX столетия она стремительно завоевывает умы и становится своего рода интеллектуальной модой, особенно после выхода в свет работы Ч. Дарвина «Происхождение видов путем естественного отбора» (1859). При этом среди многочисленных ее приверженцев не было единства по ряду основополагающих вопросов, и прежде всего вопросов о том, каков характер и каков источник развития. Сложилось несколько направлений, выдвинувших разные учения о развитии: диалектический идеализм, диалектический материализм и натуралистический эволюционизм. Помимо философских (общих) учений о развитии существовали еще и частные астрономические, биологические, геологические и т. д.

Первое всеобщее учение о развитии было сформулировано Г. Гегелем. Вся его грандиозная философская система была описанием развития Абсолютной идеи в ее самопознании. Абсолютная идея — чистое мышление — и была объектом развития. Особенностью гегелевского понимания развития была диалектика, которую немецкий философ называл «принципом всякого движения». Этот принцип означал усмотрение связи и взаимоперехода понятий мышления друг в друга через преодоление противоречий мышления путем синтеза противоположных определений понятием, «примирающим» стороны противоречия.

Гегелевское учение о развитии гораздо больше относилось к области культуры и истории, чем к природе. Исправить этот недостаток поставили себе целью основоположники марксизма, прежде всего Ф. Энгельс. Высоко ценя гегелевскую диалектику как учение о всеобщей связи и развитии, он видел свою задачу в том, чтобы поставить ее «с головы на ноги», т. е. превратить диалектику понятий, учение о развитии мышления в диалектику природы, т. е. учение о ее развитии. Осуществив материалистическую интерпретацию гегелевской философии, Энгельс сформулировал три всеобщих закона диалектики — закона развития природы, общества и мышления. Первый из них, закон единства и борьбы противоположностей, указывал на противоречия как на источник развития (например, борьба классов в обществе). Второй, закон перехода количественных изменений в качественные, — объяснял характер развития. Оно идет неравномерно, скачками, которые представляют собой изменение качественного состояния. К нему ведет постепенное накопление изменений количественных. Характер развития затрагивал и третий закон — отрицания отрицания. Согласно ему, всякая

новая ступень развития не просто отбрасывает старое, а сохраняет его в себе в преобразованном («снятом») виде, последующая же ступень («отрицание отрицания») представляет собой повторение старого на качественно новом уровне.

Одновременно с диалектико-материалистическим учением формировалось и другое всеобщее учение о развитии — натуралистический эволюционизм. Среди его теоретиков видное место принадлежит английскому философу Г. Спенсеру, чья эволюционная теория даже немного опередила дарвиновскую. К тому же, в отличие от последней, объяснявшей только развитие живых существ, Спенсер мыслил эволюцию как всеобщий, глобальный процесс в сфере явлений. Подобно Энгельсу, Спенсер также формулирует универсальные законы развития. Во-первых, развитие есть переход от однородности к разнородности, так как однородное неустойчиво. Во-вторых, развитие есть интеграция и концентрация, которые происходят одновременно (наряду) с дифференциацией. В-третьих, развитие есть в то же время и переход от неопределенности к определенности. Спенсер также, подобно Энгельсу, полагал, что движущую силу эволюции надо искать во взаимодействии антагонистических сил. Но он решительно расходился со своим немецким «коллегой» в трактовке характера развития. Английский философ считал свойством эволюции ее медленность, постепенность; она идет путем плавного накопления незначительных изменений, не делает никаких скачков. И в общественном развитии, по Спенсеру, нет места революциям: прогресс — это автоматический процесс постепенного — от поколения к поколению — улучшения человека и общества. За эту веру в автоматизм и постепенность эволюции спенсеровская теория развития получила от ее недругов прозвище «ползучий эволюционизм».

95. В чем ошибка лапласовского детерминизма?

Пьер Симон Лаплас (1749—1827) был счастливым человеком. Сын простого нормандского крестьянина, он сделал блестящую карьеру: стал министром внутренних дел, сенатором, академиком, был удостоен титулов графа, маркиза и пэра Франции. Хотя и жить ему пришлось в тяжелую для Франции эпоху перемен — революций, реставраций, войн, — истории, однако Лаплас более всего известен как выдающийся математик и астроном, автор пятитомной «Небесной механики» и «Изложения системы мира». Там не только была представлена его знаменитая гипотеза о происхождении Солнечной системы, но и давался целый свод знаний о физическом мире. Лапласу удалось ре-

шить проблему нестабильности мироздания, не прибегнув при этом к идее Творца, поддерживающего его устойчивое состояние, как это делал за сто лет до него И. Ньютон. Во Вселенной, где безраздельно царил не Бог, а закон всемирного тяготения, все было устроено единообразно и сводилось к механическим взаимодействиям под воздействием тяготения. В ней не оставалось ничего случайного, незакономерного, необъяснимого на основе механики и математики. В своих «Опытах философии теории вероятности» он написал: «Ум, которому были бы известны для какого-либо данного момента все силы, одушевляющие природу, и относительное положение всех ее составных частей, если бы вдобавок он оказался достаточно обширным, чтобы подчинить эти данные анализу, обнял бы в одной формуле движения величайших тел Вселенной наравне с движениями легчайших атомов: не осталось бы ничего, что было бы для него недостоверно, и будущее так же, как и прошедшее, предстало бы перед его взором»¹.

Философы и историки науки видят в этих словах французского ученого одно из ярчайших выражений жесткого детерминизма, который в честь него принято также называть «лапласовским». В основе жесткого детерминизма (а термином «детерминизм» обозначают представления о взаимной связи и обусловленности явлений), характерной чертой которого служит непризнание случайности, лежат представления о линейном, однозначном характере причинно-следственных связей. Их можно выразить следующими тремя положениями. 1. Причиной становятся внешние воздействия на объект, в результате чего происходит событие-следствие. 2. Причина вызывает одно следствие, каждое событие-следствие имеет свою причину, строго одну. А то событие-причина также имеет свою собственную причину. Причины и следствия выстраиваются в линии, или цепочки, которые либо бесконечны, либо имеют начало — перво-причину. 3. Причина с необходимостью порождает следствие, которое просто не может не наступить, если причина наличествует. Подобные представления о причинности были чреваты фатализмом, потому что каждое событие имеет свою причину и, значит, не могло не наступить, а за той причиной скрывается другая, ее вызвавшая, и т. д., поэтому в мире, по сути, все пред-решено, но не Богом, а естественным ходом событий.

Линейно-однозначная концепция причинности очень древняя, она берет начало еще в античном атомизме. Однако эпохой ее подлинного торжества становится Новое время, когда

¹ Цит. по: *Воронцов-Вельяминов Б. А.* Лаплас. 2-е изд. М., 1985. С. 216

данные представления о причинности превращаются в один из краеугольных камней философско-методологического основания естествознания — классической механики. Они сохраняют свое влияние и в XIX и даже в XX столетии, невзирая на все усиливающуюся критику в философии и науке и несмотря на возникновение иной вероятностной концепции причинности. Объясняется это, в частности, наглядностью линейно-однозначной причинности, ее соответствием житейскому опыту. Отсюда и популярность рассуждений в духе лапласовского детерминизма в художественной литературе. Например, в «Мастере и Маргарите» мы найдем следующую сцену:

Иностранец: «Да, мне хотелось бы спросить вас, что вы будете делать сегодня вечером, если это не секрет?»

Берлиоз: «...Сейчас я зайду к себе на Садовую, а потом в десять часов вечера в МАССОЛИТ'е состоится заседание, и я буду на нем председательствовать».

Иностранец: «Нет, этого быть никак не может... Потому, ...что Аннушка уже купила подсолнечное масло, и не только купила, но даже и разлила. Так что заседание не состоится».

Линейно-однозначная причинность может существовать только тогда, когда речь идет о простых объектах и простых механических взаимодействиях. Но когда наука стала изучать сложные системы — физические, биологические, социальные, когда с переходом к изучению микромира была утрачена наглядность причинения, линейно-однозначное понимание причинности оказалось полностью несостоятельным и было вытеснено новым — вероятностным. Согласно ему, причину события нужно искать не только вовне, но и внутри объекта. Одна причина вызывает множество разных следствий, и каждое следствие вызывается множеством разных причин. Причинно-следственные связи образуют не линейные цепочки, а ветвящиеся деревья. Наконец, причина не вызывает следствие с необходимостью, а лишь создает некоторую вероятность его наступления. Так что на самом деле Аннушка, разлив масло, создала лишь небольшую вероятность смерти Берлиоза, и если уж ему и суждено было лишиться головы, то уж никак не в результате действия естественных причин.

96. Каково соотношение понятий «психика», «душа», «сознание», «дух»?

Психика (от греч. *psychikos* — душевный) — совокупность процессов и явлений (ощущений, восприятий, эмоций, стремлений, памяти и т. д.), определяющая специфику жизнедеятельности животных

и человека и основанная на активном отражении и выражении свойств действительности (внешней и внутренней), в соответствии с потребностями носителя психики — данного живого существа. Психика — предмет психологии.

Душа — в самом широком значении — есть особого рода образование, обуславливающее целостность и жизненность какого-либо организма. В древности душа нередко отождествляется с дыханием (слова «душа», «дыхание», «дух» в русском языке и во многих других принадлежат единому корневому гнезду). Одушевленными считаются не только люди и животные. Так, Аристотель полагает, что душа есть и у растений, согласно Платону, существует мировая душа. С развитием личного начала, чему способствует утверждение христианского персонализма, особо ценной представляется человеческая душа — средоточие личности. В наши дни распространено понимание души как внутреннего мира человека, что близко к тому, что в психологии называется человеческой психикой. Только идея души многозначна, несет в себе, помимо научного, богатое общекультурное содержание, включая мифорелигиозное, философское, художественно-эстетическое, нравственное, житейское.

Сознание в современной отечественной философии чаще всего трактуется как высшая, включающая в себя компонент идеального, форма психической деятельности, присущая лишь собственно человеческому способу жизни. Широкое признание получило определение А. Г. Спиркина: «Сознание — это высшая, свойственная только человеку и связанная с речью функция мозга, заключающаяся в обобщенном, оценочном и целенаправленном отражении и конструктивно-творческом преобразовании действительности, в предварительном мысленном построении действий и предвидении их результатов, в разумном регулировании и самоконтролировании поведения человека»¹. Сознание коммуникативно, диалогично, что выражается в самом строении слова: со-знание. Важнейшая составная сознания — самосознание, культурно формируемое в общении и предметной деятельности. Суть самосознания — в осознании и оценивании субъектом самого себя, своего внутреннего мира и поведения. Наиболее значимо для развития (совершенствования) личности нравственное самосознание, совесть (в некоторых языках одно и то же слово служит для обозначения сознания и совести). Различаются сознание в широком и узком смысле слова, а также личное (индивидуальное) и обществен-

¹ Спиркин А. Г. Сознание и самосознание. М., 1972. С. 83.

ное сознание. К сознанию в узком смысле причисляются осознаваемые психические процессы, то есть такие, при которых человек отдаёт себе отчет в совершаемых им внутриспсихических и внешних действиях, оценивает их, проводит разграничение между собой и миром, локализует себя в пространстве и времени, в отношениях с другими людьми и т. п. Под сознанием в широком смысле подразумевается вся человеческая психика, в том числе и бессознательное в ней. Это объясняется ведущей ролью осознаваемых процессов в психической деятельности человека. Содержание бессознательного может стать предметом осознания, а значительную часть бессознательного составляет то, что прежде протекало на уровне осознания. Так, открытия, бессознательно совершаемые с помощью творческой интуиции, как правило, подготовлены целенаправленным осмыслением задачи и способов ее выполнения. Психологами изучен феномен «вторичных автоматизмов», т. е. действий (двигательных, интеллектуальных, речевых и проч.), сформированных осознанно, а потом осуществляемых без участия сознания в узком смысле, но осознаваемых в случаях затруднений. Например, вы, читая эту книгу, выполняете безотчетно весьма сложные операции: пробегаете глазами строчки слева направо, переворачиваете страницу, складываете буквы в слова, слова в предложения и фразы, схватываете, запоминаете и комбинируете их смыслы и т. д. Когда-то для освоения этих действий вам необходимо было руководство со стороны старших и самоконтроль. Рассматривая в общих чертах, что такое сознание, мы приходим к выводу, что ближе всего к идеям человеческой психики и души стоит понятие личного сознания в широком смысле. Специфика последнего понятия определяется его соотношенностью с общественным сознанием, самосознанием и с сознанием в узком смысле.

Дух в наиболее широких трактовках отождествляется с идеальным вообще, с его объективными и субъективными формами. Некоторые философы и психологи, принимая данный подход и рассматривая психическое как идеальное, считают все содержание психики духовным. В европейской философской и религиозной традиции духу обычно придается более строгое значение — понятия, выражающего идеальное начало, от которого исходит творческая сила, совершенствующая и поднимающая к абсолютному, безусловно ценному. При таком понимании только высшие силы и устремления человеческой психики, сознания, души (поднимающие к абсолютным ценностям) могут быть отнесены к области духа.

97. Что такое идеальное?

Идеальное — философская категория, обозначающая невещественную и непротяженную реальность, существующую в виде идей, идеалов, прообразов, данных человеку в его сознании как «умопостижимые сущности». Идеальная реальность выявляется в сопоставлении с реальностью материальной, для которой характерна пространственно-временная и вещественная определенность, непосредственная чувственная данность.

Значимость идеального для человека обусловлена прежде всего тем, что оно способно представлять обобщенно-ценностные, сущностные характеристики действительности, образы ее желаемых состояний, целей, способов их достижения. Без этого не могут существовать сознание, язык, культура. Поэтому можно сказать, что без идеального нет человека. Непреходящей заслугой Платона перед философией считается, как отмечает А.Ф. Лосев, раскрытие ценности идеального, конструктивно-логических принципов мысли, создание «учения об идее как о принципе осмысления вещей, как об их общей целостности, являющейся законом их отдельных проявлений»¹.

Соотношение материального и идеального — предмет философских споров, приобретающих особую остроту в полемике между идеалистами и материалистами.

В *онтологическом* отношении идеалисты считают идеальное первичной по отношению к материальному реальностью. Идеальное, с их точки зрения, содержит прообразы и сущности материальных предметов, определенным образом воплощается в них, творит их. Материалисты, наоборот, утверждают, что идеальное производно от материального. Наиболее распространена в современном материализме трактовка идеального как особого рода отражения, коренящегося в фундаментальном свойстве материи — отражении — способности одних предметов запечатлевать на себе свойства других, сохраняя при этом свою вещественную природу. С этих позиций идеальное понимается как субъективный образ объективной (материальной) реальности, возникающий в человеческом сознании в резуль-

¹ Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Платон. Аристотель. М., 1993. С. 92.

тате развития специфически человеческих способов жизнедеятельности.

В гносеологическом отношении идеальное сближается идеалистами с сущностями, стоящими за явлениями. Истинное знание — знание идеального и его отношения к материальному. Для материалистов гносеологическая трактовка идеального близка к онтологической: идеальное есть порождение способности человека отражать материальную реальность в формах сознания и деятельности, представлять «информацию в чистом виде».

В личностном отношении и материалисты, и идеалисты признают, что идеальное составляет ядро внутреннего мира человека, определяет его самосознание, мировоззрение, в том числе смысло-жизненные ориентации.

В социально-культурном отношении идеальное предстает и для материалистов, и для идеалистов в качестве совокупности объектов, выступающих как ценности, идеалы, нормы, принципы, образцы (нравственные, религиозные, эстетические, языковые, познавательные, утилитарные, технические и т. д.).

В современной отечественной философии довольно прочные позиции продолжает занимать диалектический материализм. В 70-е годы в рамках этого учения сформировались два подхода к пониманию идеального. Один из них был представлен Э. В. Ильенковым (1924—1979), другой — Д. И. Дубровским (р. 1929).

Ильенков, развивая традиции марксистской диалектики и опираясь на психологические исследования, утверждал, что идеальное не тождественно субъективной реальности. Идеальные объекты — суть надличностные элементы культуры, это нормы, принципы, схемы, подлежащие реализации в деятельности, опредмечиванию или духовной объективации. Они представляются в виде вещи, но не вещественны. По сути, это формы деятельности, конструируемые общественным человеком в соответствии с его целями.

Дубровский, продолжая линию материалистического сенсуализма и обращаясь к данным естественных и точных наук, настаивал на том, что идеальное есть субъективная реальность, создаваемая способностью человека «иметь информацию в чистом виде». Poleмика между двумя философами показала актуальность проблемы, ее многогранность и стимулировала творческие поиски в этой области.

В заключение представим определение идеального, предлагаемое «для продумывания» отечественными философами П. В. Алексеевым и А. В. Паниным: «*Идеальное — это гносео-*

логические образы (образы будущих предметов или ситуаций, программы, модели) и высшие ценности бытия человека (добро, правда, справедливость, красота и т. д.), которые подлежат реализации в деятельность человека»¹.

98. Какова разница между философским и психологическим пониманием сознания?

Многие столетия понимание сознания было делом исключительно философии. Психология как самостоятельная наука обособляется лишь во 2-й пол. XIX в. Задачей психологии является изучение всей совокупности душевных явлений, и то, что в философии охватывается одной категорией сознания, в психологии разделяется на мышление, память, волю, воображение, восприятие и т. д. Психология, таким образом, гораздо более дифференцированно и конкретно подходит к душевной жизни, чем это делает философия, стараясь изучить все ее проявления. Далее, психология рассматривает сознание наряду с другими разновидностями психического, как один из видов психической деятельности. Сознание как осознаваемое психическое соотносится с бессознательным (неосознаваемым, досознательным, предсознательным) психическим. Для психолога сознание есть лишь часть психики, и он старается понять, как происходит осознание, какова связь, отношения между осознаваемым и бессознательным. Поэтому можно сказать, что психологическое понимание сознания не только более конкретное, но и более узкое, нежели философское.

Главное отличие философского подхода к сознанию заключается, однако, в том, что это подход мировоззренческий. Отвлекаясь от конкретных характеристик психических процессов, философия старается определить онтологический статус психического, духовного вообще, понять, как они существуют, есть ли они бытие, и если да, то что это за бытие. Иначе говоря, вопрос: «Что есть сознание? Какова его сущность?» — это вопрос не психологический. Философия, обозначая все духовное, идеальное (включая и бессознательное психическое) категорией «сознание», выясняет отношения его с телесным, материальным, будь то материя, природа или человеческий мозг. Такие задачи не могут быть решены в рамках психологии, как, впрочем, и какой-либо иной специальной науки или их совокупности. Не может быть решена в психологии и другая проб-

¹ Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. Учебник для вузов. 3-е изд. М., 2000. С. 283.

лема — происхождения сознания. Психология шаг за шагом описывает этапы формирования сознания у индивида, подсказывает, как лучше сформировать те или иные психические навыки, умственные действия, но отступает перед вопросом о том, откуда берется сознание у ребенка, как произошло духовное вообще. Здесь она уступает место философии и опирается затем на то или иное философское учение о сознании как на свое теоретико-методологическое основание.

Философское и психологическое понимание сознания поэтому не разделены какой-то пропастью. Напротив, они взаимно предполагают друг друга. Психология всегда основывается на каком-то определенном философском учении о духовном. Например, советская психология, определявшая сознание как «субъективный образ объективного мира», опиралась на диалектико-материалистическое учение об отражении и о материи как объективной реальности, данной нам в ощущении. А бихевиоризм, сводивший предмет психологии к поведению и «в упор» не видевший никакого сознания, основывался при этом на неопозитивистских философско-методологических идеях. Но и психологические открытия в области душевной жизни, в свою очередь, не оставляют философию «равнодушной». Те или иные психологические проблемы или находки могут повлечь за собой выдвижение новых философских концепций, способствовать новому пониманию природы сознания.

99. Не приведет ли прогресс в области изучения мозга к отказу от понятий «сознание», «психика»?

Данный вопрос сам по себе неявно основывается на убеждении, что мы пользуемся понятиями «психика» и «сознание» (далее будем для краткости говорить лишь «сознание») только потому, что не знаем пока, какие нейрофизиологические процессы, закономерности скрываются за ними. «Сознание», таким образом, есть некий «X», временное обозначение какого-то нейрофизиологического содержания, и как только будет найдено его реальное значение, этот «X» будет отброшен за ненадобностью. Получается, что термин «сознание» есть лишь выражение нашего невежества. Когда же, наконец, с ним будет покончено, когда мы окажемся в состоянии, изучив мозговые процессы в деталях на молекулярном уровне, описывать мышление, чувства, мотивы и т. п. на языке нейрофизиологии, биохимии и биофизики, — тогда психологию как науку придется закрывать или переименовывать в психофизиологию (кстати, такая дисциплина уже реально существует). Психологи, од-

нако, не боятся лишиться предмета своей науки, а философы не испытывают страха за судьбу понятия «сознание» в связи с прогрессом в молекулярной биологии и нейрофизиологии. Правда, по разным причинам: одни потому, что вообще не видят связи между сознанием и мозгом (объективные идеалисты), другие потому, что сами уже давно и с энтузиазмом предлагают от него отказаться (позитивисты и некоторые материалисты).

Идея о том, что понятия, подобные сознанию, мы используем от недостатка естественно-научных знаний, возникла в XVIII в. Одним из первых ее стал разрабатывать французский врач и философ-материалист Ж. Ламетри. Борясь с религиозным спиритуализмом (учением о независимом от тела существовании души), он доказывал, что познать душевные явления можно только на основе медицинских наблюдений, это дело не священников, а врачей. Ведь человек, в сущности, есть машина, все движения которой (включая и душевные) можно свести к механике и химии. Позднее другие философствующие медики — сначала П.-Ж. Кабанис во Франции в нач. XIX в., затем К. Фогт в Германии в середине того же столетия доказывали, что мозг есть орган сознания, а сознание является его функцией. К. Фогт, бывший особенно популярным в 40-е годы, даже утверждал, что мысль выделяется мозгом так же, как желчь — печенью. За это, правда, он и его соратники по борьбе со спиритуализмом получили прозвище «вульгарных материалистов». Но какие бы обидные клички ни придумывали им противники, приверженцы «врачебно-материалистического» понимания сознания лишь укреплялись в своей вере свести однажды сознание к физиологии и увеличивались в числе. Среди них мы найдем и видных русских ученых — И. М. Сеченова, И. П. Павлова.

Ошибка этих ученых, однако, состояла не в оскорбительном для человеческого достоинства сравнении возвышенных душевных движений с «низменными» выделениями внутренних органов. Ведь не оскорбляет же это достоинство открытие, что генетически люди на 98% такие же, как шимпанзе! Она — в самой их методологической установке, именуемой *редукционизмом*, т. е. в ошибочном сведении сложного к простому, качественных различий к количественным. Ошибочно мнение, что мозг человека есть орган мышления или сознания, хотя без него сознание существовать не может. Ведь если бы нам удалось методами биоинженерии искусственно создать мозг (в голливудской фантастике это уже давно стало заурядным сюжетом), то он бы мог вполне биологически полноценно функ-

ционировать. Там протекали бы биохимические реакции, клетки бы жили, обменивались веществами и электрическими импульсами, но сознания «внутри» этого мозга не было бы. Ведь носителем сознания выступает не мозг, а человек, притом не как индивид, а как член общества. Общество такой же его «орган» и носитель, как и мозг. Изолируйте на несколько лет всех новорожденных детей от общества, и сознание «погаснет». Вот почему психологам и философам можно не опасаться прогресса в изучении мозга. Понятиям «сознание», «психика» (и ряду других) он не угрожает и лишь приведет к уточнению и углублению их содержания.

100. Как соотносятся сознание и бессознательное?

Ответ на данный вопрос зависит, во-первых, от того, признается или нет существование самого бессознательного, во-вторых, от того, как понимается бессознательное теми, кто считает его несомненной реальностью. Немало ученых и философов отвергают понятие бессознательного или, по крайней мере, относятся к нему очень сдержанно и скептически. Такова позиция ряда представителей постпозитивистской философии науки, аналитической философии, экзистенциализма, феноменологии, диалектического материализма. Из числа советских психологов категорически отрицал бессознательное П. Я. Гальперин. В самом деле, как возможно достоверное знание о том, что по самому своему определению не может быть доступно никакому явному наблюдению? В истории философии и психологии существует достаточно длительная традиция, восходящая к Декарту, которой свойственно игнорирование бессознательного, так как духовное в ней связывается только с сознанием, сводимым к мышлению. Что же касается сторонников бессознательного, то их позиция по вопросу о соотношении сознания и бессознательного зависит от того, как понимается само бессознательное. А здесь история философской и научной мысли отличается большим разнообразием. Предысторией бессознательного можно считать учение Платона об анамнесисе — припоминании душой созерцавших ее до вселения в тело всеобщих истин. Бессознательное, таким образом, трактовалось гносеологически — как неактуализированное знание, а связь сознания с бессознательным — как воспоминание. Гносеологическая линия понимания бессознательного была продолжена в Новое время Лейбницем, различавшим «малые перцепции» (досознательные восприятия) и апперцепцию, самосознание. Трактовку сознания как неосознанной неактуализированной

психической деятельности продолжили в XIX в. немецкие психологи Герbart, Фехнер и Вундт. Они понимали его как досознательное психическое, которое потенциально способно войти в сферу сознания, ибо отличается от него лишь количественно, а не качественно. Еще одно направление философского понимания бессознательного имело своей общей чертой ту или иную форму субстанциализации его, т. е. наделения самостоятельным бытием, независимым от душевной жизни человека. Примером может служить философия Шеллинга, который считал природу «дремлющим духом», а сознание духом бодрствующим, просыпающимся полностью в человечестве. Высшую форму духовности он видел в искусстве, где происходит наиболее адекватное слияние с бессознательной «поэзией природы». Субстанциализация бессознательного в философии XIX в. была связана с иррационализмом (Шопенгауэр, Э. фон Гартман, Ницше). Так, Шопенгауэр считал сутью всего сущего бессознательную мировую «волю к жизни», которая объективируется в виде природы и человека. А Э. фон Гартман субстанциальное духовное начало прямо именовал «бессознательным», а сознание считал лишь одним из его проявлений и орудий. Еще одно направление в осмыслении бессознательного было связано с изучением психопатологических и гипнотических явлений. В основе их, считали представители данного направления (французские психиатры XIX—XX вв. Бернгейм, Льебо, Жане, Шарко), лежат динамические процессы чисто психологического характера, которые протекают вне сознания, не контролируются им и которые отличны от феноменов сознания. Специфика данного подхода к бессознательному заключается также в смещении его проблематики в мотивационную сферу, поиск бессознательных детерминант поведения. Создателем наиболее распространенной и влиятельной концепции бессознательного в XX в. был З. Фрейд. Он различал собственно бессознательное — то, что вообще никогда не осознается в оригинальном виде (сексуальные и агрессивные влечения, а также вытесненные из сознания мысли, впечатления, импульсы), а также предсознательное — то, что может осознаваться при определенных условиях (нормы морали, ценности, компоненты рационально-волевой сферы). Осознаваться может только то, что совместимо с социокультурной конституцией личности. Сознание же связано с восприятием внешнего мира и управлением моторными актами. К области бессознательного Фрейд относил также так называемое «архаическое наследство» человечества — коллективную «копилку» представлений, типических реакций и механизмов психики.

101. Что изучает гносеология?

Гносеология (учение о познании) исследует целый ряд вопросов, касающихся познавательной деятельности человека, которая реализуется в конкретных науках, а также во вненаучных способах познания. Гносеология изучает наиболее *общие* характеристики *познавательной деятельности*, отличаясь тем самым от когнитивной психологии, физиологии высшей нервной деятельности, логики и многих других наук, рассматривающих частные аспекты процесса познания. Исходные гносеологические принципы философа, как правило, определяются его ценностными установками, онтологическими представлениями, сложившейся системой убеждений и верований, в силу чего в философии сформировались разные, зачастую альтернативные, гносеологические позиции. Главной для гносеологии является *проблема познаваемости мира*. Рассматривая ее, философы выражают свое отношение к истине и отвечают на вопрос о том, существует ли принципиально непознаваемое. Позиция философа в отношении познаваемости мира зависит прежде всего от его понимания познания: является ли познание отражением объективного мира. *Проблема структуры процесса познания* конкретизируется в вопросах о том, что такое субъект и объект познания, в чем состоит специфика субъекта и объекта познания в естественных и гуманитарных науках. В исследованиях *познавательных способностей* человека главным образом рассматривается вопрос о чувственном и рациональном в познании, о природе интуиции и ее гносеологических функциях. Особое место в гносеологии занимает методология. Изучение *способов познания* связано с анализом эмпирических и теоретических методов исследования, а также процедур аргументации и доказательства. Рассматривая *условия, движущие силы и закономерности познания*, гносеология поднимает вопрос о социокультурных факторах, влияющих на формирование субъекта и объекта познания, о функциях практики в познании. Представляя знание как результат процесса познания, философы изучают различные виды знания: научное, обыденное, философское, мифологическое, религиозное и др. В связи с тем что научное знание играет особую роль в совре-

менном мире, его исследование выделилось в относительно самостоятельные отрасли философии — философию науки и эпистемологию. Вопросы, изучаемые в этих отраслях философии, представляют собой гносеологические проблемы научного познания.

102. Как отвечают философы на вопрос о том, познаваем ли мир?

Проблема познаваемости мира — это вопрос о том, соответствует ли наше знание о мире самому миру и существует ли принципиально непознаваемое. Философские позиции по этому вопросу группируются вокруг двух основных подходов: гносеологического оптимизма и агностицизма.

Термин *агностицизм* происходит от греческого слова, означающего «недоступный познанию». Позиция агностицизма в классическом виде сформулирована И. Кантом. Ее отличительной особенностью является признание принципиально непознаваемого. Агностицизм подразделяет мир на две составляющие: явления и сущности. Человек может познать явления, сущности же остаются недоступными познанию. Таким образом, агностицизм не утверждает, что мир абсолютно непознаваем. Следует обратить внимание на то обстоятельство, что И. Кант ставил вопрос о возможностях научного познания, а не познания вообще. Наука, с его точки зрения, всегда изучает лишь явления и их взаимосвязи. Она не отвечает на вопрос о том, что стоит за явлениями. В широком смысле слова к агностицизму можно отнести софистику, скептицизм и конвенционализм, поскольку каждое из этих направлений по-своему признает ограниченность познания и существование принципиально непознаваемого. Как разновидность агностицизма можно рассматривать фаллибилизм — установку, которую разделяли представители прагматизма и постпозитивизма. Принцип фаллибилизма (от лат. *fallible* — подверженный ошибкам, ненадежный) утверждает, что все накопленное человечеством знание представляет собой собрание заблуждений, нельзя ошибиться только в том, что все наше знание ошибочно.

Термин *гносеологический оптимизм* условный, им обозначают точку зрения, согласно которой не существует принципиальной ограниченности познания, объективный мир познаваем. Гносеологический оптимизм присущ обыденному сознанию, не сомневающемуся в том, что познание представляет собой более или менее верное отображение объективного мира. Теоретическое оформление позиция гносеологического оптимизма имеет глав-

ным образом в рамках материалистических учений, наиболее развитым из которых, безусловно, является концепция диалектического материализма. Отвечая положительно на вопрос о познаваемости мира, диалектический материализм опирается на древнюю материалистическую традицию понимания познания как отражения объективного мира и на диалектический метод. Вместо противопоставления непознаваемой сущности и познаваемого явления, характерного для агностицизма, диалектический материализм разрабатывает идею их диалектического единства: сущность является, явление существенно. Признавая, что в явлении дает о себе знать сущность вещи, диалектический материализм утверждает принципиальную познаваемость сущности, а стало быть, и всего объективного мира. Существование непознанного свидетельствует, с точки зрения гносеологического оптимизма, лишь об исторической ограниченности человеческого познания. Современный гносеологический оптимизм основывается на очевидных достижениях науки, реализующихся на практике. В сферу интересов науки попадают процессы, ранее недоступные научному познанию, научная картина мира постоянно уточняется и углубляется. Все это поддерживает оптимистическую веру в возможности научного познания. Вместе с тем следует признать, что выдающиеся достижения современной науки и научно-технического прогресса не снимают философского вопроса о том, являются ли возможности науки безграничными. Целый ряд метафизических проблем, таких, например, как вопрос о Боге, свободе и бессмертии души, как и во времена И. Канта, выходит за пределы возможностей научного познания.

103. Что такое субъект и объект познания?

Процесс познания является взаимодействием познающего (субъекта познания) и познаваемого (объекта познания). На уровне обыденного понимания субъект познания часто отождествляется с познающим человеком, а объект познания с вещью, существующей вне и независимо от субъекта. Сам познавательный процесс мыслится как отражение свойств объекта в голове познающего субъекта. Таким образом, на обыденном уровне дается предельно упрощенное представление о субъекте и объекте познания, так же как и взаимоотношений между ними, складывающихся в процессе познания. К обыденному представлению познавательного процесса близка точка зрения *созерцательного материализма*, выраженная, например, Л. Фейербахом. Субъект познания понимается как человек, пассивно

воспринимающий и отражающий свойства воздействующего на него объекта познания — вещей, реально существующих в действительности.

Точке зрения обыденного сознания и созерцательного материализма противостоят позиции агностицизма и субъективного идеализма, диалектического материализма и феноменологии, герменевтики и структурализма, постструктурализма и постмодернизма, строящие более сложную картину субъект-объектных отношений.

Субъективный идеализм, выразившийся наиболее ярко в философии Д. Беркли, Д. Юма и Г. Фихте, развивает идею активности субъекта познания. Обратив внимание на деятельностную, активную природу мышления, субъективный идеализм сделал вывод об определяющей роли субъекта в процессе познания. Если рассматривать познание «изнутри», глазами субъекта, то обнаруживается, что ощущения субъекта являются тем материалом, с которым он оперирует в процессе познания. На этом основании субъективный идеализм объявил ощущения единственным предметом познания, из чего следовало, что объект познания создается субъектом и зависит от него. Что является источником ощущений — этот вопрос остается открытым для многих субъективных идеалистов. Теоретическим завершением позиции субъективного идеализма является *solipsизм* (*solus* — единственный, *ipse* — сам), утверждающий, что субъект познает лишь свои собственные ощущения, не имея никакого представления о внешнем мире.

Идея активности субъекта познания по отношению к объекту обосновывается и в агностицизме И. Канта. Субъект не является чистым листом бумаги, на котором объект оставляет свой отпечаток. Сознание субъекта активно формирует объект познания на основе ощущений, с одной стороны, и априорных (доопытных) форм сознания, с другой стороны. Таким образом, познаются не предметы, существующие в действительности, а их модели, созданные субъектом познания.

Позиция *диалектического материализма* противостоит как субъективному идеализму и агностицизму, так и созерцательному материализму. Признавая активность субъекта, в отличие от созерцательного материализма, диалектический материализм под *активностью* подразумевает не только мыслительную, но и *практическую деятельность субъекта*. Природа, не говоря уже о социальной действительности, преобразуется человеком. В результате практической деятельности формируется и сам человек. Поэтому в практике, с точки зрения диалектического материализма, создается как субъект, так и объект познания.

Поскольку индивидуальное сознание развивается в обществе, отдельный человек является носителем социальных связей и отношений. Поэтому, несмотря на то что познание протекает как индивидуальный процесс, *субъект познания имеет общественную природу*. В этом смысле субъектом познания является не только индивид, но и научное сообщество, реализующее себя через деятельность отдельных ученых, и, в конечном счете, общество в целом.

Развитие естественных и гуманитарных наук обострило гносеологическую проблему субъекта и объекта познания. Так, например, вопрос об активности субъекта познания стал еще более актуальным в связи с возникновением неклассической физики. Если Ньютонская физика допускала абсолютное противопоставление субъекта и объекта познания, понимание объекта как вещи, существующей вне и независимо от субъекта, то квантовая механика исходит из принципа активного вмешательства субъекта в формирование объекта познания. Развитие гуманитарного знания со своей стороны выдвинуло на первый план вопросы специфики субъекта и объекта гуманитарных наук. Является ли познание в гуманитарных науках субъективным творчеством, или в нем отображаются объективные свойства и закономерности? Все эти вопросы поднимаются феноменологией, структурализмом, герменевтикой и другими направлениями современной философии.

104. Какие виды знания выделяют философы?

Знание является результатом познавательного процесса. В широком смысле слова знание — это вся информация, полученная о предмете познания. Исследование знания протекает, как правило, на основе сопоставления знания и мнения, знания и веры, научного и вненаучного знания, знания и понимания.

Античная традиция отвечала на вопрос о том, что такое знание, сравнивая его с мнением. Считалось, что мнение строится на чувстве, поэтому оно касается единичных предметов и характеризуется изменчивостью и относительностью. В отличие от мнения, знание рационально по своему происхождению. В нем схватываются не единичные, а общие свойства, в силу чего знание обладает всеобщим характером и неизменностью. Знание, понимаемое таким образом, было фактически отождествлено с истиной.

Античная и, в особенности, средневековая философия поднимали вопрос об отличии знания от веры. В этом контексте знание связывалось с обязательно присущим ему доказатель-

ством. Вера не требует доказательств, и тем самым она принципиально отличается от знания.

В Новое время под влиянием успехов естественных наук знание трактуется как научное знание. Понятия знания, истины и науки были фактически отождествлены. В рамках этой традиции подняты проблемы специфики научного знания и критериев его отличия от знания вненаучного. В настоящее время этими вопросами занимается философия науки. Вместе с тем современная философия постепенно преодолевает традицию отождествления знания с наукой. Сегодня в качестве относительно самостоятельных способов познания наряду с наукой рассматриваются и другие формы духовной деятельности. В соответствии с этим помимо науки выделяются такие виды знания, как *обыденное, художественно-образное, мифологическое, религиозное, философское*.

Обыденное знание ориентировано на мир повседневного опыта и практическую пользу. В качестве квинтэссенции обыденного знания, как правило, рассматривается здравый смысл, представляющий собой совокупность нормативных суждений и оценок, следование которым обеспечивает согласование личных стремлений человека с теми социальными условиями, в которых он живет. Суждения здравого смысла обычно воспринимаются как истины, поскольку представляется, что они имеют одинаковую ценность для всех людей. Поскольку суждения здравого смысла кажутся незыблемыми и очевидными, некоторые философы рассматривают их как основу философствования. Так, например, Р. Декарт считал возможным строить философские и научные рассуждения, опираясь на здравый смысл. Вместе с тем многие философы подчеркивали несовместимость философского и обыденного знания. Г. Гегель обратил внимание на то, что на обыденном уровне философствованием часто называется высказывание истин здравого смысла. Однако философия исходит из других оснований, неочевидных для обыденного сознания с его устремленностью к практической пользе. Обыденный рассудок сам по себе не готов к философствованию, поэтому обыденное знание, как правило, несовместимо с философским.

В поле зрения современной философии находятся и другие виды знания. Изучение специфики мифологического, художественно-образного, религиозного знания проводится, как правило, на основе их сопоставления с философией и наукой. Мощный импульс к исследованию мифологического знания задан структурализмом. Благодаря усилиям структуралистов миф не рассматривается сегодня как результат примитивного мышления.

Он обладает специфической логикой и рациональностью, которая обнаруживается, в частности, с помощью структурно-функционального анализа.

105. Познавательные способности человека. Почему философы различают чувственное и рациональное?

Уже в античной философии наметилось разделение познавательных способностей человека на три группы: *чувства*, *рассудок* и *разум*. Чувства, точнее, органы чувств служат источником ощущений. Рассудок и разум представляют собой способность оперировать понятиями. При этом рассудок строит суждения о конечных вещах, а разум мыслит абсолютное и бесконечное.

В соответствии с этим под чувственным знанием понимались ощущения, полученные посредством органов чувств, а рациональным считалось знание понятийное, производимое рассудком и разумом. Традиция деления познавательных способностей на три группы получила дальнейшее развитие у многих философов, в особенности у И. Канта. Вместе с тем чаще встречается более простое подразделение познавательных способностей на чувство и разум. В соответствии с этим выделяются два способа познания: чувственный и рациональный.

В рамках ставшего традиционным сопоставления чувственного и рационального познания, как правило, исследуются их формы (ступени). Чувственное познание протекает в формах ощущения, восприятия и представления. В качестве ступеней рационального познания называют понятие, суждение, умозаключение. Оценивая эту традицию, необходимо обратить внимание на современные представления о том, что, по меньшей мере, часть ощущений формируется под влиянием лингво-понятийной структуры сознания. В этих условиях противопоставление чувственного и рационального познания, а также описание процесса познания как перехода от живого созерцания (чувственного познания) к абстрактному мышлению (рациональному познанию) выглядит чрезмерным упрощением картины познавательного процесса. Представляется более корректным рассматривать чувственное и рациональное как познавательные способности человека, а не как самостоятельные способы познания.

Традиция противопоставления чувственного и рационального познания базируется на принципиальной разнице между *ощущением* и *понятием*, которую обнаружили уже античные фило-

софы. Ощущения принадлежат только конкретному субъекту и относятся лишь к отдельным свойствам объектов, они изменчивы и преходящи. В то же время понятия являются общими для ряда субъектов, в них зафиксированы общие свойства предметов, в силу чего они более устойчивы и даже кажутся неизменными, поскольку заметить изменения понятий можно, лишь применяя принцип историзма и рассматривая большие промежутки времени. Резкое противопоставление чувственного и рационального привело к вопросу о том, какой из двух видов познания является достоверным. В законченном виде дилемма чувственного и рационального познания выразилась в противостоянии сенсуализма и рационализма Нового времени. Сенсуалисты считали, что все знание производится на основе ощущений, поэтому чувственное познание является достоверным¹. Рационалисты не отрицали роль ощущений в познании, но вместе с тем полагали, что именно разум придает знанию характер всеобщности и необходимости. Поскольку разум производит знание, а не мнение, рациональное, а не чувственное познание является достоверным.

Основываясь на сенсуалистическом представлении о том, что все знание происходит из ощущений, скептики делают вывод о непознаваемости мира. Относительность чувственного знания, его принадлежность конкретному субъекту свидетельствует, с точки зрения скептицизма, о недостоверности любого познания, об отсутствии или недоступности истины как таковой.

Одной из основных проблем, возникших в философии в связи с исследованием чувственной способности познания, является вопрос о соответствии ощущений источникам, их вызывающим. Материалистический сенсуализм, представленный такими философами, как, например, Ж. Ламетри, К. Гельвеций, П. Гольбах, рассматривает ощущения как отражения свойств предметов. Идеалистический сенсуализм, разрабатывавшийся, в частности, Д. Беркли и Д. Юмом, считает, что вопрос о соответствии ощущений внешнему миру остается открытым, невозможно доказать, что ощущения достоверно отражают свойства предметов. Развивая идею о несоизмеримости ощущений и предметов, Г. Гельмгольц предложил трактовать ощущения как знаки предметов, значениями которых являются сами предметы. С этой точки зрения, как и любой знак, ощущения не отображают, а лишь обозначают предмет.

¹ Сенсуализм, приравнивающий ощущения единственным источником знания, близок, но не совпадает с эмпиризмом, который в качестве источника познания рассматривает опыт.

Современные разработки проблемы чувственного и рационального рассматривают органы чувств человека как результат биологической и социальной эволюции и опираются на конкретно-научные результаты исследования сознания.

106. Как отвечают философы на вопрос о том, что есть истина?

Проблема истины является основной для гносеологии, поскольку вопрос о том, что есть истина, достижима ли она и каковы ее критерии,— это вопрос о познаваемости мира, о возможностях человека получать достоверное знание.

Категория истины, так же как и многие другие понятия философии, имеет различные толкования. Наибольшее распространение получила классическая концепция истины, которую разделяли многие философы и ученые.

Классическая концепция истины

Классическим пониманием истины обычно называют образцовую, устойчивую концепцию, ведущую свое начало от Аристотеля и выдержавшую испытание временем. Основу *классической* концепции истины составляет *принцип соответствия*. Согласно этому принципу, истина определяется как соответствие знания об объекте самому объекту. В этом смысле классическая концепция истины является положительным ответом на вопрос о познаваемости мира. История философии насчитывает целый ряд формулировок принципа соответствия, и, следовательно, существует несколько определений классического понятия истины: истина есть соответствие мыслей действительности, истина есть соответствие понятия (или представления) предмету, истина есть соответствие суждения факту и др. Эти определения близки по смыслу, но не совпадают между собой. Разнообразие определений классического понятия истины говорит о том, что в полном смысле слова классическим является сам принцип соответствия (принцип корреспонденции). Во всех толкованиях классического принципа соответствия речь идет о соответствии субъективного образа предмета самому предмету. Конкретные представления о том, что подразумевается под субъективным образом предмета и самим предметом, варьируются в зависимости от общих мировоззренческих, онтологических и гносеологических установок философа, разделяющего классическую трактовку истины как соответствия.

При всей очевидной ясности классической концепции истины нельзя не заметить, что она имеет свои слабые стороны. Яв-

ным образом это обнаружилось после того, как И. Кант поставил вопрос о том, что такое объект сам по себе, вне нашего восприятия. Философия и наука XIX — XX вв., опираясь на реальную практику научных исследований, главным образом в области естествознания, развивают идею И. Канта о том, что человек не может знать, что есть объект сам по себе, и наше познание является не отражением объективно существующей вещи, а, скорее, конструированием предмета познания. В этой связи количество сторонников классической концепции истины среди ученых и философов резко сократилось. К слабой стороне классической трактовки истины следует отнести и тот факт, что она практически не применима в гуманитарных науках, также как и к оценке самих философских доктрин.

В этой ситуации наряду с дальнейшим развитием классического понимания истины как соответствия (семантическая концепция истины, диалектико-материалистическая теория истины) формируются концепции, альтернативные классической (герменевтическая концепция истины). Кроме того, в ряде гносеологических позиций понятие истины заменяется другими категориями, не связанными с парадоксами классического понимания истины (прагматическая и конвенционалистская концепции).

Прагматическая концепция истины

Основы прагматической теории истины закладывались Ч. Пирсом, У. Джемсом, Д. Дьюи. Отрицая созерцательный образ жизни, идеологи прагматизма смыслом жизни человека считали дело, действие (греч. πράξις). С этой мировоззренческой установкой связано и специфическое понимание истины. Истинным считалось то знание, которое ведет к успешному действию, к достижению поставленной цели (У. Джемс). Полагая, что сомнение вредит действию, Ч. Пирс считал, что успешное действие может обеспечить только вера (belief). На место объективного знания Ч. Пирс поставил социально признанное верование. Отсюда истина понималась как верование, способное стимулировать успешное действие. В абсолютном смысле истиной он называл общезначимое принудительное верование, к которому по каждому изучаемому вопросу пришло бы беспредельное сообщество исследователей, если бы процесс исследования продолжался бесконечно.

Конвенционалистская концепция истины

Основатели конвенционализма А. Пуанкаре и П. Дюгем, определяя свое понимание истины, опирались на историю науки

и собственную практику научных исследований. Как определить, какая из научных теорий является истинной? Какая геометрия, Евклида, Лобачевского или Римана, соответствует действительному пространству? Исследуя этот вопрос, А. Пуанкаре делает вывод о том, что аксиомы, лежащие в основании теорий, не могут рассматриваться как истинные или ложные. Они являются конвенциями — соглашениями ученых. Почему ученые приходят к этим конвенциям и договариваются использовать те или иные наборы аксиом? Критериями выбора является удобство использования (аксиомы должны быть удобны для описания тех или иных фактов), простота аксиоматической системы. Выбор между научными теориями определяется целесообразностью применения их для решения той или иной задачи. Таким образом, теории не могут быть оценены как истинные или ложные, как соответствующие или не соответствующие действительности. Вместе с тем А. Пуанкаре полагал, что отдельные гипотезы должны проходить проверку в опыте, и тем самым оставлял возможность для действия принципа соответствия.

Диалектико-материалистическая концепция истины

Диалектико-материалистическая концепция истины строится на классическом принципе соответствия. Понимая познание как отражение объективной действительности, диалектический материализм развивает учение об *объективной, абсолютной и относительной* истине. Понятие объективной истины выражает убеждение в том, что человеческое знание субъективно по форме в силу того, что всегда является знанием субъекта — конкретного человека, научного сообщества и т. д. Вместе с тем знание объективно по содержанию: знание, в особенности научное, отражает подлинные свойства изучаемого объекта. Под *объективной истиной* диалектический материализм понимает то содержание сознания, которое не зависит ни от человека, ни от человечества. Иными словами, сознание человека, являясь высшей формой отражения, независимо от воли субъекта принципиально способно более или менее достоверно отображать объективный мир. Под *абсолютной истиной* диалектический материализм понимает, с одной стороны, знание, которое не может быть опровергнуто в дальнейшем ходе развития науки, с другой стороны, полное, исчерпывающее знание об объекте. В последнем смысле абсолютная истина выступает как цель познания, реально недостижимая, но стимулирующая научный поиск. Конкретные достижения науки оцениваются как *относительные истины* — неполное, односто-

роннее знание предмета. Понятия абсолютной и относительной истины представляют истину как процесс, как движение через относительные истины к абсолютному, но фактически недостижимому идеалу исчерпывающего знания объекта. Диалектико-материалистический принцип конкретности истины предписывает рассматривать вопрос об истине только применительно к конкретным общественно-историческим условиям.

Герменевтическая концепция истины

Философская герменевтика ставит вопрос об истине бытия, искусства, истории и других гуманитарных дисциплин. В областях, исследуемых герменевтикой, классический принцип соответствия практически не применим, поскольку было бы упрощением рассматривать вопрос об истине в поэзии или в истории как соответствие субъективной и объективной реальности. В связи с этим герменевтика формирует понимание истины, базирующееся на принципах, альтернативных рационалистическим установкам философии Нового времени и Просвещения. (Подробнее см. вопрос: «Существует ли истина в гуманитарных науках?»)

107. Что рассматривается философами в качестве критериев истины?

Признавая знание истинным, необходимо указать критерии, по которым истину можно отличить от заблуждения. Среди критериев истинности знания назывались всеобщность и необходимость, очевидность, логическая непротиворечивость, эмпирическая и практическая подтверждаемость.

Рационалистическая традиция главными признаками истины считала всеобщность и необходимость знания. Истинное знание относится не к отдельным предметам, а к классам предметов. Свойства предметов, зафиксированные в истинном знании, проявляются с необходимостью при определенных условиях. Справедливо утверждая, что всякое рассуждение начинается с определенных предпосылок аксиоматического характера, рационалисты в качестве критерия истинности этих предпосылок рассматривали *очевидность*. Истинным признавалось то, в чем невозможно усомниться, что кажется истинным с очевидностью. Очевидное постигается, по мнению рационалистов, путем интеллектуальной интуиции. Эта позиция встречается, в частности, у Р. Декарта. Развитие рационалистической тенденции выразилось в поиске внутренних критериев

истинности знания (логическая непротиворечивость, самосогласованность знания).

Сенсуалистическая традиция в качестве критерия истины называет *ощущения*. При этом, в отличие от материалистического, идеалистический сенсуализм на основании соответствия знания (понятия) ощущениям не делает вывода о соответствии знания действительности. В *эмпирической* традиции роль критерия истины выполняет *опыт*. Само понятие опыта не сводится к ощущениям. В опыт помимо ощущений могут включаться все внутренние переживания и состояния сознания, а также внешний опыт, например прагматический опыт субъекта или научное наблюдение и эксперимент.

Заметную роль в развитии проблематики критериев истины сыграл *диалектический материализм*, поставивший на место основного критерия *практику*. Понимая практику как общественную, материально-преобразующую деятельность людей, диалектический материализм не сводит ее к опыту отдельного человека. Общественный характер практики выражается в том, что даже в тех случаях, когда речь идет о деятельности отдельного человека, он рассматривается как носитель определенного типа социальных отношений. Отличительными чертами практики являются целенаправленность, предметно-чувственный характер (практика прямо или косвенно связана с чувственно воспринимаемыми предметами), преобразовательный характер (активное вмешательство в природную или социальную среду). Исходя из этого, не всякая деятельность рассматривается как практика, а только та, которая отвечает указанным признакам. В соответствии с этим к формам практики относятся общественное производство, социально-политическая и научно-экспериментаторская деятельность, формы материально-преобразующей деятельности на уровне бытовых отношений. На том же основании деятельность в области идеологии, образования, художественного творчества не рассматривается в качестве видов практики.

Причина, по которой практика может рассматриваться в качестве критерия истины, заключается в том, что, являясь деятельностью субъекта, практика невозможна без объекта. Она выступает в роли общего звена между субъектом и объектом и связывает их в единую систему. В этом отношении диалектический материализм преодолевает традицию противопоставления субъекта и объекта познания. Поскольку знание невозможно непосредственно сопоставить с объектом, необходимо опосредующее звено, функцию которого с точки зрения диалектического материализма выполняет практика. Будучи универсальным критери-

ем истины, практика характеризуется неопределенностью. С одной стороны, общественно-историческая практика подтверждает принципиальную возможность человеческого мышления адекватно отображать объективный мир, она свидетельствует о наличии общего соответствия между сознанием и бытием. С другой стороны, она не может однозначно подтвердить или опровергнуть конкретную концепцию. Например, решение вопроса об истинности научной теории предполагает не только практическую проверку теории, но и апелляцию к логической непротиворечивости и другим внутренним критериям научного знания. Чем конкретнее ставится вопрос об истине, тем более неопределенным является критерий практики. В конечном счете на основании практики формируются и заблуждения. В гносеологии диалектического материализма практика помимо функции критерия истины играет роль исходного пункта, движущей силы и основной цели познания.

108. Каковы цели познания?

«Все люди от природы стремятся к знанию» — так начинается Аристотель свой знаменитый труд, получивший название «Метафизика». Но каковы цели познания? Отвечая на этот вопрос, философия выработала теоретическую альтернативу. Многие философы склоняются к прагматической, в широком смысле слова, позиции: знание полезно человеку, оно помогает ему жить, и конечный смысл познания заключен в его практической реализации. Несмотря на очевидную убедительность этой позиции, не менее многочисленную группу составляют философы, полагающие, что практика, безусловно, стимулирует познание, но не является его подлинной целью, знание ценно само по себе, независимо от того, приносит ли оно практическую пользу человеку.

Самый мощный импульс к развитию прагматическая позиция получила в Новое время, в тот период, когда наука начинает в полной мере демонстрировать свою выдающуюся роль в материально-технической сфере. Известный лозунг той эпохи «знание — сила» выражает оптимистическую веру в науку, способную подчинить себе природу и общество и тем самым изменить жизнь человека к лучшему. В значительной степени современное прагматическое отношение к знанию является результатом развития новоевропейской традиции. Об этом свидетельствует и сегодняшняя пиетет по отношению к науке, и несколько презрительное отношение к бесполезным формам знания.

Позиция, альтернативная прагматической, базируется на эстетическом отношении к действительности, если под эстетическим понимать то, что прямо не связано с целью практического использования. Одной из форм эстетического отношения к знанию выступает античная традиция. Созерцательный образ жизни древних философов основывался на том, что бесполезные теоретические размышления ценились выше чувственных удовольствий. Научные занятия рассматривались как высшее наслаждение, независимо от возможностей практического применения знания. В настоящее время, когда оптимистическая вера в научный разум становится менее безоговорочной, традиция эстетического, созерцательного отношения к знанию выражается в реабилитации вненаучных форм познания, например мифологии и религии. В этих условиях и сама философия, являясь формой бесполезного знания, приобретает шанс на выживание.

109. Какие проблемы рассматривает философия науки?

Философия науки представляет собой относительно самостоятельную отрасль философии наряду с философией техники, философией истории, антропологией и другими разделами философии. Главную проблему, которую ставит и исследует философия науки, можно сформулировать следующим образом: что такое научное знание, каковы его структура, основания, функции, как протекает развитие науки?

Становление философии науки в качестве особой области исследований приходится на 2-ю пол. XIX в. Основной причиной ее развития как самостоятельной отрасли философского знания является выдающаяся роль науки в современном мире. Если в Новое время наука представляла собой главным образом познавательную деятельность, осуществляемую силами небольшой группы ученых, то к XIX в. наука превращается в мощный социальный институт, охватывающий разветвленную сеть научно-исследовательских организаций, в которых заняты тысячи научных работников. Практическое применение науки сделало ее важнейшим фактором технического и социального прогресса, производительной силой общества. Изменившийся социальный статус науки, оценка перспектив научно-технического прогресса составляет предмет исследований философии науки. Кроме того, развитие философии науки стимулируется потребностью осмыслить философские проблемы, возникшие внутри самой науки. В первую очередь речь идет о следующих вопросах: соотношение научной теории с эмпирическими данными; роль математического аппарата в научном исследовании; влияние мировоззрения, социальных и историко-культурных факторов на организацию и содержание научного познания; критерии выбора научной теории в ситуации жесткой конкуренции научных концепций.

Научное знание исследовалось многими философами. В Новое время, в период формирования науки нового типа — экспериментально-математического естествознания философское осмысление научной деятельности концентрировалось в основном вокруг проблемы метода научного познания. В трудах

Р. Декарта, П. Гассенди, Фр. Бэкона и других поднимался вопрос о методе науки как способе достижения истинного знания. Классический позитивизм поставил вопрос об определяющей роли опытного знания. Главная задача состояла в том, чтобы привести научно-познавательную деятельность в соответствие с индуктивным методологическим идеалом, согласно которому научное знание должно соответствовать критерию эмпирической подтверждаемости. Окончательное оформление исследования науки в самостоятельную отрасль философского знания связано с деятельностью позитивистов второй волны (махизмом) и Марбургской школы неокантианства. Проблемы философии науки, рассмотренные махизмом, главным образом сводились к статусу механики в ряду наук о природе, к исследованию фундаментальных физических понятий, таких как, например, пространство, масса, сила. Проблемы, рассмотренные неокантианством Марбургской школы, касались математизации физики и связанного с этим вопроса о предмете научного знания, *о соотношении теории и факта*. Неопозитивизм сосредоточился на *анализе языка науки*, а представители постпозитивизма исследовали проблему развития науки и социокультурного детерминизма процесса научного познания. Наряду с философами большой вклад в развитие проблематики философии науки внесли крупные ученые, такие как М. Планк, А. Пуанкаре, П. Дюгем, А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг.

Исследуя науку, философия науки фактически отождествляет ее с естественно-научным знанием. Абсолютизация значимости естественных наук, наблюдаемая у многих представителей этого направления философии, характеризует философию науки как одно из наиболее ярких выражений современного сциентизма.

110. С чем связано возникновение дилеммы «сциентизма-антисциентизма»?

В кон. XIX — нач. XX в. складываются альтернативные философско-мировоззренческие установки: сциентизм и антисциентизм (от лат. *sciencia* — наука). Эти позиции формируются на основании позитивной или негативной оценки научно-технического прогресса и в целом роли науки в жизни современного общества.

Сциентизм абсолютизирует значение науки. Управление производством, государством, стандарты образования и другие социальные сферы, согласно сциентистской позиции, должны ориентиро-

вать на научную методологию и формы организации науки. Общественный прогресс напрямую связывается с успехами в развитии научного знания, с реализацией теоретических достижений на практике. Оценивая науку как наивысшую ценность культуры, сциентизм под наукой понимает прежде всего естествознание. Методология естественных наук понимается как эталон познавательной деятельности. В связи с этим области знания, не подпадающие под стандарты естествознания, подвергаются жесткой дискредитации. Поставленная позитивизмом проблема демаркации, предполагающая поиск твердых критериев отличия науки от ненаучного знания, зафиксировала уничижительное сциентистское отношение к «псевдонауке». К философским направлениям сциентистской ориентации следует прежде всего отнести философию науки, хотя определенной сциентистской окрашенностью отличаются и другие направления, как, например, марксизм и психоанализ.

Антисциентизм, являясь оппозицией сциентизму, обращает внимание на негативные процессы в жизни человека и общества, порождаемые научно-техническим прогрессом и распространением естественно-научного мировоззрения. Растущее отчуждение и абсурдность жизни, превращение человека в винтик огромного механизма, возникновение глобальных экологических проблем — все это антисциентизм рассматривает как результат внедрения науки во все сферы жизни. Согласно одному из наиболее сильных аргументов антисциентистов, научный прогресс не только не приводит к прогрессу этическому, но, напротив, способствует росту этического нигилизма. Антисциентизм выражается в реабилитации ненаучных форм познания, таких как искусство, здравый смысл, мифология и религия. В философии антисциентизм наиболее ярко представлен в экзистенциализме, философии жизни, герменевтике, антропологии.

Сциентизм и антисциентизм представляют собой мировоззренческие позиции, проявляющиеся как в философии, так и в других сферах, например в обыденном сознании. В целом дилемма сциентизма-антисциентизма в абсолютизированном виде отражает раскол современной культуры на две альтернативные субкультуры: научно-техническую и художественно-гуманитарную. Главная проблема современного мировоззрения заключается в том, чтобы, признавая ценность науки, не впасть в ее сциентистское обожествление.

111. Каковы критерии научного знания?

Наука как вид знания отличается определенными признаками. Формулировка этих признаков зависит в первую очередь

от того, какая из наук рассматривается в качестве образца. Долгое время в роли «образцовой» науки выступала математика. Поэтому главными признаками научности считались *аксиоматизм* и *дедуктивность*, являющиеся главными характеристиками *математического* знания. Авторитет математики как эталона науки настолько силен, что не только ученые, но и многие философы стремились математизировать даже очень далекое от математики знание, чтобы его можно было считать наукой. Например, Спиноза попытался изложить этику геометрическим способом. В Новое время в ранг образцовой науки было возведено экспериментально-математическое естествознание, и к логико-математическим критериям научности добавились эмпирические.

Теоретическая разработка *эмпирических* критериев науки связана прежде всего с деятельностью неопозитивистов. Несмотря на то что многие философы занимались проблемами науки, только неопозитивизм впрямую поставил вопрос о том, чем отличается научное знание от других видов знания, тем самым положив начало систематическому исследованию критериев научности. Неопозитивисты исходили из того, что все знание строится на основе простых ощущений. Эти ощущения можно описать с помощью простых предложений, как, например, «я сейчас читаю книгу». В достоверности этих предложений невозможно сомневаться, поскольку они представляют собой констатацию элементарного факта. Такого типа предложения, их называли «протокольные предложения», являются эмпирическим базисом науки. Для того чтобы определить, является ли утверждение научным, необходимо установить, какие протокольные предложения лежат в его основе. Научность знания неопозитивисты определяли в соответствии с критерием *верифицируемости* (лат. *verus* — истинный, *facio* — делаю). Этот принцип гласил: научным является только такое утверждение, которое можно свести к протокольным предложениям. В противном случае утверждение не является научным, оно даже не обладает смыслом. Неопозитивисты поставили проблему демаркации: вопрос о четких критериях разграничения науки и ненауки, псевдонауки. Эта проблема стала одной из центральных в философии науки XX в.

Крупнейший представитель постпозитивизма К. Поппер сформулировал проблему демаркации как вопрос о критериях различения эмпирической науки с логикой и математикой, с одной стороны, и с метафизическими системами, с другой стороны. При исследовании неопозитивистского критерия верифицируемости обнаружилось, что не только философия не

является наукой. Оказалось, что большинство теоретических положений физики нельзя свести к протокольным предложениям. В связи с этим К. Поппер выступил с критикой принципа верифицируемости. С логической точки зрения общее утверждение, каковым является всякий научный закон, нельзя обосновать частным, т. е. протокольным, предложением. Например, утверждение «все люди — мужчины», является общим, поскольку относится ко всем людям. Если вы встретили на улице человека и он оказался мужчиной, можно утверждать: «Этот человек — мужчина». Частное утверждение вроде бы подтверждает общее, однако это подтверждение может оказаться случайным совпадением. Логически верным является обратное: частное утверждение может опровергнуть общее. Например, предложение «все лебеди белы» является общим. Обнаружив черного лебедя, можно вынести частное утверждение: «Существует черный лебедь». Частное утверждение в данном случае опровергает общее. Такого рода рассуждения привели К. Поппера к точке зрения, что главным критерием эмпирической науки является *фальсифицируемость* (от лат. falsus — ложный, facio — делаю). Принцип фальсифицируемости гласит: для эмпирической научной системы должна существовать возможность быть опровергнутой опытом. Убедительная на первый взгляд позиция К. Поппера была в дальнейшем подвергнута критике, в том числе и представителями постпозитивизма. Более детальный анализ научного знания показал, что при обнаружении отдельных фактов, противоречащих закону, научная теория в целом не опровергается на одном лишь этом основании. Стало быть, и критерий фальсифицируемости не выполняет задачу «лакмусовой бумажки», способной однозначно определить, является ли данное знание научным.

Работа, проведенная философией науки по исследованию критериев научного знания, показала, что в качестве критериев науки должен рассматриваться целый комплекс признаков, включающий в себя в том числе и логико-математические, и эмпирические. Отличительной чертой современных представлений по вопросу о критериях науки является системный подход. *Доказательность, логическая непротиворечивость, эмпирическая подтверждаемость, системность, простота, воспроизводимость*, под которой понимается повторяемость методов и результатов научного исследования, а также целый ряд других признаков в совокупности определяет *научность* знания. Исследование критериев науки является актуальной задачей также и в связи с тем, что гуманитарные дисциплины, претен-

дую на статус науки, обладают специфическими особенностями, анализ которых существенно расширяет понятие науки.

112. Как развивается наука? Постпозитивистские модели развития научного знания

Довольно часто развитие науки представляется как постепенное накопление фактов, которые в дальнейшем обобщаются, что и приводит к формулировке научных законов. Против подобного взгляда на развитие науки, распространенного, в частности, среди неопозитивистов, выступили постпозитивисты. С точки зрения К. Поппера, научное познание не начинается со сбора фактов, оно начинается с выдвижения догадок, предположений, гипотез, которые сопоставляются с фактами и в конечном счете отбрасываются. На смену фальсифицированным гипотезам приходят новые. Вновь выдвигаемые гипотезы и теории не вытекают из старых, они представляют собой совершенно новый взгляд, никак не связанный с предыдущим. Отсутствие преемственности между уже опровергнутыми теориями и новыми, еще ожидающими своего опровержения, превращает историю науки в конкуренцию теорий, в постоянную борьбу за выживание. Концепция роста знания, предложенная К. Поппером, опиралась на принцип фальсифицируемости, согласно которому эмпирические научные теории обладают отличительным признаком опровержимости. Вслед за К. Поппером проблему развития научного знания исследуют Т. Кун, И. Лакатос, П. Фейерабенд. Их концепции ориентируются на историю науки, которая показывает, что наличие опровергающего факта не является достаточным основанием для отказа от принятой научной теории. В работах последователей К. Поппера предложенная им схема роста знания, упрощенно представлявшая развитие науки, заменяется более сложными моделями.

Разрабатывая идею о том, что новые теории не связаны с предыдущими, Т. Кун выдвинул понятие парадигмы. Под парадигмой главным образом он понимал научную теорию, которая в определенный исторический период выполняет функцию образца научного исследования. Так, в роли парадигмы в свое время выступали физика Аристотеля, геоцентрическая система Птолемея, физика Ньютона. К современным парадигмам принадлежит, например, теория относительности А. Эйнштейна. Парадигма очерчивает круг проблем, задает направления и способы их исследования, она также определяет специфику фактов, попадающих в поле зрения ученого. Теория становится

парадигмой в результате того, что научное сообщество придает ей статус эталона и тем самым направляет деятельность отдельных ученых в заданное русло. Исследуя историю науки, Т. Кун выделяет два этапа развития науки: нормальный и революционный. Стадия нормальной науки представляет собой деятельность ученых в рамках принятой парадигмы. В этом состоянии наука находится большую часть времени своего развития. Поскольку парадигма не подвергается критике научным сообществом, открытие новых фактов объясняется с точки зрения старой парадигмы. Один противоречащий факт не опровергает теорию и не ведет к ее устранению, как предполагал К. Поппер. Однако накопление таких фактов-аномалий, не объяснимых с точки зрения старой парадигмы, ведет к революции в науке, которая выражается в смене парадигмы. Новая парадигма определяет новый тип научных задач и новые методы решения. Смена парадигм не рассматривается Т. Куном как углубление или расширение знания, как приближение к истине. Каждая новая парадигма предлагает другой взгляд, несоизмеримый с предыдущим. Вместе с тем несоизмеримость парадигм не запрещает *post factum* установить между ними логические взаимосвязи.

К логическому завершению идею о *несоизмеримости* новых и старых теорий привел П. Фейерабенд. Рост знания, согласно П. Фейерабенду, осуществляется в соответствии с принципом пролиферации (размножения). Научные концепции возникают хаотично, подчиняясь почти биологической установке создавать как можно больше разного. Теории выражают позицию ученых, их создавших. Сравнить эти концепции невозможно, поскольку каждая из них говорит свое и на своем языке. Рисуя картину абсолютного анархизма в науке, П. Фейерабенд отрицает существование каких-либо общих правил или нормативов научной деятельности. Из этого вполне логично вытекает утверждение П. Фейерабенда об отсутствии качественного различия между наукой и ненаукой. Все виды знания являются равноправными и подчиняются принципам несоизмеримости и пролиферации. В этой ситуации преимущественное положение науки определяется не спецификой научного знания, а той государственной поддержкой, которой пользуется наука в сравнении с мифологией или другим знанием. Государство выделяет науку среди прочих видов знания, превращая ее тем самым в новую разновидность идеологии. Необходимо отделить науку от государства, так же как была отделена церковь. Это, по мнению П. Фейерабенда, снимет идеологический прессинг науки и создаст условия для свободного, равноправного размно-

жения знания. Таким образом, поиск четких критериев, отличающих науку от ненауки, начатый неопозитивистами, привел постпозитивистов к отрицанию принципиальной разницы между наукой и другими видами знания.

Исследование развития научного знания, проведенное К. Поппером, Т. Куном, П. Фейерабендом, подготовило распространение аналогии между научным и биологическим развитием. Наиболее ярко и последовательно эта аналогия проводится в эволюционной эпистемологии С. Тулмина. «Наследственность», «мутации» и «естественный отбор» выполняют функцию опорных понятий его эволюционной эпистемологии. Развитие науки представляется как «естественный» отбор концепций на основании их приспособленности к принятым в научном сообществе стандартам рациональности. Изменение самих стандартов рациональности подобно появлению нового биологического вида, которое в конечном счете определяется мутациями. Последнее слово в принятии новых стандартов рациональности остается за научной элитой.

Характеризуя в целом подходы к развитию научного знания, можно выделить следующие позиции: *кумулятивизм* и *антикумулятивизм*, *экстернализм* и *интернализм*.

Кумулятивистский подход (от лат. *cumulatio* — увеличение, скопление) к развитию знания абсолютизирует преемственность. Развитие науки с этой точки зрения представляется как процесс постепенного накопления фактов, теорий или истин. К уже известному постепенно добавляется все новое и новое. Кумулятивистская позиция разделялась, например, неопозитивистами. В противовес идее кумулятивности, абсолютизирующей непрерывность развития науки, выступает идея несоизмеримости научных теорий. Являясь абстрактной противоположностью кумулятивности, принцип несоизмеримости научных теорий идеализирует наблюдаемые в истории науки моменты скачкообразного перехода к новым концепциям. Согласно принципу несоизмеримости, новая теория не вытекает логическим образом из старой, хотя впоследствии можно установить логические отношения между ними. Возникновение новой теории диктуется социально-психологическим климатом научного сообщества. Идею несоизмеримости разделяли, например, К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд.

По вопросу о факторах, влияющих на развитие научного знания, уже в 30-х годах XX в. сформировалось два альтернативных подхода: *экстернализм* и *интернализм*. Первый подход основные движущие силы развития научного знания видит во внешних по отношению к научной теории факторах. Истори-

ческий контекст, социально-экономические условия, тип рациональности, стиль мышления, менталитет эпохи и другие подобные структуры выполняют, с точки зрения экстернализма, роль основных причин, определяющих направление и характер развития науки. Позицию экстернализма разделяли Дж. Бернал, Д. Нидман и др. Концепцию Т. Куна, равно как и марксистский подход к исследованию зависимости научного познания от социально-экономических условий, также можно рассматривать как варианты экстернализма. Противоположная позиция — интернализм, не отрицая роли внешних обстоятельств, делает акцент на внутренних факторах развития научного знания. К таковым прежде всего относится внутренняя логика развития науки, определяющая последовательность возникновения проблем. Одним из наиболее ярких представителей интернализма является А. Койре.

113. Чем различаются эмпирический и теоретический уровни научного познания?

В структуре научного знания выделяют эмпирический и теоретический уровни. Эти уровни различаются между собой по целому ряду параметров, главными из которых являются *методы познания*, а также характер полученного знания. К основным методам эмпирического уровня относятся наблюдение и эксперимент. Теоретический уровень характеризуется применением анализа, синтеза, идеализации, дедукции, аналогии и других методов познания. Основным видом знания, получаемого на *эмпирическом уровне* научного исследования, является *факт* и *экспериментальный закон*. К знанию *теоретического уровня* прежде всего относится *теория*. На эмпирическом уровне научное познание имеет дело с индивидуальными свойствами объекта, данными в опыте. Индуктивное обобщение собранных данных представлено в виде экспериментально установленных закономерностей. Теоретический уровень научного познания отличается нацеленностью на обнаружение общих, необходимых, закономерных характеристик объекта, выявляемых с помощью рациональных процедур. На теоретическом уровне формулируются теоретические законы.

Факт, будучи главным видом знания эмпирического уровня, не имеет однозначного определения. В быденном языке фактом, как правило, называют фрагмент действительности, аспект объективной реальности. В научном познании под словом «факт» чаще всего подразумевается либо достоверное знание, либо выраженное в языке описание эмпирических данных.

Представление о фактах как об абсолютно независимых от теории, эмпирических данных, характерное для позитивизма, подвергается критике как философами, так и учеными. Н. Бор, А. Эйнштейн, Л. де Бройль и многие другие подчеркивали, что наука никогда не имеет дело с «чистыми» фактами. Информация, собранная эмпирическими методами исследования, не может быть прямо введена в корпус научного знания. Она нуждается в интерпретации, которая всегда исходит из определенных теоретических предпосылок. В этом смысле любой факт теоретически нагружен, он имеет смысл только в рамках определенной теории. В философии позицию зависимости фактов от теории выражали неокантианцы, конвенционалисты, постпозитивисты. Особой проблемой является разработка понятия факта применительно к гуманитарным наукам, поскольку эти науки изучают в основном продукты практической и духовной деятельности человека.

Так же как и факт, научная теория является одной из проблем философии науки. Что представляет собой научная теория: *объяснение* или *описание* фактов? В истории науки выделяют так называемую линию Декарта — Лапласа, выражающую понимание научной теории как объяснения. Противоположную позицию, именуемую линией Паскаля — Ампера, отличает утверждение об описательном характере теории. По вопросу о том, является ли теория отображением действительности, также сложились альтернативные точки зрения. Философы и ученые, склоняющиеся к позиции гносеологического оптимизма, положительно отвечают на этот вопрос. Напротив, те, кто разделяет установки агностицизма, конвенционализма, фаллибилизма, полагают, что теоретическое знание не преследует цели верного отображения объективной реальности.

Структура научной теории включает в себя следующие основные элементы: фундаментальные понятия и принципы, идеализированные объекты, представляющие собой абсолютизацию отдельных качеств, как, например, «идеальный газ», а также методологические принципы и способы доказательства. Процесс функционирования теории обязательно включает в себя этапы формулировки проблемы, а также выдвижения и проверки гипотез. Многие философы и ученые обратили внимание на то обстоятельство, что любая научная теория имеет свой контекст, или метатеоретический уровень, который в конечном счете определяет выбор фундаментальных понятий и принципов теории. Проблема метатеоретического уровня исследования поднята постпозитивизмом. Устанавливая зависимость теории от парадигмы, научно-исследовательской программы, стиля мыш-

ления, картины мира, стандартов рациональности, философы тем самым рассматривают внешние по отношению к теории, социокультурные факторы, определяющие внутренние параметры теории.

Различие между эмпирическим и теоретическим уровнем не является абсолютным. Научное познание обязательно включает в себя как эмпирический, так и теоретический уровень исследования. На эмпирическом уровне обеспечивается связь научного познания с действительностью и с практической деятельностью человека. Теоретический уровень представляет собой выработку концептуальной модели предмета познания. Взаимосвязь эмпирического и теоретического уровней познания представляет собой сложный механизм. Исследование этой проблемы протекает главным образом в рамках изучения соотношения теории и факта, обусловленности экспериментальных методов исследования теоретическими концепциями.

114. Как соотносятся эмпирический и теоретический уровни познания?

По вопросу о соотношении эмпирического и теоретического уровней выделяется позиция эмпиризма. Сторонники эмпиризма абсолютизируют значение фактов и эмпирических методов познания в науке. Наиболее четко линия эмпиризма прослеживается в позитивизме первой, второй и третьей волны. Теоретическое знание, с точки зрения позитивистов, не имеет самостоятельного значения, оно производно и полностью зависит от опыта. Индуктивистское описание фактов — такова задача научной теории, по мнению позитивистов. Неопозитивисты представляли научную теорию как пирамиду, в основании которой лежат протокольные предложения, на следующем уровне находятся обобщения протокольных предложений, а вершину пирамиды составляют наиболее общие понятия и принципы. Таким образом, в качестве эмпирического базиса науки у неопозитивистов выступали протокольные предложения, а научная теория мыслилась как обобщение протокольных предложений. В дальнейшем, согласно воззрению неопозитивистов, обобщению подвергаются и сами научные теории с целью построения единой научной системы.

Против эмпирической линии позитивизма выступили неокантианцы и конвенционалисты. Вопрос о соотношении физической теории и фактов рассматривал П. Дюгем — один из родоначальников конвенционализма. Физическая теория, с его точки зрения, не является обобщением фактов. Она представ-

ляет собой систему математических положений, которые выведены из нескольких утверждений аксиоматического типа. Цель физической теории состоит в том, чтобы наиболее просто, полно и точно упорядочить факты и установленные экспериментальным образом соотношения между ними. Наиболее удачной является та теория, которой наиболее простым способом удалось описать накопленные факты. Таким образом, задача научной теории состоит не в отображении действительности, а в логико-математической систематизации фактов. С этой точки зрения теоретический уровень не является производным от эмпирического. Напротив, от теоретической модели зависит, каким образом будут упорядочены и интерпретированы факты. Еще более определенно говорит о зависимости фактов от теории другой представитель конвенционализма — А. Пуанкаре: ученый создает язык, на котором говорится о факте.

С точки зрения эмпиризма в ситуации, если существуют две альтернативные гипотезы, два противоположных предсказания, необходимо провести такой эксперимент, который однозначно подтвердил бы истинность одной из гипотез. В ответ на идею о том, что теория может быть опровергнута фактом, или так называемым «решающим экспериментом», был сформулирован «принцип Дюгема — Куайна». Этот принцип утверждает, что отдельные гипотезы не могут быть подтверждены или опровергнуты экспериментом. Поскольку гипотезы имеют смысл только в контексте теории в целом, экспериментальной проверке подлежит вся теория в целом. На том основании, что эксперимент не подтвердил отдельную гипотезу, нельзя сделать однозначный вывод о ложности теории в целом. Кроме того, если одна из альтернативных гипотез не подтвердилась в эксперименте, это не означает, что другая, противоположная ей, верна.

Таким образом, в философии науки с эмпирической позицией, согласно которой теория представляет собой надстройку над эмпирическим базисом, конкурирует альтернативная установка, провозглашающая зависимость эмпирического уровня научного познания от теоретического. Как обычно, наиболее реалистичной представляется позиция, не впадающая ни в одну из крайностей.

115. Какую роль играет интуиция в научном познании?

Буквально «интуиция» (от лат. *intuitio*) означает пристальное всматривание. Интуитивное знание часто характеризуется

как непосредственное знание, мгновенное озарение. Философы многократно рассматривали феномен интуиции. Платон, Р. Декарт, А. Бергсон, З. Фрейд, Н. Лосский, С. Франк и многие другие описывали интуитивное знание. Некоторые философы определяют интуицию как чувственную способность, или интуитивное чувство (А. Бергсон, Л. Фейербах). Другие, как, например, Р. Декарт, Б. Спиноза, Г. Лейбниц, склоняются к тому, что интуиция является рациональной способностью, и называют ее интеллектуальной интуицией. Неоднозначность понимания интуиции, ее сходство как с разумом, так и с чувством определяется тем, что в основном интуиция связана с работой подсознания. Интуитивное познание протекает таким образом, что человек осознает только начало и конец этого процесса: формулировку проблемы и ее готовое решение. Этап поиска решения скрыт в области подсознания, именно поэтому знание, достигнутое интуитивным путем, воспринимается как мгновенное озарение, как готовый результат, полученный без размышления. На этом основании интуицию часто сравнивают с дискурсивным мышлением. Если дискурсивное мышление протекает как процесс поэтапного, рационального продвижения от формулировки проблемы к ее решению, то интуиция представляет собой скачок из начального в конечный пункт познавательного процесса. Интуиция часто воспринимается как сакральное знание, вместе с тем история науки свидетельствует о том, что многие ученые испытывали моменты интуитивного озарения. В связи с этим встал вопрос о роли интуиции в научном познании, об исследовании механизмов ее действия. Несмотря на подсознательный характер интуиции, ее можно описать, опираясь на свидетельства ученых и данные истории науки. Вслед за А. Пуанкаре, проводившим исследование интуиции, в интуитивном процессе, как правило, выделяют несколько этапов: подготовительный, подсознательный, этапы получения результата и его проверки. На подготовительном этапе формулируется проблема и дается ее подробный логический анализ. Все крупные ученые сходятся на том, что моменту интуитивного озарения обязательно предшествует кропотливая работа, многочисленные попытки решить проблему логическими, рациональными средствами. В тех случаях, когда решение не найдено и необходим принципиально новый подход, нестандартный поворот мысли, на помощь может прийти интуиция: поиск решения перемещается в область подсознания. Поскольку подсознание не контролируется сознанием, на этом уровне не действуют нормативы и запреты, регламентирующие нашу сознательную деятельность. В подсознании

может соединиться несоединимое, что, в конечном счете, обеспечивает неожиданные, новые решения. Этап выхода отобранного решения в область сознания переживается как интуитивное озарение. Создается впечатление, что решение приходит сразу в готовом виде. Несмотря на то что решение, найденное интуитивно, субъективно воспринимается как истинное, оно не обязательно является таковым. Интуитивному решению требуется проверка. Его нужно вписать в логические нормы хотя бы для того, чтобы оно было воспринято научным сообществом.

Многие крупные ученые испытывали момент интуитивного озарения. Среди них А. Пуанкаре, Н. Тесла, Ф. Кекуле, А. Эйнштейн, Г. Гельмгольц, Д. Менделеев, Л. де Бройль. Анализ данных истории науки позволяет утверждать, что интуиция необходима в научном познании. Она нередко сопровождает появление новых научных открытий и обеспечивает тем самым качественный рост научного знания. Многие ученые обращают внимание на то, что логика является средством убеждения, способом развития идеи в рамках принятых представлений, тогда как переход к новому знанию требует помимо логики привлечения такой познавательной способности человека, как интуиция. Таким образом, философия науки рассматривает интуицию как творческую способность, обеспечивающую появление нового знания.

116. Что изучает философия техники?

Результаты научно-технического прогресса демонстрируют исключительную роль техники в современном мире. Она оказывает существенное влияние на все сферы жизни общества: производство, культуру, образование, политику, искусство. Особая значимость техники в жизни человека определила интерес философии к этому феномену. Многие философы XIX—XX вв. в рамках социальной философии, антропологии, философии истории рассматривали проблемы, связанные с техникой и научно-техническим прогрессом (О. Шпенглер, А. Тойнби, А. Бергсон, Л. Мамфорд, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Г. Маркузе, Ю. Хабермас, Э. Блох). Вместе с тем в Германии в кон. XIX в. зарождается философия техники в качестве относительно самостоятельной области исследований (Э. Капп, Ф. Дессауэр, К. Тухель). Мощный импульс в развитии и широкое распространение философия техники получила в 60—70-е годы XX в. (Ф. Рапп, Х. Шельски, А. Хунинг, Г. Рополь, Ж. Эллюль). Феномен техники исследуется с разных философских позиций:

с точки зрения экзистенциализма (М. Хайдеггер), социальной антропологии (А. Гелен), критической теории Франкфуртской школы (Г. Маркузе, Ю. Хабермас).

Будучи древним феноменом, техника приобретает новые черты в современной жизни. Отсюда возникает необходимость осмысления сущности и предназначения техники. В круг проблем, поднимаемых философией техники, попадают следующие вопросы: что такое техника, каковы ее истоки и природа, как взаимосвязаны техника и наука, насколько наука зависит от технических возможностей, что представляет собой техническое знание, какое влияние оказывает техника на экономические, политические, социальные, экологические процессы, меняет ли технический прогресс самого человека. Философия техники поднимает этические проблемы на основе анализа взаимоотношений техники, общества и природы. Всплеск развития философии техники вызван осознанием двусмысленности научно-технического прогресса. С одной стороны, современное решение социальных и экономических проблем возможно только на основе науки и техники. С другой стороны, все более очевидными становятся пределы экономического и технического роста. Вера в бесконечный научно-технический прогресс наталкивается на осознание ограниченности природных и социальных ресурсов.

Существует множество определений понятия техники. Большинство из них в качестве *основного признака* выделяет *преобразование*. В наиболее общем виде техникой называется преобразующая деятельность человека. М. Хайдеггер, анализируя ответы на вопрос о том, что такое техника, сводит их к двум вариантам: техника есть средство, или инструмент, для достижения целей, и техника — это человеческая деятельность. Подход к пониманию техники с точки зрения этих двух определений М. Хайдеггер называет *инструментально-антропологическим*. Инструментально-антропологический взгляд на технику в той или иной мере разделяли К. Ясперс, М. Шелер, А. Гелен, Ю. Хабермас. Понимая всю очевидную правильность инструментально-антропологического подхода, М. Хайдеггер выступает против него, поскольку он, с его точки зрения, не схватывает сущности техники. В концепции М. Хайдеггера техника больше, чем средство практической деятельности человека, она есть способ явления истины, в ней заключена суть бытия человека. Возвращаясь к античному смыслу понятия «тэхнэ» (греч. τέχνη — искусство), М. Хайдеггер выдвигает предположение, что техника зародилась как одно из проявлений любознательности человека, как поиск истины. Однако постепенно из поиска истина, из

тяги к тайне природы техника превращается в агрессию против нее. Такая метаморфоза техники угрожает самому человеку. Сущность человека попадает в зависимость от техники. Отсюда задачу современного человека М. Хайдеггер видел в изменении технологического мировоззрения. Критику техники проводят и представители Франкфуртской школы. Так, например, М. Хоркхаймер полагает, что технический прогресс, который привел к накоплению благ, не снившихся даже утопистам, начинает угрожать человеку. Рост технических возможностей человека сопровождается дегуманизацией. Человеческий целеполагающий разум, когда-то воплотившийся в первых технических изобретениях, начинает отдавать предпочтение средствам, а не целям. Все существо человека становится рабом технической цивилизации.

Разумеется, негативное отношение к технике не является ни единственным, ни преобладающим. Ему противостоят позиции технократического детерминизма, в которых технике отводится роль главного фактора социального прогресса. К такого рода теориям относятся прежде всего учения об индустриальном, постиндустриальном и информационном обществе. Безусловно, в них идеализируется значение техники как основного источника прогресса общества. Справедливая критика этих концепций основывается на том, что технический прогресс несет в себе не только позитивный, но и негативный потенциал. С другой стороны, и критика технократизма должна учитывать тот факт, что снятие негативов технического прогресса в современном обществе само по себе является технической задачей, а не только духовным подвигом.

117. В каких философских направлениях разрабатываются гносеологические проблемы гуманитарных наук?

Гносеологические проблемы гуманитарных наук начали интенсивно обсуждаться со 2-й пол. XIX в. в связи с развитием истории, политической экономии, психологии, литературоведения, искусствознания, религиоведения и других дисциплин. В философии кон. XIX — нач. XX в. гуманитарные науки часто назывались «науки о духе». Поскольку эти области знания не вписывались в позитивистскую модель научного познания, согласно которой наукой и соответственно достоверным знанием признавались лишь те дисциплины, которые строятся по образцу экспериментально-математического естествознания, встала задача осмысления специфики гуманитарных наук. В решение этой задачи значительный вклад внесли такие философские направления, как философия жизни, неокантианство, герменевтика и структурализм. Касаясь вопросов, связанных со спецификой гуманитарного знания, философы, принадлежащие к этим направлениям, главным образом рассматривают проблемы субъекта, объекта и методов гуманитарных наук.

118. Каковы особенности субъекта и объекта в гуманитарных науках?

Философское исследование гуманитарных наук предполагает прежде всего выявление характерных черт и особенностей субъекта и объекта гуманитарного знания. Один из первых подходов к определению предмета¹ гуманитарного познания был предложен философией жизни. Отличительные признаки предмета гуманитарного познания выявлялись на основе сопоставления «наук о духе» и «наук о природе». Философия жизни утверждала, что предметом познания «наук о духе» является жизнь. В. Дильтей, проясняя понятие жизни, часто сближает его с понятиями духовной жизни человека и истории, в кото-

¹ В данном случае понятия «объект» и «предмет» познания употребляются как синонимы, хотя при определенных условиях эти понятия различаются.

рой действует человек, наделенный разумом, эмоциями и волей. Поскольку жизнь — это процесс, полностью охватить его невозможно, и познанию доступны лишь отдельные устойчивые формы жизни, а именно «объективации жизни», под которыми В. Дильтей подразумевал государство, произведения науки и искусства, исторические события, словом, все проявления культурно-исторического бытия человека. Традиция понимания предмета гуманитарных наук, заложенная философией жизни, нашла свое развитие в философии Э. Бетти, представителя современной герменевтики. Предметом гуманитарного исследования, с его точки зрения, является продукт человеческого духа, поэтому в объекте гуманитарных наук уже заложено активное начало субъекта, создавшего этот объект. Понимание предмета гуманитарных наук, предложенное философией жизни, недостаточно рационально и определено. С точкой зрения, выраженной в философии жизни, полемизируют В. Виндельбанд, Г. Риккерт, М. Вебер, П. Рикер. Вместе с тем философия жизни подметила характерную особенность предмета «наук о духе»: его внутреннее родство с познающим субъектом. «Науки о духе» исследуют продукты творчества и исторической деятельности человека, поэтому в буквальном смысле объектом познания гуманитарных наук становится субъект. Процесс познания, являющийся взаимодействием субъекта и объекта, в гуманитарных дисциплинах фактически трансформируется в отношении субъекта к субъекту. Философия жизни обратила внимание и на другую характерную черту предмета гуманитарных исследований — его индивидуальный характер. Исторические события, произведения искусства и другие области исследования гуманитарных наук интересны своей индивидуальной неповторимостью, а не только как проявления общего закона. Очевидно, что в гуманитарных науках познающий субъект имеет дело прежде всего с текстами. Поэтому герменевтика рассматривает текст в качестве непосредственного предмета исследований гуманитарных наук.

В полемике с В. Дильтеем М. Вебер иначе определяет предмет гуманитарных наук. Объединяя все дисциплины, не входящие в группу естественно-научных, в разряд историко-социальных наук, М. Вебер утверждает, что предметом их исследований является *социальное действие*. Аналогичную позицию занимает П. Рикер. Называя социальными науками все дисциплины, изучающие человека и общество, включая лингвистику, социологию, историю и юриспруденцию, П. Рикер видит в социальном действии основную ячейку и исходный предмет исследования всех этих дисциплин. Социальное дейст-

вие, с точки зрения П. Рикера, можно представить как текст и прибегнуть к герменевтическим методикам истолкования текста с целью понять социальное действие.

Таким образом, для методологии гуманитарных наук проблема предмета гуманитарных исследований остается открытой. Существенные расхождения философов по вопросу о том, какие науки включать в комплекс гуманитарных, проводить ли принципиальное различие между гуманитарными и социальными науками, показывают актуальность методологических исследований в этой области.

Наряду с анализом специфики предмета гуманитарных наук рассматривается и вопрос о свойствах субъекта познания в этих дисциплинах. Уже В. Дильтей обратил внимание на то, что в естественных науках субъект познания сводится к познающему разуму, в то время как работа в области гуманитарных дисциплин требует от человека не только размышления, но и эмоционального переживания, поэтому субъектом познания в «науках о духе» является, с точки зрения В. Дильтея, не отдельно взятая мыслительная способность, а целостный человек.

В философской герменевтике М. Хайдеггера и Г. Гадамера ставится вопрос об историческом характере субъекта познания. Не просто целостный человек, а человек определенной исторической эпохи, несущий в себе все ее основные традиции, рассматривается герменевтикой в качестве субъекта познания. Историческая ограниченность субъекта познания, предопределенность его взглядов менталитетом той эпохи, к которой он принадлежит, является для герменевтики главной чертой субъекта познания в гуманитарных науках.

В противовес герменевтике и философии жизни структурализм не пытается представить субъекта познания отдельным человеком, со всеми присущими ему индивидуальными чертами. Познавательная деятельность не является с точки зрения структурализма процессом, зависящим от воли, желания и индивидуальных качеств субъекта познания. Направление мысли человека задается бессознательными структурами, напоминающими априорные формы И. Канта. Структуры, понимаемые как парадигмы индивидуальной деятельности, сводят на нет индивидуальные познавательные усилия человека. Устами субъекта познания высказываются бессознательные структуры, в то время как сознательные цели и мотивы являются лишь видимостью. Таким образом, структурализм растворяет субъекта познания в структурах. Современная философия постмодернизма развивает структуралистские идеи, в том числе и идею растворения субъекта.

119. В чем проблема объективности гуманитарного знания?

Наука стремится к объективному знанию. Традиционно объективным считается знание, независимое от индивидуальных качеств субъекта познания. Гуманитарное знание эмоционально окрашено, насыщено оценочными суждениями, зачастую эмпирически непроверяемо. Способы познания, применяемые в гуманитарных науках, опираются не только на логику, но и на интуицию. Все это свидетельствует о том, что гуманитарное знание имеет ярко выраженные признаки субъективности: оно зависит от способностей, опыта и других персональных качеств познающего субъекта. В связи с этим встает вопрос о том, можно ли достичь объективности в гуманитарных дисциплинах. Вопрос этот актуален, поскольку многие философы рассматривают объективность и научность как взаимосвязанные признаки. Иными словами, проблема объективности гуманитарного знания сводится к вопросу о том, являются ли гуманитарные дисциплины наукой. Две основные тенденции, намстившиеся в современной философии по вопросу об объективности гуманитарного знания, выражены, в частности, в герменевтике и структурализме. С точки зрения герменевтики полностью преодолеть субъективность в гуманитарных науках нельзя, однако ее можно ограничить, например, путем использования общенаучных методов исследования. Иной позиции придерживается структурализм: гуманитарные науки могут стать науками, только перестав быть гуманитарными.

Вопрос об объективности гуманитарного знания наиболее остро встает при исследовании специфических методов познания, применяемых в гуманитарных науках. В рамках философии жизни в качестве метода познания, характерного для гуманитарных дисциплин, было выделено *понимание*. Характеристики понимания выявлялись на основании сопоставления с *объяснением*, главным методом естествознания. Объяснение выполняет функцию подведения частного под общее и установления причинно-следственных связей. Понимание как метод гуманитарных наук является постижением смысла индивидуального и неповторимого. Сама процедура понимания представлялась как интуитивное, эмоциональное переживание, вчувствование и сопереживание. Интуитивный характер понимания, выявленный философией жизни, не позволяет признать его методом в прямом смысле этого слова. Метод не является чисто субъективным процессом, зависящим от воли, интуиции и способностей субъекта. Он отличается рациональ-

ностью и воспроизводимостью. В этом отношении понимание, истолкованное как интуитивный процесс, несовместимо с понятием метода. Критикуя взгляды В. Дильтея, представитель современной герменевтики П. Рикер подверг сомнению существование непреодолимого различия между гуманитарными и естественными науками, «науками о духе» и «науками о природе». По мнению П. Рикера, нет конфликта между объяснением и пониманием. Понимание и объяснение — взаимодополнимые процедуры. В строгом смысле слова только объяснение является методом, поскольку логические формы объяснения интерсубъективны по своему характеру. Напротив, основа понимания всегда остается интуитивной, т. е. субъективной. В этом смысле понимание не может рассматриваться как метод. Субъективное и интуитивное понимание должно базироваться на методе объяснения: на структурно-функциональном анализе, обобщении, выявлении причинно-следственных связей. Диалектику понимания и объяснения П. Рикер проясняет следующим образом: больше объяснять, чтобы лучше понимать. Связывая понимание и объяснение, П. Рикер ограничивает тем самым субъективность в гуманитарном исследовании.

По сравнению с философией жизни более взвешенную позицию в отношении методов гуманитарных наук занимает неокантианство. В. Виндельбанд и Г. Риккерт считали, что гуманитарные науки отличает интерес к индивидуальному, а специфическим методом познания индивидуального является соотнесение с ценностями. Рассматривая преимущественно историю, Г. Риккерт полагал, что индивидуальные факты, являющиеся фундаментом исторических исследований, выбираются и оцениваются историком. Отбор фактов, оценка их значимости происходит на основании их соотнесения с нормативами культуры, имеющими значение не для одного человека, а для множества людей и в этом смысле обладающими всеобщим характером. Соотнесение с ценностями не является субъективной оценкой историка, поскольку ценности имеют, согласно Г. Риккерту универсальный характер. Таким образом Г. Риккерт решает проблему объективности методов исторического исследования.

Неокантианскую идею о методе соотнесения с ценностями развивал М. Вебер. Исходя из убеждения, что существует единый образец научности для естествознания и историко-социальных наук, М. Вебер рассматривал в качестве научных обобщающие методы, устанавливающие причинно-следственные отношения. Вместе с тем он признавал, что обобщать можно

лишь отобранные факты. Именно на стадии отбора фактов необходим метод соотнесения с ценностями. В отличие от Г. Риккерта, М. Вебер исходил не из существования единых культурных нормативов, а из ситуации плюрализма ценностей. Поэтому он полагал, что историческое исследование, не являясь субъективным мнением, вместе с тем представляет собой угол зрения, зависящий от той или иной ценностной ориентации историка.

Современная герменевтика, разрабатывающая общую теорию понимания, рассматривает его и как способ бытия человека, и как метод гуманитарного познания. Поскольку процедура понимания связана с конкретными качествами субъекта, понимание в основе своей остается субъективным способом познания. Вместе с тем современная герменевтика подчеркивает, что понимание конкретных людей зависит от той культурно-исторической среды, в которой они живут. Поэтому понимание не является абсолютным произволом субъекта. Оно обязательно содержит в себе признаки общезначимого.

120. Существует ли истина в гуманитарных науках?

С проблемой объективности гуманитарного знания прямо связан вопрос об истине в гуманитарных дисциплинах, поскольку традиционно объективность рассматривается как необходимый признак истинного знания. Сомнение в объективности гуманитарного знания ведет к отрицанию его истинности. С другой стороны, ответ на вопрос, существует ли истина в гуманитарных науках, предполагает уточнение самого понятия истины. Очевидно, что классическое понимание истины, говорящее о соответствии знания действительности, не согласуется со спецификой предмета гуманитарных наук. Для гуманитарных дисциплин «действительностью», подлежащей изучению, является и историческое событие, и произведение искусства, и литературный текст, и мифологический образ. В этой ситуации М. Хайдеггер, Г. Гадамер, П. Рикер, Э. Бетти, Л. Парейсон и другие философы рассматривали возможности формирования новой концепции истины, не базирующейся на принципе соответствия. Наиболее значительные и целостные концепции представлены в философии М. Хайдеггера и Г. Гадамера.

Герменевтика Г. Гадамера формирует концепцию истины в полемике с философией Просвещения. Просветители критиковали предрассудки, авторитет и традиции, поскольку они мешают достижению истинного знания. Исходной установкой

для Г. Гадамера является историчность субъекта познания, его зависимость от культурно-исторической среды, в которой он живет. Предвзятости, авторитет и традиции являются, по мнению Г. Гадамера, конкретным выражением исторических условий. Поэтому их невозможно полностью устранить, как предполагали просветители. Г. Гадамер пересмысливает сами понятия *предвзятости*, *авторитета* и *традиции*. Он подразделяет предвзятости на две категории. Во-первых, некритически усвоенные мнения — это те предвзятости, которые критиковали просветители и от которых можно избавиться. Во-вторых, усвоенные субъектом ментальные установки эпохи, устранить которые нельзя, являются выражением принадлежности субъекта к определенной исторической эпохе. Авторитет, под давлением которого субъект формирует свои суждения, также не является абсолютно отрицательной величиной, как считали просветители. Подлинный авторитет основан на подлинном разуме. Признавая чей-то авторитет, например авторитет эксперта, субъект познания признает, что кто-то может видеть и понимать лучше, чем он сам. Аналогичным образом Г. Гадамер рассматривает и традицию, понимаемую широко, как сохранение. Традиции пронизывают все историческое бытие человека, поэтому признать свою зависимость от традиций не означает, с точки зрения Г. Гадамера, отказаться от самостоятельного поиска истины. Признание традиции есть лишь признание историчности и ограниченности своего собственного существования. Таким образом, следование традиции, опора на неустранимые предвзятости и авторитет не удаляют, а приближают к истине субъекта познания в гуманитарных науках. Г. Гадамер не ставит перед собой задачи дать четкое логическое понятие истины в гуманитарных дисциплинах. Его концепция говорит скорее об условиях приближения к истине в тех областях, где в полной мере не применимы естественно-научные методы исследования. Сходным образом поступают и другие философы, пытающиеся сформулировать понятие истины, пригодное для использования в области гуманитарного знания. Так, например, для Л. Парейсона личность является глашатаем истины, а Ж. Лакан обнаруживает условия истины в бессознательном дискурсе. М. Хайдеггер понимает истину в духе философов-доксократов, как самораскрытие бытия, как *алетейю* (от греч. *Aletheia* — несокрытость, непотаенность). Он видит в бытии человека (экзистенции) тот рупор, через который говорит о себе истина бытия. Истина бытия дает о себе знать прежде всего через экзистенцию поэтов. Только в подлинной поэзии раскрывается истинный смысл бытия.

121. Что такое социальная философия? Как соотносится социальная философия с общественными науками?

Социальная философия направлена на исследование общих, фундаментальных характеристик общественного бытия людей, на выявление причин (оснований) общественной деятельности людей, а также главных ценностей и конечных целей жизни человека в обществе. Социальная философия представляет собой философскую дисциплину, предметом которой является теория общественного развития, всеобщие связи и отношения, а также специфические черты социального познания. В рамках теоретико-методологического основания в изучении закономерностей общественного развития в социальной философии сосуществуют и взаимно дополняют друг друга формационный и цивилизационный подходы. В современной социальной теории несколько иначе, чем в классической социальной теории марксизма, расставляются акценты. Так, в ней развиваются и формулируются такие проблемы, как социальная онтология, глобальные системы, социальная трансформация, социальные знания и социальные изменения, социальные противоречия. Расширение проблемно-теоретического поля социальной философии повлияло и на функции социального знания. К идеологической, гуманитарно-мировоззренческой, методологической, аксиологической функциям присоединились коммуникативная, интегрирующая функции.

Социальная философия определенным образом соотносится с другими дисциплинами, составляющими систему обществознания. Особенно важными в этом плане являются связи социальной философии с историей и социологией. Историческая наука исследует прошлое как последовательность конкретных и уникальных событий, ситуаций и процессов. Историческая реконструкция прошлого заключается, с одной стороны, в возможно более подробном и точном описании деталей и подробностей, а с другой — в выявлении общих конфигураций, повторяемости, взаимосвязи и соотношения объективных для истории событий. Ясно, что объяснение исторических конфигураций требует определенного «лекала», общетеоретического

принципа, объясняющего мозаику событий с позиций системности, единства. Функцию выработки общих принципов исследования истории берет на себя социальная философия.

Несколько более сложно обстоит дело с определением типа отношений между социальной философией и социологией. Социология и социальная философия тесно связаны исторически и содержательно. Социология сложилась в качестве самостоятельной области знания в XIX в. в результате конкретизации традиционной социальной проблематики и развития эмпирических социальных исследований. Социология чаще всего трактуется и как научная теория общества и общественных отношений, и как система внутреннего функционирования общества, и как наука о закономерностях развития социальных систем. Наиболее правомерно считать социологию наукой о системной организации общества: социология исследует не социальные общности (род, семья, этнос, раса, нация, социальная страта и т. д.) сами по себе, а системную организацию всего общества и отношение к ней ее отдельных элементов. В этом плане социология предполагает три уровня исследования системной организации общества: общая социология (учение о целостной общественной системе), специальные социологические теории (теории экономики, политики и др.) и теория и методика конкретных социологических исследований. Общая социологическая теория входит в социальную философию как один из основных компонентов. Ряд отечественных социальных философов считает, что общая теоретическая социология и социальная философия различаются не по предмету, а по контексту включения в систему общественного знания в составе социологической или философской подсистемы и соответственно по мировоззренческой и методологической функциям в социальном познании. Философская подсистема обществознания нацелена на логику социального развития, социология — на структурный аспект.

Вместе они представляют собой социально-гуманитарное знание, выступая не только наукой об обществе, но и наукой о человеке, наукой о гармоническом сочетании общества и человека, а не в очередности или приоритете одного над другим. По этой причине современное обществознание нацелено не только и не столько на реализацию умозрительных схем исторического процесса, сколько на познание того, как осуществляются различные способы *жизнедеятельности* общественного организма, не столько на всеобщее, сколько на сочетание общего и уникального, неповторимого, хотя и детерминированного экзистенцией и феноменологией общества.

122. Что характеризует общество как систему?

Общество — это продукт совместной исторической деятельности людей, совокупность общественных связей, отношений и компонентов, особый тип надындивидуальной и надприродной системной организации.

Общество представляет собой специфическую систему, включающую множество элементов, в число которых входят экономические, политические, семейные и другие отношения; различного уровня общности (семья, этнос, нация, государство); структурные связи. Разнообразные виды социальных связей, отношений и элементов образуют тот «язык», на котором общество говорит с человеком. На деятельность индивида всегда накладывается некая социальная форма, присущая историческому человечеству или отдельному этапу его истории. Эта форма является результатом исторической деятельности людей и потому составляет для человека жизненную реальность. Таким образом, в системном аспекте общество предстает в широком и узком смысле. В широком — как совокупность всех способов взаимодействия и форм объединения людей. В узком — как конкретно-историческая целостность или элемент этой целостности.

Для системного видения общества недостаточно признания целостности разнородных и множественных элементов; необходимо еще понять *характер* целостности. Иными словами, стоит задача понять основания системности общества. К таким основаниям относится выделение доминирующего фактора (социального явления, связи, отношения), который бы обладал системообразующими свойствами. Этот вопрос в истории социальной мысли решался в рамках двух основных парадигм социально-философского мышления — *социального реализма* и *социального номинализма*. Реалистическая тенденция в понимании системности общества проявляется как признание приоритета всеобщего над уникальным, единичным. Номинализм, наоборот, считает, что подлинной реальностью обладает лишь единичное, т. е. конкретный индивид, и, следовательно, социальное есть совокупность свойств, присущих отдельным индивидам. Номиналистические тенденции реализованы, например, представителями английского социального номинализма. Так, у Т. Гоббса искусственный характер общества обосновывается в рамках концепции «общественный договор».

В рамках социального реализма (истоки его восходят к философии государства Платона и Аристотеля) развиваются идеи системности общества в гегелевской, марксистской и позитивистской трактовке.

Первая серьезная попытка понять общество как «тотальность» представлена Гегелем. Общество для Гегеля — это деятельность «всемирно-исторических индивидов», через личные цели и действия которых проявляется «объективный дух» истории. Социальная философия Гегеля имеет своим истоком панлогизм: превращение логики в основание системы ведет к тому, что общество и этапы его развития рассматриваются как форма и этап всеобщей логики понятий. Системность и историзм проявляют себя в гегелевской трактовке в том, что деятельность общества составляет основу единства природы и человека. Труд для Гегеля является исторической формой деятельности. Произведения культуры, как продукты труда, согласно Гегелю, отделяют человеческое общество от животных.

Гегелевские представления об обществе как системе (универсализм практического отношения к миру, целеполагание и др.) были использованы К. Марксом. В то же время марксистское понимание системности общества противоположно гегелевскому: системность обеспечивается общественным производством. Общественное производство (производство общества) осуществляется в качестве способа совместной жизнедеятельности людей, продуктом и результатом которого выступает общество. Целостность общества понимается Марксом как «общечеловеческий жизненный процесс», «производство — жизнь, порождающая жизнь», «производство людьми своей общественной жизни». Производство играет, по Марксу, системообразующую роль потому, что осуществляет жизненно важные для людей функции воспроизводства материальных условий жизни, производства социальных связей и отношений, производства идей (идеологии) и творчества в сфере духовных ценностей. В рамках марксистской модели общества основными отношениями являются производственно-экономические, основными сферами — экономическая, политическая, социальная и духовная. Историческая специфика этих системных элементов обусловлена здесь типом экономических отношений (антагонистических или неантагонистических).

Другая картина наблюдается в трактовке системности общества у позитивистов. Организмическая, натуралистская модель общества позитивистов «первой волны» (О. Конт, Г. Спенсер) связана с представлением о целостности общества, обусловленной аналогией между биологической природой и социальной. Э. Дюркгейм, позитивист «второй волны», развивает функциональное толкование общества. Для него общество — специфическая автономная реальность, системность которой придается совокупностью «социальных фактов». Каждый «социальный факт» обладает самостоятельными характеристиками и не сводим

к биологическим, экономическим или психологическим феноменам социальной действительности. Основной признак «социального факта» — принудительное давление на человека, и в этом случае социальная система противоположна, антагонистична индивиду. Системообразующим отношением у Дюркгейма выступает общественная солидарность.

Усложнение постиндустриального, информационного общества, рост его многомерности меняют уровень системной организации, придают ему, например, признак глобальности.

123. Какие существуют подходы в социальной философии к определению социальной структуры общества?

В социальной философии XX в. в качестве основной парадигмы социально-философских исследований утвердился *системный* подход к исследованию общества, который рассматривает общество как систему общественных отношений, выражающих устойчивый, воспроизводимый характер зависимости между людьми.

В рамках системного подхода к исследованию общества большое значение приобретает вопрос о социальной структуре общества. Социальная структура общества выражает устойчивые, функциональные связи между элементами общества, в качестве которых выступают индивиды с их социальным статусом и функциями, социальные группы (касты, сословия, классы, слои) и социально-территориальные, а также этнические общности.

В западной социально-философской мысли при анализе социальной структуры общества доминирует разработанная П. Сорокиным теория социальной стратификации. Согласно данной теории, в любом обществе существует неравномерное распределение прав и привилегий, ответственности и обязанности, власти и влияния, которое порождает расслоение общества на различные социальные слои. Неравенство экономического статуса порождает экономическое расслоение населения по уровню жизни. Неравенство политического статуса порождает политическую дифференциацию общества на управляющих и управляемых. И наконец, в обществе существует профессиональная дифференциация, которая основана не просто на различии видов профессиональной деятельности, но и на том, что одни виды деятельности престижнее других. Различные слои каждой из форм социальной стратификации не полностью совпадают друг с другом. Количественный аспект

основных форм стратификации образует профиль социального здания. Качественный аспект — внутреннюю организацию социального здания. Профиль политической стратификации колеблется чаще, импульсивнее, чем профиль экономической стратификации. В обществе существует социальная мобильность, т. е. изменение социального статуса как по горизонтали, так и по вертикали (социальный спуск и социальный подъем), т. е. изменение места в социальной иерархии. В качестве социального лифта используются те социальные институты, которые упорядочивают систему социальной стратификации — институт образования, брака, наследования, политики и т. д. Человека, который утратил прежний социальный статус и не способен исполнять роль, соответствующую новому социальному статусу, называют маргинальной личностью. Показателем нестабильности общества выступает рост числа маргиналов. При этом, согласно П. Сорокину, между различными социальными слоями или группами существует лишь *координационная*, но не *субординационная* зависимость.

Марксистская концепция социальной структуры исходит из рассмотрения классов и отношений между ними как определяющих сущность социальной структуры общества и ход общественного развития. С точки зрения К. Маркса, связи между отдельными подсистемами общества имеют субординационный характер, т. е. можно выделить детерминирующий все остальные общественные отношения тип отношений. Специфика классов как своеобразных социальных групп состоит в том, что они занимают промежуточное положение между профессиональными группами, играющими решающую роль в процессе разделения труда, и экономическими стратами, отличающимися по их месту в системе отношений распределения. В основе классового деления лежат производственно-экономические отношения, владение или нет объектами собственности соединяется у классов с определенными функциями в организации общественной жизни людей. Классы как многоосновные группы отличаются не только областью разделения труда и распределения собственности, но и социальным статусом, властным статусом и соционормативной культурой.

**124. Как понимать общественные законы?
Подобны ли они, например, законам Ньютона?**

Вопрос о закономерном характере развития общества — один из самых спорных вопросов в социальной философии.

Ряд философов, стоящих на позиции *антинатурализма*, отрицают наличие объективных законов развития общества. К их числу относятся представители Баденской школы неокантианства Г. Риккерт и В. Виндельбанд. Представители этого направления обосновывают тезис о принципиальном различии *наук о природе* и *наук о культуре* (последние включают в себя и историю, и другие общественные науки). Различие это обусловлено в первую очередь различием методов, применяемых в данных науках. Естественные науки используют *генерализирующий* метод изучения явлений, который состоит в подведении частного под общее и который направлен на выявление и описание законов. Науки о культуре пользуются противоположным — *индивидуализирующим* методом исследования, методом отнесения к ценностям, цель которого не подведение частного под общее, а, напротив, выявление индивидуального, неповторимого своеобразия социальных явлений.

Противоположная, *натуралистическая* позиция, представленная в позитивизме О. Конта, исходит из отсутствия различий между естественными и общественными науками, но при этом за образец научности принимает естественно-научное знание. Качественная специфика социальных законов отрицается О. Контом. Цель социологии — исследование регулярности социальной жизни по образцу естественно-научного знания — изучая эмпирические факты и их закономерности.

К. Маркс в своей социально-философской концепции приходит к теоретическому выводу о наличии *объективных законов* общественного развития, не заложенных в программах субъектов исторического творчества. Эти законы столь же объективны, как и законы функционирования природных систем, но имеют свою качественную специфику.

Специфика общественных законов проявляется, по К. Марксу, во-первых, в том, что в них с наибольшей силой выражена статистическая природа. Они прослеживаются на больших количествах людей и в больших временных интервалах. Во-вторых, общественные законы складываются на основе сознательной деятельности людей (сознательная деятельность людей включена в механизм действия этих законов). Критерием социальной материальности, по Марксу, является наличие независимой от сознания *системы потребностей*, в которой определяющую роль играют практические потребности. Условия удовлетворения потребностей определяют мотивы деятельности людей, типизируя их. Столкновение воли порождает независимый от воли результат как равнодействующую всех воли. Необходимость возникает из самой деятельности людей и господ-

ствуем над ними. В-третьих, поскольку социальная закономерность существует и проявляется в деятельности людей, то социальные законы чаще всего выступают как законы-тенденции. Ориентация К. Маркса на научность, исследование объективных связей, обуславливающих закономерное развитие общества, на активное отношение к миру, преобразовательную историческую деятельность привлекли к марксистской концепции социальных законов многих сторонников в социальной философии XX в.

125. Что изучает философия истории?

История всегда привлекала внимание философов. Однако только в XVIII в. философия истории выделяется в самостоятельный раздел философии. Термин «философия истории» был введен Вольтером, а в трудах И. Гердера философия истории оформилась в особое направление исследований. К различным проблемам философии истории обращались Ш. Монтескье, Г. Гегель, К. Маркс, А. Тойнби, О. Шпенглер, К. Ясперс, М. Вебер, О. Конт, Н. Данилевский, П. Сорокин.

Философия истории имеет особый предмет, отличающий ее от исторических наук. Вольтер полагал, что историк описывает исторические события, задача же философии истории — не изложение исторических событий, а истолкование исторического процесса в целом. Г. Гегель в «Лекциях по философии истории» разделил всю историографию на три группы наук: первоначальная история, рефлексивная история и философская история (философия истории). Первоначальная история представлена в трудах историков, описывавших события, участниками которых являлись они сами. Рефлексивная история — это та история, «изложение которой возвышается над современной эпохой не в отношении времени, а в отношении духа»¹. Она включает в себя: всеобщую историю (историю народа, страны или мира); прагматическую историю, которая описывает прошлое в ракурсе проблем настоящего; и критическую историю, являющуюся критическим анализом исторических трудов. В сравнении с перечисленными видами истории философия истории излагает исторический материал на основании общих философских принципов, пытается обнаружить закономерности мирового исторического процесса. Несмотря на то что проблематика философии истории менялась с течением времени, основным признаком, отличающим ее от собственно исторических наук, является подход к истории с точки зрения философских принципов и категорий. *Философия истории рассматривает проблемы внутренней логики и закономерностей исторического процесса, проблемы детерминизма и периодиза-*

¹ Гегель Г. Философия истории. СПб., 1993. С. 59.

ции истории, проблемы смысла и цели истории, вопрос о культуре и цивилизации, о социальном прогрессе, о единстве и многообразии исторического процесса. Особое место в философии истории занимают проблемы методологии и специфики исторического познания. Зарождение и развитие этой проблематики связано прежде всего с деятельностью таких направлений, как философия жизни и неокантианство. В этих философских школах история рассматривалась как эталон гуманитарных наук, поэтому исследование специфики исторического познания вылилось в осмысление методологических проблем гуманитарных наук в целом.

В кон. XIX в. философия истории становится объектом критики главным образом со стороны историков. В этот период высокого уровня достигает конкретно-историческое знание, опирающееся на археологию и источниковедение. На фоне успехов исторической науки философские концепции истории начинают критиковаться за слабую связь с конкретными историческими фактами, за абстрактный схематизм и дилетантизм. В этих условиях многие историки предпочитают обобщающим всемирно-историческим концепциям исследование конкретных исторических эпох, углубленное изучение частных вопросов. Историки кон. XIX — нач. XX в. противопоставляли конкретно-исторические исследования прежде всего просветительской и гегелевской философии истории, которые базировались на абстрактно-гуманистических принципах разума, свободы и прогресса. Логическим завершением противостояния истории и философии истории стало, по мнению А. Тойнби, превращение исторической науки в «индустрию фактов». Данная тенденция, с точки зрения А. Тойнби, выражается в том, что исследователи направляют усилия не на написание «всеобщих историй», а на сбор «сырого материала». Глобальность задачи сбора эмпирических данных предопределила разделение труда в исторической науке, рост числа коллективных исследований вместо индивидуальных и распространение скептического отношения к одиночкам, берущимся за написание обобщающих трудов. Эту тенденцию А. Тойнби называл превращением исторического исследования в разновидность труда «индустриальных рабочих».

Исследуя процесс противостояния истории и философии истории, можно сделать следующий вывод. Претендуя на обладание своим собственным предметом исследования, философия истории тем не менее невозможна без опоры на достижения исторической науки. В противном случае философия истории рискует вырождаться в схоластическую спекуляцию.

Вместе с тем и исторические науки нуждаются в философии истории, поскольку в ней вырабатываются общие принципы синтеза разрозненного исторического материала.

126. Каковы движущие силы исторического процесса?

История отдельных народов и государств, так же как и человечества в целом, протекает как процесс движения, изменения и развития. Философия истории поднимает вопрос о том, что является движущей силой истории, какие факторы придают направленность историческим изменениям, детерминируют историческое развитие. Согласно современным представлениям, совокупность целого ряда экономических, географических, религиозных и других факторов определяет процесс исторического развития. Однако в философии истории вплоть до 2-й пол. XX в. акцент, как правило, делался на одном или нескольких факторах, что придавало философско-историческим концепциям несколько односторонний характер. В зависимости от того, какие детерминанты исторического процесса выбираются в качестве основных, философско-исторические концепции можно классифицировать следующим образом: географический детерминизм, экономический детерминизм, технологический детерминизм, теория факторов. Особую группу составляют концепции, в которых роль главной детерминанты исторического развития отводится разного рода духовным факторам, например Божественному промыслу, человеческому разуму, религии и т. д. Провиденциализм в философии истории наиболее характерно выражен Августином. Последовательно развивая христианское мировоззрение, Августин полагает, что Божественный промысел, не всегда понятный человеку, управляет исторической судьбой. Признание ограниченности человеческого разума по сравнению с Божественным фактически сводит философию истории к констатации Божественной предопределенности исторического развития. Человеческому разуму не дано проникнуть в тайные закономерности Божественного промысла. Рядом с концепцией Августина можно поставить философию истории Г. Гегеля. Абсолютная идея, разворачивающаяся, в частности, в истории, является рационалистическим аналогом Бога. Вместе с тем в философии Г. Гегеля человеческий разум в состоянии приблизиться к пониманию истории, поскольку мировой разум диктует единые диалектические закономерности развития, действующие как на уровне истории, так и на уровне мышления человека. В просветительских кон-

цепциях главным фактором исторического развития становится не мировой, а человеческий разум. Разумные идеалы, их распространение в массах должно обеспечить общественный прогресс с точки зрения просветительской идеологии. Вместе с тем просветители обращаются не только к духовным, но и к другим факторам общественного развития, что, в частности, выразилось в формировании концепции *географического детерминизма*.

Географический детерминизм акцентирует внимание на климатических и в целом на географических условиях, определяющих историческое развитие. В наиболее законченном виде концепция географического детерминизма представлена в работах Ш. Монтескье и Л. Мечникова. В философии Ш. Монтескье несколько упрощенно нарисована картина влияния климатических условий на телесную организацию человека, его характер и склонности, а через это — на социальную организацию общества и форму государственного устройства. Так, например, в холодном климате, с его точки зрения, люди отличаются большей физической выносливостью и склонностью к героическим поступкам в сравнении с южными, более слабыми, ленивыми и трусливыми народами. Южане более склонны к рабству, чем северяне, поскольку обилие плодородных почв заставляет их больше думать о земледелии, чем о свободе. Менее упрощенным представлено влияние географического фактора в концепции Л. Мечникова. Причины возникновения цивилизации кроются, по его мнению, в географической среде. Тропический климат с его роскошной флорой и фауной не породил ни одной цивилизации, которая оставила бы заметный след в летописи человечества. Чрезмерное развитие органической жизни в жарком климате приводит к тому, что жители получают все необходимое в изобилии и не имеют стимула к труду, что сказывается и на их умственном развитии. Не жаркий пояс, а великие реки, по мнению Л. Мечникова, стали основным фактором, повлиявшим на зарождение и развитие цивилизации. Развиваясь, речные цивилизации захватывают в свою орбиту все новые народы, постепенно создавая океанскую цивилизацию.

Положительный вклад теорий географического детерминизма в философию истории заключается в том, что благодаря этим концепциям общественно-исторические процессы стали рассматриваться в контексте природы, географической среды, оказывающей существенное влияние на своеобразие исторического развития государств и народов. Многие философы вслед за Ш. Монтескье и Л. Мечниковым отдают должное географическому фактору исторического развития. Так, например,

К. Маркс обратил внимание на то, что не тропический климат, а умеренный пояс стал родиной капитала.

В философии К. Маркса и Ф. Энгельса сделан акцент на экономических факторах развития общества. В связи с этим исторический материализм часто относят к концепциям экономического детерминизма. В марксизме философия истории, социология и социальная философия слиты в единый комплекс. В качестве движущего фактора истории марксизм рассматривает экономические отношения, процесс производства в целом. Социальная философия, по мнению родоначальников марксизма, должна исходить не из абстрактных идей, а из реальных жизненных предпосылок, от которых можно отвлечься только в воображении. Такими предпосылками являются: индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни. Материальные отношения, складывающиеся в процессе производства, детерминируют все остальные отношения в обществе: социально-политическую, религиозную и в целом духовную жизнь общества. Материалистическое понимание истории утверждает зависимость религии, философии, морали, права, идеологии и других форм общественного сознания от экономических отношений. При этом каждый этап исторического развития определяется уровнем развития производительных сил и производственных отношений.

Критики марксизма обратили внимание на преувеличение роли экономического фактора в истории. Отвечая на обвинения в экономическом детерминизме, Ф. Энгельс в так называемых письмах об историческом материализме утверждал, что К. Маркс не отрицал обратного влияния государства, права, религии и других духовных факторов на экономические отношения, а лишь акцентировал внимание на определяющей роли экономики в общественном развитии.

Современные концепции технологического детерминизма апеллируют к выдающейся роли научно-технического прогресса в истории. Концепции индустриального, постиндустриального и информационного общества в качестве основной детерминанты исторического развития рассматривают технику и технологии, развивающиеся на базе научного познания.

Односторонность различных видов детерминизма пытаются преодолеть теории факторов, в которых делается попытка объединить отдельные детерминанты исторического развития в систему факторов. Основным методологическим принципом этих теорий выступает идея равноправности религиозных, экономических, технических и других детерминант. Теория факторов, высказанная в противовес марксистской философии истории,

делающей акцент на экономической стороне жизни общества, не была развита в законченную концепцию, оставшись теорией лишь в названии. Теория факторов разрабатывалась М. Вебером, Р. Ароном.

127. В чем состоит проблема периодизации исторического процесса?

Рассматривая историю в целом как единый процесс, делая акцент на динамике исторического процесса, философия истории занимает определенную позицию в отношении этапов исторического развития. Необходимость выделения стадий исторического процесса обусловлена задачей определения направления исторического развития и сопоставления различных исторических эпох. Проблемой периодизации исторического процесса занимались Д. Вико, Ж. Кондорсе, Г. Гегель, К. Маркс, О. Конт, теоретики индустриального и информационного общества. Разнообразие периодизаций исторического процесса объясняется выбором оснований, по которым весь процесс исторического развития подразделяется на определенные эпохи. Можно сказать, что проблема периодизации истории заключается в том, как выбрать критерии выделения периодов исторического развития. Анализ философско-исторических концепций показывает, что выбор критериев периодизации истории зависит от общих философско-мировоззренческих установок философа. Рассматривает ли он мировую историю как единый процесс или как сосуществование локальных цивилизаций; признает ли он закономерность исторического развития и в чем состоят законы истории, верит ли он в социальный прогресс, представляет ли он историю как линейное, круговое или спиралевидное развитие — все это в конечном счете определяет ту периодизацию истории, которая представлена в данной философской концепции.

В Новое время, когда философия истории конституируется в самостоятельное направление философии, одним из первых к проблеме периодизации исторического процесса обратился Д. Вико. Для его концепции характерен мифологизм и абстрактный гуманизм. Опираясь на представление о циклическом характере исторического процесса, Д. Вико выделяет три эпохи, которые проходит в своем развитии каждая нация: век богов, век героев и век людей. Основанием для представленной периодизации является степень осознания человеком своего естественного права. В век богов право человека зависит от воли Бога. В век героев господствует право силы, а век людей

характеризуется естественным правом человека. Г. Гегель основанием для периодизации истории выбирает осознание свободы. Он выделяет Восточный мир — царство деспотизма, в котором свободным является лишь сам деспот; Греко-римский мир — в котором не один, но лишь некоторые свободны; и наконец, Германский мир, знающий о том, что свободны все.

Периодизациям, основанным на абстрактных принципах, которыми, в частности, являются философско-исторические концепции Д. Вико и Г. Гегеля, были противопоставлены теории исторического процесса, строящиеся с учетом конкретно-исторических факторов, таких как, например, географическая среда, экономические отношения, научно-технические достижения. В настоящее время в наиболее развитом виде периодизация исторического процесса представлена в историческом материализме, базирующемся на формационном подходе, в теориях локальных культур и цивилизаций, представляющих цивилизационный подход к периодизации истории, а также в концепциях индустриального, постиндустриального и информационного общества, рассматривающих научно-технический прогресс в качестве основания для выделения стадий развития общества.

Особо следует выделить цивилизационные и культурологические концепции, в которых в противовес идее единства исторического процесса выступает принцип культурологического плюрализма. К относительно современным концепциям такого типа принадлежит теория П. Сорокина. В культурологической концепции П. Сорокина выделяется три типа, или три сверхсистемы культуры: идеациональная, чувственная и идеалистическая. Каждый тип культуры отличается собственным менталитетом, религиозными установками, политической и экономической организацией. В конечном счете все особенности, характеризующие тот или иной тип культуры, концентрируются вокруг главных ценностей культуры. В идеациональной системе бог сверхчувственный и сверхрациональный является основной ценностью культуры. Для чувственной культуры характерно признание чувственной реальности в качестве единственно существующей и выступающей тем самым как основной ценностный ориентир. Идеалистическая культура признает взаимодополнимость сверхчувственных и чувственных ценностей. Исторически существовавшие общества классифицируются в соответствии с предложенной схемой. Так, например, идеациональной системе соответствуют культуры средневековой Европы и брахманской Индии, чувственной системе — европейская культура XVI—XX вв., а идеалистической — западноевропейская культура XIII—XIV вв. Ис-

торическое развитие мыслится в данной концепции как смена типов культур.

Авторы культурологических концепций, выделяя типы культур и цивилизаций и тем самым структурируя исторический материал, стремятся избежать представлений об истории как о прогрессивном, закономерном развитии. Принцип культурологического плюрализма противопоставлен идее единства мировой истории. Таким образом, проблема периодизации исторического процесса оказывается неразрывно связанной с проблемой единства и многообразия истории.

128. Что характеризует формационный подход к периодизации исторического процесса?

Исследуя проблему движущих сил исторического процесса, основатели исторического материализма выделили материальное производство в качестве главной детерминанты исторического развития. На этом основании история подразделялась на различные этапы в зависимости от уровня развития материального производства. Для характеристики этапов развития общества в историческом материализме была разработана категория *общественно-экономической формации*. Эта категория прошла длительный путь эволюции как в трудах самих родоначальников исторического материализма, так и в дальнейшем в работах советских философов. Первоначально вопрос о периодизации истории рассматривался К. Марксом и Ф. Энгельсом в «Немецкой идеологии», одной из ранних работ. В этом произведении всемирная история подразделяется на периоды в соответствии с «формами собственности», которые выделяются по критерию разделения труда. Соответственно выделялись племенная, античная и феодальная формы собственности. В предисловии к «Критике политической экономии» К. Маркс уже использует понятие общественно-экономической формации для характеристики различных ступеней развития общества: «Ни одна общественно-экономическая формация не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в недрах самого старого общества. В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи общественно-экономической формации»¹.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7.

Буржуазная общественно-экономическая формация знаменует собой конец предыстории человечества. Из капиталистического общества, по мнению родоначальников марксизма, неизбежно рождается коммунистическая общественно-экономическая формация. Первая фаза коммунистического общества несет на себе родимые пятна капитализма, на этом этапе еще не может быть обеспечено равное право. Однако «на высшей фазе коммунистического общества, после того как исчезнет порабощающее человека подчинение его разделению труда; когда исчезнет вместе с этим противоположность умственного и физического труда; когда труд перестанет быть только средством для жизни, а станет сам первой потребностью жизни; когда вместе со всеобщим развитием индивидов вырастут и производительные силы и все источники общественного богатства польются полным потоком, лишь тогда можно будет совершенно преодолеть узкий горизонт буржуазного права, а общество сможет написать на своем знамени: «Каждый по способностям, каждому по потребности»¹.

Основу общественно-экономической формации составляет способ производства — исторически конкретное единство производительных сил и производственных отношений. Если общественно-экономическую формацию рассматривать как систему общественных отношений, то производственные отношения составляют базис, а политические, идеологические и юридические отношения — надстройку, зависящую и определяемую базисом. Процесс исторического развития представляется в историческом материализме как последовательная смена общественно-экономических формаций. Механизм смены общественно-экономических формаций описывается как развитие противоречия между новыми производительными силами и старыми производственными отношениями, а сам процесс перехода от одной формации к другой — как социальная революция, трактуемая широко, несводимая к революции политической.

Категория общественно-экономической формации является типологической, она представляет собой модель общества, находящегося на определенной ступени развития. Например, в понятии буржуазной общественно-экономической формации фиксируются общие признаки, характеризующие этот тип общества. При этом буржуазная Франция и буржуазная Россия будут иметь помимо общих признаков, зафиксированных в ка-

¹ Маркс К. Критика Готской программы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 20.

теории общественно-экономической формации, свои характерные особенности, не отраженные в этом понятии. Таким образом, категория общественно-экономической формации позволяет выделить типические черты определенных этапов развития общества. Представляя историю как последовательную смену общественно-экономических формаций, исторический материализм представляет историю как постепенное восхождение к коммунизму. Трактовка коммунизма как цели истории, а также абстрактно-гуманистические характеристики самого коммунистического общества придают историческому материализму черты социальной утопии. Вместе с тем необходимо отметить, что категория общественно-экономической формации дает возможность рассмотреть в единстве как материальные, так и духовные стороны жизни общества. Признание материального производства и экономических отношений движущими факторами истории позволило основателям марксизма поставить вопрос об *объективных детерминантах и законах исторического развития*, действующих опосредованно: через обладающих сознанием и волей индивидов. Кроме того, исторический материализм, давая типологическое описание общественного развития на основе категории общественно-экономической формации, предлагает свое решение проблемы единства и многообразия исторического процесса: развиваясь по единому закону последовательной смены общественно-экономических формаций, конкретные исторические общества отличаются своеобразием и специфическими характеристиками. В советской философии наиболее дискуссионными оказались высказанная основателями марксизма идея азиатского способа производства, а также характеристика коммунистической формации. В частности, советские философы обсуждали проблему противоречий социализма, рассматриваемого в качестве первой фазы коммунизма.

129. В чем особенности цивилизационного подхода к периодизации исторического процесса?

Цивилизационный подход к периодизации исторического процесса направлен против взгляда на историю как на единый мировой процесс. Как правило, при цивилизационном подходе историю представляют в виде калейдоскопа локальных культур или цивилизаций. Иногда в отдельную группу выделяют культурологический подход, в котором история представлена как многообразие культур, несводимых к универсальным законам мировой истории. Учитывая родство этих концепций, проявля-

ющееся в их культурологическом плюрализме, в негативном отношении их авторов к единым законам исторического развития, эти концепции можно объединить в один цивилизационный подход к периодизации истории.

Один из первых вариантов цивилизационного подхода предложил О. Шпенглер в своей работе «Закат Европы». Гегелевскому европоцентризму и панлогизму О. Шпенглер противопоставил учение о множестве равноправных культур, каждая из которых развивается подобно живому организму и проходит стадии рождения, юности, зрелости и старости. Культуры умирают, так же как и живые организмы, уступая свое место другим. Рассматривая гибель культуры как закономерный процесс, О. Шпенглер нетрадиционным образом использует понятие цивилизации. Он называет цивилизацией ту стадию развития культуры, когда она начинает клониться к закату, постепенно умирать. В противовес просветительской трактовке цивилизации как общества, основанного на высших, разумных началах, О. Шпенглер придает понятию цивилизации исключительно негативный смысл. Цивилизация, будучи старостью культуры, характеризуется упадком творческих сил, место творческого создания нового занимает повторение старого, холодная рациональность преобладает над творческой интуицией, общество делится на мировой город и провинцию, народ превращается в массу. Положительно оценивая попытку О. Шпенглера противостоять европоцентризму, необходимо все же отметить, что при структурировании фактического материала в соответствии со схемой, предложенной О. Шпенглером, неизбежно возникают существенные натяжки и искажения.

Разработку цивилизационного подхода к периодизации продолжил А. Тойнби. В отличие от О. Шпенглера, А. Тойнби выделяет не 8, а 21 цивилизацию. Каждая из них, согласно концепции А. Тойнби, проходит четыре стадии развития: возникновение, рост, надлом, разложение. Цивилизации возникают как ответ на «вызов». Если примитивное общество находит в себе силы адекватно ответить на вызов сурового климата, внешней угрозы и других исключительных обстоятельств, оно породит цивилизацию. В противном случае ему угрожает гибель. Возникшая цивилизация развивается, отвечая на последующие вызовы, если адекватный ответ не найден, возникает задержка в развитии цивилизации, которая в конечном счете приводит ее к гибели. Поиск адекватных ответов является, с точки зрения А. Тойнби, делом рук творческого меньшинства. Именно творческие личности, а не технические достижения являются качественной характеристикой цивилизации. Основные причины надлома цивилизации А. Тойнби усматривает

во внутренних, а не внешних факторах. Творческое меньшинство, которое в стадии развития цивилизации по праву обретает власть над большинством, со временем превращается в замкнутую касту. Постепенно утрачивая творческие силы, правящее меньшинство теряет способность адекватно отвечать на новые вызовы, вследствие чего цивилизация погибает. Исповедуя культурологический плюрализм, А. Тойнби тем не менее не смог полностью отрицать преемственность цивилизаций, которая выражается в цепи цивилизаций. В роли связующих принципов, обеспечивающих общую направленность мировой истории, в концепции А. Тойнби выступают мировые религии.

Положительное значение цивилизационного подхода заключается в его направленности на выявление специфики отдельных культур, которая нивелируется при их рассмотрении с точки зрения единой логики мировой истории. Вместе с тем, противопоставляя себя панлогизму, культурологический плюрализм склонен впадать в другую крайность.

130. Существует ли смысл и цель в истории?

Вопрос о смысле истории является традиционным для философии истории. Вместе с тем Н. А. Бердяев справедливо обращал внимание на то, что проблема смысла истории начинает волновать человека в те периоды, когда рушится традиционный уклад жизни и подвергаются сомнению ранее казавшиеся очевидными представления о мире. В относительно спокойные исторические эпохи вопрос о смысле истории уходит на второй план. Поиск смысла в истории связан с желанием человека увидеть, что его существование — не случайность, что история — не бессмысленное нагромождение событий. Задавая вопрос о смысле истории, человек пытается разглядеть в историческом процессе то, что свойственно ему самому как мыслящему существу. Человек всегда ставит перед собой цели, и наличие этих целей придает его действиям осмысленность. Существует ли цель истории, которая придавала бы смысл каждому событию, выстраивая эти события в определенном порядке? Наиболее ясную позицию по этому вопросу занимают религиозные философы. Религиозная философия связывает смысл истории с Божественным провидением. Именно Бог задает направленность историческому процессу, он определяет цель и смысл истории. С этой точки зрения история человечества имеет начало и конец. Конечность истории придаст ей смысл. Все исторические события объединяются в осмысленную последовательность шагов к заданной цели — концу исто-

рии. В этом отношении религиозная философия истории является эсхатологией (от греч. *έσχατος* — последний, крайний, *λογος* — учение). Среди наиболее крупных философско-исторических концепций этого типа можно называть философию истории Августина, Г. Гегеля, Н. Бердяева, А. Тойнби.

Религиозно-философские концепции эсхатологического типа выносят цель истории за пределы самой истории. Цель существует в другом, трансцендентном мире, но определяет смысл этого мира, придает направленность реальному историческому процессу. Критика этих концепций, как правило, ведется с точки зрения последовательного проведения принципа историзма: характеризуя историю, не следует примысливать ничего внеисторического, трансцендентного.

Среди современных позиций по вопросу о смысле истории наиболее завершенной является концепция К. Ясперса. В отличие от культурологических концепций, в которых история представляется как поток не связанных между собой культур, в концепции К. Ясперса мировая история является единым путем всего человечества. Рациональными, научными аргументами нельзя доказать ни единство мировой истории, ни противоположную точку зрения. Этот вопрос является предметом философской веры. Истолковывая философскую веру как пограничное состояние между религиозными убеждениями и научным знанием, К. Ясперс «философски» верит в единство истории. Так же как и в религиозно-философских концепциях эсхатологического типа, единство истории К. Ясперс определяет, апеллируя к понятиям начала и цели истории. Начало мировой истории как единого, общего пути человечества К. Ясперс видит в так называемой осевой эпохе. В период с 800 по 200 г. до н. э. в разных уголках земли, независимо друг от друга рождаются все мировые религии и появляется философия. Все возникшие религии и философские системы волнуют одни и те же вопросы, сливающиеся в проблему смысла человеческого бытия. Осевая эпоха становится пограничной, отделяющей мифологическое прошлое человечества, характеризующееся существованием локальных культур и полагающей начало общей мировой истории. Ставя вопрос о причинах возникновения осевого времени, К. Ясперс не отвергает попыток научного, исторического объяснения, но вместе с тем указывает, что главная причина непостижима. Отмечая явный трансцендентный характер причины возникновения осевой эпохи, К. Ясперс не связывает ее с Богом. Представления о Боге, предлагаемые мировыми религиями, в конечном счете не объединяют человечество, а разъединяют его. Место религиозного

понятия Бога должна занять философская вера, признающая трансцендентное, но не связывающая его с религиозными представлениями о Боге. В конечном счете духовное единство человечества, от которого зависит и реальное историческое единство, возможно, с точки зрения К. Ясперса, лишь на пути формирования единой философской веры, снимающей противоречия между различными религиями. Таким образом, осевое время задает общемировое духовное направление. С этого момента история является процессом постепенного формирования общих духовных ценностей, единой философской веры. Обретение общечеловеческих ценностей, с точки зрения К. Ясперса, необходимо для выживания человека, в противном случае человечество ожидает мировая катастрофа. Духовное единство народов, определяющее их историческую связь, рассматривается в концепции К. Ясперса как цель и смысл истории. На уровне человеческих целей, ради которых живут и действуют люди, общая цель трансформируется в конкретные социальные цели, которые К. Ясперс формулирует следующим образом: цивилизация и гуманизация человека, свобода и сознание свободы, величие человека, открытие бытия в человеке. Тем самым целью истории становится общественный идеал, выработанный самими людьми.

Проблема смысла истории сопряжена с другим важным для философии истории вопросом — об историческом прогрессе. Во многом исследование прогресса в истории является оборотной стороной поиска смысла в истории. Довольно часто философско-исторические теории прогресса содержат в себе элементы эсхатологии.

131. Есть ли прогресс в истории и каковы его критерии?

Вопрос о прогрессе в истории многократно обсуждался философами. Рассматривая исторический процесс как прогрессивное развитие, философы, как правило, выделяют этапы развития общества, при этом каждый последующий этап мыслится как более совершенная ступень общественного развития. Построение цепочки исторических эпох по принципу прогрессивного развития предполагает несколько допущений. Во-первых, историческое движение не мыслится как круговое или прямолинейное, направленное в прошлое. Чаще всего в концепциях исторического прогресса история представляется в виде восходящей спирали или стрелы, направленной к светлему будущему. Во-вторых, концепции прогрессивного разви-

тия явно или неявно предполагают наличие цели истории. При этом цель может мыслиться как абсолютно трансцендентное, или как общественный идеал, в той или иной степени достижимый в будущем. В этом отношении концепции исторического прогресса часто включают в себя эсхатологический момент. В-третьих, сопоставление этапов развития общества как более или менее прогрессивных предполагает наличие критериев прогресса, представляющих собой те признаки, по которым выделяются более и менее совершенные общества. Довольно часто в роли таких критериев выступают движущие силы истории. Так, например, характер материального производства и экономических отношений, являющихся основным фактором развития истории, с точки зрения исторического материализма служит основным критерием прогресса. Многие философско-исторические концепции прогресса представляют собой развернутое изложение критериев прогресса.

В явном виде идея общественного прогресса начала разрабатываться философами-просветителями XVIII в. Ж. Кондорсе, будучи философом-просветителем, верил в безграничные возможности человеческого разума, который и является, с его точки зрения, главным фактором исторического развития. Прогресс разума обеспечивает социальный прогресс. Вслед за просветителями О. Конт оформляет свое представление о социальном прогрессе в теорию трех стадий. Развитие человеческого разума проходит три стадии: *теологическую* (все явления человеком рассматриваются с точки зрения действия сверхъестественных сил), *метафизическую* (все явления рассматриваются с точки зрения абстрактных, отвлеченных начал) и *позитивную*, являющуюся наивысшей (объяснения приобретают научный характер и обосновываются опытом). Общественное развитие, так же как и в просветительских теориях, по мнению О. Конта, зависит от прогресса разума. На какой стадии развития находится человеческий разум, на той же стадии развития находятся социальные институты и общественные отношения. Как прогрессивное развитие представлена история и в концепции исторического материализма. Общественно-экономические формации, являющиеся этапами развития общества, сменяют друг друга в направлении приближения к коммунизму, по существу, являющемуся целью общественного развития.

Теории исторического прогресса подвергаются критике в первую очередь за эсхатологизм, а также за односторонний и часто субъективный подход к выбору критериев прогресса. В качестве альтернативных выступают концепции «вечного

возвращения», теории культурологического плюрализма, структуралистские и постмодернистские модели истории.

132. Как представлено историческое развитие в современных теориях индустриального, постиндустриального и информационного общества?

В отличие от просветителей, которые считали, что опора на рациональные принципы, распространение знания и образования обеспечат социальный прогресс, в теориях индустриального, постиндустриального и информационного общества в качестве основной движущей силы прогрессивного социального развития рассматривается научно-технический прогресс, внедрение научных технологий в производство и структуры социального управления. В этом отношении теории индустриального общества противостоят и историческому материализму, признающему материальное производство основной детерминантой истории. Насчитывается целый ряд концепций индустриального, постиндустриального и информационного общества, которые разрабатывали Р. Арон, У. Ростоу, Дж. Гэлбрейт, Д. Белл, О. Тоффлер, Дж. Несбитт и др.

Р. Арон рассматривал социальный прогресс как переход от аграрного к индустриальному обществу. Аграрным он называл традиционное, докапиталистическое общество, в котором господствует натуральное хозяйство и сословное деление. Промышленно развитое общество характеризуется, с его точки зрения, массовым рыночным производством и буржуазно-демократическим строем. Переход от аграрного общества к индустриальному осуществляется благодаря научно-технической революции. В результате внедрения научных технологий в производство и управление происходит коренное изменение социальной структуры, переход общества на новую, более высокую стадию развития. Исследуя вопрос о перспективах индустриального общества, Р. Арон исходит из общего гуманистического убеждения в том, что максимальный рост производства и потребления нельзя рассматривать в качестве главной цели индустриального общества. Декларирование этой цели, скорее всего, возникает под давлением господствующей идеологии. В связи с этим Р. Арон выдвигает концепцию *деидеологизации*. Ближайшим будущим индустриального общества, с его точки зрения, станет сближение (конвергенция) двух альтернативных экономических систем (капитализма и социализма) и распад тоталитарных идеологий.

У. Ростоу наряду с Р. Ароном является одним из первых теоретиков индустриального общества. Ему принадлежит концепция «стадий экономического роста», получившая распространение в 50 — 60-х годах XX в. Разрабатывая эту концепцию, У. Ростоу пытался создать теорию, альтернативную марксистскому учению об общественно-экономических формациях. У. Ростоу выделяет пять этапов развития общества, различающихся между собой уровнем технологического развития. Стадия «традиционного общества» (аграрного общества) характеризуется примитивным сельскохозяйственным производством, иерархической социальной структурой и «доньютоновским» уровнем науки и техники. На стадии «переходного общества» создаются предпосылки «сдвига» — перехода к принципиально новому типу общества, основанному на промышленной революции. Среди этих предпосылок — рост производительности сельского хозяйства, появление «нового типа — предпринимателей», выступающих как движущая сила общества, рост «национализма», возникновение централизованного государства. Стадия «сдвига» — это эпоха «промышленной революции», в которой осуществляется быстрый рост основных отраслей промышленности и радикальное изменение методов производства. Стадия «зрелости» — индустриальное общество, характеризующееся широким внедрением достижений науки и техники, ростом городского населения, увеличением доли квалифицированного труда, изменением структуры занятости. Заключительной, пятой стадией У. Ростоу считает «эру высокого массового потребления». Основными проблемами этого общества становятся проблемы потребления, а не производства, основными отраслями промышленности — сфера услуг и производства товаров массового потребления, а не традиционные отрасли.

Дж. Гэлбрейт выдвинул концепцию *нового индустриального общества*, в котором основную роль играют крупные корпорации и «техноструктура», сообщество специалистов разного уровня, работающих с информацией. В новом индустриальном обществе рынок не играет главной роли в экономике. Крупные корпорации руководствуются не законом получения максимальной прибыли, а скорее законом выживания. Разрабатывая стратегию выживания, корпорации вынуждены согласовывать свои цели с общими социальными целями. Здесь становится необходимой выработка долгосрочных стратегий и, в конечном счете, планирования производства. Таким образом, индустриальное общество должно перейти к планомерно функционирующей экономике в сфере крупного производства, т. е.

там, где господствует техноструктура. С точки зрения политической Дж. Гэлбрейт оценивает индустриальное общество как «мягкое рабство». Государство не в состоянии обеспечить свободу, потому что цели государства и цели гражданского общества не совпадают. Политические деятели не могут решить этот вопрос, поскольку их персональные цели часто противостоят общественным целям. Индустриальная система, основанная на внедрении достижений науки в производство, вызывает к жизни новую социальную силу — интеллектуалов (ученых, профессоров университета, художников). В отличие от техноструктуры, эти люди не связаны однозначно с какой-то организацией. Они по сути своей индивидуальны. Они, в отличие от политиков, не могут избавиться от чувства ответственности за судьбы общества в целом. Они способны улавливать истинные цели общества, истинное понимание свободы.

В 70-е годы XX в. начинает развиваться концепция *постиндустриального общества*, одним из первых теоретиков которой стал Д. Белл. Постиндустриальное общество он представляет как общество, где организация теоретических знаний является первостепенной. Интеллектуальные институты являются центральными в социальной структуре. Общество переориентируется с производства предметов потребления на другие цели: чистая экология, обилие информации, информированность о человеке и обществе, развитие сети услуг бытового и культурного назначения. Совершенство технологии снизит энерго- и материалоемкость производства. На первое место выйдет развитие экологически чистых технологий, телекоммуникаций, способов передачи информации.

В теориях информационного общества использование информации становится главным фактором общественного развития. Так, например, в работах А. Тоффлера динамика мировой цивилизации представлена как волновые всплески, которые подталкивают человечество на новый, более высокий уровень единства и взаимозависимости. Первая волна — *аграрная* культура. Вторая волна — *индустриальная* культура. Третья волна — *информационная* стадия. Для последней характерны быстрые и массовые изменения, создающие принципиально новую цивилизацию, основывающуюся на высокой технологии, информации и новых способах достижения экономических целей.

133. Что такое культура в философском понимании?

Под культурой в философии понимается система исторически развивающихся внебиологических программ человеческой жизнедеятельности, обеспечивающих воспроизводство и изменение социальной жизни во всех основных направлениях, сфера свободной самореализации личности.

Впервые культура становится предметом философского изучения в рамках просветительской философии истории. Идея культуры выражала здесь степень развитости *разумного* начала, объективирующегося в ходе истории в религии, морали, праве, искусстве, науке, философии. Немецкая классическая философия отождествила культуру с формами духовного и политического саморазвития человека и общества. При этом многообразие форм культуры располагалось ими в определенной исторической последовательности.

В рамках философии жизни формируется новая идея об исторической самобытности и локальности культур, происходит отказ от представлений о единой линии культурного развития человеческого рода, оппозиция «природа — культура» сменяется новой оппозицией «цивилизация — культура» (О. Шпенглер). Это противопоставление было связано с критикой негативных черт западной техногенной цивилизации и «массовой культуры». *Культура как органическое, творческое духовное начало противопоставляется цивилизации как утилитарному, технологическому, материальному.* Культура при этом сводилась к высшим областям духовного творчества, а цивилизация — к системе различных технологий, повышающих материальное благосостояние людей.

В современной философии можно выделить два основных подхода к осмыслению культуры — *аксиологический* и *деятельностный*. С точки зрения *аксиологического* подхода культура — это *система ценностей*, сложная иерархия идеалов и смыслов, значимая для конкретного общественного организма. Сторонники этого подхода обращают особое внимание на творческий и личностный аспекты культуры, рассматривают ее

как меру гуманизации общества и человека. С точки зрения *деятельностного* подхода культура — это специфический *способ человеческой жизнедеятельности*, «система внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе» (Э. Маркарян). В качестве способа регуляции, сохранения и развития общества культура включает в себя не только духовную, но и предметную деятельность. При данном подходе акцентируется не столько культура личности, сколько культура всего общества.

Близкой к деятельностному подходу является *семиотическая* интерпретация культуры Ю. А. Лотмана. Культура рассматривается им как система информационных кодов, закрепляющих жизненный социальный опыт, а также средства его фиксации. Культура как сложно организованный и развивающийся набор таких семиотических систем транслирует программы поведения, общения и деятельности. Предметы материальной культуры тоже выступают как средства хранения и передачи смыслов, регулирующих деятельность, поведение и общение.

Культура как система разнообразных традиций, образцов поведения, норм и результатов деятельности, постоянное воспроизведение которых делает человека человеком, обладающим языком, сознанием, искусством, наукой, современной техникой, представляет собой абсолютную ценность, задающую главные ориентиры всем сферам человеческой деятельности. Культура передается от поколения к поколению по принципу множества «социальных эстафет» (М. А. Розов) и является формой социального наследования, сохраняющей для будущего наш социальный опыт.

Основным вопросом для *философии культуры* (сам термин ввел в нач. XIX в. немецкий романтик А. Мюллер) является вопрос о существовании *культурных универсалий*, дающих возможность философского осмысления культуры. С точки зрения неокантианцев (Г. Риккерт, В. Виндельбанд), универсалиями культуры являются общезначимые ценности (логические, эстетические, нравственные). В психоаналитической концепции К. Г. Юнга универсалии культуры задаются психобиологическим единством человеческого рода. Согласно социально-философской теории К. Маркса, культура — это сам процесс человеческой жизнедеятельности, а не только совокупность его результатов, и она может быть понята только в связи с обществом и трудом.

134. Какой мировоззренческий смысл имеют высшие ценности?

В самом широком смысле ценность — это положительная значимость, противопоставляемая отрицательной значимости, антиценности: ценность — характеристика благого, хорошего, антиценность — неблагого, «дурного», плохого. В отношении человека к ценностям выделяются два аспекта — оценочный и целеполагающий. Оценочное отношение включает в себя определение ценностей, их качественное разграничение, выявление ценностных градаций в том, что подвергается оценке. Целеполагающее отношение основывается на принятии ценностей в качестве того, что следует сохранять и/или осуществлять, т. е. в качестве более или менее упорядоченной совокупности целей. Различаются самодостаточные, высшие цели и способствующие их достижению цели-средства. Высшими ценностями являются те, которые, с одной стороны, выступают как наиболее общезначимые критерии оценки, а с другой — как самодостаточные цели. Традиционно в европейской культуре к высшим относят ценности добра, истины, красоты, божественности, личности, свободы, любви, бытия.

Совокупность основных ценностей-целей составляет стержень мировоззрения — ценностную ориентацию личности и социальной общности, определяет смысл жизни. Ведущая к совершенству общая цель данного существования, которой следует подчинять частные цели, составляет суть смысла жизни. Чтобы найти и исполнить смысл жизни, необходимо выявить положительные и отрицательные свойства и возможности человека, т. е. установить, что природа его противоречива, что ценностная противоречивость есть условие решения личной жизненной задачи, суть которой в самосовершенствовании в определенном направлении. Ценности выражаются в идеале, выступающем как образ желаемого будущего, цель, предел стремлений и критерий оценки реальных или возможных явлений. Наибольшей действенностью обладает персонифицированный идеал — образец совершенного человека.

Предел совершенства — благо как таковое — безусловно ценное, ценностный абсолют, задающий вектор ценностной ориентации. Этот вектор указывает путь, каким индивидуальное существование, совершенствуясь, приближается к наилучшему из возможных состояний. Так, в мировоззрении античном, космоцентристском, ценностный абсолют — космос, совершенствование человека понимается как самосозидание по космическим образцам и принципам разумности (логичности,

истины), размеренности (справедливости, добра), гармонии (красоты). В мировоззрении теоцентристском ценностный абсолют — трансцендентный Бог-Личность, средоточие бытия, божественности, истины, добра, красоты, любви, личностного начала. Смысл индивидуальной жизни — приближение к Богу. Ценностный абсолют антропоцентристского мировоззрения — идеал человека.

Высшие ценности открываются человеку как различные стороны блага как такового. **Божественное, священное** в нем — ценность всесовершенства, идеала как предмета поклонения. **Бытие** есть ценность осуществленности (ценного). **Истина** — ценность правильного, адекватного определения соотношения ценностей и условий решения жизненной задачи. **Прекрасное (красота)** — ценность непосредственной явленности блага, его представленности, открытости созерцанию. **Личность** — ценность целостности блага в индивидуальном существовании. **Добро** — ценность блага как должного, ценность самообязывания к осуществлению порядка ценностей по восходящей. **Любовь** — ценность личностного единения с благом. **Свобода** — ценность самоопределения человека в направлении к ценностному абсолюту.

Строение духовной жизни отчетливо проступает при рассмотрении ее с ценностных позиций. В религии определяющая ценность — божественное, священное. Высшая ценность морали — добро. Ценностью прекрасного определяется эстетическое отношение к действительности, специально развиваемое (совершенствуемое) в искусстве. В познавательной деятельности, наиболее специализированной областью которой является **наука**, ведущая ценность — истина. Для философии особую ценность представляет сама возможность построения мировоззренческих систем с различным ценностным строем на основе интегрирования достижений многих областей культуры.

Философия включает в себя учение о ценностях — аксиологию.

135. Что такое аксиология?

В современной философии есть раздел, отведенный исследованию ценностей, — аксиология (от греч. *axios* — ценный и *logos* — слово, понятие, учение). Для философского мировоззрения аксиологическая проблематика имеет фундаментальное значение. Оно обусловлено тем, что задачей философии является установление предельных оснований бытия и построение, исходя из их понимания, целостного мировидения, которое

помогло бы выбрать общее направление жизни, указать ее главные цели. В решении этой задачи первостепенную важность имеет определение ценностных оснований человеческого бытия. Отсюда проистекает проясняющая сила ценностного подхода в философии. Существенные различия между философскими системами, школами, течениями и т. д. обуславливаются тем, какие ценности и в каком соотношении полагаются в их основание. Например, в философии Ницше на первый план выдвигается ценность индивидуальной воли к могуществу (воли к власти), которая становится мерилем в его «переоценке всех ценностей». Философствуя, человек размышляет о том, в чем суть всего существующего, ставя под вопрос себя самого. Он неизбежно оказывается перед проблемами смысла, назначения своей жизни, ее задач и возможностей. Ценность, достоинство отдельного существования, включая личное, определяется в соотношении его с иерархией ценностей, на вершине которой — абсолютное благо. Исследование его выявляет глубокий смысл и действенность идущего от Платона сближения идеального и идеала; тождества и различия ценностей божественного, бытия, истины, добра, красоты, сливающихся в идее Единого-Блага, т. е. — ценностного абсолюта.

Долгое время ценностная проблематика разрабатывалась философами преимущественно в рамках онтологии, поскольку считалось, что ценности обладают абсолютным бытием в божественном начале: безличном природном (космоцентризм) или личном трансцендентном (теоцентризм). Только с упрочением антропоцентристского мировоззрения в результате развития просветительских идей появились представления о том, что высшие ценности суть «регулятивные идеи». Так называет Кант «чистые» цели, «идеалы будущего», к которым люди должны направлять свою волю, чтобы шло совершенствование человека, осуществлялся Прогресс человеческого рода. Бытие остается ценностью, но не как вневременное абсолютное бытие, а как одна из целей — осуществление ценности в будущем или сохранение ценного в настоящем. Кант разграничивает ценность и бытие, полагая, что ценность не существует, но обладает значимостью. Благодаря усилиям немецких последователей Лейбница (Р. Г. Лотце, 1817—1881) и Канта (неокантианцы) во 2-й пол. XIX в. разворачивается философское исследование ценностей, аксиология превращается в особую философскую дисциплину. Глава Баденской школы неокантианства В. Виндельбанд трактует философию как учение об общезначимых ценностях. Он выявляет ценностный характер культуры, усматривает смысл исторического движения в про-

грессирующем воплощении ценностей. Важную роль в аксиологии играет введенное Виндельбантом различие между ценностями-идеалами (чистыми целями) и ценностями-благами, существующими в реальности и необходимыми для культуры. К первым относятся, например, истина, ко вторым — наука, воплощающая идеалы истины. Блага остаются ценностями, поскольку их сохранение и развитие выступает как цель. Значительный вклад в аксиологию вносят учения немецких философов Г. Риккерта (1863—1936), М. Шелера (1874—1928), русского философа Н.О. Лосского (1870—1965).

136. В чем сущность религии и как объясняется ее происхождение?

Религия (от лат. religio — благочестие, набожность, святыня, воссоединение). В самом широком смысле религия есть вид мировоззрения и образ действий, основанные на поклонении высшему началу, стремлении соединиться с ним, служить восходящим к нему идеалам. Предметом поклонения может являться не только божество, но и другой человек, семья, народ, сословие, партия, природа, искусство, наука и многое другое. Такого рода религиозность присуща в той или иной степени всем людям. Немецко-американский философ Эрих Фромм (1900—1980) считает религией *«любую систему взглядов и действий, которой придерживается какая-то группа людей и которая дает индивиду систему ориентаций и объект поклонения»*¹.

В более узком и общепринятом понимании религия («историческая», «позитивная») есть социально организованная вера в священное и основанный на ней способ общественной и личной жизни. Священное (*сакральное*) и вера в него — высшие ценности религии. Священное характеризует сверхъестественную, «чудесную», потустороннюю, трансцендентную реальность. Это особый мир, содержащий смыслы, образцы, силы, абсолютно значимые для мирской (профанной) — обыденной, посюсторонней реальности. Развернутый образ сакрального мира дается в основном в виде мифа. В качестве средоточия сил священного обычно представляется божество. В отношении к священному, божественному верующие испытывают страх, трепет и восхищение. Ему поклоняются, его почитают, чувствуют зависимость от него, обязательства

¹ Фромм Э. Психоанализ и религия // Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990.

перед ним, с ним связывают надежды на высшее счастье, на спасение.

В религии приобщение человека к высшим ценностям достигается через отношение к Абсолюту-святыне. Это отношение включает в себя устранение раздробленности, отчужденности существования — собор, означающий единение в любви и вере, обретение целостности отдельным человеком, общностью, историей, природой — всем сущим. Преодоление отчуждения от того, что наиболее ценно для человека, воспринимается верующими как спасение. Согласно православному богослову и философу П. А. Флоренскому, «...если онтологически религия есть жизнь нас в Боге и Бога в нас, то феноменологически религия есть система таких действий и переживаний, которые обеспечивают душе *спасение*», понимаемое как «равновесие душевной жизни». «А водворяя мир в душе, она умиротворяет и целое общество, и всю природу»¹. С позиций атеизма, религиозное преодоление отчуждения объявляется иллюзорным и предлагаются альтернативные решения проблемы. Так, Л. Фейербах полагает, что религия коренится в противоречивой сущности человека. Он есть единство индивида и рода, конечного и бесконечного, «Я» и «Ты». Человек, не сознавая этой двойственности, отчуждает свою сущность, представляет ее в виде Бога, удваивает мир. Этика любви Фейербаха должна вернуть любовь, обращенную на Бога, тому, кому она, по сути, предназначена, — человеку. Отчуждение исчезнет, когда люди будут следовать принципу «человек человеку Бог». Марксисты утверждают, что религия, как форма общественного сознания, производна от общественного бытия. Согласно Ф. Энгельсу, «религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных». Религия, по словам Маркса, есть «всеобщее основание утешения и оправдания» «превратного мира», «опиум народа». «...Упразднение религии как иллюзорного счастья народа есть требование его действительного счастья». Оно будет выполнено, когда в бытии исчезнет источник отчуждения, т. е. когда придет конец господству частной собственности на основные средства производства.

¹ Флоренский П. А. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги «О Духовной Истине» // Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1 (II). С. 818

Религия, предлагая индивиду и обществу мировоззрение с ценностными ориентациями, претендующими на абсолютный характер, а также соответствующий образ жизни, способна выполнять интегрирующую роль в культуре. Истоки многих специализированных сфер культуры — искусства, права, философии и т. д. — лежат в едином мифорелигиозном комплексе. В некоторые эпохи, как, например, в христианском Средневековье, религия определяет весь строй культуры.

По весьма спорному вопросу о происхождении религии имеется две крайние противоположные позиции. Согласно первой, теистической, утверждается прамоноотеизм, т. е. изначальное существование веры в единого Бога-творца. Сторонники второй, атеистической, позиции полагают, что в человеческой истории был длительный дорелигиозный период. В свете современных научных данных представляется наиболее вероятным, что религия возникает вместе с человеком и на первых порах существует в виде первобытных верований. Их главные формы: магия (представления и практика, исходящие из веры в таинственные силы, которые можно использовать в целях воздействия на людей и явления); фетишизм (основан на представлении о способности определенных предметов, после обращения к ним, положительно или отрицательно влиять на человека); анимизм (вера в существование душ и духов); тотемизм (предполагает наличие родственной связи между общностью людей и определенным животным и растением). Из первоначальных верований образуются племенные религии, потом возникают национально-государственные и мировые. К традиционным мировым религиям относятся буддизм, христианство и ислам.

137. Каковы основные компоненты, способы действия (функции) религии, поддерживающие ее факторы?

В развитом виде историческая религия включает в себя, в качестве основных компонентов, соответствующие виды сознания, деятельности, отношений, учреждений. Религиозному сознанию — мировоззрению, ядром которого является вера в священное, принадлежит определяющее положение в религии. Религиозное сознание ценностно и эмоционально насыщено, чувственно наглядно, символично, диалогично. В религиозной деятельности различаются культовая и внекультовая (теоретическая, пропагандистская, политико-организационная

и т. д.) составляющие. Важнейшее дело религиозной жизни — культ — проходящее в форме ритуала взаимодействие со священной реальностью, в котором актуализируются ее символы и события (миф). Религиозные отношения включают в себя отношения к явлениям сакрального мира, а также профанного, поскольку они соприкасаются с сакральным (например, в повседневном обращении к нормам религиозной морали). Религиозные учреждения в своей совокупности образуют церковь (в широком смысле слова), основной организационной единицей которой является религиозная община. Типичным для церкви является строго иерархическое устройство, специализация, разделение верующих на клир и мирян.

Основные способы действия (функции) религии, как вытекает из приведенных выше ее характеристик, следующие. 1. Религия дает ценностные мировоззренческие ориентиры, связывающие частное бытие с абсолютным началом и компенсирующие недостатки существования. 2. Она освящает определенные установления, порядки, критерии, утверждая их безусловную легитимность (законность). 3. Регулирует формы поведения и общения, организует социальное время и пространство, соотнося их с явлениями священной реальности. 4. Религия интегрирует достижения различных областей деятельности, способствует сохранению и, в определенной степени, развитию культуры. Религиозный способ утверждения жизненных устоев и культурного строительства имеет свои границы, обусловленные тем, что приверженцы тех или иных вероучений склонны придавать исключительную, сакральную ценность именно их канонам; не отвечающие им установления обесцениваются, делегитимизируются.

Главные факторы человеческого существования, поддерживающие религиозность, распределяются по трем большим разрядам. Первое — личностно-экзистенциальные факторы: конечность индивидуальной жизни, ответственность за самоопределение, за личный ценностный выбор; стремление к самоутверждению, к идеалу; одиночество, страдания от потери близких, потребность в общении и т. д. Второе — явления природного и социального порядка: разрушительная и созидательная сила природы, ее мощь, упорядоченность и красота; отчуждение в обществе; значимость социальных норм, мнений, настроений, традиций и т. д. Третье — познавательно-психологические причины: ограниченность чувственного и рационального познания; ценностный характер знания; интуиция, воображение, образность и диалогизм мышления, абстрагирование и олицетворение и т. д.

138. Что такое мораль (нравственность) и каковы ее основные понятия?

Исследованию морали в философии посвящен специальный раздел — этика. Мораль (нравственность) — это сущностная составная духовной жизни личности и общества. Важнейшее отличительное качество морали состоит в том, что определяющим в ней является действие обобщенных требований (норм, принципов), выработанных в культуре, исполнение которых выступает как долг (обязанность) личности перед высшим началом в себе, идеалом личного совершенства, перед «Я-должный». Такая обязанность есть нравственный долг; следование ему повышает человеческое достоинство, нарушение долга — понижает. Мораль не образует отдельной области духовной деятельности. Нравственной оценке подлежат любые человеческие намерения, стремления, поступки и отношения. Никакая организация, никакое официальное лицо не имеет преимущественного права в вынесении моральных санкций, поскольку в морали в конечном счете каждый отвечает за себя. Поэтому лучше называть мораль не одной из сфер, а одним из измерений духовной жизни, одним их необходимых путей самоосуществления, самосовершенствования, самоуправления человека, поддержания и регулирования отношений между людьми. В этике иногда проводится различие между моралью и нравственностью. Тогда к морали чаще всего относят соответствующие общественные требования в их нормативно-идеальной форме, а к нравственности — практику исполнения долга перед собой в личной и общественной жизни. В отечественной этике сейчас преобладает взгляд на эти две стороны этического как равноценные и теснейшим образом переплетенные. Поэтому слова «мораль» и «нравственность», а также их производные употребляются, в том числе и в данном тексте, в качестве взаимозаменяемых.

В общественном плане мораль выступает как нормативная система наряду с правом, обычаем, религией и т. д. Специфика морали хорошо выявляется в сопоставлении ее с правом. Во-первых, нормы морали действуют, когда личность предъявляет их себе, контролирует и оценивает их исполнение. Как говорят этики, в личности субъект и объект нравственной нормы совпадают. В праве предъявление норм (законов) и контроль за их исполнением осуществляются особым институтом — юридическими органами государства, а действие законов распространяется на все общество. Здесь субъект и объект нормы не совпадают. Правовой авторитет зависит от официа-

льного положения человека. Моральное влияние (авторитет) человека определяется тем, насколько он сам нравственен. Как говорится у Роберта Бернса¹:

Король лакея своего
Назначит генералом,
Но он не может никого
Назначить честным малым.

Во-вторых, моральная норма есть обобщенно-ценностное требование, предполагающее дистанцию между должным (идеальным) и сущим. Применение нормы к конкретным условиям есть дело личного творчества. Правовая норма предусматривает реальные возможности и конкретные условия ее выполнения. В-третьих, моральные санкции — преимущественно внутренние, духовные, а право опирается на меры внешнего принуждения, включая физическое. При всем различии между моралью и правом они способны дополнять и поддерживать друг друга. Наиболее значимые для обеспечения человеческого существования требования — не убий, не кради, не лги, не прелюбодействуй, не оскорбляй и др. — нормативно закрепляются, хотя и по-разному, моралью и правом.

Добро как высшая нравственная ценность есть благо, соединенное с особым рода долженствованием. Различаются добро-цель (абсолютное, безусловное добро) и добро-средство, способствующее достижению добра-цели. Безусловное добро есть высшее благо, к которому ты должен направлять себя, руководствуясь определенными требованиями к себе. Можно сказать, что добро есть обязывающее благо, требующее исполнения долга перед собой — учреждения внутреннего закона и соблюдения его. В морали человек совершенствуется, устанавливая расхождение между сущим (реальным, наличным состоянием, непосредственными обстоятельствами) и должным (идеальным), делая свой выбор таким образом, чтобы отдалиться от недолжного и приблизить сущее к должному. Зло есть отдаление от добра, недостаток добра — выбор в пользу недолжного.

Нравственным центром личности является совесть, которую Аристотель называл «внутренним судом». Образно говоря, совесть — это «Я-должное, идеальное», воздействующее на «Я-сущее, реальное». В этом воздействии объединяются воле-

¹ Бернс Р. Честная бедность // Роберт Бернс / Пер. С. Маршака. М., Правда 1979. С. 24.

вые, интеллектуальные, эмоциональные силы человека. В процессе формирования и совершенствования совести индивид осваивает общественные нормы и идеалы, расширяет личную автономию, свободу, принимая обязательства по отношению к себе в перспективе всей своей жизни. Развиваются добродетели — нравственно положительные качества человека: справедливость, мужество, умеренность, гуманность и т. д., идет борьба с нравственно отрицательными качествами — пороками: несправедливостью, малодушием, невоздержанностью, бесчеловечностью и т. д. Совесть актуализируется, становится активной в условиях морального конфликта, когда надо делать ценностный выбор между сущим и должным, недолжным и должным, а обстоятельства затрудняют достижение должного. Она склоняет личность к исполнению морального долга, выносит оценки намерениям и поступкам (наказывает или поощряет), соизмеряя сущее с должным.

В отношениях между людьми наиболее общим нравственным требованием издревле считается так называемое золотое правило. Его «отрицательная» формулировка: «Не делай другому того, чего не желаешь себе», «положительная»: «Поступай по отношению к другому так, как бы ты хотел, чтобы поступали по отношению к тебе». Золотое правило обязывает практически признавать принципиальную равноценность тебя и другого, соотнесенность твоего достоинства и достоинства другого человека. Тем самым в отношениях между людьми утверждаются основания справедливости — применения адекватной ценностной меры. Кроме того, это правило устанавливает необходимость соединения сущего («не делай», «поступай») и должного («как (не) желал бы»).

139. Каковы основные исторические виды морали?

Происхождение нравственности, как и культуры идеального вообще, исследовано мало. Различаются три основных подхода к пониманию истоков человеческой духовности. 1. Подход, который можно назвать «абсолютистским»: нравственные, интеллектуальные, эстетические, религиозные и т. п. качества людей есть проявления некоего абсолютного начала — природы (например, в конфуцианстве), божественной личности (например, в христианской этике) или даже априорных структур души человека (Кант). 2. «Биологический» подход: так называемая «духовность» есть развитие форм жизнедеятельности, присущих высшим животным. Подобные взгляды особенно характерны

для позитивистски ориентированных мыслителей. П. А. Кропоткин, в частности, полагает, что мораль вырастает из «альтруистического» поведения животных, форм их взаимопомощи, биологически закрепленных, так как они способствуют сохранению вида. 3. Социологический подход: в ходе возникновения социума устанавливаются новые, надбиологические, опосредуемые сознанием способы регуляции отношений между его членами, в том числе и нравственные. Такой позиции придерживаются многие марксисты. Ф. Энгельс считает, что формирование моральных норм вызывается первоначально необходимостью упорядочения родственных и трудовых отношений.

Современный отечественный философ А. А. Гусейнов выделяет в истории морали в ее связи с этикой несколько крупных этапов¹: тотемно-племенное сознание, «мораль закона», христианская нравственность, мораль «неотчуждаемых прав личности». Переход на каждый следующий этап существенно расширяет круг «своих» людей, на которых распространяется действие моральных норм, устанавливающих гуманные отношения.

Опираясь на идеи А. А. Гусейнова и дополняя их, отметим в истории несколько основных видов морали. 1. Родоплеменная мораль еще слита с обычаем, ее действие распространяется только на «своих» — соплеменников; абстрактной нормы нет, преобладает ориентация на наглядные образцы, данные в мифах, ритуалах, обрядах, реальных поступках; ответственность преимущественно коллективная и определяется местом в системе родства. На поздней стадии родового общества возникает обычай талиона («жизнь за жизнь, око за око, зуб за зуб»), устанавливающий в межобщинных отношениях принцип уравнивания ущерба при осуществлении кровной мести. 2. Национально-сословная мораль возникает в раннеклассовом обществе. Сфера действия нравственных отношений расширяется, «свои» теперь не только соплеменники, но и «соотечественники», входящие в определенное национальное или национально-государственное образование, сплоченное, как правило, в духовном отношении единой национальной религией. Разные сословия имеют свои «кодексы чести». Появляется абстрактная норма, золотое правило, расширяется область личной ответственности. В некоторых странах возникает этика (Индия, Китай, Греция) и начинает оказывать влияние на нравственную жизнь. 3. Для морали мировых религий «свой», «ближний» — это единоведец: племенные, национально-государст-

¹ Этика Учебник / Под общ. ред. А. А. Гусейнова и Е. Л. Дубко. М., 1999. С. 31—32.

венные и сословные различия между людьми становятся второстепенными. Развивается личная ответственность, поднимаются ценности любви к ближнему, сострадания — религиозного гуманизма. 4. Просветительская мораль естественных прав человека устраняет и религиозные границы в нравственных отношениях, для морали «свой» — человек вообще. Утверждается изначальное достоинство каждого индивида, определяемое естественным законом, тем, что люди от природы равны и свободны. Выдвигается требование политико-правового обеспечения прав человека. Раскрытие и совершенствование человеческой природы в индивиде начинает восприниматься как высшая ценность. Возрастает индивидуальная нравственная ответственность. Провозглашаются принципы самоопределения личности, ненасилия, невмешательства в частную жизнь и т. д. 5. В современных условиях (постмодерна) с развитием информационного общества появляются признаки новой морали, которую можно назвать плюралистически-коммуникативной. Эта мораль ориентирует на общение и сотрудничество между людьми с различными ценностными установками и моральными убеждениями на основе соблюдения универсальных принципов — справедливости и гуманности. Она культивирует добродетели толерантности (терпимости) и ненасилия. Общая направленность исторического развития морали состоит в том, что она становится все более универсальной: расширяется сфера действия морали, все более обобщенными становятся нравственные требования, растут возможности выбора и ответственность личности.

140. Каким образом в философии определяется эстетическое?

Эстетическое — предмет эстетики, одной из отраслей философии. Эстетическое — это такое измерение жизни, в котором определяющее значение имеет ценность прекрасного. В свете прекрасного может предстать любое явление: действительное или воображаемое, природное или культурное, принадлежащее внешнему миру или глубинам души. А. П. Чехов говорит, что в человеке все должно быть прекрасно, и в его идеале присутствует значительная эстетическая составная. Существует относительно обособленная и специализированная сфера духовной жизни — художественная, искусство, где ведущая роль отведена эстетической деятельности. Но искусство вмещает в себя лишь малую часть этой деятельности, затрагивающей все аспекты существования. Вот почему эстетическое правильнее называть не

сферой, а измерением жизни. Определить эстетическое нам помогут идеи отечественного философа А. Ф. Лосева (1893—1988), автора фундаментальных трудов по эстетике. Он видит сущность эстетического в том, что оно есть «непосредственно данная или внешне чувственная выразительность внутренней жизни предмета», которая «воспринимается как самостоятельная, бескорыстно созерцаемая жизненная ценность», как «объект незаинтересованного и самодовлеющего любования»¹. Эстетика понимается Лосевым как «философская дисциплина, имеющая своим предметом область выразительных форм любой сферы действительности (в том числе и художественной), данных как самостоятельная и чувственно непосредственно воспринимаемая ценность»². Встречается и расширительная трактовка эстетики, когда в нее включают не только философское учение, но и не выраженную в концептуальной, теоретической форме совокупность представлений о прекрасном, соответствующих идеалов, образов, вкусов, проявляющихся в восприятии человека и его творчестве. Такое толкование эстетики принимается, например, в книге В. В. Бычкова «Русская средневековая эстетика XI—XVII вв.» (М., 1992).

Наиболее общие черты эстетического представлены категориями: эстетическое, прекрасное — безобразное, возвышенное — низменное, трагическое — комическое, эстетический идеал, эстетический вкус. Об эстетическом, категории настолько широкой, что ее называют метакатегорией, сказано выше. Возвышенное, трагическое, комическое, эстетический идеал, а также изящное, грациозное и т. д. суть модификации прекрасного.

Прекрасное — ключевая категория эстетики. Прекрасное — ценность выраженности, явленности совершенного. Встреча с совершенством, его воплощение вызывает особого рода радость — эстетическую — бескорыстное, возвышенное чувство. Противоположность прекрасного, эстетическая антиценность — безобразное, в котором являет себя несовершенство, недостаток блага. Безобразное вторично, поскольку обнаруживается только в свете прекрасного. Платон считает, что объективно существует «прекрасное само по себе»: безусловная, вечная, божественная, образцовая идея; все остальное (вещи, люди, душевные состояния) прекрасно лишь относительно: настолько, насколько причастно этой идее. Согласно Аристотелю, прекрасное есть свойство

¹ Лосев А. Ф. Эстетическое // Философская энциклопедия М., 1970 Т. 5.

² Его же. Эстетика // Там же.

космоса, а именно — соразмерность, порядок, гармония, целесообразность в действительности; прекрасное характеризуется в отношении к возможностям человека: он созерцает прекрасное в предмете, который обозрим как единство во многообразии (например, нельзя назвать прекрасным слишком маленькое или слишком большое, потому что в первом неразличимы части, во втором не охватывается целое). Гегель определяет прекрасное как чувственную видимость идей, «божественное в его чувственном облачении». В Новое время распространяются, особенно в британской философии, субъективистские трактовки прекрасного. Гоббс полагает, что прекрасное — это полезное в перспективе, то, в чем человек усматривает признак будущего блага. Согласно Юму, прекрасное — свойство не предмета, но духа, созерцающего предмет. По Канту, прекрасное — общезначимый целесообразный предмет незаинтересованного любования, основа чувства красоты — удовольствие, доставляемое созерцанием совершенной формы; образец прекрасного как эстетический идеал возвышенного есть символ нравственно доброго, поэтому прекрасное способствует расширению свободы личности, а значит — совершенствованию человеческого рода. К этим положениям Канта восходит высказывание Шиллера: «Красота спасет мир». Многие философы утверждают, что прекрасное в возможности заключено в объекте, но действительным оно становится только в результате активности субъекта. Так, Н. Г. Чернышевский (1828—1889), развивая идеи Фейербаха, пишет, что прекрасное есть жизнь, какой мы хотим ее видеть, и прекрасно то существо, в котором мы находим такую жизнь. В марксистской эстетике развивается представление о том, что источник прекрасного — общественная природа человека, выражающаяся в его способности к освоению мира по универсальным меркам, к совершенствованию окружающего вместе с самосовершенствованием («распредмечиванию» и «опредмечиванию»), при этом самостоятельную ценность приобретает свободная игра творческих сил, дающая эстетическую радость.

Эстетический идеал — прекрасное в прообразах совершенства, выступающих как предел стремлений в воплощении прекрасного и как мерило, критерий эстетической оценки.

Возвышенное — это такой вид прекрасного, в котором сочетается величественное, превосходящее человека, и совершенное. По отношению к возвышенному человек испытывает чувство, схожее с тем, которое вызывает в нем священное, — благоговение, упование, смешанное с тревогой. В этом чувстве соединяется стремление ввысь и ощущение своей ограниченности, опасности риска. В религиозном сознании предел воз-

вышенного — божество. Обычные образы возвышенного в природе — горы, океан, небеса, вселенная. Кант, много сделавший для утверждения категории возвышенного в эстетике, считал, что в конечном счете возвышенное выражает красоту нравственного долга. Возвышенному противостоит низменное.

Трагическое — вид прекрасного, близкий возвышенному. В трагическом соединяются радость совершенствования и горечь потерь на этом пути. Трагическое есть красота мужества, героизма, испытания силы личного свободного духа смертельной опасностью. Трагическое просветляет, очищает душу от гнетущего страха, утверждая ценность возвышения, даже если оно несет страдания и смерть. Подвиг Христа, «смертию смерть поправшего», выражает суть трагического.

Комическое — прекрасное, раскрываемое через смех, когда он выражает удовольствие, которое человек испытывает, отстраняясь от несовершенства, разоблачаемого в его столкновении с совершенным. Здесь смех возникает как радостный вздох избавления, освобождения от гнета, что происходит, когда ярко выявляется противоположность отрицательного и положительного. Аристотель полагает, что такое воздействие вызывается контрастом безобразного и прекрасного, Кант — ничтожного и возвышенного, при котором происходит внезапное разряжение напряженного ожидания в ничто, Гегель считает, что источник смеха — контраст мнимо основательного (неистинного) и действительно основательного (истинного), Бергсон — автоматического и живого. Комическое имеет много разновидностей — юмор, ирония, сарказм, сатира и т. д.

Эстетический вкус (аналог совести в морали) — это способность и склонность человека воспринимать и оценивать явления с точки зрения их совершенства, по меркам прекрасного, действовать, творить, руководствуясь этими оценками. Такой вкус включает умение разграничивать эстетическое и неэстетическое, различные оттенки и градации в эстетическом; наслаждаться созерцанием и созданием прекрасного и испытывать неудовольствие, огорчение при созерцании и создании безобразного. Уровень развитости эстетического вкуса определяется тем, насколько человек способен воспринимать и воплощать прекрасное в его разнообразных проявлениях.

141. Что такое искусство и в чем его назначение?

Искусство — относительно обособленная область духовной жизни, предназначенная для культивирования эстетического.

Прекрасное — высшая ценность для искусства, делающая его особым видом совершенствования творческих сил человека, способом духовно-практического освоения действительности в формах художественных образов. Действительность (окружающий человека мир и внутренняя жизнь его души) в искусстве представляется в формах человеческой чувственности, с точки зрения эстетического идеала. Так, в произведениях искусства художником создается своеобразная — художественная реальность с собственными закономерностями, со своей, художественной правдой. Вл. Соловьев, который полагает, что мир развивается в направлении к совершенному, идеально-прекрасному, Богочеловеческому состоянию, дает следующее «общее определение действительного искусства по существу: *всякое осязательное изображение какого бы то ни было предмета и явления с точки зрения его окончательного состояния, или в свете будущего мира, есть художественное произведение*»¹.

Художественный образ — основная выразительная единица художественной реальности и языка искусства. При создании образа художник, руководствуясь своим эстетическим вкусом, творчески соединяет отражение внешней внехудожественной действительности и выражение своих личных идей, переживаний, чувств, стремлений. Создавая образы людей, душевных движений, обстоятельств, вещей, событий, природы, мира в целом, художник представляет в единичном, неповторимом, чувственно явленном виде общезначимое с точки зрения эстетического идеала. Как отмечает Гегель, в искусстве абстрактное воплощается в конкретном, содержание идеала получает конкретный образ действительности.

Назначение искусства многообразно. Не вызывает сомнений, что цель, общая для искусства и других форм духовной жизни, состоит в совершенствовании человека, обогащении его внутреннего мира, развития творческих возможностей. Споры среди философов вызывает вопрос о том, что является главным делом искусства. Каждая эпоха обнаруживает в нем новые грани. В античности преобладает представление о том, что искусство по сути своей есть подражание космическим формам, их рационально-гармоничным образцам. Аристотель видит в искусстве способ познания мира и очищения души. В христианском Средневековье искусство рассматривается прежде всего как средство символического выражения священных смыслов, христианского образования и проповеди, оформ-

¹ Соловьев В. С. Общий смысл искусства // Соч.: В 2 т. 2-е изд. М., 1990. Т. 2. С. 339.

ления среды, в которой протекает религиозная жизнь. Мысль Возрождения открывает в искусстве способ творческого самосо осуществления выдающейся личности, продолжающей дело Божественного творения. Появляется идея о том, что художник сам создает формы, образцы прекрасного, которые воплощает. В Новое время в эстетике классицизма на первый план выдвигается рационально-познавательная и воспитательная роль искусства. Просветители особенно ценят в искусстве возможности для пропаганды нравственных и политических идеалов свободы, равенства, всестороннего развития каждого человека. В эстетике романтизма вырастает значение искусства как средства самовыражения личности, исповеди души, раскрывающей ее бесконечную глубину. Сторонники реализма считают, что искусство есть в первую очередь школа жизни, представляющая перипетии личного существования в его социальной обусловленности. Приверженцы «чистого искусства» («искусства для искусства») настаивают на его самодостаточности. Они утверждают, что выполнение специфической для искусства цели — нести эстетическое наслаждение — не зависит от нравственных, социальных, политических, научных, педагогических и т. п. задач. Символисты находят в искусстве единственно возможный способ символического выражения мистических оснований внешнего и внутреннего мира. Л. Н. Толстой в поздний период творчества развивает идеи о том, что в искусстве главное — общение, передача чувств, высший смысл которой — усиление радости жизни, братской любви, ведущей к единению всего живого. Согласно Фрейд, искусство — вид «сублимации», форма выражения чувственных устремлений человека, позволяющая изживать невроз, превращая осуждаемые обществом эротические влечения в маскирующие их образы, которые доставляют эстетическое наслаждение.

В современной отечественной эстетике в перечень основных функций искусства обычно включаются следующие.

1. Собственно эстетическая (искусство дает радость творчества и восприятия созданных людьми образов мира в свете ценности прекрасного, развлекает игрой творческих сил, украшает действительность, эстетически восполняет недостатки отчужденного существования и утешает).

2. Культурно-историческая (приобщает отдельного человека к достижениям культуры, обогащает, служит средством культурной преемственности).

3. Коммуникативная (делает возможным свободное духовное общение, существенно расширяя его пространственно-временное и социальное поле).

4. Познавательная в широком смысле (является школой жизни, представляет идеалы, ценности, опыт существования в многообразных обстоятельствах, дает возможность виртуального испытания различных жизненных проектов).

5. Воспитательная (способствует эстетическому формированию личности).

6. Эвристическая (развивая творческие силы человека, совершенствует способности человека к открытию и созданию нового).

142. Что отличает философский подход к рассмотрению человека?

В современной философии есть раздел, посвященный исследованию человека, — «философская антропология». Под тем же названием и с теми же целями существует основанная в 20-х годах XX в. философская школа, главными представителями которой являются немецкие философы М. Шелер (1874—1922), Г. Плеснер (1892—1985) и А. Гелен (1904—1976). Проблема человека — центральная в философском мировоззрении, средоточием которого является вопрос об отношении человека к миру и к самому себе. Первые философы Индии, Китая, Греции обращали к человеку призыв: «Познай самого себя.» Кант, как известно, полагал, что сферу философии «можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться?»; все они охватываются последним: «4. Что такое человек?»¹. Наиболее значимо для философа выявление того, что есть лучшего во всем сущем и каковы возможности человека в освоении этого лучшего. Ведущая проблематика философии человека — *ценностно-практическая* (аксиопрaksiологическая), хотя онтология и гносеология также вовлечены в философско-антропологическое рассмотрение.

Специфика философского подхода к постижению человека, согласно распространенному ныне пониманию², состоит в том, что философию интересует человек в его направленности к совершенствованию. Он рассматривается как существо, действующее в соответствии с идеалом, с представлением о том, как должно быть, каков совершенный способ или результат активности, идеальная модель поведения или образцовое изделие.

Осмысление того, что такое человек, и ценностный строй мировоззрения, в рамках которого идет это осмысление, тесно взаимосвязаны. Макс Шелер в работе 1927 г. писал, что в за-

¹ Кант И. Логика // Трактаты и письма. М., 1980. С. 331—332.

² См.: Агацци Э. Человек как предмет философии // Феномен человека. Антология. М., 1993. С. 142—167.

падной культуре есть три традиционных круга представлений, дающих разные понятия человека¹:

Теологическая антропология, основанная на иудейско-христианских представлениях о творении, Адаме и Еве, рае и грехопадении.

Философская антропология, опирающаяся на греко-античное понятие человека как разумного существа, у которого есть «разум», логос (речь и способность постигать «чтойность»), фронесис, mens, ratio. «С этим воззрением тесно связано учение о том, что в основании всего универсума находится надчеловеческий «разум», которому причастен человек, причем только он один из всех существ».

Естественно-научная антропология, отстаивающая положение о том, что «человек есть достаточно поздний итог развития Земли, существо, которое отличается от форм, предшествующих ему в животном мире, только степенью сложности соединения энергий и способностей, которые сами по себе уже встречаются в низшей по сравнению с человеческой природе».

Пример ценностного подхода к пониманию человека дает позиция М. Шелера, предлагающего свой вариант философской антропологии. Он считает, что человек двойственен, существует в двух разных плоскостях. Во-первых, в сфере реального, где действуют витальные инстинкты и потребности, главные из них — голод, половое влечение, жажда власти. Во-вторых, в сфере идеального, где царят идеи и ценности. Направленность к идеальному отличает человека от животных. Сущность человека — духовная, она выражается в его способности к усмотрению безусловных ценностей. Из нее вытекают различные переживания: любовь, отчаяние, решимость к свободе, почитание высшего. Дух противоположен жизни, реальному, где господствуют витальные влечения, он ставит человека выше витальных влечений, поднимает его над миром. Вместе с тем лишь дух, укоренившийся во влечениях, обладает жизненной силой. Развитие духовного есть осуществление божественного. Дух позволяет человеку относиться к миру объективно, незаинтересованно. Носитель духа — личность. «Только человек — поскольку он личность — может возвыситься *над собой* как живым существом, и, исходя из одного центра, как *бы по ту сторону* пространственно-временного мира. Сделать предметом своего познания *все*, в том числе и себя самого»².

¹ Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 133.

² Шелер М. Указ. соч. С. 160.

143. Как трактуется в философии природа и назначение человека?

Для философии, как и для мировоззрения вообще, характерен ценностно-практический подход к пониманию человека. Исследуя возможности и условия совершенствования действительности, философ устанавливает ценностный строй человеческого существования, определяя, что является наиболее значимым (положительно и отрицательно), что и в какой степени возвышает человека, а что препятствует его росту. При таком взгляде представляется, что люди соединяют в себе разнообразные силы сущего, «горнее и дольное», «небо и землю». Человек — «малый мирострой» (Демокрит), занимающий срединное место во Вселенной. Положение человека в ней зачастую символизируется вертикалью, осью, проходящей через пласты бытия, от низшего к самому высокому, к безусловно ценному — ценностному абсолюту. Природа человека видится противоречивой (антиномичной), заключающей в себе противоположно направленные свойства и возможности. В философии используется специальный термин — «антропологическая антиномия», обозначающий коренное противоречие человеческой природы. Положительная сторона антиномии указывает на качества и потенции человека, способствующие его совершенствованию, приближению к Абсолюту. В ней выражается достоинство человека, его превосходство над предметами и сущностями природы, способность трансцендировать мир — охватывать его своим духом как целое, развиваться, осваивая действительность и преобразуя ее. Отрицательная сторона антропологической антиномии выражает то в человеке, что препятствует его возвышению, — слабость, ограниченность, телесную уязвимость, конечность, смертность. Наиболее остро дихотомия (раздвоенность) человека проявляется в разладе между его духом и телом.

Теоретической и практической задачей оказывается выбор и осуществление наилучшей, в имеющихся условиях, стратегии жизненного пути. Поиск себя, самоосуществление есть дело свободы и соразмерной ей ответственности человека за свою судьбу. Речь идет о нахождении смысла человеческой жизни, т. е. ее общей цели, идеала, об определении высшего назначения человека, составляющего его сущность. Природа и сущность человека взаимосвязаны, ценностно наполнены; разница между ними в том, что природа дана, а сущность задана как (задача, программа) цель реализации лучших возможностей человеческой природы. Французский мыслитель Блез Паскаль

(1623—1662) раскрывает в своей философии трагизм человеческой двойственности. Для него человек — сочетание величия и ничтожества — «мыслящий тростник», в котором сходятся мощь разумности и хрупкость телесности: «В пространстве вселенная объемлет и поглощает меня, как точку; в мысли я объемлю ее». Ум поднимает людей над миром природы, не дает им примириться с участью всего живого, указывает на их высшее назначение. Две стороны антропологической антиномии (положительная и отрицательная) предполагают друг друга. Человек — «король, лишенный трона». Величие разума состоит прежде всего в осознании бытийного и познавательного ничтожества человека. Разум, обозначив свои границы, побуждает людей прислушаться к непостижимым для него «резонам сердца» и обратиться в поисках спасения к Христу, живому личному Богу, чья бесконечность не устрашает, потому что в ней — полнота любви. Сущность человека, как ее понимает Паскаль, в единении с Христом.

В истории европейской культуры выделяются три типа мировоззрения, каждый из которых несет свой образ человека, идеал жизни, свои философские трактовки природы и сущности человека. Ведущим принципом первого типа является сложившийся в античности космоцентризм, второго — установившийся в Средние века теоцентризм, третьего — появившийся в Новое время антропоцентризм. В античном мировоззрении ценностный абсолют — космос — божественная и безличная мировая целостность. В космосе действуют две противоположные силы: разумная, гармонизирующая — логос и неразумная — хаос, источник вещественности, изменчивости, несовершенства в мире. В космосе в целом хаос подчинен логосу. В природе человека соединяются обе эти силы: в наибольшей степени воздействие хаоса испытывают тело и страсти, хаос — причина смертности человека; в разуме же его представлен космический логос. По назначению своему человек — микрокосм, он должен, опираясь на разум, следуя космической рациональной необходимости, сделать свою индивидуальную и социальную жизнь гармоничной, «космичной», ограничивая, насколько это в его возможностях, разрушительную силу хаоса. Человек, по Аристотелю, существо «логическое» и «полисное», таково его предназначение — разумная деятельность в обществе. Высший образец человека, идеал его воплощается в жизни философа, мудреца-созерцателя, способного в наибольшей степени следовать логосу. В средневековом христианском мировоззрении абсолют — Божественная духовная личность, Создатель всего сущего. Природа человека, его

противоречивость определяется тем, что он, с одной стороны, творится Богом из «праха земного», а с другой — «по образу и подобию Божию», наделяется индивидуальной душой, разумом, речью, творческой силой, способностью к выбору, к свободе. Грехопадение искажает божественный образ в личности, природа ее оказывается поврежденной, душа — отягощенной первородным грехом, тело — несовершенным и смертным. Происходит отпадение, отчуждение от Бога. Задачей жизни становится преодоление этого отчуждения, возвращение к Богу, спасение от греха, восстановление божественного образа в себе. Сущность человека — в его отношении к Богу: в вере, надежде и любви. Идеалы жизни представлены в образах Христа и святых подвижников. В мировоззрении эпохи Просвещения начинает утверждаться новый абсолют — идущее по пути прогресса «Человечество в лице каждого» (Кант). Основное противоречие человеческой природы состоит в том, что в отдельном человеке соединяется ограниченный, преследующий свои частичные, во многом эгоистические, цели «эмпирический индивид» и универсальная, свободная личность, способствующая прогрессу человечества. По сути своей человек — существо культурно-историческое, свободное, творческое, открытое универсальному развитию. Антропоцентристское мировоззрение выдвигает в качестве высших образцов идеалы просветителя, преобразователя природы и общества, борца за права человека, защитника и хранителя природы и культуры.

В современной философии множатся трактовки сущности человека: существо верующее (С. Кьеркегор, Л. Шестов), общественное и производящее (марксизм), «сверхчеловеческое» (Ф. Ницше), свободное (Ж. П. Сартр), духовно-творческое (М. Шелер, Н. А. Бердяев), играющее (И. Хейзинга), создающее символы (Э. Кассирер), диалогичное (М. Бахтин, М. Бубер), самоактуализирующееся и любящее (Э. Фромм), словесное (герменевтики, постмодернисты).

144. Что такое личность с философской точки зрения?

Говоря о личности, мы прежде всего имеем в виду отдельного человека, индивида, индивидуальность. Отдельный человек и индивид — что одно и то же — единичный представитель человеческого рода. Индивидуальность — совокупность черт, образующих своеобразие индивида, его отличие от других. Но личность в представлении философов не сводится ни к индивиду,

ни к индивидуальности. Если вычленишь, сопоставляя философские концепции, некоторое более или менее устойчивое ядро в разных трактовках личности, то обнаружим примерно следующее ее понимание. *Личность — это уникальная духовно-телесная целостность, характеризующая отдельного человека, выступающего как субъект жизнедеятельности, обладающий сознанием собственного «Я» (самосознанием), самостоятельный, свободный и ответственный за самоосуществление в перспективе своей жизни.* Личность — субъект, «автор» жизни, определяющий ее смысл, цели, идеалы, направляющий себя к их воплощению. Успешное осуществление того, что понимается под смыслом жизни, сопровождаемое положительной самооценкой личности, выражающей удовлетворенность общим течением своей жизни, составляет счастье в его широком философском осмыслении. Отсюда делается практический вывод: жизнь, не имеющая смысла, не может быть счастливой. Человеческая личность возникает и существует в общении с другими личностями. Фундаментальным фактором бытия личности, утверждающим ее достоинство, является *субъект-субъектное отношение — общение, диалог, свободная духовная коммуникация, основанные на любви и долге.* Кроме того, личность включена в нормативно регламентированные социальные отношения и выступает носителем общественных ролей-функций, предписываемых ее полом, возрастом, этнической принадлежностью, семейным положением, родом занятий, имущественным и властным статусом и т. д. Личность как субъект многообразной активности обладает автономным «Я», препятствующим ей отождествлению с ее ролями. Существенное значение для обеспечения автономии личности имеет ее нравственное самосознание, которое побуждает к исполнению обязанностей сохранения и возвышения достоинства личности в целом. Для И. Канта отдельный человек как личность есть субъект исполнения нравственного долга, принадлежащий миру свободы, а как лицо он детерминирован природными и социальными закономерностями и принадлежит миру необходимости, миру природы.

В европейской философии существует прочная традиция персонализма — позиции, согласно которой личность рассматривается в качестве высшей ценности, а отношения, строящиеся на признании этой ценности, относятся к высшему разряду отношений. Такого рода идеи присутствуют уже в учениях Сократа, Платона, Аристотеля. Персонализм становится принципом христианской философии и развивается в Средние века Августином, Фомой Аквинским и др. Эта линия находит продолжение в философии Г. Лейбница, И. Канта, Ж.-Ж. Руссо,

С. Кьеркегора, Л. Фейербаха, А. Бергсона, М. Шелера, Ж. Маритена, М. Бубера, К. Ясперса и др. В XX в. персонализм оформляется в философское направление, к которому причисляются Н. А. Бердяев, Н. Лосский, Э. Мунье и др. Некоторые религиозные персоналисты (Мунье, Бубер) настаивают на том, что подлинный диалог есть «общение в Вере»: только встреча человеческого Я с Божественным Ты делает возможной свободную духовную коммуникацию между людьми.

Часть философов считает личность чисто духовным образованием. По мнению М. Шелера, дух «есть единственное бытие, которое не может само стать предметом, и он есть чистая и беспримесная актуальность, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов. Центр духа, личность, не является, таким образом, ни предметным, ни вещественным бытием, но есть лишь постоянно самоосуществляющееся в себе самом (сущностно определенное) упорядоченное строение актов»¹. Другие, наоборот, толкуют личность очень расширительно. Показательна в этом отношении концепция личности У. Джеймса (1842—1910). Это американский философ и психолог, один из основателей прагматизма, направления, оказавшего сильное влияние на американскую культуру XX в. Джеймс различает в личности «чистое Я» — субъект самосознания и «эмпирическое Я», в которое включается все, что человек воспринимает как свое, за что чувствует ответственность и с состоянием чего связывает самооценку. В это широкое «Я» включается три вида личности. 1. Физическая личность, охватывающая тело индивида, его одежду, близких людей, дом, плоды его труда. 2. Социальная личность — роли индивида в отношениях семейных, товарищеских, профессиональных, сословных и т. д. По словам Джеймса, «на практике всякий человек имеет столько же различных социальных личностей, сколько имеется различных групп людей, мнением которых он дорожит»². 3. Духовная личность есть совокупность интеллектуальных, нравственных, религиозных характеристик индивида. Главная составляющая жизненного благополучия и его критерий — самоуважение (самооценка) личности. Оно прямо пропорционально успеху и обратно пропорционально притязаниям индивида. Компоненты личности образуют ценностную иерархию, в которой более высокую ступеньку занимает то, что отвечает более общим, перспективным интересам развития инди-

¹ Шелер М. Указ. соч. С. 160.

² Джеймс У. Личность // Психология личности. Тексты. М., 1982. С. 63.

вида. Духовная личность, соединяющая индивида с абсолютным началом, ценнее социальной, социальная ценнее физической. Джеймс дает своим последователям практический жизненный совет: соизмерять притязания со своими возможностями, максимально их разворачивая, и заботиться в первую очередь о своей духовной личности.

Социально-активистская и атеистическая трактовка личности разрабатывается в марксизме. Советский философ Э. В. Ильенков (1924—1979) строит свою концепцию личности, весьма влиятельную в отечественной психологии и философии, опираясь на положение К. Маркса (из «Тезисов о Фейербахе») о том, что сущность человека в своей действительности есть ансамбль общественных отношений. По Ильенкову, личность — социальное образование в индивиде, субъект, носитель «социально-человеческой деятельности», индивидуально выраженное всеобщее. Философ утверждает, что в теле индивида «осуществляет себя *личность* как принципиально отличное от его тела и мозга социальное образование («сущность»), именно совокупность («ансамбль») реальных, чувственно-предметных, через вещи осуществляемых отношений данного индивида к другому индивиду (к другим индивидам)¹. Индивид как личность действует свободно, развивая в себе общественные силы; чем больше его деятельность общезначима, отвечает социальным потребностям и целям, содействует прогрессу человечества, тем больше он личность.

145. В чем ценность свободы?

Ценность свободы — это ценность личного, целенаправленного совершенствования существования (жизни, действительности). Свобода есть гуманистическая ценность, поскольку она утверждает достоинство человека как творца, значимость его самоопределения к благу. В самом общем виде свобода — это такое состояние человеческой жизни, которое характеризует меру того, насколько личность самостоятельно выбирает и осуществляет лучшее из возможного. Рационалист Г. Лейбниц пишет: «Детерминироваться разумом к лучшему — это и значит быть наиболее свободным». В европейской культуре преобладает понимание свободы как познанной и освоенной необходимости. Подразумевается необходимость благая. Для античной философии — это необходимость космического порядка — ло-

¹ Ильенков Э. В. Что же такое личность? // С чего начинается личность. М., 1983. С. 337.

госа, средневековой — воли и разума Бога, Нового времени — законов природы, человеческого естества, мирового духа, общества, трансцендентных ценностей. Для постмодернистов, провозглашающих принципиальный ценностный плюрализм, главное в свободе — свобода коммуникации, дискурса, текста, интерпретации. Свобода — универсалия культуры, атрибут собственно человеческого, ценностно ориентированного, способа жизнедеятельности. Она — мера освоения, «очеловечения» бытия. Существуют различные степени свободы. Степень свободы определяется тем, насколько многообразны и упорядочены принятые человеком ценности, высоки приоритеты, велики внутренние и внешние возможности выбора целей и средств их осуществления, насколько он достигает гармонии с собой, с другими людьми, природным миром, бытием в целом.

Философы различают положительную и отрицательную свободу. Отрицательная — «свобода от» — это независимость от чуждых человеку природных, общественных или иных сил, отсутствие внешнего, пресекающего волеизъявление принуждения. Достигается эта свобода через изменение внешних обстоятельств (в борьбе за свободу, независимость, самостоятельность) и/или через изменения внутреннего настроения (борьба с собой, самоограничение, отказ от желаний и намерений, отдаляющих от высших целей). Так, в концепции прав человека — ведущей начиная с Нового времени в западной гуманитарной мысли, неперемнной принадлежностью свободы считается единство личной независимости и самоограничения, проявляющееся в нераздельности прав и обязанностей личности. «Свобода состоит в возможности делать все, что не приносит вреда другому. Осуществление естественных прав каждого человека встречает лишь те границы, которые обеспечивают прочим членам общества пользование теми же самыми правами» (Декларация прав человека и гражданина, 1789). Принцип равной свободы (суверенности) людей органично связан с принципами самоопределения личности и ненасилия. Существует еще одна трактовка отрицательной (негативной) свободы как возможности выбора чего угодно, в том числе и зла. Однако в рамках классической традиции европейской философии (античной, средневеково-христианской, новоевропейской) такого рода выбор относится не к свободе, а к произволу. Кант, например, считает свободной только волю к добру. Положительная — «свобода для» — это самоосуществление через освоение мира: преобразование неблагоприятных (чуждых или отчужденных) обстоятельств в благоприятные (свои), наращивания многообразия и целостности личного существования.

В этом духе строится идеал Просвещения — свободное развитие каждого как условие свободного развития всех. Без «свободы от» «свобода для» недостижима. Но путь отречения, выбранный в качестве главного, ведет к мироотрицанию (как, например, в некоторых направлениях индуизма и буддизма), к сворачиванию, упрощению, сужению существования.

Возможности свободы соразмерны степени ответственности. Чем могущественнее человек, чем шире его возможности, тем значительнее благие или неблагие последствия его выбора, тем больше его «авторство» в мире и, следовательно, ответственность. Многие мыслители (Б. Паскаль, И. Кант, С. Кьеркегор, Ф. М. Достоевский, Н. А. Бердяев, М. Хайдеггер и др.) рассматривают свободу и как основу достоинства человека, и как бремя, отягощающее грузом ответственности. Ж. П. Сартр даже говорит об «обреченности человека на свободу». Э. Фромм, исследовавший феномен «бегства от свободы», утверждает, что от нее можно избавиться, лишь отказавшись от себя, от подлинного решения своей жизненной задачи.

146. Свободна ли человеческая воля?

Философы различают *внутреннюю* свободу воли (самоопределение, автономия воли) и *внешнюю* свободу действия (волеизъявления, осуществления воли). Свобода складывается из взаимодействия многих факторов, поэтому возникает вопрос о ее обусловленности, отношении к необходимости. Наиболее спорной является проблема свободы воли, особенно остро встающая в теистических учениях при осмыслении взаимоотношения Божественной и человеческой воли. Детерминисты, отстаивающие идеи о причинной обусловленности человеческих намерений и поступков, понимают свободу как следование некоей внешней по отношению к человеческой воле необходимости. Для объяснения того, как при этом можно что-либо ставить в вину или заслугу человеку, некоторые философы (Т. Гоббс, П. Гольбах) отрицают свободу воли, но не свободу действия. Осознание того, что поступки делятся на хорошие и дурные, т. е. нормы, исполнение или неисполнение которых поощряется или осуждается, влияет на волю, склоняя ее в определенном направлении. Человек несет ответственность (моральную, юридическую и проч.) за свои действия по исполнению воли. Крайнее проявление детерминизма — *фатализм* (Кальвин, Лаплас) — представление о жесткой, исключительной вероятности и случайности предопределенности (судьбой, Божественной волей, цепью естественных причин) всех событий.

Фатализм сводит на нет саму свободу, подрывая основания для признания человека самостоятельным деятелем, совершающим ценностный выбор и несущим ответственность за содеянное. Тем самым ставится под вопрос его способность быть нравственным и вообще творческим существом. Индетерминисты в вопросе о свободе выступают обычно как волюнтаристы, утверждая самодостаточность, безусловность воли. Согласно Н. Бердяеву, источник первичной иррациональной свободы — произвольности и творческой духовной силы — коренится не в Боге, а в бездне, «ничто», предшествующем и Богу, и миру. Но остается открытым вопрос о том, может ли существовать такая воля, не сообразованная ни с ценностями, ни с возможностями субъекта и внешними обстоятельствами, совершенно неопределенная, бессодержательная. Будет ли она вообще волей, а если будет, можно ли считать ее свободной, так как ее действие — чистый произвол? Полюса детерминизма (все неизбежно) и индетерминизма (все случайно) совпадают в том, что оба не оставляют места свободе. В видении большинства философов пространство свободы располагается между этими полюсами. Признавая необходимость, они не отождествляют ее с неизбежностью. Необходимость имеет вероятностный характер, поэтому человек может выбирать между возможностями, устанавливать, в соответствии со своими идеалами, а также знаниями о собственных границах и закономерностях внешней действительности, свой порядок жизни, встраивая его в порядок мира. И. Кант полагал, что воля человека автономна, поскольку он руководствуется внутренним нравственным законом — категорическим императивом и поэтому способен разомкнуть цепь внешней эмпирической детерминации, дать начало новому причинному ряду.

147. Для чего человеку словесный язык?

Весьма общий ответ на этот вопрос прост: словесный язык существует для того, чтобы человек был человеком. Язык, владение словом относится к сущностным отличительным чертам человека, таким как разумность, социальность, моральность, творчество. Определение Аристотеля: «Человек — живое логическое существо» предполагает не только указание на разумность, но и на «словесность» людей, поскольку ядро значения греческого слова «логос» — «разумное ответственное слово».

Языком в самом широком смысле называется принятая в отношениях между людьми *система знаково-символических средств* (словесных, музыкальных, визуальных и т. п.) и *прак-*

тика их использования. Словесный язык включает в себя 1) знаково-символическую систему с правилами применения ее единиц — звуковой, грамматической и лексической строй языка, — язык-«код»; 2) употребление этих знаков и символов в конкретных условиях — речь, языковую деятельность, «дискурс».

Универсальным языком, ядром и моделью языка вообще является «естественный», «национальный» язык — исторически сложившийся в повседневном общении людей. Он образует духовную основу культуры. В. Гумбольдт считает, что национальный язык есть дух народа. На базе естественного языка строятся искусственные, созданные людьми для применения в ограниченных областях, где необходимы и достаточны точность, сжатость и простота выражения. Различают специализированные и неспециализированные языки. Последние предназначены главным образом для международного общения, например эсперанто. К специализированным искусственным языкам относятся формализованные системы символов в различных областях науки (в математике, физике, химии, логике, лингвистике и др.), а также быстро развивающийся компьютерный язык, все полнее моделирующий естественный.

Естественный язык — способ связи между людьми, организации и деятельности сознания, осуществляемый главным образом посредством системы голосовых звуков, за сочетаниями которых социально закреплены значимые для сообщества смыслы. Звуки голоса дополняются и отчасти замещаются движениями лица и тела, письменными знаками и т. п. Существенно обедняет понимание языка укоренившаяся в западной мысли трактовка его лишь как системы знаков. Традиция эта восходит к рационалистическим концепциям языка в античности (Аристотель, стоики), развита философами XVII в. и поддерживается структурной лингвистикой XX в. (де Соссюр). Слово гораздо больше, чем знак, оно не просто выразительно, но и обладает самостоятельным содержанием и действенной силой, например в молитве, клятве, повелении, договоре, ласке, стихе, порицании или похвале. В этом аспекте представляет язык современная теория речевых актов. Средства языка создают целостную, упорядоченную и одновременно подвижную, открытую изменениям языковую картину мира, точнее — его словесное измерение, в котором люди живут и которому принадлежат. М. Хайдеггер называет язык «домом бытия», Г. Гадамер — «местом встречи человека с миром».

Фундаментальна способность языка фиксировать и связывать между собой реалии и представления различной степени

конкретности и обобщенности — от указания на непосредственно данный чувствам предмет до предельно широкого понятия, вобравшего в себя результаты многократного абстрагирования. Это дает возможность относиться к конкретно-ситуативному с точки зрения идеального, т. е. осмысленно, кроме того — строить представления в виде образа, метафоры, аллегории, символа. Интонационная насыщенность голосового звука делает его мощным средством эмоционально-волевого воздействия на внутренний настрой и поведение человека.

Назначение слова многообразно, главное, что оно, соединяя обобщение и общение, позволяет создавать и поддерживать пространство идеального. К основным функциям языка обычно относят: 1) коммуникативную — установление контактов между людьми, оказание воздействия друг на друга, накопление и передача информации, культурного опыта; 2) познавательно-оценочную — называние, обозначение явлений действительности и отношений между ними; познание и оценивание, требующие использования языковых средств обобщения, абстрагирования, сопоставления конкретного объекта и идеального эталона и т. д.; 3) эмоционально-выразительную — оформление и выражение эмоционального состояния, отношения, стремления, воплощения настроения души в образе, в том числе и художественном, и т. д.; 4) метаязыковую, поскольку естественный язык, будучи универсальным, способен обеспечивать описание себя самого и других языков.

Здесь требуется добавление обобщающего характера: язык есть способ существования индивидуального и общественного сознания (в широком смысле, включающем неосознаваемое). Ведущая роль в становлении индивида принадлежит общению, оно переходит в общение с собой. Внешняя речь превращается во внутреннюю. Речевое общение в значительной степени определяет формирование и деятельность восприятия, мышления, воображения, воли, чувств, памяти; сознания и само-сознания, умения управлять своими намерениями и поведением. Имя человека, слова «Я», «Ты», «Они» становятся опорными точками для восприятия человеком себя в мире. Мысль, по выражению Платона, есть разговор души с собой. Совесть — словесно опосредованное нравственное руководство собой. Существуют и внеязыковые компоненты высших психических способностей, даже несловесное мышление, однако, по выражению А. Потемкина, умение мыслить по-человечески, но без слов, дается только словом. Диалогизм, как показал М. М. Бахтин, глубоко укоренен в сознании и культуре.

Язык является необходимой составной нравственной, религиозной, познавательной, эстетико-художественной, воспитательной и других областей собственно человеческой деятельности. Каждая общность людей и сфера жизни имеют свои языковые особенности, свои правила словоупотребления, свои «языковые игры» (Л. Витгенштейн). Современная лингвистическая философия, герменевтика, постструктурализм изучают язык в единстве его многообразных проявлений.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
-----------------------	---

I. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ

1. Является ли философия наукой?	4
2. Каковы основные черты философского мышления?	5
3. Чем философия отличается от других форм мировоззрения?	7
4. Что объединяет и что разделяет философию и религию?	9
5. Какова структура философского знания?	10
6. Можно ли выделить основной вопрос философии?	12
7. Каковы причины возникновения философии?	13
8. В чем состоит роль философии в культуре?	15
9. Каковы основные типы самоопределения современной философии?	18
10. Почему нельзя понять философию без знакомства с ее историей?	20

II. ФИЛОСОФИЯ ВОСТОКА

11. В чем своеобразие философии Древней Индии?	23
12. Какие школы были в древнеиндийской философии и на какие периоды она делится?	25
13. Что составляет отличительные черты философии Древнего Китая?	31
14. Как можно кратко охарактеризовать основные школы и периоды древнекитайской философии?	33

III. ФИЛОСОФИЯ АНТИЧНОСТИ

15. Что объединяет всех античных философов?	35
16. Какие периоды можно выделить в античной философии и на каких основаниях?	38
17. Что отличает натурфилософский период в развитии античной философии?	39
18. Благодаря деятельности каких философов философская рефлексия античности смещается на проблему человека?	42
19. Какие философские школы представляют этический период в развитии античной философии?	46

20. В каком философском направлении поздней античности была предпринята попытка синтеза всей античной философии? . . . 49
21. Кого и почему считают первым философом Запада? 51
22. В чем проявляется античная специфика материализма и идеализма древних греков? 53
23. Какие принципы лежат в основании линии Платона в философии? 54
24. Что характеризует линию Аристотеля в философии? 57

IV. СРЕДНЕВЕКОВАЯ ФИЛОСОФИЯ

25. Что относится к важнейшим принципам средневековой христианской философии? 64
26. Какие проблемы выделяются в качестве наиболее спорных для философии христианского средневековья? 67
27. Что характеризует Августина как виднейшего философа патристики? 69
28. Почему философия Фомы Аквинского считается вершиной зрелой схоластики? 72

V. ФИЛОСОФИЯ ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

29. Как возможна философия в эпоху Возрождения? 76
30. Какие идеи доминируют на различных этапах философии Возрождения? 80
31. В чем состоит специфика гуманизма эпохи Возрождения? . . . 81
32. Является ли неоплатонизм основой всей философии Возрождения? 83
33. Каковы характерные черты натурфилософского периода в философии Возрождения? 86
34. Какую роль сыграла Реформация в духовной жизни европейского Возрождения? 88

VI. ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ

35. В чем состоит рационализм философии XVII в.? 91
36. Что нового внес Фрэнсис Бэкон в философию? 94
39. Что делает Декарта ключевой фигурой философии Нового времени? 96
40. Чем примечательна философия Просвещения? 98
41. Какие образы человека и общества предстают в концепциях общественного договора XVII—XVIII вв.? 101
42. Что за «скандал в философии» устроили Беркли и Юм? . . . 104
43. Каковы характерные черты философии немецкого классического идеализма (от Канта до Гегеля)? 107

44.	В чем состоит «коперниканский переворот» Канта в философии?	108
45.	Как сочетаются система абсолютного идеализма и диалектический метод Гегеля?	112
46.	Каким образом девиз «Ничто человеческое мне не чуждо» выражает суть философии Фейербаха?	116

VII. МАРКСИЗМ И НЕОМАРКСИЗМ

47.	В чем состоит предмет и метод философии в понимании К. Маркса?	119
48.	В чем состоит суть материалистического понимания истории — важнейшего открытия марксизма?	121
49.	Создал ли марксизм новую философскую антропологию?	124
50.	Какие идеи К. Маркса получили развитие в XX в.?	126
51.	Как русские философы относились к марксизму?	130

VIII. ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

52.	За что философия жизни критиковала классическую философию?	132
53.	Чем отличается трактовка жизни в академической философии жизни?	134
54.	Какие новые методы философского исследования предлагают представители философии жизни?	135

IX. НЕОКАНТИАНСТВО

55.	Как развивают философию И. Канта представители Марбургской и Баденской школ неокантианства?	138
-----	---	-----

X. ПОЗИТИВИЗМ

56.	Что представляет собой «первый» позитивизм?	140
57.	Какие идеи классического позитивизма развивают «второй» и «третий» позитивизм?	142
58.	Что общего и каковы различия между позитивизмом и материализмом?	145
59.	Позитивизм резко критикует метафизику. А каково его отношение к религии?	147

XI. ПСИХОАНАЛИЗ

60.	В чем разница между основными направлениями психоанализа и как они возникли?	149
-----	--	-----

61. Какое влияние оказал психоанализ на науку и культуру XX столетия? 151
62. Психоанализ возник как направление в психиатрии, и большинство его теоретиков — врачи-психиатры. Какое отношение он имеет к философии? 152

XII. ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

63. В чем состоит феноменологическое понимание специфики философии, ее предмета? 155
64. За что Э. Гуссерль критикует натурализм, психологизм и историцизм в философии? 156
65. Почему феноменологический метод Гуссерля был востребован в различных областях философского знания XX в.? 158

XIII. ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

66. Кого и на каком основании мы относим к представителям экзистенциализма? 160
67. Почему художественная литература явилась более адекватной формой выражения философии экзистенциалистов, чем их философские трактаты? 163

XIV. ГЕРМЕНЕВТИКА

68. Какие проблемы изучает герменевтика? 165
69. Кто из философов внес заметный вклад в развитие герменевтики? 166
70. Как понимают понимание представители герменевтической философии? 167

XV. СТРУКТУРАЛИЗМ

71. Что такое философский структурализм? 170

XVI. ПОСТМОДЕРНИЗМ

72. Модерн есть современность. Что означает постмодерн? 173
73. Бросает ли постмодернизм вызов классическому рационализму? 175
74. Как постмодернисты «деконструируют» человека? 177
75. Почему постмодернисты объявили «конец истории»? 179

XVII. РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

76. Существует ли особый стиль русской философской мысли? . . . 182
77. Русское евразийство: философия или идеология? 184
78. Есть ли различие в понимании русской идеи
у Вл. Соловьева и славянофилов? 186
79. Как связаны идеи всеединства и софийности в философии
В. С. Соловьева? 188
80. Почему для Н. А. Бердяева ценность личности абсолютна? . 190
81. Как видят историю Н. Бердяев и Вл. Соловьев? 192
82. В чем состоит смысл человеческого бытия согласно
Л. Н. Толстому? 194
83. Чем различаются между собой естественно-научное
и религиозно-философское направления русского космизма? . . 196
84. В чем заключается специфика материалистических
и позитивистских идей в русской философии? 198

XVIII. ОНТОЛОГИЯ

85. Что такое онтология? Каковы основные вопросы и понятия
онтологии? 201
86. Каковы основные проблемы онтологии? 202
87. Как связана онтология с другими разделами философии? . . 205
88. Как изменялось место онтологии в системе философского
знания в ходе его исторической эволюции? 206
89. Каковы основные исторически сложившиеся позиции
в онтологии? 208
90. Как определить бытие и небытие? 210
91. Что есть сущность? 213
92. Верно ли, что материю придумали материалисты,
в то время как философы других направлений
отвергают это понятие? 214
93. Материя и субстанция: что общего у этих двух понятий
и чем они различаются? 216
94. Существует ли развитие и как его понимать? 218
95. В чем ошибка лапласовского детерминизма? 220
96. Каково соотношение понятий «психика», «душа»,
«сознание», «дух»? 222

XIX. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

97. Что такое идеальное? 225
97. Какова разница между философским и психологическим
пониманием сознания? 227
99. Не приведет ли прогресс в области изучения мозга
к отказу от понятий «сознание», «психика»? 228
99. Как соотносятся сознание и бессознательное? 230

XX. ГНОСЕОЛОГИЯ

101.	Что изучает гносеология?	232
102.	Как отвечают философы на вопрос о том, познаваем ли мир?	233
103.	Что такое субъект и объект познания?	234
104.	Какие виды знания выделяют философы?	236
105.	Познавательные способности человека. Почему философы различают чувственное и рациональное?	238
106.	Как отвечают философы на вопрос о том, что есть истина?	240
107.	Что рассматривается философами в качестве критериев истины?	243
108.	Каковы цели познания?	245

XXI. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

109.	Какие проблемы рассматривает философия науки?	247
110.	С чем связано возникновение дилеммы «сциентизма-антисциентизма»?	248
111.	Каковы критерии научного знания?	249
112.	Как развивается наука? Постпозитивистские модели развития научного знания	252
113.	Чем различаются эмпирический и теоретический уровни научного познания?	255
114.	Как соотносятся эмпирический и теоретический уровни познания?	257
115.	Какую роль играет интуиция в научном познании?	258
116.	Что изучает философия техники?	260

XXII. СПЕЦИФИКА ГУМАНИТАРНОГО ПОЗНАНИЯ

117.	В каких философских направлениях разрабатываются гносеологические проблемы гуманитарных наук?	263
118.	Каковы особенности субъекта и объекта в гуманитарных науках?	263
119.	В чем проблема объективности гуманитарного знания?	266
120.	Существует ли истина в гуманитарных науках?	268

XXIII. СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

121.	Что такое социальная философия? Как соотносится социальная философия с общественными науками?	270
122.	Что характеризует общество как систему?	272
123.	Какие существуют подходы в социальной философии к определению социальной структуры общества?	274
124.	Как понимать общественные законы? Подобны ли они, например, законам Ньютона?	275

XXIV. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

125.	Что изучает философия истории?	278
126.	Каковы движущие силы исторического процесса?	280
127.	В чем состоит проблема периодизации исторического процесса?	283
128.	Что характеризует формационный подход к периодизации исторического процесса?	285
129.	В чем особенности цивилизационного подхода к периодизации исторического процесса?	287
130.	Существует ли смысл и цель в истории?	289
131.	Есть ли прогресс в истории и каковы его критерии?	291
132.	Как представлено историческое развитие в современных теориях индустриального, постиндустриального и информационного общества?	293

XXV. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

133.	Что такое культура в философском понимании?	296
134.	Какой мировоззренческий смысл имеют высшие ценности?	298
135.	Что такое аксиология?	299
136.	В чем сущность религии и как объясняется ее происхождение?	301
137.	Каковы основные компоненты, способы действия (функции) религии, поддерживающие ее факторы?	303
138.	Что такое мораль (нравственность) и каковы ее основные понятия?	305
139.	Каковы основные исторические виды морали?	307
140.	Каким образом в философии определяется эстетическое?	309
141.	Что такое искусство и в чем его назначение?	312

XXVI. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА

142.	Что отличает философский подход к рассмотрению человека?	316
143.	Как трактуется в философии природа и назначение человека?	318
144.	Что такое личность с философской точки зрения?	320
145.	В чем ценность свободы?	323
146.	Свободна ли человеческая воля?	325
147.	Для чего человеку словесный язык?	326

Материал основного курса философии представлен в виде вопросов и ответов. Авторы, имеющие многолетний опыт преподавания философии — прежде всего в МГУ им. М.В. Ломоносова, — включили в данную книгу именно те вопросы, которые обычно задаются студентам на экзамене с целью проверить адекватность и глубину усвоения курса. Приведенные формулировки вопросов, по сути дела, являются модификациями вопросов экзаменационных билетов.

Для студентов, аспирантов нефилософских специальностей, однако может быть полезна для всех, кто начинает изучать философию или просто интересуется ею.



•ПРОСПЕКТ•

Издательство «ПРОСПЕКТ»
111020, Москва, ул. Боровая, д. 7, стр. 4
(495) 967-1572
e-mail: ma1@prospekt.org
www.prospekt.org

