

А.В.Блинников

ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ

Словарь-справочник



Издание второе, переработанное и дополненное

*Рекомендовано Министерством общего и
профессионального образования
Российской Федерации
для использования в учебном процессе
студентами высших учебных заведений*

Москва «Логос» 1999

ББК 87.3
Б694/

Рецензенты:

Доктор философских наук *М.С.Козлова*
(Институт философии РАН)

Доктор философских наук *А.П.Огурцов*
(Российский гуманитарный научный фонд)

Блинников Л.В.

Б69 Великие философы: Учебный словарь-справочник. 2-е изд., перераб. и доп. М.: Издательская корпорация «Логос», 1999. 432 с.

ISBN 5-88439-120-X

120366H

Освещает воззрения, жизнь и творчество 145 наиболее известных философов различных эпох — от мудрецов древности до представителей философской мысли XX столетия. Знакомит с историей развития мировой философии. Является переработанным и дополненным изданием книги «Краткий словарь философов» (М.: Наука, 1994).

Предназначается для использования в учебном процессе при изучении философии студентами вузов и аспирантами. Представляет интерес для широкого круга читателей.

ISBN 5-88439-120-X

ББК 87.3

© Блинников Л.В., 1997

© Хомяков В.Н. Оформление, 1997

СОДЕРЖАНИЕ

Герои духа 7

А

<i>Абеляр</i>	11	<i>Аль-Фараби</i>	29
<i>Августин</i>	14	<i>Анаксагор</i>	30
<i>Авенариус</i>	20	<i>Анаксимандр</i>	31
<i>Аверроэс</i>	22	<i>Анаксимен</i>	32
<i>Авиценна</i>	23	<i>Ансельм Кентерберийский</i> ...	33
<i>Адорно</i>	25	<i>Аристотель</i>	35
<i>Аль-Кинди</i>	28		

Б

<i>Бергсон</i>	44	<i>Бруно</i>	58
<i>Бердяев</i>	49	<i>Бубер</i>	63
<i>Беркли</i>	53	<i>Булгаков</i>	66
<i>Бозэций</i>	57	<i>Бэкон</i>	69

В

<i>Вернадский</i>	76	<i>Витгенштейн</i>	80
<i>Вико</i>	77	<i>Вольтер</i>	86
<i>Виндельбанд</i>	79		

Г

<i>Гадамер</i>	89	<i>Герцен</i>	105
<i>Гассенди</i>	95	<i>Гоббс</i>	107
<i>Гегель</i>	96	<i>Гольбах</i>	113
<i>Гельвеций</i>	101	<i>Горгий</i>	116
<i>Гераклит</i>	103	<i>Гуссерль</i>	117

Д

<i>Декарт</i>	123	<i>Дидро</i>	135
<i>Демокрит</i>	128	<i>Дунс Скот</i>	137
<i>Деррида</i>	130	<i>Дьюи</i>	139
<i>Джемс</i>	132		

З

<i>Зенон из Китиона</i>	143	<i>Зенон из Элеи</i>	148
-------------------------------	-----	----------------------------	-----

И

<i>Ильин</i>	151	<i>Иоанн Скот Эриугена</i>	156
--------------------	-----	----------------------------------	-----

К

<i>Кант</i>	159	<i>Кондильяк</i>	180
<i>Карнап</i>	170	<i>Конт</i>	182
<i>Карсавин</i>	172	<i>Конфуций</i>	184
<i>Киреевский</i>	176	<i>Ксенофан</i>	185
<i>Коген</i>	177	<i>Кун</i>	186
<i>Коллингвуд</i>	178	<i>Кьеркегор</i>	188

Л

<i>Лавров</i>	191	<i>Ленин</i>	202
<i>Ламетри</i>	193	<i>Локк</i>	206
<i>Лао-цзы</i>	196	<i>Лосев</i>	212
<i>Левкипп</i>	197	<i>Лосский</i>	213
<i>Лейбниц</i>	197	<i>Лукреций</i>	217

М

<i>Маймонид</i>	220	<i>Мах</i>	232
<i>Макиавелли</i>	221	<i>Мелисс</i>	233
<i>Мальбранш</i>	224	<i>Мерло-Понти</i>	234
<i>Мандевиль</i>	225	<i>Милль</i>	236
<i>Марк Аврелий</i>	227	<i>Монтестье</i>	238
<i>Маркс</i>	230	<i>Мо-цзы</i>	240

Н

<i>Наторп</i>	242	<i>Ницше</i>	245
<i>Николай Кузанский</i>	243		

О

<i>Оккам</i>	249	<i>Ортега-и-Гасет</i>	251
--------------------	-----	-----------------------------	-----

П

<i>Панэций</i>	254	<i>Плотин</i>	274
<i>Парменид</i>	255	<i>Плутарх</i>	276
<i>Пико дела Мирандола</i>	257	<i>Поппер</i>	278
<i>Пиррон из Элиды</i>	258	<i>Порфирий</i>	280
<i>Пирс</i>	259	<i>Посидоний</i>	282
<i>Пифагор</i>	263	<i>Прокл</i>	284
<i>Платон</i>	265	<i>Протагор</i>	285
<i>Плеснер</i>	273		

Р

<i>Рассел</i>	287	<i>Росцелин</i>	295
<i>Рид</i>	291	<i>Ротхакер</i>	297
<i>Риккерт</i>	293	<i>Руссо</i>	298

С

<i>Сартр</i>	301	<i>Сократ</i>	317
<i>Сенека</i>	307	<i>Соловьев</i>	319
<i>Сен-Симон</i>	314	<i>Спиноза</i>	331

Т

<i>Тейяр де Шарден</i>	336
----------------------------------	-----

У

<i>Унамуно</i>	338
--------------------------	-----

Ф

<i>Фалес</i>	340	<i>Фома Аквинский</i>	353
<i>Федоров</i>	341	<i>Франк</i>	360
<i>Фейербах</i>	343	<i>Фрейд</i>	366
<i>Филон Александрийский</i>	347	<i>Фромм</i>	370
<i>Фихте</i>	348	<i>Фуко</i>	372
<i>Фичино</i>	350	<i>Фурье</i>	375
<i>Флоренский</i>	351		

Х

<i>Хайдеггер</i>	378	<i>Хомяков</i>	383
<i>Хатчесон</i>	382	<i>Хоркхаймер</i>	386

Ц

Цицерон 388

Ч

Чаадаев 391 Чернышевский 393

Ш

Шеллинг 397 Шопенгауэр 401
Шефтсбери 400

Э

Эмпедокл 405 Эпиктет 410
Энгельс 407 Эпикур 411

Ю

Юм 416

Я

Ямвлих 420 Ясперс 421

Литература 426



ГЕРОИ ДУХА

Согласно известному преданию, древнегреческий философ Диоген Синопский в ответ на расспросы удивленных сограждан, допытывавшихся о том, что он делает с фонарем на залитых солнцем улицах, невозмутимо отвечал: «Ищу Человека!». Через две тысячи триста лет российский философ Л.В.Блинников, вооружившись прожекторами исторического познания, высветил во тьме веков и представил в своей книге идеи и судьбы 145 мыслителей, каждый из которых остался в памяти потомков не просто как Человек с большой буквы, но и снискал себе славу Учителя человечества.

Почему же несмотря на все превратности истории, вопреки трагической и почти бесследной гибели целых народов, культур и цивилизаций и появлению им на смену новых, совсем на них непохожих, почему невзирая на переворот в образе мысли и образе жизни человечества под воздействием колоссальных достижений науки, техники и производства XX века, — почему нас все также неодолимо привлекает и волнует наследие столь различных, зачастую очень далеких от нас во времени представителей философской мысли?

Дело в том, что вечные истины и вечные ценности — а именно ими и занимаются подлинные философы — каждому поколению приходится открывать и осваивать заново. А это можно сделать, только обращаясь к сокровенным размышлениям Учителей человечества.

Дело еще и в том, что во все времена существования живой философии ее почитатели видели в ней — и в этом ее отличие от большинства других наук — не только и даже не столько логически и исторически преемственное движение познания, сколько цепь во многом уникальных свершений духа, каждое из которых неотделимо от личности философа. Когда же живая философия на время за-

мирала, скованная не терпящей инакомыслия идеологией, то именно история философии в лицах, в штудиях трудов конкретных мыслителей оставалась заповедным оплотом свободомыслия, где любовь к мудрости сберегала и продолжала мудрость как таковую.

Причина этого понятна. Ведь философия не только наука, но и мировоззрение, мироощущение, учение. А там, где учение, — там личность, поступок и деяние, там свершение, там борение, там и судьба.

Судьба, нередко предельно трагичная и глубоко символичная. Вот прообраз всех философов Сократ, учивший афинскую молодежь справедливости, добру и красоте. Мудрость его была общепризнана. Но однажды столь высоко чтившие Сократа сограждане в огромном судебном присутствии из 500 человек по доносу презираемого большинством Анита осуждают его на смерть за... соращение юношества! Сократ же, побуждаемый к бегству, отказывается от него, с благодарностью принимает смертный приговор. И выпитая им чаша яда, которую сам Сократ назвал целебной, предопределила его конечное торжество над своими судьями в суде самой высокой инстанции — суде истории.

А вот, можно сказать, наш современник, один из основоположников логического позитивизма Людвиг Витгенштейн. Его глубоко потрясли и подвигли к прозрениям события мировой войны. Духовным плодом этих прозрений стал «Логико-философский трактат», установивший начала новой школы философии — лингвистической, вскрывшей демоническую власть над умами людей стихии обыденного языка. И только сегодня, в полной мере испытав на себе пагубные последствия массивированного воздействия политически намагниченных словес, мы начинаем сознавать глубинную взаимосвязь морального потрясения и философских прозрений великого мыслителя XX века, увидевшего скрытые корни исторической несвободы и исторического зла...

Итак, представляя собою нечто единое в стремлении к познанию предельных истин и смыслов бытия, философия была и остается своеобразным пантеоном подвижников и героев духа. Мало кому из них при жизни удалось превратиться во властителей дум своих современников. Но каждый из этих мыслителей и поныне стоит на страже наших душ и умов. Мы не устаем учиться у Конфуция, впервые положившего понятие человечности в основание морали, нас продолжает поражать масштаб мысли Аристотеля, охватившей все отрасли наук и искусств, а едва мы забываем сар-

кастическое разоблачение Фрэнсисом Бэконом идолов рынка, как они тут же завладевают нами...

Словарь-справочник Л.В.Блинникова “Великие философы” содержит самое важное обо всех или почти обо всех крупнейших представителях философской мысли с момента ее зарождения до наших дней. За всю историю человечества их оказалось меньше, чем воинов в отряде спартанцев, преградивших у Фермопил путь персидскому нашествию.

Но битва за свободомыслие, которую ведут великие философы всех времен, еще далека от своего завершения. Тем более важно, чтобы каждый, кто стремится и способен приобщиться к их идеям, мог располагать удобным и доходчивым пособием. Книга Л.В.Блинникова прекрасно подходит для этой цели.

Словарь “Великие философы” не имеет аналогов в нашей учебной и справочной литературе. Его отличают краткость, емкость, основательность и достоверность. Автору удалось избежать вкусовых оценок, а труд интерпретатора им выполнен ровно в той мере, которая необходима для понимания воззрений, изложенных порой совершенно непонятным для нас языком и основанных на очень далеких от нас жизненных реалиях.

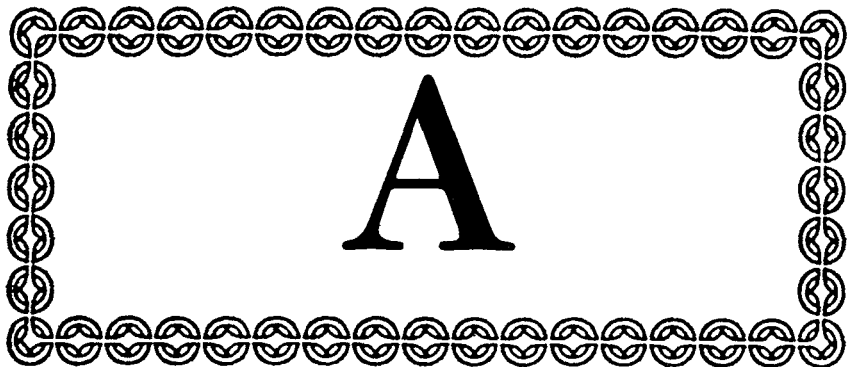
Разумеется, это означает, что словарь Л.В.Блинникова носит популярный характер. Но популярен он в смысле доступности для читателей без философского или близкого к нему образования и отнюдь не впадает в вульгаризацию или легковесные исторические анекдоты о великих. Его самая массовая аудитория — это те уважающие себя культурные люди, которые, встретившись в книге или в интеллектуальной беседе с авторитетным, но новым для них именем, стремятся пополнить свои знания и выработать собственные представления о названном мыслителе. Короче, это Вы, уважаемый читатель, раз уж Вы заглянули в книгу Л. В. Блинникова и предисловие к ней.

Что же касается более специальной аудитории словаря, то это прежде всего студенты высших учебных заведений. В расчете на них при отборе персоналий, включенных в словарь, максимально учтены требования государственного образовательного стандарта высшего профессионального образования. Спомощью книги «Великие философы» можно обновить и пополнить свои знания о каждом философе, изучаемом по программе курса исторической и систематической философии и упоминаемом в экзаменационных билетах.

Думается, что словарь окажется полезен также и преподавателям. Он поможет без затруднений подобрать материалы к занятиям, уточнить списки литературы (особенно первоисточников), предлагаемой для внеаудиторной учебной работы.

Наконец, словарь может служить хорошим пособием для аспирантов и всех, кто самостоятельно изучает историю философии либо привлекает историко-философский материал.

Добротность словаря как учебного и методического пособия подтверждена положительными откликами на его пробное издание, которое было распространено в большинстве высших учебных заведений России. В тем большей мере издательство и автор будут признательны за замечания и предложения, направленные на улучшение книги и устранение возможных неточностей.



Абеляр

Пьер Абеляр (1079–1142) — один из самых значительных представителей европейской средневековой философии периода ее расцвета. Абеляр известен в истории философии не только своими взглядами, но и своей жизнью, которая изложена им в автобиографическом произведении «История моих бедствий». С малых лет он почувствовал тягу к знаниям, а потому отказался от наследства в пользу своих родственников. Получил образование в различных школах, затем обосновался в Париже, где занимался преподавательской деятельностью, приобрел славу искусного диалектика по всей Европе. Абеляр нежно любил Элоизу, свою талантливую ученицу. Их роман привел к браку, в результате которого родился сын. Но дядя Элоизы вмешался в их отношения, и после того как над Абеляром по указанию дяди было совершено надругательство (он был оскотлен), Элоиза ушла в монастырь. Отношения между Абеляром и его женой известны из их переписки.

Основные произведения Абеляра: «Да и нет», «Познай самого себя», «Диалог между философом, иудеем и христианином», «Христианская теология» и др. Абеляр был широко образованным человеком, знакомым с произведениями Платона, Аристотеля, Цицерона, с другими памятниками античной культуры.

Главная проблема в творчестве Абеляра — соотношение веры и разума, эта проблема была основной и для всей схоластической

философии. Абельяр отдавал предпочтение разуму, знанию перед слепой верой, поэтому вера у него должна иметь рассудочное обоснование. Абельяр — ревностный сторонник и адепт схоластической логики, диалектики, которая в состоянии разоблачить всевозможные ухищрения, в чем и заключается ее отличие от софистики. По мнению Абельяра, мы можем совершенствоваться в вере, лишь совершенствуя свои знания посредством диалектики. Абельяр определял веру как «предположение» о вещах, недоступных человеческим чувствам, как то, что имеет дело не с природными вещами, познаваемыми науками.

В произведении «Да и нет» Абельяр анализирует взгляды «отцов церкви», используя выдержки из Библии и их сочинений, и показывает противоречивость приводимых высказываний. В результате этого анализа возникают сомнения в некоторых догматах церкви, христианского вероучения. С другой стороны, Абельяр не сомневался в основных положениях христианства, а лишь призывал к осмысленному их усвоению. Он писал, что тот, кто не понимает Священного писания, подобен ослу, стремящемуся извлечь из лиры стройные звуки, ничего не понимая в музыке.

Согласно Абельяру, диалектика должна состоять в том, чтобы подвергать сомнению утверждения авторитетов, в самостоятельности философов, в критическом отношении к теологии.

Взгляды Абельяра осуждены церковью на Суассонском соборе (1121), по приговору которого он сам бросил свою книгу «Божественное единство и троичность» в огонь. В этой книге он доказывал, что существует лишь один-единственный Бог-отец, а Бог-сын и Бог-дух святой — лишь проявления его могущества.

В произведении «Диалектика» Абельяр излагает свои взгляды по проблеме универсалий (общих понятий). Он пытается примирить крайне реалистические и крайне номиналистические позиции. Крайнего номинализма придерживался учитель Абельяра Росцелин, а крайнего реализма — тоже учитель Абельяра — Гильом из Шампо. Росцелин полагал, что существуют лишь единичные вещи, общего вообще не существует, общее — это лишь названия. Гильом из Шампо, наоборот, считал, что общее существует в вещах как неизменная сущность, а единичные вещи лишь привносят индивидуальное разнообразие в единую общую сущность.

Абельяр полагал, что человек в процессе своего чувственного познания вырабатывает общие понятия, которые выражаются в словах, имеющих тот или иной смысл. Универсалии создаются чело-

веком на основе чувственного опыта посредством абстрагирования в уме свойств вещи, общих для многих предметов. В результате этого процесса абстрагирования происходит образование универсалий, которые существуют лишь в уме человека. Такая позиция, преодолевающая крайности номинализма и реализма, впоследствии получила название концептуализма. Абельяр выступал против схоластических умозрительных и идеалистических спекуляций в отношении знания, существовавших в то время.

В произведении «Диалог между философом, иудеем и христианином» Абельяр проводит идею веротерпимости. Он доказывает, что каждая религия содержит в себе зерно истины, поэтому христианство не может считать, что оно — единственно истинная религия. Только философия может достичь истины; она направляется естественным законом, свободным от всевозможных священных авторитетов. В следовании естественному закону и состоит нравственное познание. Кроме этого естественного закона, люди следуют еще всевозможным предписаниям, но они — лишь ненужные добавления к естественному закону, которому следуют все люди, — совести.

Этические воззрения Абельяра изложены в двух произведениях — «Познай самого себя» и «Диалоге между философом, иудеем и христианином». Они находятся в тесной зависимости от его теологии. Основной принцип этической концепции Абельяра — утверждение полной моральной ответственности человека за свои поступки — как добродетельные, так и греховные. Такое воззрение — продолжение абелярской позиции в области гносеологии, подчеркивание субъективной роли человека в познании. Деятельность человека определяется его намерениями. Сам по себе ни один поступок не является ни добрым, ни злым. Все зависит от намерений. Греховный поступок — такой, который совершен в противоречии с убеждениями человека.

В соответствии с этим Абельяр полагал, что язычники, которые преследовали Христа, не совершали никаких греховных действий, так как эти действия не находились в противоречии с их убеждениями. Не были греховны и античные философы, хотя и не являвшиеся сторонниками христианства, но действовавшие в соответствии со своими высокими моральными принципами.

Абельяр подверг сомнению утверждение об искупительной миссии Христа, которая, по его мнению, состояла не в том, что он снял грех Адама и Евы с рода человеческого, а в том, что он был

примером высокой морали, которой должно следовать все человечество. Абельяр полагал, что человечество унаследовало от Адама и Евы не способность к греху, а лишь способность раскаиваться в нем. Согласно Абельяру, божественная благодать нужна человеку не для осуществления добрых поступков, а в качестве награды за их осуществление. Все это противоречило распространенным тогда религиозным догматам и было осуждено Санским собором (1140) как ересь.

Августин

Аврелий Августин Блаженный (354–430) — крупнейший средневековый философ, виднейший представитель западных «отцов церкви». Он оказал сильнейшее влияние на всю западноевропейскую жизнь Средневековья.

Годы жизни Августина пересекаются с годами жизни Прокла и даже приходятся на более ранний период, чем жизнь некоторых неоплатоников. Поэтому некоторые исследователи полагают, что его творчество лучше рассматривать в русле греческой философии. Более того, Августин пришел к христианству через манихейство под воздействием трудов неоплатоников. В философии Августина много от неоплатоников, однако дух его сочинений религиозный, не совместимый с духом античной философии.

Родина Августина — город Тагаст (Северная Африка) — современный Алжир. Интерес к философии у него появился под влиянием чтения трактатов Цицерона. Августин оставил после себя богатое литературное наследие. Им написаны десятки значительных произведений: «Против академиков», «О блаженной жизни», «О бессмертии души», «Об учителе», «О свободе воли», «Исповедь», «О граде Божьем» и др.

По своим философским воззрениям Августин сначала примыкал к манихейству — религиозному течению, исповедовавшему противоположность добра и зла, света и тьмы, — но, разочаровавшись в нем, примкнул к скептицизму академиков. После знакомства с Амвросием Медиоланским, оказавшим на него большое влияние, и чтения трудов неоплатоников Августин стал склоняться к христианству, которое принял в 387 г. Он развернул активную деятельность по распространению христианского веро-

учения, что дало возможность исследователям его творчества называть его «молотом еретиков».

Религиозно-философская система Августина представляет собой соединение библейского мировоззрения с теми положениями неоплатонизма, которые приемлемы для христианского вероучения. Центральный пункт философской системы Августина — Бог, поэтому она исключительно теоцентрична. Согласно Августину, Бог представляет собой высшую сущность, он — единственное в мире, что не зависит ни от кого и ни от чего, все остальное определяется божественной волей и зависит от нее. Первенство Бога над всем остальным имеет для Августина большое философско-теологическое значение, так как в этом случае он выступает причиной любого существования и всех изменений в мире. Бог сотворил мир и продолжает постоянно творить его. Проблема креационизма раскрывается Августином с различных сторон. Августин стоит на позициях дуализма Бога и мира: природа и человек созданы Богом и полностью зависят от него, Бог же от человека и природы никак не зависит.

Идея постоянного творения мира Богом приводит Августина к концепции фатализма, что является характерной чертой августианства. Все, что происходит в мире, совершается по воле высшего существа — Бога, поэтому в мире само по себе ничего не рождается и ничего не умирает. Даже развитие растений и животных предопределено волей Бога, который трансцендентно определяет зарождение и развитие индивидуальных существ. Это приводит к иррационалистическому истолкованию действительности Августином, полагавшим, что таинственные, непостижимые человеком явления природы вполне определяет воля Божья.

Креационистская доктрина Августина по-своему трактует природу и человека. Для Августина органический мир не обладает одушевленностью, не говоря уже о неорганическом мире. Душой обладает только человек. Душа человека создается Богом и после этого существует вечно. В работе «О величине души» он пишет, что душа «не есть ни земля, ни вода, ни воздух, ни огонь, ни соединение всех этих элементов или также некоторых из них» [1, 2]. Августин понимает человеческую душу как нематериальную сущность, как бестелесное образование. При этом он считает, что человеческая нематериальная душа находится в материальном теле человека, и здесь возникает проблема их взаимодействия, но решения этой проблемы Августин не дает. В произведении «О граде Божь-

ем» он пишет: «Тот способ, каким души соединяются с телами и становятся живыми существами, в полном смысле слова удивителен и решительно непонятен для человека: а между тем это и есть человек» [XXI, 10].

Разделяя тело и душу человека, Августин признает превосходство человеческой души над телом. Он рассматривает душу как «разумную субстанцию, приспособленную для управления телом» [О величине души. XII, 22]. Августин наделяет душу не только разумной способностью, но и способностью к волевой деятельности. В воле Августин видел характерную особенность человеческого существа, именно воля определяет человеческую активность, а не мышление, которое в основном пассивно отражает предметы окружающего мира. Рассматривая проблему человеческой воли, Августин приходил к утверждению о ее свободе.

В связи с проблемой Бога Августин должен был решать и проблему теодицеи — проблему существования Бога-творца и зла в мире. В решении этой проблемы он исходил из неоплатоновского подхода, рассматривавшего зло не как нечто самостоятельное, а как недостаток добра. Августин руководствовался текстом Священного писания, в котором говорилось, что Верховный творец добр по своей природе и все, что он творит, творит по образу и подобию своему. Поэтому Бог создает определенный порядок и форму вещей в соответствии со своими идеями, которые являются образцами для любой сотворенной вещи. Следовательно, зло — это просто отсутствие добра, а не нечто самостоятельное. Здесь проявилось стремление Августина снять ответственность за зло в мире с Бога, так как божественные идеи творят только добро, а зло возникает вследствие искажения материей божественного образа и уменьшения добра в вещах.

В связи с проблемой креационизма Августин рассматривал проблему времени, которая имеет общефилософское, а не только теологическое значение. «Что такое время? — спрашивал он в своей «Исповеди» и отвечал: — Пока никто меня о том не спрашивает, я понимаю, нисколько не затрудняясь; но как скоро хочу дать ответ об этом, я становлюсь совершенно в тупик» [XI, 14, 17]. При решении этого вопроса Августин прежде всего обращается к Богу и полагает, что время не существовало до сотворенных Богом вещей, а возникло вместе с ними по воле Божьей. Рассматривая проблему времени, Августин утверждает, что при анализе времени мы впадаем в парадоксы. Думая о природе времени,

мы приходим к выводу, что его нельзя измерить, так как прошлое время не существует, раз оно прошло, будущее время еще не существует, так как не наступило, а настоящее время становится прошлым, как только осуществляется. В конце концов Августин решает, что время — это определенный вид протяженности, и то, что мы измеряем, когда измеряем время, — это впечатления и отпечатки памяти. Обращаясь к своему сознанию, он говорит: «В тебе, как я сказал, я измеряю периоды времени. Я измеряю как время настоящие впечатления, которые вещи производят на меня в то время, как они проходят мимо меня. Я не измеряю сами вещи, а только впечатления, которые оставляют вещи, когда они проходят мимо меня. Это означает, что я измеряю периоды времени».

Таким образом, Августин разрешает проблему несуществования прошлого и будущего времени ссылкой на впечатления, память и ожидание будущих событий.

Подчеркивая быстротечность и изменяемость окружающих вещей реального мира, Августин указывал на вечность Бога, который не изменяем.

Не обошел Августин и проблему соотношения веры и разума. Как и другие «отцы церкви», он превозносит веру за счет разума. Им провозглашена формула: «верую, чтобы понимать», которая выражала требование, чтобы вера предшествовала пониманию. Веру Августин представлял себе не только как веру в авторитет Священного писания, но и как веру в авторитет церкви.

Однако в вопросах познания он больше склоняется к рационализму. Признавая существование чувственного восприятия предметов, Августин в то же время полагал, что все это происходит в силу деятельности души, которая постоянно заботится о своем теле. Он считал, что чувственное познание не способно дать достоверного знания и только человеческий ум в состоянии преодолеть скептицизм. Августин утверждал, что человек не может сомневаться в своем мышлении, и это является несомненным фактом. «Всякий, кто сознает, что он сомневается, сознает это (свое сомнение) как некоторую истину» [Об истинной религии. XXIX, 73].

Это положение часто рассматривают в качестве аналогичного декартовскому «*Cogito ergo sum*» («Я мыслю, следовательно, существую»). Конечно, зерно рационалистического подхода к познанию у Августина существует, однако отождествлять эти положения, разделенные тысячелетием, нельзя, так как Августин не вкладывал в свое положение того смысла, который вкладывал Де-

карт в свое «Cogito». Кроме того, это положение следует рассматривать в системе августинианства, который придавал божественному творчеству и божественному вмешательству главенствующее значение в познании. Богу у Августина выступает «отцом нашего озарения». Человек лишь пассивно воспринимает божественные идеи. Познание настоящих истин происходит посредством божественного озарения.

В своих произведениях Августин много внимания уделял проблеме греха и божественного предопределения. Бог, согласно Августину, творит только добро, зло же, которым наполнен мир, всецело лежит на совести человека, и повинна в этом его свободная воля. Бог сотворил Адама и Еву свободными, но они впали в грех, вкусив запретного плода и нарушив запрет Бога. Употребив свою свободную волю вопреки божественным заповедям, Адам создал пропасть между человеком и Богом. Свободная воля постоянно толкает человека на путь греха. Грех заключается в том, что человек влечет к земным благам, он впадает в самонадеянность, воображает, что может без помощи Бога жить в мире и овладевать им. Большинство людей совершают греховные поступки вследствие того, что это уже предопределено Богом. Только меньшинство совершает морально безупречные деяния, но отнюдь не по своей доброй воле, а потому, что это предопределено свыше. Так что большинство грешников не могут рассчитывать попасть в Рай, ибо на них не снизошла божественная благодать. В этом состоит понятие божественного предопределения: к добру человека направляет воля Бога, к греху человек влечется сам через свою свободную волю.

Свою доктрину Августин развивал в борьбе с пелагианством — течением, которое отстаивал монах Пелагий. Пелагий отрицал наследственность первородного греха Адама и испорченность вследствие этого всего человечества. Он полагал, что человек действительно обладает свободной волей, которая дает ему возможность пойти по пути или добра, или зла, и здесь нет божественного предопределения. Благодать Пелагий видел лишь в помощи, которая оказывалась Богом человеку в соответствии с его заслугами. Все это не могли принять Августин и церковь, поскольку этим подрывались ее власть и авторитет. Пелагианство было в конце концов осуждено церковью.

Исходный пункт моральной доктрины Августина — безграничная любовь к Богу. Именно любовь к Богу должна наполнять всю жизнь человека, вытеснить любовь к человеку. Это Августин про-

демонстрировал своей собственной жизнью, выгнав перед обращением в христианство свою любимую жену с единственным ребенком. «Когда человек живет по человеку, а не по Богу, он подобен дьяволу», — пишет Августин в «Граде Божием» [XIV, 4]. Отсюда проистекает аскетизм морального учения Августина, согласно которому добродетель состоит в том, чтобы отказаться от большинства вещей, которыми живет обычный человек. В согласии с основными положениями эллинистической философии Августин полагал, что цель человеческой жизни — счастье, которое состоит в познании Бога и испытании души.

Августин защищал концепцию неравенства людей, которое рассматривал как необходимое явление в социальной жизни. Неравенство, полагал он, навсегда сохранится в обществе и здесь бессмысленно что-либо менять, так как богатство одних и бедность других обусловлены божественным промыслом.

Августин был одним из первых, кто поставил в своем творчестве проблемы философии истории, сделав попытку объяснить ход истории человечества. В своей «Исповеди» он писал, что большинство людей в своей ограниченной жизни «не обладают способностью проникать в дух предшествующих веков и сопоставлять этот дух с духом настоящего времени» [III, 7, 13]. Интерес Августина к общим проблемам истории возник в связи с разграблением Рима готами в 410 г. под руководством короля Алариха. Понимание истории Августином является провиденциалистским, так как власть и воля Бога распространяются им не только на жизнь отдельного человека, но и на все общество, его историю.

В своей философии истории Августин выделял шесть периодов истории земных обществ по аналогии с шестью днями творения. Этими шестью возрастными периодами человеческой жизни у Августина являются: младенчество, детство, отрочество, юность, зрелый возраст, старость. Первая эпоха начинается с детей Адама и Евы и продолжается до потопа, а последняя началась с прихода Христа и возникновения христианства и закончится со вторым пришествием Христа и концом человечества.

Для Августина все происходящее в мире определяется борьбой двух царств: царства Божьего и царства земного. Этим Августин переносил дуализм Бога и природы на общественное развитие. Божье царство состоит из людей избранных, на которых снизошла божественная благодать к спасению, земное царство состоит из людей, которые обречены на греховную жизнь. В первом царстве оби-

тают те праведные люди, которые руководствуются в жизни только любовью к Богу, во втором — те, которые о нем забывают.

Однако на земле общество состоит и из праведников и из грешников, так что царства Божье и земное соединены вместе. Августин подвергает критике все то в обществе, что связано с земным царством. Он указывает на насильственный характер государства, которое называет «великой разбойничьей организацией». Августин осуждает все эгоистические стремления к накоплению богатств, низменные страсти, попытки господствовать над людьми. В то же время критика общества и государства ограничена у него теологическими воззрениями, так как, согласно Августину, любая власть, даже самая плохая, возникает по воле Бога и осуществляет все то, что ей предназначено провидением, т.е. поддерживает порядок и скрепляет социальные узы.

Августин противопоставляет государство и церковь. Если государство — это царство греха и основано на любви только к самому себе, то церковь основана на самоотверженной любви к Богу. Церковь — это общество Христа, и вне ее нельзя обрести спасение. Церковь — это представитель царства Божьего на земле.

Философия истории Августина при всей своей теологичности заложила основы теории общественного прогресса. История общества имеет начало и все время развивается по пути своего совершенствования. Эта история имеет смысл и предназначение — победу христианства во всемирном масштабе. В последующих концепциях социального прогресса последний стал уже связываться не с прогрессом в деле христианизации, а с прогрессом в развитии производства и наук.

Авенариус

*Р*ихард Авенариус (1843–1896) — швейцарский философ, один из главных представителей эмпириокритицизма. Основные произведения: «Критика чистого опыта» (1888–1890), «Человеческое понятие о мире» (1909), «Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы» (1913).

Термин «эмпириокритицизм» означает «критика опыта», что и составляет основное содержание этого философского направ-

ления, которое видит свою задачу в том, чтобы очистить опыт, выявить содержание «чистого опыта», свободного от посторонних привнесений. Такую операцию по очищению опыта совершает философия, в то время как конкретные науки постоянно накапливают знания и тем самым примешивают к опыту посторонние элементы. По мнению Авенариуса, опыт обычно смешан с некоторыми посторонними представлениями — апперцепциями: ценностными (тематологическими) и антропоморфическими. Первые представления связаны с тем, что мы характеризуем предмет как хороший, красивый и т.п., что является лишь нашей оценкой предмета, а не отражает его свойств. Ко вторым, антропоморфическим, апперцепциям относятся мифологические представления (представления о некоем «Я», живущем в нашем теле), антропатические представления (воздействие «страстей душ» на телесные движения человека), интеллектуально-формальные представления.

Авенариус полагает, что опыт состоит из нейтральных элементов, которые им понимаются как ощущения. На пути очищения опыта Авенариус видит препятствие в виде интроекции, под которой он понимает процесс приписывания другим людям восприятий окружающих вещей, т.е. опыта и познания, и вкладывания этих чувств и мышления в других людей. «И эта интроекция есть то, что вообще из “находящегося предо мной” делает “находящимся во мне”, “первоначально находимого” “представляемое”, из “составной части (реальной) среды”, “составную часть (идеального) мышления”, из “дерева” с его механической энергией — “явление” из той материи, из которой сотканы сны» [О предмете психологии. М., 1911. С. 22]. Таким образом, придуманный внутренний мир противопологают эмпирическому, миру опыта. Интроекция происходит тогда, когда мы помещаем местонахождение различных восприятий внутрь других людей, а тем самым — и в нас самих. Получается, согласно Авенариусу, удвоение мира, при котором возникает иллюзия, что, кроме мира вещей, которые непосредственно даны нам в опыте, существует еще и мир представлений, которые находятся в душе другого человека. Авенариус выступает против этого положения, считая, что борется против идеализма. Он полагал, что нельзя «удваивать мир». Он писал: «Мозг не есть ни местопребывание, ни седалище, ни производитель, ни орудие или орган, ни носитель или субстрат и т.д. мышления. Мышление не есть ни обитатель, ни повелитель, ни другая половина или его сторона и т.д., равным об-

разом и не продукт, даже не физиологическая функция, или даже хотя бы вообще какое-либо состояние *мозга*». [Человеческое понятие о мире. М., 1909. С. 69.]

Отвергая теорию интроспекции, Авенариус выдвигает концепцию «принципиальной координации», суть которой состоит в том, что признается нерасторжимая связь познающего субъекта и среды, т.е. «без субъекта нет объекта».

Осуществляя процесс очищения опыта, Авенариус выдвинул принцип «наименьшей меры силы». Он писал: «В случае присоединения новых впечатлений душа сообщает своим представлениям возможно меньшее изменение; или, другими словами: после новой апперцепции содержание наших представлений оказывается возможно более сходным с их содержанием до этой апперцепции... На новую апперцепцию душа затрачивает лишь ровно столько сил, сколько необходимо, а в случае множества апперцепций она отдает предпочтение той, которая совершает ту же работу с меньшей затратой силы» [Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. СПб., 1913. С. 3].

Аверроэс

Аверроэс (Ибн Рушд) (1126—1198) — арабский философ, завершающий развитие арабоязычного аристотелизма. Он представляет философию, которая получила развитие на крайнем Западе арабского государства — на территории современной Испании и Северной Африки.

Аверроэс родился в Кордове и оставил после себя большое литературное наследство, прежде всего философское. Это был энциклопедически образованный человек. Прославился он в основном комментариями к сочинениям Аристотеля, которого ценил очень высоко. За это получил прозвище «комментатор». О нем говорили: «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс — Аристотеля». Наряду с комментированием Аверроэс дал и свое толкование рассматриваемых вопросов.

Аверроэс написал много произведений, из которых наиболее известно — «Опровержение опровержения». Этот труд — ответ на «Опровержение философов» аль-Газали. В нем Аверроэс рассматривает вопрос о соотношении философии и религии. Он показы-

вает, что философия и религия очень сходны в направленности своих суждений. «Философия — это спутница и молочная сестра религии, ... они спутники по природе, друзья по сущности и врожденному предрасположению» [Цит. по: Сагадеев А.В. Ибн Рушд. М., 1973. С. 198]. И философия, и религия имеют предмет своих изысканий Бога, но рассуждают о нем совершенно по-разному. Если религия рассуждает о Боге риторически, используя образность, которая проявляется в Коране, то философия пользуется доказательным, т.е. наиболее адекватным способом.

Однако это не означает, что между религией и философией существуют противоречия. Просто религия познает буквальный смысл, зафиксированный в Коране, а философия — содержащийся в нем внутренний смысл. Философия постигает истину путем аллегорического толкования священных текстов. Для Аверроэса характерен рационализм; он стремился к философскому обоснованию не всех религиозных догматов, как это свойственно Абельяру, а только общих положений, имеющих дело с отношением мира и человека.

Аверроэс также рассматривал центральный для всего средневекового периода вопрос об истолковании бытия: существует ли мир вечно или он сотворен Богом. Согласно Аверроэсу, материальный мир вечен, как и Бог, который не сотворил мир. Отвергая креационистскую концепцию возникновения мира, Аверроэс не отказывается от аристотелевского понятия Бога как перводвигателя. Он также признает платоновскую эманацию, которая объясняет возникновение низших по отношению к Богу сущностей, двигающих небесные сферы. Конечная причина бытия — Бог, находящийся на вершине иерархии и представляющий собой мыслящее само по себе мышление. Материя существует как постоянная возможность форм, которые из нее возникают; материя и форма, для Аверроэса, нераздельны и образуют единство.

Индивидуальные души не являются бессмертными, они умирают вместе с телом. Этика Аверроэса заключается в учении, что человек создает добро в соответствии со своими установками, а не в зависимости от того, что его ожидает на том свете — Ад или Рай.

Авиценна

Авиценна (Ибн Сина) (980—1037) — один из крупнейших средневековых ученых-энциклопеди-

стов. По происхождению таджик, он жил в различных городах на территории Средней Азии и Ирана, занимая должности врача и визиря при различных правителях Востока. Написал множество трудов, главные из которых — «Книга исцеления», «Книга спасения», «Книга знания», «Книга указаний и наставлений» и др.

Вслед за Аристотелем Авиценна подразделяет знания на теоретические и практические, которые называются так потому, что их предмет определяется исключительно человеческими действиями. К практическим наукам относятся этика, экономика, политика.

Проблему сущности и существования Авиценна решает в духе неоплатонизма: божественное бытие, называемое Авиценной Необходимо сущим, порождает посредством эманации все многообразие конкретного мира. В отличие от Платона он рассматривает материю за пределами эманации. «Материя всегда предшествует существованию самой вещи» [*Ибн Сина*. Данишнамэ. М., 1957. С. 17]. Авиценна отрицал создание мира Богом и полагал, что мир существует вечно вместе с Богом. Возникновение мира обусловлено эманацией из единого, постоянно существующего Бога множества конкретных форм проявления мира. Здесь он выступал против монотеистического креационизма в различных формах.

Авиценна стоит на позициях соотношения материи и формы, которые защищал Аристотель. Материя и форма не могут существовать самостоятельно, они тесно связаны между собой.

При решении проблемы универсалий — одной из основных в средневековой схоластике — Авиценна, руководствуясь аристотелевским пониманием соотношения формы и материи, полагает, что универсалии существуют и в вещах, и в человеческом уме, который извлекает их из вещей, и даже до вещей, и после них.

Авиценна не сомневался в возможности познать мир, придавая большое значение логике и рассматривая ее как введение к любой науке.

По законам логики осуществляется и божественная деятельность, имеющая тем самым интеллектуальный характер. Однако Бог не руководствуется при этом какой-либо целью, и это означает, что развитие мира не носит фатального характера.

В вопросах психологии Авиценна также идет вслед за Аристотелем и различает растительную, животную и разумную души. Особо он рассматривает человеческую душу и не отрицает ее бес-

смертия. Однако бессмертие он понимает не в прямом смысле, а в философском, отрицая возможность переселения душ — метемпсихоз.

Адорно

Теодор Визенгрунд Адорно (1903—1969) — немецкий философ, социолог, музыковед. Представитель Франкфуртской школы. Адорно, один из самых сложных мыслителей XX века, родился в богатой семье Визенгрунд во Франкфурте-на-Майне. В возрасте 21 года защитил докторскую диссертацию по феноменологии Гуссерля.

В это же время он проявлял незаурядные способности в музыке, которые ему передала, вместе с именем Адорно, его мать, бывшая оперная певица, по происхождению корсиканка. Адорно интенсивно изучал технику игры на фортепьяно в кружке, образованном в Вене вокруг Арнольда Шенберга, создателя атональной музыки. Но его интерес к теоретическим социальным вопросам никогда не ослабевал, и он стал сотрудничать с Франкфуртским институтом социальных исследований, в особенности после назначения его друга Хоркхаймера директором этого института.

В этот период в Институте начала складываться так называемая Франкфуртская школа, занимавшая позиции неомарксизма. Для Адорно этого времени также были характерны марксистские взгляды, сформировавшиеся в основном под влиянием работы Г.Лукача «История классового сознания» (1923), в которой разрабатывалось ключевое понятие «овеществление», означавшее процесс превращения социальных отношений в качества вещей. Это как раз то, что Маркс называл «товарным фетишизмом» и что впоследствии стало краеугольным камнем всего творчества Адорно. В одной из своих первых работ он писал, что социально-критическая функция музыки состоит в ее отказе представлять, быть эквивалентом чего-нибудь, даже выражать политическую борьбу в капиталистическом обществе. Придать музыке большее значение означает, по его мнению, овеществить ее, совершить над нею хакари.

В 1933 г. Адорно эмигрировал в Англию, а затем в Америку, где и работал в Нью-Йорке во вновь созданном Хоркхаймером Институте социальных исследований и в его журнале. В 1941 г. он переезжает в Калифорнию, где в то время находились многие выдающиеся деятели, изгнанные или уехавшие из Германии, в том числе Томас Манн, который использовал музыкальные знания Адорно при написании романа «Доктор Фаустус».

Под влиянием «Кризиса европейских наук» Гуссерля Адорно совместно с Хоркхаймером создал труд «Диалектика просвещения» (1947), в котором развивал идею, что «свет разума» (выражение Ф.Бэкона) современного общества внезапно погас перед критикой своей собственной структуры, став таким образом новой и опасной мифологией, подчиняя мир тоталитарному технологическому господству. В этой работе авторы показали, что процесс овеществления стандартизирует продукты культуры, вырабатывает у людей стереотипные реакции и клише в области мышления. Хотя здесь и критиковался марксовский техноцентризм, усвоенный им у Маркса «товарный фетишизм» доводился до философских и научных обобщений.

Вместе с Хоркхаймером Адорно был создан труд «Авторитарная личность» (1950), в котором дан философский, социологический и психоаналитический анализ различных типов личности в зависимости от склонности принять или не принять авторитарный тип руководства. В это время Адорно уже вернулся в Германию, участвовал в восстановлении Института социальных исследований, преподавал в Университете во Франкфурте.

На конференции Германского социологического общества в 1961 г. Адорно организовал «диспут о позитивизме». На этом диспуте один из активных критиков позитивизма Карл Поппер утверждал, что процесс познания происходит путем отбрасывания принятых теорий как несовместимых с фактами и выдвижения новых теорий, способных объяснить эти факты. В свою очередь Адорно отвергал этот «критический рационализм» Поппера, рассматривая эту концепцию как вариант позитивизма, так как несовместимость теорий с «фактами» была, по его мнению, необходимым выражением объективной антагонистической социальной реальности и именно последняя, а не изолированные теории, должна быть критикуема и ниспровергнута. Адорно полагал, что это как раз и создает основы «критической теории общества», которая была

заложена еще в 1930-х годах Хоркхаймером и теперь называлась «Франкфуртской школой».

В 1966 г. Адорно публикует «Негативную диалектику», в которой дает развернутое изложение своих взглядов на характер диалектического развития общества и философии. В обществе, по его мнению, господствует негативность, которая является отрицанием как определенной системы понятий, так и реальности. Диалектика Гегеля и Маркса, с точки зрения Адорно, недостаточно негативна, так как результатом отрицания отрицания у них является позитивность. Негативная диалектика для Адорно — это «логика распада», которая приводит к всеобщему разрушению и гибели, при этом она должна обратиться и против себя самой. Методологическая роль «негативной диалектики» состоит в разработанной Адорно критике культуры. По его мнению, в том или ином типе философского мышления бессознательно зашифровывается социально-историческая действительность, и эти шифры социального находят свое выражение в произведениях тех или иных мыслителей и писателей, которые представляют, по его мнению, ложную идеологию.

Критически рассматривая роль разума в общественном развитии и политические проблемы современности — тоталитаризм, антисемитизм и др., — Адорно полагает, что деятельность разума приводит к уничтожению самого себя. Поэтому, по его мнению, лишь искусство может обнаружить в себе «второе мышление», способное противостоять технической рациональности. Искусство в лице писателей, подобно Прусту, Валери, Кафке, Беккету, Селину, художников, подобно Кандинскому, Клее, музыкантов, подобно А.Веберну, способно путем изобретения новых форм сказать «нет» миру потребления.

В 1949 г. Адорно публикует «Философию новой музыки», в которой, защищая новую венскую школу в лице А.Шенберга, А.Берга, развивает на примере музыки свои идеи негативной диалектики. Задача искусства, по Адорно, состоит в отрицании позитивного утверждения. Отрицание всего приводит в конце концов к отрицанию смысла, в частности в искусстве — к театру абсурда С.Беккета. Адорно писал: «Я изучал философию и музыку. Вместо того, чтобы выбирать между ними, меня всю жизнь не покидало ощущение, что там и там я занимался поисками одного и того же».

Аль-Кинди

Аль-Кинди (800—ок. 879) — первый крупный арабоязычный философ, которого называли «философом арабов». Аль-Кинди хорошо изучил достижения предшествующей науки и древнегреческой философии — труды Птолемея, Евклида, Аристотеля и др. Он писал: «Нам не следует стыдиться одобрения и обретения истины, откуда бы она ни исходила... Истиной никого нельзя унижить — наоборот, истина облагораживает всякого» [Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX—XIV вв. М., 1961. С. 59]. Был близок к мутазилитам. Написал более 200 произведений, в частности «О первой философии», «Книгу о пяти сущностях».

С начала VII в. на огромнейшей территории от Туркестана до Испании в результате арабских завоеваний образовалось многонациональное теократическое государство — Арабский халифат. В этом государстве больших успехов достигает развитие философии, в основном на основе усвоения древнегреческой философской мысли. Параллельно со схоластикой в V—XVI веках развивается и арабская философия, прошедшая по сравнению с развитием западноевропейской схоластики совсем другой путь. Аль-Кинди — крупнейший представитель этой арабской философии.

Тесно связывая философию с естественно-научными знаниями, аль-Кинди был убежден, что для того, кто хочет заниматься философией, обязательно знание математики. Он дает рационалистическое толкование философии, идя вслед за Аристотелем, полагавшим, что философия — знание обо всем. Аль-Кинди — переводчик произведений Аристотеля и его пропагандист. Он следует за Аристотелем и в учении о материи и форме, но при этом подчеркивает значение материи, рассматривая ее в качестве главной сущности: «Материя такова, что если она упраздняется, то упраздняется и прочее, но если упраздняется прочее, то сама она не упраздняется» [Там же. С. 110].

Аль-Кинди — мусульманский философ, он даже привлекает аристотелизм для обоснования и объяснения существования «единственного Аллаха, великого и всемогущего» и для разъяснения того, что Аллах — «действующая и целевая причина всего» [Там же. С. 55]. Он приписывает Аллаху обладание божественным знани-

ем, которого не может достичь философия. Коран для аль-Кинди — вершина божественного откровения.

Аль-Фараби

Аль-Фараби (870–950) — выдающийся представитель восточного аристотелизма, продолжатель дела аль-Кинди. Родился в г. Фарабе (ныне на территории Казахстана). Его философская деятельность многогранна, он был ученым-энциклопедистом. Выступал как комментатор произведений Аристотеля, за что получил прозвище «Второй учитель» (первый — это сам Аристотель). О его энциклопедичности свидетельствуют названия трудов: «Рассуждения Второго учителя аль-Фараби о значении слова «интеллект», «О том, что должно предшествовать изучению философии», «Об общности взглядов двух философов — Божественного Платона и Аристотеля», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» и др.

Проблему возникновения мира аль-Фараби решает в духе неоплатонистской концепции эманации — умножения бытия, в результате чего возникают земные стихии — люди, животные, растения и пр.

Большое значение аль-Фараби придавал уяснению места человека в познании. Чувственное познание осуществляется посредством восприятия и воображения, но такое познание, согласно аль-Фараби, не способно дать постижение сущности. Это возможно только посредством разума, который существует в различных формах — как пассивный, актуальный, приобретенный, деятельный.

Аль-Фараби развил учение о «добродетельном городе», во главе которого стоит философ, передающий своим согражданам истины философии. Руководствуясь этическими установками Аристотеля, аль-Фараби идет вслед за Платоном. Он полагает, что цель человеческой деятельности — счастье, которого можно достигнуть лишь при помощи разумного познания. Аль-Фараби придерживался организматического взгляда на общество, которое он отождествлял с государством. Общество — тот же человеческий организм. «Добродетельный город подобен совершенному здоровому телу, все органы которого помогают друг другу, с тем, чтобы сохранить

жизнь живого существа и сделать ее наиболее полной» [*Аль-Фараби*. Философские трактаты. М., 1970. С. 305].

Глава города, которого он отождествлял с багдадским халифом, по мнению аль-Фараби, должен обладать всеми добродетелями: здоровьем, пронизательным умом, совестью, знаниями и ласковым обращением со своими подданными.

Анаксагор

Анаксагор (ок. 500–428 до н.э.) — древнегреческий философ, происходил из Клазомен, почти всю жизнь прожил в Афинах. Это первый греческий философ, деятельность которого протекала собственно в Греции, а не в греческих городах Малой Азии или Сицилии. Он имел знатное происхождение, однако отказался от обеспеченной жизни и посвятил себя философии. В Афинах он был первым философом, который стал учить философии. Анаксагор также занимался и научной деятельностью, в частности математикой, астрономией, метеорологией. В своих исследованиях он пришел к выводу, что Солнце и другие небесные светила — не божества, а глыбы, которые оторвались от Земли. За это учение Анаксагор был обвинен в непочитании богов. Суд над ним закончился осуждением, штрафом и изгнанием из Афин.

Анаксагор, как и предшествующие ему древнегреческие философы, ставит вопрос о том, что есть основа мира. В отличие от своих предшественников эту основу мира он видел в маленьких материальных частицах — семенах вещей, которые он называл *гомеомериями*. Согласно Анаксагору, мир вечен, он несотворим и неуничтожим. Отдельные вещи состоят из отдельных семян. Характер вещи, ее свойства зависят от преобладания того или иного типа семян. Так, в кости имеются различные семена, но преобладают косточки, в мясе также имеются всевозможные семена, но больше всего кусочков мяса. Остальные семена, которые присутствуют в отдельной вещи, просто не наблюдаемы. Тем самым Анаксагор ввел в философию понятие зависимости качества вещи от количественной стороны свойств. Возникновение всех веществ происходит из «подобочастных» частиц-семян, что выражается в двух постулатах: «все во всем», «из всего — все».

Семена, из которых состоят вещи, понимались Анаксагором как инертные неподвижные частицы. Движущим толчком, который приводит в движение эти семена и заставляет их соединяться и разъединяться, является ум (*нус*). В истории философии были попытки (например, Платон) интерпретировать нус Анаксагора как духовное начало, однако на самом деле ум понимается у Анаксагора и как духовная, и как материальная механическая сила. Она определяет порядок в мире. Нус Анаксагора выступает как причина или основа мировой упорядоченности.

В области познания Анаксагор считал, что главная роль принадлежит чувствам. Однако он не абсолютизировал чувственное познание, понимая, что чувствам не достает надежности, истинности, их показания требуют исправления. Более того, он придавал большое значение уму в процессе познания, считая, что семена, из которых состоят вещи, не могут восприниматься непосредственно, мы знаем об их существовании посредством ума, они постигаются только умом.

Анаксимандр

Анаксимандр (ок. 610—ок. 546 до н.э.) — древнегреческий философ, представитель милетской школы. Полагают, что он был товарищем и родственником Фалеса. Ему приписывают авторство трактата «О природе», в котором рассматриваются вопросы космогонии, метеорологии и других натурфилософских областей знаний. Анаксимандр признавал в качестве источника рождения всех вещей не «воду», не какое-либо отдельно взятое вещество, а нечто беспредельное, которое бесконечно и неопределенно, — *апейрон*. Это первовещество, апейрон, с давних пор и именуется «первоначалом» Анаксимандра. Апейрон, «беспредельное», порождает противоположности теплого и холодного, сухого и влажного, а из этих противоположностей образуются вещи. Анаксимандр полагал, что все в мире изменчиво и текуче. В этом проявляется своеобразие воззрений Анаксимандра, которое нашло свое более ясное выражение в учении о происхождении и гибели бесчисленных миров, возникающих из апейрона. Теофраст пишет: «Анаксимандр, друг Фалеса, утверждал, что в беспредельном заключается всяческая причина

всеобщего возникновения и уничтожения. Из него-то, говорит он, выделились небеса и вообще все миры, число которых бесконечно. Он объявил, что все они погибают по истечении весьма значительного времени после своего возникновения, причем с бесконечных времен происходит круговращение их всех» [*Маковельский А.О.* Досократики. Ч. 1. Казань, 1914. С. 38].

Большое значение имели космологические и космогонические представления Анаксимандра. Над землей, по его мнению, существуют водная, воздушная и огненная оболочки. Когда огненная оболочка разрывается, образуются кольца: солнечное, лунное и звездное, Земля же подобна цилиндрическому отрезку колонны, она неподвижна. Животные и люди возникли из высохшего морского дна, приняв другую форму, когда перешли на сушу. Во взглядах Анаксимандра сочетались мифологические и рационалистические воззрения.

Анаксимен

Анаксимен (ок. 588—ок. 525 до н.э.) — древнегреческий философ, представитель Милетской школы. В отличие от двух других ее представителей — Фалеса и Анаксимандра — Анаксимен в качестве первовещества окружающего нас мира берет воздух. Вот как описывает это воззрение Симпликий: «Анаксимен, бывший другом Анаксимандра, говорит, согласно с ним, что природа, лежащая в основе [всего], едина и беспредельна, но вопреки ему признает ее не неопределенной, но определенной, ибо он называет ее воздухом. Она бывает различной по степени разрежения и уплотнения соответственно веществам [в основе которых он лежит]. А именно, разряжаясь, она становится огнем; сгущаясь же, она становится ветром, затем облаком, сгущаясь же еще более, [делается] водой, затем землей, потом камнями, [все] прочее [возникает] из этих веществ. И он также признает вечным движение, вследствие которого происходит изменение [вещей]» [*Маковельский А.О.* Досократики. Ч. 1. Казань, 1914. С. 52]. «Воздух» Анаксимена — не просто обычный воздух. Это первовещество больше похоже на пар или дыхание. Здесь воззрения Анаксимена переплетаются с мифологическими представлениями о душе как некотором начале, которое пронизывает все живые тела. «Подоб-

но тому, как душа, — говорит он, — будучи воздухом, сдерживает нас, так дыхание и воздух объемлет весь мир» [Там же. С. 57]. В этих словах выражается идея пантеизма, в соответствии с которым Бог равен природе, т.е. воздуху, выступающему началом всего сущего.

Космологические взгляды Анаксимена состоят в утверждении, что Земля плоская и подобно Солнцу и планетам парит в воздухе. Земля неподвижна, а Солнце и планеты движутся под воздействием космического ветра. Анаксимен уделяет большое внимание метеорологическим явлениям — дождю, граду, снегу и т.д., пытаясь объяснить эти явления различными причинами на основе присутствия воздуха. Даже возникновение богов Анаксимен объяснял из воздуха.

Ансельм Кентерберийский

Ансельм (1033–1109) — крупнейший представитель ранней схоластики. С 1093 г. он — архиепископ Кентерберийский. Им написаны трактаты «Монолог» (1076), «Прибавление к рассуждениям» (1077–1078), «Диалог о грамматике», «Почему Бог является человеком» (1094–1098) и др. Еще при жизни Ансельма называли «вторым Августином» за его авторитет как мыслителя.

Основную проблему христианской философии — соотношение веры и разума — Ансельм решает в духе Августина, превознося веру за счет разума. Он говорил, что вера — предпосылка знания: он размышляет не для того, чтобы верить, а верит, чтобы понимать, разуметь. Сначала вера, а потом диалектическое искусство разумения, рассуждения, которые предопределены верой. Таким образом разум, согласно Ансельму, существует для того, чтобы оправдать веру своими рациональными средствами.

С помощью рационалистических рассуждений Ансельм стремился обосновать доказательство бытия Бога, а также такие догматы церкви, как идея творения мира из ничего, бессмертие и свобода души и другие вероисповедные формулы.

Во всех своих доказательствах Ансельм исходил из основных положений реализма, утверждавшего существование общего до вещей. Это положение было сформулировано еще Платоном и в даль-

нейшем развито неоплатонизмом и некоторыми представителями патристики, в частности Августином. Ансельм стоял на позициях так называемого крайнего реализма, считавшего, что общее — это нечто объективное, первичное и существует до и вне вещей, а единичные вещи — это производное от общего. На позициях крайнего реализма стоял Эриугена, развивший пантеистическую концепцию на основе неоплатонизма, а также Августин. Позиция Августина была дальше разработана Ансельмом.

Реализм понятий — необходимая часть всей христианской философии и теологии, с его помощью религия обосновывала основные вероисповедные догматы христианского вероучения. Так, первородный грех Адама мог быть перенесен на все человечество только потому, что в Адаме заключалась сущностная общность человеческого рода. Также и догмат Троицы содержал утверждение о существовании божественной сущности, которая одновременно выражается в трех лицах: Бога-отца, Бога-сына, Бога-святого духа.

Крайний реализм понятий привлекается Ансельмом для доказательства бытия Бога, которое состояло в следующем рассуждении: поскольку понятие Бога предполагает идею божественного совершенства, постольку Бог должен обладать свойством существования, так как в противном случае это понятие не мыслилось бы как понятие «Бог». Бог есть то, превыше чего и больше чего нельзя ничего мыслить, значит Бог существует. Такое рационалистическое рассуждение — от понятия Бога и его совершенства к его существованию — имело под собой основания лишь в пределах крайнего реализма понятий. Это доказательство бытия Бога называется онтологическим; оно было впоследствии опровергнуто Кантом, который показал, что существование не является предикатом, так как идея некоторого существа, которое имеет свои предикаты как совершенные, не может быть идеей существа, у которого одним из атрибутов является существование.

Против онтологического доказательства бытия Бога выступал один из современников Ансельма — монах Гуанило, который показал, что ход рассуждений от понятия к существованию ошибочен, так как в этом случае можно доказать существование любой выдумки. Например, можно обосновать существование самого прекрасного острова на свете, если существование выводить из его совершенства.

Аристотель

Аристотель (384–322 до н.э.) — величайший древнегреческий философ, создавший свое оригинальное учение, составившее эпоху в философии. Происходил из г. Стагиры (поэтому его часто называют Стагиритом). Его отец Никомач был врачом при дворе македонского царя Аминты III. В 367 г. до н.э., когда Аристотелю было семнадцать лет, он уехал в Афины для продолжения образования и поступил в платоновскую Академию, став учеником Платона. В Академии он пробыл 20 лет до самой смерти Платона, после чего переселился в Атарней, а затем — в Митилену. Через некоторое время он — воспитатель сына македонского царя Филиппа Александра. Спустя три года Филипп умирает, Александр становится царем, а Аристотель возвращается в Афины на пятидесятом году жизни после двенадцатилетнего отсутствия. В Афинах он создает школу под названием Ликей, так как она находилась на территории гимнаasia, примыкавшего к храму Аполлона Ликейского. Обучение Аристотель проводил обычно в аллеях гимнаasia, поэтому школу называли перипатетической (от греческого слова «перипатео» — прогуливаюсь). После смерти Александра (323 г. до н.э.) в Афинах произошло антимакедонское восстание. Аристотель всегда выступал за связи с Македонией. Ему было предъявлено обвинение в «безбожии», но он не стал дожидаться суда и уехал в Халкиду на о. Эвбея, где и умер через год, в 322 г. до н.э.

Дошедшее до нас литературное наследство Аристотеля не является полным, кроме того, не все дошедшее признается подлинно аристотелевским. Зрелые произведения Аристотеля можно разделить на несколько групп: логические труды под названием «Органон», куда входят «Категории», «Об истолковании», «Аналитики», «Топика», «О софистических опровержениях»; книга о бытии «Метафизика»; естественнонаучные произведения — «Физика», «О небе», «О частях животных» и др.; этические произведения — «Никомахова этика», трактат «Политика»; работы по риторике и поэтике — «Искусство риторики», «О поэтике». Перечень работ Аристотеля свидетельствует об энциклопедичности его интересов.

Еще находясь в платоновской Академии, Аристотель расходился с Платоном в своих философских воззрениях. Впоследствии он

подверг критике платоновскую теорию идей, что имело важное значение для дальнейшего развития философии. Он полагал, что разделение на идеи и вещи не имеет рационального значения, так как идеи — это просто копии чувственных вещей и тождественны им по содержанию. Отделение идей от вещей приводит к удвоению того, что должно быть объяснено. Согласно Платону, вещи должны быть объяснены при помощи идей; по Аристотелю, следует признать причинную зависимость идей и вещей, Платон же отрицает какую-либо причинную зависимость между ними. Идеи, по Платону, — это образцы вещей, но это образное выражение, а не философское объяснение. Кроме того, поскольку вещь многообразна, ей должно соответствовать в таком случае несколько образов, т.е. несколько идей. Согласно Аристотелю, платоновская идея, являясь сущностью вещи, в то же время оторвана от самой вещи, и тем самым получается, что сущность вещи оторвана от самой вещи.

Аристотель в своих философских рассуждениях исходил прежде всего из признания существования объективного, материального мира. Исходя из своей критики платоновских «идей», находящихся вне вещей, Аристотель попытался создать теорию, согласно которой сущность находится в самих вещах.

По Аристотелю, каждая конкретная чувственная вещь представляет собой единство «материи» и «формы». «Форма» понимается Аристотелем как сущность вещи. В то же время форма нематериальна, она не есть нечто внешнее по отношению к материи. Материя и форма — это «то, из чего состоят вещи». Каждая вещь выступает как оформленная материя. В качестве примера можно взять медный шар, представляющий собой единство меди (вещества) и шаровидности (формы). Противоположность «формы» и «материи» для Аристотеля относительна. Медь может выступать материей по отношению к одному предмету (например, шару) и формой по отношению к другому предмету (например, физическим элементам). Медь может не быть оформленной, но в то же время в потенции она содержит форму, как возможность, а это значит, что форма — есть реализованная возможность материи. Таким образом, у Аристотеля происходит соотносительный переход от материи к форме и наоборот. Эта иерархия форм приводит к высшей «форме», которая является последней и за которой уже не следуют ни форма, ни материя. Последней формой выступает перводвигатель, или Бог. Таким образом, материя и форма, у Ари-

стотеля, представляют собой единство, взаимосвязь, развитие же явлений он понимал как оформление материи.

Аристотель разработал оригинальное учение о видах причин. Он различает четыре вида причин: 1) материальную, или материю; 2) формальную, или форму; 3) производящую; 4) конечную, или цель [*Аристотель*. *Метафизика*. V, 2, 1013a24–1014b25]. Материальная причина — это материя, она обозначает входящий в состав вещи материал, из которого вещи возникают. Формальная причина состоит в том, что под воздействием формы материя превращается в действительность. Производящая причина — это то, что создает вещи. Так, например, человек, давший совет, является причиной того, что делается, и то, что изменяет, — причина того, что изменяется. Целевую причину Аристотель понимает в смысле, что что-то делается ради чего-то. «Например, цель гулянья — здоровье». Теория причин Аристотеля может быть объяснена примером, приводимым им самим: архитектор строит дом, в этом случае материал — это материя, план дома — это форма, архитектор — это производящая причина, а законченное здание — это цель.

В вопросе соотношения формы и материи он полагал, что материя пассивна и бесформенна, а форма — активна, деятельна. Форма, таким образом, превращалась в сущность бытия. Более того, форма рассматривалась как такое начало, которое предшествует материи, ввиду того, что форма деятельна, а материя пассивна.

Проблема формы и материи ввела в философию два очень важных понятия — возможность и действительность, которые имели огромное значение для последующего развития философии, так как позволили на основе их применения решать проблему возникновения, объясняемого в этом случае конкретными особенностями вещи. Эти категории указывали на источник движения, рассматриваемый уже не как внешний по отношению к вещи, а как лежащий внутри нее. Природа для Аристотеля выступала как превращение возможности в действительность. Он уподоблял жизнь природы человеческой деятельности, указывая, что подобно тому, как скульптор создает из глыбы мрамора фигуру, превращая возможности мрамора в реальность, так и в природе возможности семени актуализируются в растениях.

Аристотель различал «первую» и «последнюю» материи. «Первая» материя — это основа всякого бытия, она — только возможность, которая может выступить действительностью, но сама дей-

ствительностью не является, она только мыслится, образуя потенциальную предпосылку существования. В отличие от «первой» материи «последняя» представляет собой и возможность какой-либо формы, и в то же время действительность, так как эта материя обладает определенными признаками и о ней может быть высказано, сформулировано понятие. В рассматриваемом ранее примере такой «последней» материей является медь, шар.

Вопросы о материи, форме, причинах охватывают область так называемой первой философии как учения о неизменных и неподвижных сущностях, хотя и в их связи с движением. Эти вопросы рассматриваются Аристотелем в его «Метафизике», получившей свое название случайно, в силу того, что в собрании Андроника Родосского, составившего список произведений Аристотеля, эта работа находилась «после физики». Однако слово «метафизика» получило в дальнейшем свой, особый смысл — как учение о принципах бытия, не раскрываемых физикой, т.е. умозрительных, онтологических положениях, из которых выводятся другие философские положения. Аристотелем было сделано много ценного и важного в области натурфилософии, физики, хотя последняя не отделена резкой границей от первой философии. Физика Аристотеля — это не физика в современном понимании, а те же общеприродные вопросы, но тесно связанные с пониманием природы, т.е. натурфилософия. Конкретные физические вопросы рассматриваются Аристотелем в трактатах: «Метеорологика», «О возникновении и уничтожении» и др.

Важный вклад в философию внесен Аристотелем по проблеме понимания движения. Он различает четыре вида движения: 1) возникновение и уничтожение; 2) качественное изменение, или превращение свойств; 3) количественное изменение, т.е. увеличение или уменьшение; 4) перемещение в пространстве. Главный из этих видов для Аристотеля — движение в пространстве, которое выступает условием всех остальных видов движения и к которому сводятся все остальные виды. Исследуя движение в пространстве как таковое, Аристотель подразделяет его на отдельные виды, а именно: 1) круговое движение; 2) прямолинейность; 3) сочетание прямолинейного движения с круговым. Из них основными видами движения являются круговое и прямолинейное.

С учением Аристотеля о видах движения связано его учение о физических элементах природы. Как и Эмпедокл, он полагал что природа состоит из четырех элементов: огня, воздуха, воды и

земли, каждый из которых характеризуется сочетанием двух качеств, образующих два класса — активные и пассивные качества. Огонь обладает качествами теплого (активное) и сухого (пассивное), воздух — теплого (активное) и влажного (пассивное), вода — холодного (активное) и влажного (пассивное), земля — холодного (активное) и сухого (пассивное).

Кроме перечисленных элементов, существует, по Аристотелю, еще пятый — эфир, который заполняет все мировое пространство и из которого состоят небесные тела. По своей природе он отличается от других четырех элементов. Эфир обладает свойством неизменности и совершенства.

Для Аристотеля сочетание четырех стихий, или элементов, в различных количественных соотношениях образует сложное тело, в котором эти стихии проникают друг в друга и растворяются друг в друге. В этом для Аристотеля выразались текучесть и изменчивость явлений в природе, идея всеобщей связи вещей в окружающем нас мире, идея взаимопереходов и взаимосцепления явлений. Однако эти взгляды на природу были не результатом эмпирического изучения мира, а натурфилософскими положениями, выведенными из философской системы, а потому зачастую приводившими к несоответствующим действительности выводам. Так, например, если следовать Аристотелю, меньшее тело, смешиваясь с большим, теряет свои свойства и принимает свойства большего, и наоборот: смешав вино с водой, мы получим воду, если воды больше, и вино, если больше вина.

Аристотель выступал против атомистики, считая, что неделимых частиц материи не существует, так как даже самая маленькая частица материи состоит из четырех элементов, в противном случае эти частицы не обладали бы теми качествами, которыми обладает все тело.

Натурфилософские взгляды Аристотеля пронизывает телеология. По Аристотелю, любое явление предполагает возможность изменения и цель, к которой стремится это изменение. Реализацию, осуществленность данной цели Аристотель называет *интелехией*, являющейся своего рода программой изменения. В живых организмах понятие цели Аристотель связывает с понятием души. Кроме того, он переносит целесообразные функции души на мир в целом. Для Аристотеля телеологичность определяет целесообразный характер всего мирового процесса, который направляется к единой цели. Целенаправленное движение природы осуществляется бессознательно.

Космология Аристотеля была шагом назад по отношению к космологии атомистов и пифагорейцев. В центре мира находится неподвижная Земля, она не совершает круговых движений, а стремится к центру мира. Тем самым он отвергает гелиоцентрическую идею, в то время только зарождавшуюся. Согласно Аристотелю, Земля, находясь в центре шарообразного мира, сама имеет шарообразную форму. Вокруг Земли в процессе вращения находятся сферы, на них закреплены планеты и небо со звездами. Эта космологическая схема впоследствии была разработана Птолемеем и принята всеми до открытия Николая Коперника.

Большую роль в истории философии сыграло учение Аристотеля о познании. Здесь он исходит из положения, что независимо от человека существует объективный мир, материальный, независимый от познающего субъекта. Первая стадия познания — чувственное познание посредством ощущений, которые являются отражением внешнего мира, они — отпечатки форм познаваемых предметов. Хотя ощущения представляют собой источник теоретического мышления, они дают лишь знание единичного. Результатом повторяемости ощущений выступают общие представления. Высшая ступень знания состоит не в ощущениях, а в понятиях, в нахождении общего в отдельном, которое осуществляется посредством теоретической деятельности мышления.

Аристотелю принадлежит заслуга в разработке вопросов логики. У него впервые в древнегреческой философии мы находим трактаты, специально посвященные логике. Для Аристотеля логика выступает прежде всего орудием любой науки, посредством которого достигаются определенные результаты, логика — это своего рода наука о доказательстве, формах мышления, применяемых в познании. Аристотель заложил основы логики как науки, если понимать в данном случае науку не как особую отрасль знания, а как совокупность методологических положений, используемых в исследовании. Основной метод логики Аристотеля — сведение, состоящее в том, чтобы различать условия, при которых осуществляются доказательства. Аристотель четко сформулировал законы мышления: закон тождества (понятие должно употребляться в одном и том же значении), закон противоречия (предложения и суждения не могут быть истинными одновременно с их отрицанием), закон исключенного третьего (если даны два взаимопротиворечащих суждения, то при данных условиях истинным может быть только одно).

Большой вклад внес Аристотель в создание теории категорического силлогизма. Он пишет, что силлогизм — это речь, «в которой, если нечто предположено, то с необходимостью вытекает нечто, отличное от положенного в силу того, что положенное есть» [Аристотель. I Аналитика. I, 24b19]. Из положения, что все люди смертны и Сократ — человек, вытекает, что Сократ смертен. Силлогизм представляет собой вывод от общего к частному, т.е. дедукцию. Но Аристотель признавал и индукцию — вывод от частного к общему. Индукцию Аристотель рассматривал как путь познания общего. В логике Аристотеля большое значение имела разработка им вопроса об общих принципах доказательства. Первый принцип состоит в том, чтобы доказательство осуществлялось последовательным рядом шагов, начиная с аксиом как наиболее очевидных утверждений. Второй принцип состоит в принятии правил, которые гарантируют формальную правильность выводов.

Заслуга Аристотеля в том, что он определил общие принципы доказательства, правила силлогизма как умозаключения, приводящего к доказательству. Он дал определение суждения как формы мышления, разработал всестороннее учение о категориях. Аристотель впервые предложил классификацию категорий, которых насчитывал десять: 1) сущность — основа всех остальных свойств; 2) качество; 3) количество; 4) отношение; 5) место; 6) время; 7) положение; 8) обладание; 9) действие; 10) страдание.

Аристотель — создатель не только логической науки, но и психологии, представленной в трактате «О душе», где дается понимание души, явлений восприятия и памяти. Душа, по мнению Аристотеля, представляет собой высшую деятельность человеческого тела. В душе находится ум (нус), который не возникает и не подлежит гибели, разрушению. Аристотель делает попытку создать теорию растительной, животной и разумной души, лежащей в основе деления живых существ на растения, животных и людей.

Органическая часть философского наследия Аристотеля — его взгляды по вопросам развития общества и государства. Он отвергает проект «идеального государства» Платона и предлагает свою теорию государства, основанного на рабовладении. Это государство, по мнению Аристотеля, представляет собой лучшую форму сообщества. В этом государстве власть должна принадлежать не богатым и бедным, а среднему слою рабовладельцев. «В каждом государстве мы встречаем три класса граждан: очень зажиточные, крайне неимущие и третьи, стоящие в середине между теми и другими. Так как, по об-

щепринятому мнению, умеренность и середина — наилучшее между двумя крайностями, то, очевидно, и средний достаток из всех благ всего лучше» [Политика. IV, 9, 3, 1295b1–5].

Рабство как явление Аристотель считал существующим от природы. Он рассматривал раба как «говорящее орудие», которое принадлежит господину, являющемуся «общественным животным».

Аристотель выделял следующие формы государства: монархию, аристократию, политию (это все правильные формы) и тиранию, олигархию, демократию (неправильные). Наиболее совершенной формой государственного устройства Аристотелю представлялась полития. Он выступал за устоявшееся социальное расчленение общества. Так, он писал: «Разве справедливо будет, если бедные, опираясь на то, что они представляют большинство, начнут делить между собой состояние богатых?» [Там же. III, 6, 1, 1124a14–17.]

Вместе с тем он считал, что значительное богатство — результат противоестественного способа его приобретения, который «противен человеческому разуму и государственному устройству».

Социально-политические взгляды Аристотеля тесно переплетаются с его взглядами на мораль. По его мнению, государство, которое он не отделял от общества, должно требовать от члена общества добродетельного поведения, без чего невозможна жизнь последнего. Добродетели у Аристотеля разделяются на этические, основанные на привычке и обычае, и дианоэтические — разумные, основанные на рассуждении. Этические добродетели деятельны, дианоэтические — созерцательны, хотя и связаны с поведением. Поэтому этику Аристотель называл практической философией. Добродетельный член общества стремится избегать чрезмерности во всех отношениях, так как нравственность состоит в соблюдении определенной меры.

Среди добродетелей Аристотель особо выделяет справедливость. Для него справедливость бывает двух видов — уравнительная и распределительная. Первый вид справедливости относится к благам отдельных лиц и имеет отношение к обмену в соответствии с количеством и качеством труда. Второй вид имеет дело с общими благами и направлен на разделение благ в соответствии с достоинствами граждан.

Этику Аристотель характеризует как проповедь активной деятельности человека. Он отвергает стремления к власти и наслаждениям. Такая жизнь — паразитическая и животная, и он назы-

вает ее «рабским образом мышления». Заслуживающей внимания Аристотель считает жизнь, которая характеризуется как практическая (политическая) или теоретическая (познавательная) деятельность. Надо, по его мнению, не только знать, что такое добродетель, но и действовать согласно с нею.

Аристотелю принадлежит значительный вклад в античную эстетику. Для него искусство имело познавательное значение, и в этом он резко расходился с Платоном, который разделял и противопоставлял искусство и познание. Искусство, как считает Аристотель, воспроизводит действительность, используя при этом все возможности творчества. Высшим видом искусства для Аристотеля выступала трагедия, которая путем катарсиса очищает человека и облагораживает его чувства.

Творчество Аристотеля в области философии и науки считается вершиной античной мысли. Он подвел итог развитию целого периода в древнегреческой культуре — с ее начала вплоть до IV века до н.э. Ему принадлежит заслуга в систематизации знаний и выделении ряда научных областей, которые в последующем стали отпочковываться в самостоятельные направления.



Бергсон

Анри Бергсон (1859–1941) — крупнейший представитель иррационализма XX в. Родился в Париже в англо-еврейской семье. Поступил в лицей Кондорсэ, затем учился в Высшей нормальной школе, которую окончил в 1881 г. Преподавал философию в Анжере и Клермон-Ферране, затем вернулся в Париж и преподавал в нескольких лицеях, после чего перешел в Высшую нормальную школу. В 1900 г. получил кафедру в Коллеж де Франс. К этому времени он уже начал публиковать свои работы: «Смех» (1900), «Творческая эволюция» (1907). «Творческая эволюция» принесла Бергсону международную известность и стала исключительно популярной. В 1914 г. он избирается во Французскую Академию. В том же году его работы попадают в Индекс запрещенных книг католической церкви, так как антиинтеллектуализм Бергсона рассматривается как вредный для римского католицизма. Но его философия продолжала пользоваться широкой известностью. Она оказала огромное влияние на других философов. В 1919 г. выходит сборник очерков «Умственная энергия», в котором Бергсон обсуждает с Эйнштейном проблемы относительности. Из-за плохого здоровья он уходит в отставку с поста профессора в Коллеж де Франс в 1921 г. В 1927 г. ему присуждается Нобелевская премия по литературе.

В период после первой мировой войны Бергсон уделял большое внимание международной политике и много сделал для сотрудничества и мирного сосуществования государств. Вскоре по-

сле начала второй мировой войны в оккупированном Париже от Бергсона потребовали зарегистрироваться в качестве еврея. Ему пришлось стоять в очереди в течение нескольких часов на холоде, чтобы заполнить регистрационный лист, и он заболел воспалением легких, от которого и умер 3 января 1941 г.

Хотя философскую известность Бергсону принесла работа «Творческая эволюция», уже в «Очерке о непосредственных данных сознания» (1899) он заложил основные положения своего учения. Центральным для его философии является понятие *времени*. Бергсон отличает научное время, которое измеряется часами и другими средствами, и чистое время как динамичный и активный поток событий — поток самой жизни. Это время мы переживаем непосредственно, и внутри него иногда возможно действовать свободно. Именно интеллект действует во времени в его первом смысле. Он организует и концептуализирует все отдельные сущности, последовательности и состояния. Интеллектуализм имеет практическую направленность, позволяет нам выжить, но в то же время, полагает Бергсон, он приводит к философской ошибке, а именно: дает ошибочную картину мира. В реальности нет ни одной «идентичной ситуации», в которую мы верим на основе слов и интеллектуальных определений. На самом деле существует поток изменяющегося опыта, который всегда различен. Это и есть то, что представляет реальное время, или «длительность». Оно не простирается через пространство и не измеряется каким-либо хронометром. Оно существует как длительность только потому, что мы сами испытываем его. Бергсон пишет: «Интервал длительности существует только для нас и вследствие взаимного проникновения наших состояний сознания, вне нас нельзя найти ничего, кроме пространства, и таким образом одновременностей, о которых нельзя даже сказать, что они следуют друг за другом объективно».

Бергсон различает время физики, которое имеет пространственное выражение, и длительность — время сознания. Последнее содержит в себе развитие. События, которые создают его, неповторимы и потому обладают непрерывностью, направлены в будущее. Эта идея подобна идее У. Джемса о «потоке сознания».

В «Творческой эволюции» Бергсон отвергает механистическое описание реальности, а также теории, которые описывают реальность в терминах движения к некоторой цели. Он отвергает взгляд, что функционирование каждого организма подчинено действию ка-

кой-либо цели. Его собственный взгляд состоит в том, что творческой эволюцией каждого управляют жизненная сила, жизненный порыв, жизненный дух. Эта основная энергия не имеет специфической цели. Именно эта творческая и порождающая сила производит бесконечные вариации форм. Бергсон стремится рассматривать человеческие существа как организмы, которые определяются жизненной силой.

Органом познания этого жизненного порыва, силы, по Бергсону, выступает интуиция, где акт познания «совпадает с актом, порождающим действительность», а различие между тем, кто познает, и тем, что познается, исчезает. Интуиция — это созерцание, которое не зависит от практических интересов, она свободна от различных точек зрения, связанных с практикой. Адекватное познание реальности возможно только вне зависимости от практики. Интуиция — идеальный вид познания.

По мнению Бергсона, интеллект и наука возникли не для познания, а лишь для действия, практики. Интеллект связан с практикой не только своим происхождением, но и использованием своих методов и категорий. Отношение между наукой, т.е. интеллектом, и действительностью только практическое. Получается, что предмет науки — не реальность, а наши действия по отношению к этой реальности. Обычный труд интеллекта, — пишет Бергсон, — далеко не бескорыстный труд, и мы добиваемся знания не ради знания, а чтобы принять известное решение или извлечь выгоду, словом ради какого-либо интереса. «Каждое понятие... является практическим вопросом, который ставит наша деятельность реальности и на который реальность должна отвечать, как это и надлежит в практических делах, кратким “да” или “нет”» [Бергсон А. Введение в метафизику//Собр. соч. Т. 5. СПб., 1914. С. 35].

Интеллект как научное познание, по Бергсону, всегда односторонен, так как видит и выбирает только то, что ему нужно для практики, и опускает все то, что его не интересует, хотя это и важно само по себе. Бергсон пишет: «Прежде чем философствовать, нужно жить; а жизнь требует, чтобы мы надели наглазники, чтобы мы не смотрели ни направо, ни налево, но прямо перед нами в том направлении, куда нам нужно будет идти... В бесконечно обширном поле нашего возможного познания мы собрали все то, что полезно для нашего действия на вещи, чтобы создать из этого нынешнее знание; остальным мы пренебрегли. Мозг, по-видимому, построен ввиду этой работы подбора, что можно показать без

труда на деятельности памяти» [Бергсон А. Восприятие изменчивости//Там же. Т. 4. С. 12–13].

Бергсон полагает, что сознание «можно было бы считать простым помощником действия, светом, который заключается действием, мгновенной искрой, рожденной от трения между реальным действием и действием возможным».

Из этой оценки интеллекта вырастает и критика Бергсоном интеллекта и науки. По его мнению, интеллект познает не сами вещи, их суть, а только отношения между ними. Интеллектуальное познание — это познание внешнее. В этом состоят как преимущество, так и недостаток интеллекта, его ограниченность. Все же Бергсон признает, что интеллект дает относительно верную картину мира.

Бергсон высоко ставил интеллект даже в сравнении с интуицией. Он пишет, что философия никогда полностью не овладеет интуицией, она «никогда не достигнет такого познания своего предмета, как наука — своего. Интеллект становится лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность». Интеллект и наука имеют дело с самой реальностью, «лишь бы только она не выходила из своей области, каковой является инертная материя».

Однако наряду с преимуществами интеллекта Бергсон говорит и о его недостатках. Он подчеркивает, что истинная цель познания состоит в чистом созерцании, которое недоступно интеллекту. Это сразу обнаруживается тогда, когда надо изобразить, познать движение, становление, развитие. Интеллект способен воспроизводить движение подобно кинематографу. Интеллект, по Бергсону, характеризуется «естественным непониманием жизни».

Познание жизни во всей ее полноте возможно, по Бергсону, лишь посредством интуиции, которая представляет собой более совершенную и глубинную форму познания. Интуиция для Бергсона — это «род интеллектуальной симпатии, путем которой переносятся внутрь предмета, чтобы слиться с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого» [Бергсон А. Введение в метафизику//Там же. Т. 5. С. 6].

В то же время Бергсон делает оговорки, что он не собирается принижать интеллект за счет интуиции. Он полагает, что интеллект и интуиция — это два рода знания, которые развиваются параллельно. Интуиция имеет своим источником инстинкт. Для

Бергсона интеллект и инстинкт — это «два расходящихся, одинаково красивых, решения одной и той же проблемы».

Таким образом, интуиция — это непосредственное постижение сущности вещей. Она постигает жизнь во всей ее полноте, а не просто как механическое чередование и повторение событий. Интуицию Бергсон понимает не как чувственную или интеллектуальную, а как созерцание, свободное от какой-либо практической заинтересованности.

Несмотря на многочисленные оговорки Бергсона о параллельности интеллекта и интуиции как двух форм познания, он отдает несомненное предпочтение интуиции, а потому считается сторонником интуиционизма, а за его критику интеллекта его называют антиинтеллектуалистом.

В то же время Бергсон правильно отметил ряд характерных черт интеллектуального человеческого познания, а именно: его односторонность и механическое понимание жизни и развития. Он выдвигает свою концепцию развития, назвав ее творческой эволюцией, и противопоставляет ее механистической концепции. Бергсон подвергает резкой критике механицизм, который схватывает только постоянное, неизменное, повторяющееся и отвергает возможность нового в развитии. Механицизм полагает, что мир состоит из неизменных частей, которые лишь перемещаются в пространстве, и не признает специфики биологической формы развития, так как целое, согласно механицизму, возникает лишь посредством накапливания частей. Механицизм по сути отвергает историческое развитие. Бергсон пишет, что «сущностью механистического объяснения является утверждение о том, что будущее и прошедшее исчисляемы как функция настоящего, и что, следовательно, все дано».

Развитие и эволюция представляют для Бергсона жизнь, которая проявляется в живых системах. Живые системы неповторимы, а потому не могут быть познаны интеллектом. Эти системы необратимы и не допускают предвидения, поэтому жизнь непостижима посредством научных методов познания.

Бергсон понимает жизнь не как биологическое явление, а в терминах психического процесса. Он пишет: «Существует по меньшей мере одна реальность, которую мы схватываем изнутри, путем интуиции, а не простым анализом... Это наше я, которое длится».

Бергсон утверждает, что «жизненная сила» с самого начала разделила примитивные жизненные системы на несколько различных

направлений, произведя растения, насекомых, животных, представляющих стабильность, инстинкт и интеллект. «Капитальное заблуждение, — пишет Бергсон, — которое, передаваясь от Аристотеля, исказило большую часть философий природы, заключается в том, что в жизни растительной, в жизни инстинктивной и в жизни разумной усматриваются три последовательные степени одной и той же развивающейся тенденции, тогда как это — три расходящиеся направления одной деятельности, разделившейся в процессе своего роста. Разница между ними не является разницей ни в интенсивности, ни в степени: это разница по природе».

Бергсон — представитель иррационализма в философии, но он не создал самостоятельной школы, а остался философом со своими оригинальными воззрениями.

Бердяев

Николай Александрович Бердяев
(1874–1948) — крупнейший русский философ первой половины XX в.

Родился в Киевской губернии. Поступил на юридический факультет Киевского университета, но в 1898 г. был арестован как участник социалистического движения. В молодости — марксист, но вскоре разочаровался в Марксе и заинтересовался философией Вл. Соловьева, а затем пришел к самобытному мирозерцанию. В 1922 г. по идеологическим причинам был выслан из Советской России за границу вместе с другими представителями русской интеллигенции. После этого жил в Берлине, затем переехал в Париж. В 1926 г. основал журнал «Путь» и был его главным редактором до 1939 г.

Бердяев написал огромное количество книг и статей. Библиография его произведений составляет целый том объемом в 10 печатных листов. Наиболее значительные философские произведения Бердяева следующие: «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском» (1901), «Философия свободы» (1911), «Смысл творчества» (1916), «Философия неравенства» (1923), «Смысл истории» (1923), «Новое средневековье» (1924), «Философия свободного духа» (1927), «О назначении человека» (1931), «Русская идея: основные

проблемы русской мысли в 19 и начале 20 в.» (1946), «Опыт эсхатологической метафизики» (1947). Его произведения переведены на многие языки мира.

Основная тема трудов Бердяева — духовное бытие человека. По его мнению, духовность человека тесно связана с божественной духовностью. Его учению противоположны концепции теизма и пантеизма, являющиеся выражением натуралистической религиозной философии.

В основе определенного мировоззрения, по мысли Бердяева, лежит соотношение духа и природы. Дух — это название для таких понятий, как жизнь, свобода, творческая деятельность, природа — это вещь, определенность, пассивная деятельность, неподвижность. Дух не представляет собой ни объективную, ни субъективную реальность, его познание осуществляется с помощью опыта. Природа же — нечто объективное, множественное и делимое в пространстве. Поэтому к природе относится не только материя, но и психика.

Бог выступает как духовное начало. Божественное иррационально и сверхрационально, оно не нуждается в рациональном доказательстве своего существования. Бог находится за пределами естественного мира и выражается символически.

Бог сотворил мир из ничто. Ничто — это не пустота, а некий первичный принцип, который предшествует Богу и миру и не содержит никакой дифференциации, первичный хаос (Ungrund). Это понятие Бердяев заимствовал у Якоба Беме, отождествляя его с божественным ничто. Порождение мира у Бердяева тесно связано с его решением проблемы свободы.

Для Бердяева существует три вида свободы: первичная иррациональная свобода (произвольность), рациональная свобода (исполнение морального долга), свобода, пронизанная любовью к Богу. Иррациональная свобода содержится в «ничто», из которого Бог создал мир. Сначала Бог-творец сам возникает из божественного ничто, а уже потом создает мир. Поэтому свобода не создается Богом, так как она коренится уже в божественном ничто; Бог-творец не ответствен за ту свободу, которая порождает зло. «Бог-создатель, — пишет Бердяев, — является всемогущим над бытием, над сотворенным миром, но у него нет власти над небытием, над несотворенной свободой». Во власти свободы создавать и добро, и зло. Поэтому, по мнению Бердяева, действия человека абсолютно свободны, так как неподвластны Богу, который не может да-

же их предвидеть. Бог не оказывает никакого влияния на волю человеческих существ, поэтому не обладает всемогуществом и всеведением, а лишь помогает человеку в том, чтобы его воля становилась добром. Если бы дело обстояло не таким образом, то Бог был бы ответственным за зло, совершаемое на земле, и тогда теодицея не была бы возможна.

Религиозная философия Бердяева тесно связана с его социальными концепциями, а связующим звеном выступает личность и ее проблемы. Поэтому в своих произведениях Бердяев много внимания уделяет рассмотрению места личности в обществе и теоретическому анализу всего того, что связано с личностью. Для Бердяева личность не является частью общества, наоборот, общество — часть личности. Личность — это такой творческий акт, в котором целое предшествует частям. Основа человеческой личности — бессознательное, восходящее через сознательное к сверхсознательному.

В человеке постоянно существует божеское, а в Божестве — человеческое. Творческая деятельность человека — это дополнение к божественной жизни. Человек представляет собой двойственное существо, живущее как в мире феноменов, так и в мире ноуменов. Поэтому и возможен прорыв ноуменов в феномены, «мира невидимого — в мир видимый, мира свободы в мир необходимости, и с этим связано все самое значительное в истории» [Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 198]. Это означает победу духа над природой; освобождение человека от природы — это победа его над рабством и смертью. Человек — прежде всего духовная субстанция, которая не является объектом. Человек имеет большую ценность, чем общество, государство, нация. И если общество и государство ущемляют свободу личности, то его право оградить свою свободу от этих посягательств.

Бердяев рассматривает существующую в обществе этику как узаконенные нравственные правила, которым подчиняется повседневная жизнь человека. Но эта узаконенная этика, «этика закона», этика узаконенного христианства наполнена условностями и лицемерием. В этике он видит садистские наклонности и нечистые подсознательные мотивы ее требований. Поэтому не отменяя и не отбрасывая эту повседневную этику, Бердяев предлагает более высокую стадию нравственной жизни, которая основывается на искуплении и любви к Богу. Эта этика связана с появлением Богочеловека в мире и проявлением любви к грешникам. В мире су-

ществует иррациональная свобода. Бог вступает в мир, в его трагедию и хочет помочь людям своей любовью, стремится добиться единства любви и свободы, что должно преобразовать и обожествить мир.

По Бердяеву, исторический процесс развития общества — это борьба добра и иррациональной свободы, это — драма любви и свободы, развертывающаяся между Богом и Его другим Я, которое он любит и для которого Он жаждет взаимной любви. «В истории действуют три силы — Бог, рок и свобода человека. И потому так сложна история... Рок превращает личность человека в игральные иррациональные силы истории... Роковыми оказываются и силы иррациональные, и силы рационализирующие» [Там же. С. 265].

Победа иррациональной свободы приводит к распаду действительности и возвращению к первоначальному хаосу. Выражение победы иррациональной свободы — революции, которые представляют собой крайнюю степень проявления хаоса. Революции не создают ничего нового, они лишь разрушают уже созданное. Только после совершения революции, в период реакции происходит процесс творческого преобразования жизни, но любые проекты, основанные на принуждении, терпят провал.

В современную эпоху, стремящуюся к освобождению творческих сил человека, природа рассматривается как мертвый механизм, который следует подчинить себе. Для этого используются все достижения науки и техники. Машинное производство поставлено на службу человеку с целью борьбы с природой, но эта машинная техника разрушает также и самого человека, потому что он утрачивает свой индивидуальный образ. Человек, руководствуясь нерелигиозным гуманизмом, начинает терять свою человечность. Если человек отвергает более высокий нравственный идеал и не стремится к осуществлению в себе образа Бога, то становится рабом всего низменного, превращается в раба новых форм жизни, основанных на принудительном служении личности обществу для удовлетворения своих материальных нужд, что достигается при социализме.

В принципе Бердяев не против социализма, но он за такой социализм, при котором будут признаны высшие ценности человеческой личности и ее право на достижение полноты жизни. Но это всего лишь социалистический идеал, отличающийся от реальных проектов построения социализма, которые при их осуществлении порождают новые противоречия в общественной жизни.

Тот реальный социализм, который стремятся претворить в жизнь, по мнению Бердяева, никогда не приведет к установлению провозглашаемого им равенства, наоборот, породит новую вражду между людьми и новые формы угнетения. При социализме, даже если он устранил голод и нищету, никогда не будет решена духовная проблема. Человек все равно будет лицом к лицу, как и раньше, с тайной смерти, вечности, любви, познания и творчества. Действительно, можно сказать, что при более рационально устроенной общественной жизни трагический элемент жизни — трагический конфликт между личностью и смертью, временем и вечностью — будет возрастать по своей напряженности.

Много внимания в своих произведениях Бердяев уделял России. Он писал, что самим Богом предназначено, чтобы Россия стала великим целостным единством Востока и Запада, но по своему действительному эмпирическому положению она представляет собой неудачную смесь Востока и Запада. Для Бердяева беды России коренятся в неправильном соотношении в ней мужского и женского начал. Если у западных народов мужское начало возобладало в основных силах народа, чему способствовал католицизм, который воспитал дисциплину духа, то «русская душа оставалась неосвобожденной, она не осознала каких-либо пределов и простиралась беспредельно. Она требует всего или ничего, ее настроение бывает либо апокалипсическим, либо нигилистическим, и она поэтому неспособна воздвигать половинчатое царство культуры». В книге «Русская идея» Бердяев описывает эти черты национальной русской мысли, которые направлены на эсхатологическую проблему конца, на апокалипсическое чувство надвигающейся катастрофы.

Философия Бердяева представляет собой наиболее яркое выражение русской мысли, в которой сделана очередная попытка выразить христианское мировоззрение в его оригинальной форме.

Беркли

Джордж Беркли (1685–1753) — наиболее значительный представитель английского эмпиризма. Родился в Ирландии в английской дворянской семье. Окончил Дублинский университет, где в 1704 г. получил степень бакалавра искусств. Вскоре сам начинает преподавать в колледже. С

1713 г. много путешествует по Франции, Италии, Северной Америке, где предполагает заняться миссионерской деятельностью, но из-за отсутствия средств возвращается на родину. Получив сан епископа англиканской церкви, он почти всю остальную часть своей жизни провел в местечке Клойн в Южной Ирландии. Скончался в Оксфорде, куда переехал незадолго до смерти.

Им были написаны: «Опыт новой теории зрения» (1709), «Трактат о принципах человеческого знания» (1710), «Три разговора между Гиласом и Филонусом» (1713), «Алсифрон» (1732), «Аналитик» (1734), «Сейрис» (1744).

Уже в первые годы своего учения в университете Беркли убеждается в успехах естественных наук. Задачу своей собственной философской системы он видит в противодействии распространению материалистических взглядов. защите религии он посвящает всю свою жизнь.

Обоснование своих философских воззрений Беркли начинает с анализа и критики сенсуалистического учения Локка. В своей основе локковская и берклианская системы сходны; обе они исходят из самых общих эмпирических предпосылок, однако выводы делаются противоположные. Если локковская система была в основном реалистическая, то берклианская философия — идеалистическая.

Локк разделял все качества предметов на первичные и вторичные. К первым он относил протяженность, вес и т.д., ко вторым — те качества, которые зависят от первых. Беркли же считает, что все качества являются вторичными, полагая, что и первичные качества имеют тот же характер, что и вторичные, ибо такие качества, как протяжение, не являются объективными, а зависят от нашего восприятия, сознания. Так, по его мнению, величина предметов — не нечто объективное, а определяется тем, что предмет кажется нам то большим, то маленьким. Получается, что величина предметов — это результат нашего опытного заключения, которое опирается на органы чувств. Таким образом, существование вторичных и первичных качеств обусловлено нашим восприятием.

Так же рассуждает Беркли и при рассмотрении понятия материи. По Локку, мы путем абстракции, т.е. отвлечения от предметов общих черт и признаков, приходим к понятию материи как таковой. Таким же образом мы приходим и к понятию пространства. Беркли пытается доказать, что мы не в состоянии прийти к по-

нению материи таким способом, аргументируя при этом так же, как и в отношении первичных и вторичных качеств. Он полагает, что существование абстрактно общих идей невозможно, так как при восприятии в нашем уме возникает конкретное впечатление, конкретный образ, но не может быть никакой общей идеи. Поэтому если мы воспринимаем треугольник, то это конкретный треугольник, а не абстрактный, не обладающий специфическими чертами. Таким же образом, согласно Беркли, невозможно образовать абстрактные общие идеи человека, движения и т.д. «Точно так же, — пишет он, — для меня невозможно составить абстрактную идею движения, отличную от движущегося тела, — движения, которое ни быстро, ни медленно, ни криволинейно, ни прямолинейно, и то же самое может быть сказано о всех прочих абстрактных идеях» [Соч. М., 1978. С. 157–158]. Поэтому абстрактные идеи Беркли рассматривал как обман слов.

Тем самым он не признавал и существования понятия материи как абстрактной идеи, материи как таковой. Он полагал, что понятие материи «заключает в себе противоречие», является «наиболее абстрактной и непонятной из всех идей» [Соч. С. 178]. Поэтому он считал, что необходимо навсегда изгнать понятие материи из употребления. «Отрицание ее не принесет никакого ущерба остальному роду человеческому, который... никогда не заметит ее отсутствия. Атеисту действительно нужен этот призрак пустого имени, чтобы обосновать свое безбожие, а философы найдут, может быть, что лишились сильного повода для пустословия» [Соч. С. 186].

От этих своих рассуждений он переходил к отрицанию объективного существования вещей. Так как существование качеств вещей обусловлено нашим восприятием, а субстанция — это носитель свойств, качеств, то значит все вещи и предметы окружающего мира, которые образуются из свойств, являются лишь восприятиями наших органов чувств. Для Беркли «быть — значит быть воспринимаемым» (*esse est percipi*).

Таким образом, считая, что существовать — это быть воспринимаемым, Беркли отрицает существование объективного мира. Но этот вывод означает солипсизм, т.е. существование одного человека, для которого мир существует только тогда, когда он его воспринимает. Однако Беркли категорически отрицает обвинения в солипсизме, так как изложенные взгляды резко противоречат здравому смыслу. Он заявляет, что не отрицает «существования ни-

чего, что мы можем воспринимать посредством чувства или размышления». Он также говорит, что не сомневается даже малейшим образом в том, что реально существуют вещи, которые он видит своими глазами и которых касается своими руками. Беркли лишь отрицает существование такого понятия, как материя в философском его понимании.

Обвинения в солипсизме Беркли также пытается опровергнуть посредством следующих рассуждений. Он утверждает, что вещи продолжают существовать в силу того, что в тот момент, когда мы их не воспринимаем, их воспринимает другой человек. «Следовательно, когда говорится, что тела не существуют вне духа, то следует разуметь последний не как тот или другой единичный дух, но как всю совокупность духов. Поэтому из вышеизложенных принципов не следует, чтобы тела мгновенно уничтожались и создавались вновь или вообще вовсе не существовали в промежуток времени между нашими восприятиями их» [Соч. С. 192–193].

Беркли, с одной стороны, утверждает, что вещи, или идеи, по его терминологии, не существуют, с другой — что они продолжают существовать в нашей мысли, потому что они воспринимаются Богом. Он писал: «Есть дух, который во всякий момент вызывает во мне все те чувственные впечатления, которые я воспринимаю. А из разнообразия, порядка и особенностей их я заключаю, что творец их безмерно мудр, могуч и благ» [Соч. С. 306].

Свою религиозную позицию Беркли проводил и в области естественнонаучных идей. Отвергая механическое понимание причинности, которое было распространено в то время, он писал: «Во-первых ясно, что философы зря стараются, если они ищут некие естественно действующие причины, иные, чем некая мысль или дух. Во-вторых, если мы считаем все, что сотворено, произведением мудрого и доброго Творца, то было бы лучше для философов, чтобы они занимались (вопреки тому, что некоторые провозглашают) конкретными причинами вещей, и действительно не знаю, почему бы выдвижение различных целей, к которым вещи в природе предопределены и для которых они были с самого начала с невыразимой мудростью сотворены, не должно считать лучшим способом, как объяснить их».

Беркли выступал против открытого Ньютоном и Лейбницем дифференциального исчисления.

Воззрения Беркли критиковались во все времена и со всех сторон представителями различных философских направлений,

так как солипсистская установка автора представляла благодатную почву для опровержений. Однако у Беркли было много и защитников, они есть и по сей день. Беркли всегда останется примером идеалистического истолкования философских проблем.

Боэций

Аниций Манлий Торкват Северин Боэций (ок. 480—524) — один из последних крупных философов поздней античности.

В V—VI веках Западная Римская империя прекратила свое существование. В 493 г. король остготов Теодорих захватил Северную Италию и образовал остготское государство, что способствовало стабильной политической обстановке в этом районе и привело также к оживлению экономической ситуации. Получила развитие культура. В этих условиях и протекала деятельность Боэция. Он занимал при Теодорихе значительные государственные посты, стал консулом в Равенне. Но это возвышение закончилось падением. После обвинения в предательских связях с Византией был заключен в тюрьму и казнен. «Последний римлянин», как его называли, прожил недолгую жизнь — всего около 45 лет, — но сумел сделать очень много для развития философии, его идеи служат своего рода мостом, соединяющим наследство античности с западноевропейским Средневековьем.

Боэцию принадлежит большое литературное наследство. Среди них труды: «О музыке», «О святой Троице» (где он выступает против арианства), «О католической вере», «Утешение философией» (написанное в тюрьме перед казнью). Много сделал Боэций в области переводов с греческого языка на латинский произведений греческих философов и ученых. Он перевел логические труды Аристотеля «Об истолковании» и «Категории» с «Введением» Порфирия (которое в литературе часто упоминается под древнегреческим названием «Исагога»); первые четыре (из тринадцати) книги Евклида, правда, без доказательств, что значительно снизило научный уровень последующей средневековой науки; «Основания арифметики» Никомаха. Эти переводы сыграли свою значительную роль в распространении философии и образованности в Средневековье. Порфирий во Введении к «Категориям» Аристо-

теля обращает внимание на проблему соотношения общего и единичного и их существования — существуют ли они самостоятельно или только в мыслях. Боэций дает свой комментарий к этим положениям Порфирия в духе Аристотеля: общее возникает в уме на основе тех общих свойств, которые присутствуют в единичных вещах. Эта проблема соотношения общего и отдельного благодаря произведениям Боэция стала предметом тщательного исследования в средневековой философии.

Основное произведение Боэция, принесшее ему всемирную известность, — «Утешение философией». В нем он пытается решить проблему совмещения свободы воли с промыслом Бога. С одной стороны, если Бог все предвидит, то свободы воли не существует. С другой — свобода человека, его воли все-таки существует, а это подрывает способность Бога проникать во мрак будущего. Это видимое противоречие Боэций объясняет тем, что знание Богом наших будущих действий, их предвидение, не является необходимой причиной этих самых действий.

В своей книге Боэций наставляет читателя, чтобы он уклонялся от зла и устремлял свое сердце к добродетели, а ум — к истине.

Бруно

Джордано Бруно (1548–1600) — итальянский философ, во взглядах которого философская мысль эпохи Возрождения нашла свое полное выражение. Родился в небольшом городке Нола вблизи Неаполя. В 17 лет вступил в орден доминиканцев, где ему дали монашеское имя Джордано. Уже тогда он высказывал свои сомнения в некоторых религиозных догматах, что вызвало преследование со стороны религиозных властей. Бруно был вынужден бежать в Женеву. Затем жил в Париже и Лондоне. В это время он написал и опубликовал свои первые произведения: «О тенях идей», «Пир на пепле», «О причинах, начале и едином», «Изгнание торжествующего зверя», «О героическом энтузиазме» и др., в которых излагает свои основные взгляды по вопросам онтологии, теории познания и этики.

Его лекции и выступления на диспутах против схоластических положений и религиозных канонов вызвали враждебное отношение со стороны философов-схоластов и богословов, что застави-

до его переехать из Англии во Францию, а затем в Германию. Он странствовал из города в город, читая лекции в различных университетах. В Германии Бруно публикует следующие свои философские сочинения: «О монаде, числе и фигуре», «О безмерном и неисчислимых», «О тройном наименьшем и мере». Затем Бруно возвращается на родину в Италию и поселяется в Венеции. Вскоре он был обвинен в ереси и заключен в тюрьму (1592). В 1600 г. состоялся суд инквизиции, приговоривший Бруно, не отрёкшегося от своих воззрений, к сожжению на костре, что и произошло на Площади цветов в Риме.

Отличительной чертой философских взглядов Бруно является его пантеизм. Он рассматривал окружающий нас мир как единый, в котором материя и форма слиты вместе. Вселенная, по Бруно, едина, бесконечна и неподвижна. В ней происходят постоянные изменения и движения, но в целом она не двигается, ибо наполняет все вокруг нас. Вселенная представляет собой совпадение Бога и природы, материи и формы, единства и множественности. *Идея Единого пронизывает все основные положения философии Бруно. Единое для Бруно — это одновременно сущность бытия и форма его существования. Единое — это такая категория, которая, по Бруно, объясняет все в мире — и его изменчивость, и его постоянство. Все противоречия и противоположности объяснимы тем, что Вселенная едина. Бруно писал: «И так как все формы находятся в нем [Едином], то, следовательно, к нему приложимы все определения и благодаря этому противоречащие суждения оказываются истинными» [Диалоги. М., 1949. С. 282].*

Бруно подчеркивает, что во Вселенной духовная и телесная субстанции имеют одно бытие, один корень. Материю Бруно рассматривает как то начало, которое производит формы из своего лона. Материя «должна быть названа божественной вещью и наилучшей родительницей, породительницей и матерью естественных вещей, а также всей природы и субстанции» [Там же. С. 267]. Материя обладает, тем самым, свойством божественности, она «свидетельствует о себе, что представляет собой богиню (подобие Бога), ибо она — беспричинная причина». Этим Бруно отвергал идею творения и обусловленности Богом природы как внешнего источника ее существования. Таким образом, Бруно стоял на позициях радикального пантеизма.

Материю Бруно рассматривал как состоящую из атомов, следуя в этом отношении за античными атомистами. Все в природе,

согласно Бруно, состоит из неделимых частиц, атомов, которые определяют единство всех вещей. Атомистическое понимание природы Бруно формулирует в виде концепции минимума: в мире не существует ничего, кроме минимума, который определяет все в мире, весь максимум. В минимуме заключена вся сила, а потому он представляет собой максимум вещей. Минимум определяет максимум подобно тому, как в одной искре содержится возможность огня. Абсолютный минимум во Вселенной — это атом, в математике — точка, в сфере метафизики — монада. Минимум или монада образуют все то, что определяет максимум и целое. В монаде отражаются все свойства природы.

Здесь Бруно стоит на позициях диалектического совпадения противоположностей. «Кто хочет познать наибольшие тайны природы, — пишет он, — пусть рассматривает и наблюдает минимумы и максимумы противоречий и противоположностей» [Там же. С. 291]. В своей диалектике Бруно идет вслед за Николаем Кузанским, но распространяет эту диалектику на всю природу.

Согласно Бруно, вся Вселенная одушевлена, ей присуще внутреннее жизненное начало, которое он называет «мировой душой»: «Сколь бы незначительной и малейшей ни была вещь, она имеет в себе части духовной субстанции, каковая, если находит подходящий субъект, стремится стать растением, стать животным и получает члены любого тела, каковое обычно называется одушевленным» [Там же. С. 211]. Всеобщей одушевленностью Бруно объяснял причины движения в природе, которая обладает свойством самодвижения. Признавая всю природу одушевленной, Бруно тем самым занимал позиции гилозоизма, который в то время, в условиях господства схоластики и теологии, играл прогрессивную роль, так как признавал человека частью природы.

Бруно разрабатывал вопросы космологии, опираясь на гелиоцентрическую теорию Коперника, но шел дальше Коперника, так как делал более радикальные выводы из его открытия. Он утверждал, что Вселенная бесконечна, что вокруг нас существует только одна Вселенная и в ней присутствует бесчисленное количество миров. Численность отдельных вещей также бесконечна, хотя каждая вещь представляет конечную величину. Признание существования одной Вселенной исключает у Бруно наличие внешнего Бога, сотворившего мир. Бруно отвергает креационизм и полагает, следуя своему пантеизму, что природа есть Бог в вещах, материя — это божественное бытие в вещах. Бог заключен

в вещах в качестве деятельного принципа. Природа и Бог — это одно и то же, они обладают одним и тем же-единым началом: это один и тот же порядок, закон, который определяет ход вещей. «Природа, — пишет Бруно, — представляет собой силу, которая воплощена в вещах, и закон, по которому все вещи совершают своей собственный ход». Из этих слов понятно, что Бруно отождествляет Бога с природой, понимаемой как совокупность закономерностей движения и развития, внутренне присущих окружающему нас миру.

Более того, Бруно отождествляет Бога-природу с материей. Он пишет, что нет природы за пределами естественных вещей, нет сущности вне сущего. «Материя все создает из себя, ибо природа есть двигатель себя самой, который действует изнутри». Природа есть материя. Таким образом, у Бруно, Бог — это другое название закономерного окружающего мира.

С пантеизмом Бруно тесно связана концепция панпсихизма, а именно представление о том, что духовная субстанция определяет все многообразие проявления вещей. Духовная субстанция представляет собой такое начало, от которого идет созидание, «она есть точь-в-точь как кормчий на корабле, как отец семейства в доме и как артист, что не извне, но изнутри строит и приспособляет здание» [Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1914. С. 14].

Духовное начало также не может существовать без тела, как и тело, движимое и управляемое им, с ним единое, с его отсутствием распадающееся, не может быть без него [Там же. С. 15].

Концепция панпсихизма и «мировой души» определяет и теорию познания Бруно. Человеческий разум, согласно Бруно, — это «живое зеркало», в котором отражаются природа и формы вещей. В соответствии с этим задача познания состоит в установлении законов, управляющих изменчивостью вещей. В процессе познания мира оно переходит от ощущений к воображению, от воображения к рассудку, рассудок к интеллекту, интеллект к уму. Интеллект — «видящее зеркало», которое активно осмысливает мир. Ум же — это «живое зеркало», оно охватывает мир единым взором и познает его озарением, созерцанием, некоей интеллектуальной интуицией. Бруно признавал «натуральную магию», которая для него означала познание и овладение таинственными, ранее неизвестными силами природы.

Бруно отвергал учение о двух истинах (истинах философии и истинах теологии), считая, что существует лишь одна истина, кото-

рая достигается философией, руководствующейся рациональными средствами познания. Он выступал против слепого подчинения авторитетам и полагал, что философия должна начинать с сомнения, задолго до Декарта выдвинув сомнение как методологический принцип в философии, при этом нисколько не сомневаясь в существовании окружающего мира и возможности его познания.

Заслуживают внимания этические воззрения Бруно, изложенные им в основном в работах «Изгнание торжествующего зверя» и «О героическом энтузиазме». Критерием нравственности для Бруно выступает деятельность, в которой человек осуществляет свое предназначение. «Прочь от меня, — писал он, — всякое безобразие, всякое безделье, неряшливость, ленивая праздность!» [Изгнание торжествующего зверя. С. 122].

Бруно не верил в бессмертие души и призывал к героическому энтузиазму, самоотверженности ради высокой цели на земле. В оценке нравственного поведения он стоит на позициях стоицизма и полагает, что достойное поведение состоит в том, чтобы освободиться от физических страстей, не чувствовать мучений.

Бруно занимал четкую антирелигиозную позицию, прежде всего по отношению к католической церкви, но в то же время критиковал и всю христианскую догматику, считая, что религиозное сознание отрицательно влияет на человеческую жизнь, так как подменяет разумный подход слепой верой. В работе «Изгнание торжествующего зверя» он устами одного из действующих лиц излагает содержание религиозных небылиц: «Будто белое — черное; будто человеческий разум всякий раз, как ему кажется, что он наилучше всего видит, именно тогда и находится в ослеплении; будто все то, что, согласно разуму, кажется превосходным, добрым и лучшим, — позорно, преступно и чрезвычайно скверно; что природа — грязная потаскушка, законы естества — мошенничество; что природа и божество не могут стремиться к одной и той же цели... Пусть заодно убедит людей, что философия и всякое исследование... не что иное, как безумие; что всякий героический поступок не что иное, как безумие; что всякий героический поступок не что иное, как пошлость, и что невежество — самая лучшая наука мира, ибо дается без труда и не печалит душу» [С. 182].

Всех религиозных деятелей, основателей и реформаторов религии, апостолов и пророков, чудотворцев и богословов он называет «ослами», так как они унижают человеческий разум. Святые христианские доктора «перестали двигаться, сложили и опустили

руки, закрыли глаза, изгнали всякое собственное внимание и изучение, осудили всякую человеческую мысль, отреклись от всякого естественного чувства и в конце концов уподобились ослам» [Диалоги. С. 485]. В то же время Бруно признавал, что религия необходима для людей малоцивилизованных, которыми надо управлять.

В будущем вместо догматической религии откровения, по мысли Бруно, придет «религия разума». Под ней он понимал нечто, существенно отличающееся от обычного религиозного сознания. «Религия разума», по Бруно, будет свободна от культа и обрядности, от догматов о потустороннем мире, от веры в личного Бога, от учения о воздаянии и наказании, от веры в бессмертие души. Для Бруно «религия разума» — это совокупность философских воззрений и нравственных правил, которые свободны от фанатичных религиозных культов и суеверий.

Философия Бруно оказала большое влияние на последующую философскую мысль: его пантеизм был развит Б. Спинозой, мысли о монаде нашли отражение в монадологии Лейбница, его диалектические идеи получили развитие в немецкой философии XIX в.

Бубер

*М*артин Бубер (1878–1965) — еврейский религиозный философ. Родился в Вене, но свои детские годы провел во Львове. Затем учился в Венском, Лейпцигском, Берлинском и Цюрихском университетах. Активный участник сионистского движения. Он создал германский еврейский еженедельник «Der Jude» (1916), много способствовал подъему еврейского социалистического движения. В 1930–1933 гг. был профессором религии во Франкфуртском университете. В 1938 г. переехал в Палестину и стал профессором социальной философии в еврейском университете в Иерусалиме. Был одним из лидеров движения за арабо-еврейское взаимопонимание и создание арабо-еврейского государства в Палестине.

Истоки философии Бубера лежат в учениях Канта, Ницше, Кьеркегора. Так же как и Кант, Бубер рассматривал время и пространство как связанные с нашими восприятиями мира. Как и

Кант, он был агностиком, полагая, что объективное знание мира невозможно, так как познание его происходит посредством категорий, которые мы при этом используем. На формирование антропологии Бубера повлияли Ницше и Кьеркегор, однако он стремился представить отношения между людьми не как случайные, а как существенные для человеческой личности. На Бубера также оказал влияние хасидизм — мистическое религиозное движение в XVIII веке внутри иудаизма. Бубер воспринял учение хасидизма о том, что Бог находится во всем и все в Боге, что не надо избегать современного мира, а надо переделывать его.

Основная работа Бубера «*Я и Ты*» (1923), в которой он описывает человеческое бытие и его отношения с окружающим миром и Богом. Бубер исходит из двух первичных слов «*Я — Ты*» и «*Я — Оно*», указывающих те пути, которыми мы соотносимся с личностями и вещами. «*Я — Ты*» способ общения только с целостным бытием. В этом выражается его открытость к другим. Наоборот, «*Я — Оно*» никогда не характеризует отношения с целостным бытием, оно лишь выражает частичную связь. Отношения *Я — Ты* частично вытесняются отношениями *Я — Оно*, которые не учитывают личностных аспектов. Таким образом, в антропологии Бубера ключевым понятием является диалог, который характеризуется открытостью и готовностью слушать и отвечать, а также говорить и давать. «*Я*» в таких личностных отношениях отличается от *Я* в «*Я — Оно*». Первое *Я* всегда зависит от таких отношений.

На этих понятиях Бубер строит свою диалогическую теорию познания, привязывая ее к понятию времени. Отношения *Я — Оно* всегда обращены в прошлое, так как объективное знание о человеке есть знание о его прошлом. Но никогда целиком нельзя вычислить, чем человек является или чем он мог бы быть на основании своего прошлого. Подлинные отношения *Я — Ты* всегда в настоящем, открыты любому диалогу.

Позиция Бубера — не деление бытия на два мира — личностей и предметов, а подчеркивание, что отношения между людьми существенным образом отличаются от отношений между людьми и вещами. Бубер говорит, что «я становлюсь через мои отношения с *Ты*: поскольку я становлюсь *Я*, я говорю *Ты*». «Только когда индивид узнает другого во всей его «инаковости» как себя, как человека, с этого момента он прорывается через свое одиночество к определенной и трансформирующей встрече». Бубер полагает, что отношения *Я — Ты* возможны не только между

людьми, но и между человеком и природой, а также «духовными существованиями».

В этой схеме Бубера Бог выступает субъектом, Вечным *Ты*, одним из членов отношения *Я — Ты*. Он не является ни предметом мышления, ни предметом веры, а познается через каждое специфическое отношение *Я — Ты*. «К Богу можно только обращаться, а не выражать его». Бубер подчеркивает, что Библия — это не мертвая книга, а живая речь. Поэтому религия должна рассматриваться не как утверждение определенных религиозных верований, а как способ реагирования человека на события повседневной жизни. В моральной жизни человек постоянно рискует, моральное решение всегда содержит возможность ошибки. Понятие встречи с Богом как встречи с вечным *Ты* должно привести, по мнению Бубера, в соответствие «аутентичное существование» человека как выражение морального долга и моральных обязанностей перед заповедями и волей Бога.

Таким образом, свою антропологию, как и теорию познания, Бубер строит на отношениях *Я — Ты* и полагает, что социальная жизнь может быть исправлена. Бубер проводит различие между понятиями общества как искусственного порядка вещей, функционирующего в соответствии со своими интересами, и общиной, общностью как естественной группой людей, связанных общей личной жизнью. Бубер призывал к претворению в жизнь общности среди людей во втором значении. Некоторую реализацию общности между людьми Бубер видел в социалистической ориентации жизни ранних кибутцев в Израиле.

Хотя Бубер испытал влияние Маркса, он полагал, что преобразование в обществе есть прежде всего преобразование человека, а не изменение в государстве. Его социализм имел религиозный и утопический характер и представлен в книге «Пути в утопию».

Бубер постоянно выступал против грубого отождествления политики с религией и моралью. «Религия — это цель и путь, политика — это цели и средства. Религиозная цель указывает просто направление, она никогда не используется в историческом процессе». Философия Бубера обнаруживает определенное сродство с экзистенциализмом. В то же время Бубер продолжает пророческую традицию иудаизма, рассматривая человека в его отношении с Богом и утверждая, что современный человек находится «на краю», нуждаясь в спасении от массовой деперсонализации и дегуманизации.

Взгляды Бубера имели большое влияние в теологии, философии, психотерапии (Бубер часто подчеркивает роль терапевта через понятие «подлинного выслушивания») и в педагогических теориях.

Булгаков

Сергей Николаевич Булгаков (1871–1944) — крупный русский религиозный философ, прошедший сложный путь мировоззренческого развития. Родился в Орловской области в семье священника. Прослушал несколько курсов на юридическом факультете Московского университета. В 1901 г. — профессор политической экономии Киевского политехнического университета, в 1906 г. — доцент Московского университета. В 1911 г. вышел в отставку вместе с другими профессорами в знак протеста против действий правительства, ущемляющих университетскую автономию. В 1918 г. принял сан священнослужителя. В 1922 г. выслан советским правительством вместе с другими учеными, философами и писателями из России. Сначала жил в Праге, затем в Париже.

В молодые годы Сергей Булгаков придерживался марксистских взглядов, как и другие русские философы: Бердяев, Франк. Затем отошел от марксизма к идеализму, написав книгу, которая так и называется: «От марксизма к идеализму» (1904), а впоследствии перешел уже на позиции религиозной философии, пережив перед этим период увлечения философией Вл. Соловьева.

Основные работы Булгакова следующие: «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет невечерний» (1917), «Неопалимая купина» (1927), «Трагедия философии» (1927, на немецком языке) и другие православные произведения.

В сборнике статей «Два града» Булгаков объясняет свой переход от марксизма к православию. Он пишет: «Начав чистым общественником, но подвергая исследованию основу идеалов общечеловечности, я опознал, что эта основа — в религии. “*Есть ли Добро, есть ли Правда? Другими словами, это значит: есть ли Бог?*”» [Два града. М., 1911. Т. I. С. 41].

Булгаков подвергает критике марксизм, но прежде всего он критикует предпосылки его возникновения — философию Фейербаха, а затем переходит к критике самого марксизма в статье

«Карл Маркс как религиозный тип». Для марксизма, пишет Булгаков, «люди складываются в социологические группы, а группы эти чинно и закономерно образуют правильные геометрические фигуры, так, как будто, кроме этого мерного движения социологических элементов, в истории ничего не происходит, и это упразднение проблемы и заботы о личности, чрезмерная абстрактность, есть основная черта марксизма» [С. 75]. В своей критике Булгаков противопоставляет марксизм и религию. Он пишет: «Христианство пробуждает личность, заставляет человека ощущать в себе бессмертный дух, индивидуализирует человека, указывая для него путь и цель внутреннего роста; социализм его обезличивает, поскольку он обращается не к душе индивидуальности, но к ее социальной коже, сводя наличное содержание личности всецело к социальным рефлексам» [Т. II. С. 30]. Марксизм упраздняет индивидуальность и превращает человеческое общество «в муравейник или пчелиный улей» [Т. I. С. 94]. По словам Булгакова, современный социализм «представляет собой поэтому воплощенное противоречие, ... превращение личности в безличный рефлекс экономических отношений, но наряду с ее обожествлением, превращением в человекобога» [Т. II. С. 41].

Рассматривая философские проблемы религии, Булгаков останавливается прежде всего на антиномичности религиозного сознания. «Религиозная философия, — пишет Булгаков, — не знает более центральной проблемы, нежели о смысле божественного Ничто» (Свет невечерний. М., 1994. С. 130). Из проблемы божественного Ничто возникает проблема антиномичности религиозного сознания, которое, с одной стороны, признает, что абсолютное есть божественное Ничто, выходящее за пределы мира (отрицательное богословие). С другой — абсолютное полагает себя Богом, полагает различие между Богом и миром, человеком, что ведет к богопознанию и богообщению (положительное богословие). «Подлинная религия может основываться на нисхождении Божества в мир, на вольном в него вхождении, приближении к человеку, т.е. на откровении, или, иначе говоря, она необходимо является делом благодати, сверхприродного или сверхмирного действия Божества в человеке» [С. 134].

Булгаков подчеркивает, что можно различать три пути религиозного сознания: богопознание как «отвлеченное мышление, мистическое самоуглубление и религиозное откровение, причем первые два пути получают надлежащее значение только в связи с треть-

им, но становятся ложны, как только утверждаются в своей обособленности» [Там же]. Для Булгакова единственный путь богопознания — признание перехода от абсолютного к относительному посредством сотворения мира из ничего. «Творение есть эманация *плюс* нечто новое, создаваемое творческим *да будет!*» [С. 158]. «Рядом со сверхбытийно сущим Абсолютным появляется бытие, в котором Абсолютное обнаруживает себя как Творец, открывается в нем, осуществляется в нем, само приобщается к бытию, и в этом смысле мир есть *становящийся Бог*. Бог *есть* только в мире и для мира, в безусловном смысле нельзя говорить об Его бытии. Творя мир, Бог тем самым и Себя ввергает в творение, Он сам Себя как бы делает творением» [С. 170].

Как и Соловьев, Булгаков в своей концепции уделяет большое внимание учению о Святой Софии. Для него София — это божественная «Идея», она является предметом любви Божией, любовь Любви. Она любима и любит ответной любовью. Она в себе зачинает все, она — «Вечная Женственность». Она есть мировая душа, она — творящая природа по отношению к природе сотворенной. София — это органическое единство идей, которые присущи всем тварям. «Она, — пишет Булгаков, — есть та универсальная инстинктивно-бессознательная или сверхсознательная душа мира... которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала» [С. 196].

Теория Софии у Булгакова предполагает существование двух Софий: божественной и сотворенной. Божественная София как панорганизм идей является вечным человечеством в Боге, Божественным прототипом и основой человеческого бытия. София выступает образом Божиим в самом Боге, осуществленной божественной идеей, идеей всех идей, осуществленной как красота. В Софии Бог любит личного Бога, который сам является как Любовью, так и любовью ответной. Божественная София не представляет собой личность, она ипостасируется в логосе, который выступает вечным, небесным человеком, сыном Бога, сыном человека.

Сотворенная София — это существо, которое по содержанию аналогично божественной Софии. Как в Боге, так и в твари раскрывается одна и та же София. Божественная София — также и тварная София, так как Бог, так сказать, повторил Себя в творении и отразил Себя в небытии. Каждое творение софийно, поскольку оно имеет положительное содержание или идею, которые

являются его основой и нормой. Софийный дух в человеке двупол. Мужчина и женщина суть образы (по первообразу второй и третьей ипостасей) одного и того же духовного начала, Софии в полноте.

София тварная, так же как и божественная, безлична, она — душа мира и олицетворяется в человеческой личности.

Бэкон

Фрэнсис Бэкон (1561–1626) считается основателем опытной науки Нового времени. Он был первым философом, поставившим перед собой задачу создать научный метод. В его философии впервые сформулированы главные принципы, характеризующие философию Нового времени.

Бэкон происходил из знатного рода и в течение всей своей жизни занимался общественной и политической деятельностью: был адвокатом, членом палаты общин, лорд-канцлером Англии. Незадолго до конца жизни общество выразило ему осуждение, обвинив во взяточничестве при ведении судебных дел. Он был приговорен к крупному штрафу (40 000 ф.ст.), лишен парламентских полномочий, уволен из суда. Умер в 1626 г., простудившись, когда набивал курицу снегом, чтобы доказать, что холод обеспечивает сохранение мяса от порчи, и тем самым продемонстрировать силу разрабатываемого им экспериментального научного метода.

С самого начала своей творческой деятельности Бэкон выступил против господствовавшей в то время схоластической философии и выдвинул доктрину «естественной» философии, основывающейся на опытном познании. Взгляды Бэкона сформировались на основе достижений натурфилософии Возрождения и включали в себя натуралистическое мирозерцание с основами аналитического подхода к исследуемым явлениям и эмпиризм. Он предложил обширную программу перестройки интеллектуального мира, подвергнув резкой критике схоластические концепции предшествующей и современной ему философии.

Бэкон стремился привести «границы умственного мира» в соответствие со всеми теми громадными достижениями, которые происходили в современном Бэкону обществе XV–XVI веков, когда

наибольшее развитие получили опытные науки. Бэкон выразил решение поставленной задачи в виде попытки «великого восстановления наук», которую изложил в трактатах: «О достоинстве и приумножении наук» (самом большом своем произведении), «Новом Органоне» (его главном произведении) и других работах по «естественной истории», рассматривающих отдельные явления и процессы природы.]

Понимание науки у Бэкона включало прежде всего новую классификацию наук, в основу которой он положил такие способности человеческой души, как память, воображение (фантазия), разум. Соответственно этому главными науками, по Бэкону, должны быть история, поэзия, философия. Высшая задача познания и всех наук, согласно Бэкону, — господство над природой и усовершенствование человеческой жизни. По словам главы «Дома Соломона» (своего рода исследовательского центра, Академии, идея которого была выдвинута Бэконом в утопическом романе «Новая Атлантида»), «целью нашего общества является познание причин и скрытых сил всех вещей и расширение власти человека над природою, покауда все не станет для него возможным» [Соч. М., 1978. Т. 2. С. 509].

Критерий успехов наук — те практические результаты, к которым они приводят. «Плоды и практические изобретения суть как бы поручители и свидетели истинности философий» [Соч. Т. 2. С. 37]. Знание — сила, но только такое знание, которое истинно. Поэтому Бэкон проводит различие двух видов опыта: плодоносного и светоносного. Первый — это такие опыты, которые приносят непосредственную пользу человеку, светоносный — те, цель которых состоит в познании глубоких связей природы, законов явлений, свойств вещей. Второй вид опытов Бэкон считал более ценным, так как без их результатов невозможно осуществить плодоносные опыты. Недостоверность получаемого нами знания обусловлена, считает Бэкон, сомнительной формой доказательства, которая опирается на силлогистическую форму обоснования идей, состоящую из суждений и понятий. Однако понятия, как правило, образуются недостаточно обоснованно. В своей критике теории аристотелевского силлогизма Бэкон исходит из того, что используемые в дедуктивном доказательстве общие понятия — результат опытного знания, полученного исключительно поспешно. Со своей стороны, признавая важность общих понятий, составляющих фундамент знания, Бэкон считал, что главное — это правильно образовывать эти поня-

тия, так как если это делается поспешно, случайно, то нет прочности и в том, что на них построено. Главным шагом в реформе науки, предлагаемой Бэконом, должно быть совершенствование методов обобщения, создание новой концепции индукции. ✓

Опытно-индуктивный метод Бэкона состоял в постепенном образовании новых понятий путем истолкования фактов и явлений природы. Только с помощью такого метода, по мнению Бэкона, можно открывать новые истины, а не топтаться на месте. Не отвергая дедукцию, Бэкон так определял различие и особенности этих двух методов познания: «Два пути существуют и могут существовать для отыскания и открытия истины. Один воспаряет от ощущений и частных к наиболее общим аксиомам и, идя от этих оснований и их непоколебимой истинности, обсуждает и открывает средние аксиомы. Этим путем и пользуются ныне. Другой же путь выводит аксиомы из ощущений и частных, поднимаясь непрерывно и постепенно, пока наконец не приходит к наиболее общим аксиомам. Это путь истинный, но не испытанный» [Соч. Т. 2. С. 14–15].

Хотя проблема индукции ставилась и раньше предшествовавшими философами, только у Бэкона она приобретает главенствующее значение и выступает первостепенным средством познания природы. В противовес индукции через простое перечисление, распространенной в то время, он выдвигает на передний план истинную, по его словам, индукцию, дающую новые выводы, получаемые не столько на основании наблюдения подтверждающих фактов, сколько в результате изучения явлений, противоречащих доказываемому положению. Один-единственный случай способен опровергнуть необдуманное обобщение. Пренебрежение к так называемым отрицательным инстанциям, по Бэкону, — главная причина ошибок, суеверий, предрассудков.

В индуктивный метод Бэкона в качестве необходимых этапов входят сбор фактов и их систематизация. Бэкон выдвинул идею составления трех таблиц исследования — таблиц присутствия, отсутствия и промежуточных ступеней. Если — возьмем любимый Бэконом пример — кто-то хочет найти формулу тепла, то он собирает в первой таблице различные случаи тепла, стремясь отсеять все то, что с теплом не связано. Во второй таблице он собирает вместе случаи, которые подобны случаям в первой, но не обладают теплом. Например, в первую таблицу могут быть включены лучи солнца, которые создают тепло, во вторую — лучи, исходя-

щие от луны или звезд, которые не создают тепла. На этом основании можно выделить все те вещи, которые наличествуют, когда тепло присутствует. Наконец, в третьей таблице собирают случаи, в которых тепло присутствует в различной степени. Используя эти три таблицы вместе, мы можем, согласно Бэкону, выяснить причину, которая лежит в основе тепла, а именно — по мысли Бэкона — движение. В этом проявляется принцип исследования общих свойств явлений, их анализ.

В индуктивный метод Бэкона входит и проведение эксперимента. При этом важно варьировать эксперимент, повторять его, перемещать из одной области в другую, менять обстоятельства на обратные и связывать с другими. После этого можно перейти к решающему эксперименту.

Бэкон выдвинул опытное обобщение фактов в качестве стержня своего метода, однако он не был защитником одностороннего его понимания. Эмпирический метод Бэкона отличает то, что он в максимальной степени опирался на разум при анализе фактов. Бэкон сравнивал свой метод с искусством пчелы, которая, добывая нектар из цветов, перерабатывает его в мед собственным умением. Он осуждал грубых эмпириков, которые подобно муравью собирают все, что им попадается на пути (имея в виду алхимиков), а также тех умозрительных догматиков, которые, как пауки, ткнут паутину знания из себя (имея в виду схоластов).

Предпосылкой реформы науки должно стать, по замыслу Бэкона, и очищение разума от заблуждений, которых он насчитывает четыре вида. Эти препятствия на пути познания он называет идолами: идолы рода, пещеры, площади и театра. *Идолы рода* — это ошибки, обусловленные наследственной природой человека. Мышление человека имеет свои недостатки, так как «уподобляется неровному зеркалу, которое, примешивая к природе вещей свою природу, отражает вещи в искривленном и обезображенном виде» [Соч. Т. 2. С. 18]. Человек постоянно истолковывает природу по аналогии с человеком, что находит свое выражение в телеологическом приписывании природе конечных целей, которые ей не свойственны. В этом и проявляются идолы рода. В них можно найти привычку ожидания большего порядка в явлениях природы, чем в действительности. К идолам рода Бэкон относит и стремление человеческого ума к необоснованным обобщениям. Он, например, указывал, что часто орбиты вращающихся планет считаются за круговые, что необоснованно.

Идолы пещеры — это ошибки, которые свойственны отдельному человеку или некоторым группам людей в силу субъективных симпатий, предпочтений. Например, одни исследователи верят в непогрешимый авторитет древности, другие склонны отдавать предпочтение новому. «Человеческий разум не сухой свет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому. Человек скорее верит в истинность того, что предпочитает... Бесконечным числом способов, иногда незаметных, страсти пятнают и портят разум» [Соч. Т. 2. С. 22].

Идолы площади (рынка) — это ошибки, порождаемые речевым общением и трудностью избежать влияния слов на умы людей. Эти идолы возникают потому, что слова — только имена, знаки для общения между собой, они ничего не говорят о том, что такое вещи. Поэтому и возникают бесчисленные споры о словах, когда люди принимают слова за вещи.

Идолы театра (или теорий) — это ошибки, связанные со слепой верой в авторитеты, некритическим усвоением ложных мнений и воззрений. Здесь Бэкон имел в виду систему Аристотеля и схоластику, слепая вера в которые оказывала сдерживающее воздействие на развитие научного знания. Он называл истину дочерью времени, а не авторитета. Искусственные философские построения и системы, оказывающие отрицательное влияние на умы людей, — это, по его мнению, своего рода «философский театр».

Разработанный Бэконом индуктивный метод, лежащий в основе науки, должен, по его мнению, исследовать внутренне присущие материи формы, являющиеся материальной сущностью принадлежащего предмету свойства — определенного вида движения. Чтобы выделить форму свойства, надо отделить от предмета все случайное. Это исключение случайного, конечно, — мысленный процесс, абстракция. Бэконовские формы — это формы «простых природ», или свойств, которые изучают физики. Простые природы — это такие вещи, как горячее, влажное, холодное, тяжелое и т.д. Они подобны «алфавиту природы», из которого многие вещи могут быть составлены. Бэкон ссылается на формы, как на «законы». Они — детерминанты и элементы фундаментальных структур мира. Сочетание различных простых форм дает все разнообразие реальных вещей. Развитое Бэконом понимание формы противопоставлялось им умозрительному толкованию формы у Платона и Аристотеля, так как для Бэкона форма — своего рода движение материальных частиц, составляющих тело.

В теории познания, для Бэкона, главное — исследовать причины явлений. Причины могут быть разными — или действующими, которыми занимается физика, или конечными, которыми занимается метафизика.

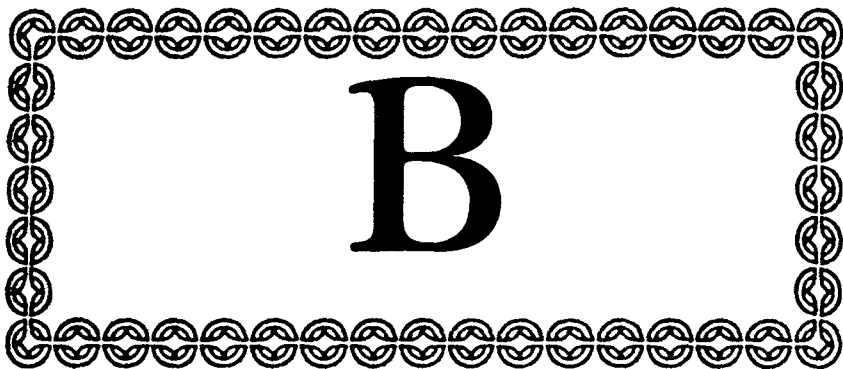
Методология Бэкона в значительной степени предвосхитила разработку индуктивных методов исследования в последующие века, вплоть до XIX в. Однако Бэкон в своих исследованиях недостаточно подчеркивал роль гипотезы в развитии знания, хотя в его времена уже зарождался гипотетико-дедуктивный метод осмысления опыта, когда выдвигается то или иное предположение, гипотеза и из нее выводятся различные следствия. При этом дедуктивно осуществляемые выводы постоянно соотносятся с опытом. В этом отношении большая роль принадлежит математике, которой Бэкон не владел в достаточной степени, да и математическое естествознание в то время только формировалось.

В конце своей жизни Бэкон написал книгу об утопическом государстве «Новая Атлантида» (опубликована посмертно в 1627 г.). В этом произведении он изобразил будущее государство, в котором все производительные силы общества преобразованы при помощи науки и техники. В нем Бэкон описывает различные удивительные научно-технические достижения, преображающие жизнь человека: здесь и комнаты чудесного исцеления болезней и поддержания здоровья, и лодки для плавания под водой, и различные зрительные приспособления, и передача звуков на расстояния, и способы улучшения породы животных, и многое другое. Некоторые из описываемых технических новшеств осуществились на практике, другие остались в области фантазии, но все они свидетельствуют о неукротимой вере Бэкона в силу человеческого разума. На современном языке его можно было бы назвать технократом, так как он полагал, что все современные ему проблемы можно решить с помощью науки.

Несмотря на то что он придавал большое значение науке и технике в жизни человека, Бэкон считал, что успехи науки касаются лишь «вторичных причин», за которыми стоит всемогущий и непознаваемый Бог. При этом Бэкон все время подчеркивал, что прогресс естествознания, хотя и губит суеверия, но укрепляет веру. Он утверждал, что «легкие глотки философии толкают порой к атеизму, более же глубокие возвращают к религии» [Соч. Т. 1. С. 89].

Влияние философии Бэкона на современное ему естествознание и последующее развитие философии огромно. Его аналитиче-

ский научный метод исследования явлений природы, разработка концепции необходимости ее экспериментального изучения сыграли свою положительную роль в достижениях естествознания XVI–XVII веков. Логический метод Бэкона дал толчок развитию индуктивной логики. Классификация наук Бэкона была положительно воспринята в истории науки и даже положена в основу разделения наук французскими энциклопедистами. Хотя углубление рационалистической методологии в дальнейшем развитии философии снизило после смерти Бэкона его влияние в XVIII в., в последующие века идеи Бэкона приобрели свое новое звучание. Они не потеряли своего значения вплоть до XX в. Некоторые исследователи (например, Дж. Дьюи) даже рассматривают его как предшественника современной интеллектуальной жизни и пророка прагматической концепции истины. (Имеется в виду его высказывание: «Что в действии наиболее полезно, то и в знании наиболее истинно» [Соч. Т. 2. С. 82].)



Вернадский

Владимир Иванович Вернадский (1863–1945) — русский естествоиспытатель, мыслитель, представитель русского космизма. Внес большой вклад в развитие генетической минералогии, геохимии, биогеохимии, гидрогеологии.

Вернадский предпринял попытку дать философское обоснование процессов развития природы и человеческого общества. В книге «Философские мысли натуралиста» он показывает тесную связь философии и естествознания и раскрывает практическое применение философского подхода к пониманию путей развития цивилизации и человечества.

В центре внимания Вернадского — биосфера и ноосфера Земли. Биосфера как совокупная оболочка Земли, пронизанная жизнью (сфера жизни), закономерно под воздействием деятельности человеческого общества переходит в ноосферу — новое состояние биосферы, которое несет в себе черты человеческого труда. Вернадский исходит из того, что человек «составляет неизбежное проявление большого природного процесса, закономерно длящегося в течение по крайней мере двух миллиардов лет» [Философские мысли натуралиста. М., 1988. С. 28]. Возникшая «ноосфера» есть новое геологическое явление на нашей планете. В ней впервые человек становится крупнейшей геологической силой. Он может и должен перестраивать своим трудом и мыслью область сво-

ей жизни, перестраивать коренным образом по сравнению с тем, что было раньше» [Там же. С. 509].

Деятельность человека сравнима с действием геологической силы. Поэтому «человек ... должен мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государства или их союзов, но и в планетном аспекте» [Там же. С. 35]. Человек есть определенная функция биосферы, переживающей в настоящее время главное геологическое изменение, а именно возникновение ноосферы. Развиваясь, ноосфера превращается в новую структурную часть космоса.

Вернадский подчеркивал, что «идеалы нашей демократии идут в унисон со стихийным геологическим процессом, с законами природы, отвечают ноосфере» [Там же. С. 510].

Вико

Джамбаттиста Вико (1668–1744) — итальянский философ, историк и юрист. Жил и умер в Неаполе, где преподавал риторику в университете в 1699–1741 гг. Ему принадлежат труды: «Об изучении методов нашего времени» (1709), «О древней мудрости итальянцев» (1710), а также главное его произведение «Основания новой науки об общей природе наций» (1725), считающееся шедевром политической мысли.

Вико является одним из основоположников историзма, исторического подхода к пониманию развития общества. Он исходит из того, что природа нации изменяется в соответствии с изменениями определенных фундаментальных понятий, прежде всего понятий истины и справедливости, при этом формы государства и его правительства соответствуют природе управляемых наций. Исходя из этих положений Вико создает свою теорию, называемую им «идеальной вечной историей», учение о закономерном процессе культурного, социального и политического развития и упадка, который происходит при определенных обстоятельствах в жизни каждой нации.

Вико различает в истории три эпохи: «эпоху богов», «эпоху героев» и «эпоху людей». На первой фазе этого процесса социальный и физический миры представляются в поэтической и воображаемой форме, мифологически как различные выражения Бо-

га и божеств. Собственность принадлежит непосредственно Богу, но опосредовано всем тем, кто претендует на интерпретацию его желаний, делает ему жертвоприношения и несет его закон людям. Вико считает, что формой государства на этой стадии развития нации является теократический деспотизм, при котором все права собственности принадлежат отцу семейства, в личности которого объединены все божественные функции.

Во второй фазе, или эре, исторического процесса форма государства определяется желанием потомков этих отцов сохранить обширные владения, которые они унаследовали, оправдание чего лежит в основе их претензии на полубожественный статус, соединяющий в себе качества смертного и Бога. Эту форму государства Вико объясняет тем, что у подчиненных пробуждается чувство естественной справедливости и появляются рациональные сомнения в отношении якобы полубожественного статуса правящих аристократов, или «героев», и они начинают долгую борьбу за улучшение своего юридического и гражданского положения. Чтобы сохранить свои привилегии, «герои» вынуждены передать часть своей власти высшему органу — совету и удерживать силой то, что они не могут больше сохранять по праву наследования.

В третьей, «всецело человеческой» фазе развития общество достигает понимания равенства гражданских прав человека. Это определяет и форму государства, управление которого осуществляется или демократией, или монархией. Вико полагает, что такая форма государства не способна выжить и сохранить себя. После нее наступает конечная эра — эпоха варварства, при которой торжествуют эгоистические интересы людей над необходимыми законами, обеспечивающими социальную связь, и наступает социальная анархия, которая кладет конец циклу социального развития и порождает условия для возникновения его нового цикла.

Воззрения Вико представляют собой целостный подход к пониманию общественного развития в единстве его религиозной, правовой, социальной, хозяйственной и моральной жизни. В то же время концепция Вико не содержит убедительных доводов для обоснования крушения «человеческой», рациональной эры по причине эгоистических устремлений людей, так как те же самые эгоистические наклонности были характерны и для предшествующих стадий общества. Рационализм, по-видимому, не мог быть причиной, неизбежно приведшей к анархии и повторению прежних

стадий развития. Совсем наоборот, рационалистическая стадия должна была стать импульсом развития дальнейших социальных и политических форм.

Виндельбанд

Вильгельм Виндельбанд (1848—1915) прежде всего известен как историк философии, написавший «Историю древней философии» и «Историю новой философии» — всесторонние курсы для изучения истории философии. Кроме того, им опубликованы труды: «О свободе воли» и «Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия». Виндельбанд — один из главных представителей неокантианства.

В своих работах Виндельбанд рассматривает философию как научную методологию, занимающуюся логическим анализом структуры знания, и пытается создать методологию исторического знания. Прежде всего он проводит деление наук на основе формального характера их познавательных целей. Одни науки отыскивают общие законы, другие — отдельные исторические факты. Отсюда возникают различные типы мышления. Первый тип мышления Виндельбанд называет номотетическим — законополагающим, второй — идиографическим, т.е. описывающим особенное. При номотетическом методе исследования мышление стремится перейти от частного к пониманию общего, при идиографическом — мышление останавливается на частном. Согласно Виндельбанду, оба этих метода равноценны по приносимой ими пользе. Целостное познание должно, по мнению Виндельбанда, охватывать оба метода: номотетический и идиографический. В то же время различие между естествознанием и историей состоит в том, что они по-разному используют факты: «Одни из них — суть науки о законах, другие — науки о событиях» [Прелюдии. СПб., 1904. С. 320].

Виндельбанд рассматривает философию как науку о ценностях. Она противостоит опытным наукам, которые основываются не на оценочных суждениях, а на теоретических предположениях и эмпирических данных о сущем. Он выделяет логические, этические, эстетические, религиозные ценности.

Витгенштейн

Людвиг Витгенштейн (1889—1951) — наиболее яркий представитель философии лингвистического анализа. Его можно считать выдающимся философом XX в.

Витгенштейн родился в Вене и был самым младшим из восьми детей. Его четыре брата и три сестры также были талантливыми, в особенности в музыке. В ранние годы у Витгенштейна проявился интерес к механике. Он изучал инженерное искусство в Берлине, а затем в Манчестере (Англия), куда приехал в 1908 г. Будучи студентом, спроектировал реактивный двигатель. В то время он читал «Принципы математики» Б. Рассела и по совету математика Фреге в 1911 г. решил заниматься вместе с Расселом, который в то время находился в Тринити Колледже (Кембридж). Был принят в Тринити Колледж в 1912 г. и провел там пять семестров, очень часто проводя время в дискуссиях с Расселом, Муром и Кейнсом (английским экономистом). В первую мировую войну служил в австрийской армии, был несколько раз награжден за храбрость, но в конце концов попал в плен к итальянцам в южном Тироле. В течение всего этого времени Витгенштейн вел философские записи, многие из которых уничтожил незадолго до смерти, но из них сформировался «Логико-философский трактат». Этот трактат он послал Расселу из лагеря военнопленных в Монте Кассино. После своего освобождения вернулся в Вену, отдал своим сестрам все наследство, полученное от отца, и стал школьным учителем в одной из австрийских деревень. Вел аскетический образ жизни и совершенно отказался от занятий философией. В этот период был глубоко несчастен, иногда на грани самоубийства, и чувствовал полный упадок сил. В 1926 г. Витгенштейн перестал учительствовать и работал некоторое время садовником. Провел два года, ухаживая за домом своей сестры. В это время он познакомился с Морицем Шликом, профессором философии в Венском университете, и другими философами и математиками из Венского кружка, объединявшего логических позитивистов. В результате решил снова заняться философской деятельностью и вернулся в Кембридж на исследовательскую работу. В качестве диссертации на соискание степени доктора философии он представил свой «Логико-философский трактат» (опубликован в 1921 г.), положения которого во многом

были созвучны идеям участников Венского кружка. В результате (рецензентами были Рассел и Мур) Витгенштейн получил исследовательскую стипендию в Тринити Колледже.

В Вене философия логического позитивизма разрабатывалась под руководством Морица Шлика группой философов, объединившихся в Венский кружок. Члены кружка приветствовали доктрину «Трактата», но Витгенштейн, несмотря на свое близкое родство с их взглядами, не присоединился к кружку. Он уже работал над своими собственными идеями в математике и философии мышления и написал много по этим двум темам.

Лекции Витгенштейна в Кембридже, специфические по стилю, содержанию и форме, стали очень известными. Он читал лекции в своей комнате в Тринити, сидя за столом, одетый в рубашку с открытым воротом, фланелевые брюки, кожаный пиджак. Г. фон Вригт в своем биографическом очерке о Витгенштейне писал: «Перед ним не было ни рукописи, ни заметок. Он думал перед аудиторией. Впечатление было такое, что он находился в сильнейшей концентрации внимания. Изложение обычно приводило к вопросу, на который аудитории предлагалось ответить. Ответы в свою очередь становились начальными точками для новых мыслей, ведущих к новым вопросам». Два цикла заметок, которые Витгенштейн диктовал своей философской аудитории между 1933 и 1935 гг., стали известными как «Синяя книга» и «Коричневая книга».

Во время второй мировой войны Витгенштейн работал санитаром и лишь в 1945 г. занял место профессора. Через два года он ушел в отставку, считая, что жизнь профессионального философа невыносимо искусственна, и жил некоторое время в Ирландии. В этот период его здоровье значительно ухудшилось — был обнаружен рак. Он умер в Кембридже в доме своего врача доктора Бивена 29 апреля 1951 г.

Жизнь и личность Витгенштейна распространяли почти такое же очарование, как и его мышление. Многочисленные ученики, друзья и коллеги Витгенштейна отмечали его обаяние, вспыльчивость, магнетизм и блеск. Анекдоты о его музыкальном мастерстве, интеллектуальной яркости и памяти, его оригинальности, резкости, щедрости и эксцентричности содержатся во множестве в воспоминаниях тех, кто встречался с Витгенштейном. Он любил американские фильмы и ходил на них, чтобы отдохнуть от философии. Норман Малькольм рассказывает, что Витгенштейн час-

то чувствовал истощение от лекций и испытывал к ним отвращение. В своих «Мемуарах» он пишет: «Часто он устремлялся в кино сразу же после своих занятий в аудитории. Как только занимающиеся начинали покидать комнату, он умоляюще глядел и говорил низким голосом: «Может быть, пойти в кино?» По дороге в кинотеатр Витгенштейн мог купить булочку или пирожок с холодной свиной и жевать его в то время, как смотрел фильм. Он стремился к тому, чтобы сидеть в первых рядах кресел, так чтобы экран занимал все поле его зрения и его ум был бы далек от мыслей его лекции и чувства отвращения».

В предисловии к «Трактату» Витгенштейн пишет: «Эта книга имеет дело с проблемами философии и показывает, я полагаю, что причина, по которой эти проблемы поставлены, состоит в том, что логика нашего языка понимается неправильно». Он считает, что «Трактат» содержит истины, которые «неопровержимы и окончательны, безусловны» и что в утверждении их он нашел «окончательное решение проблем». В то время как Фреге и Рассел рассматривали логику как науку о законах мышления, Витгенштейн видит ее как форму самой реальности. По его мнению, проблемы философии могут быть решены путем показа того, что структура реальности определяется масштабом значимого языка, задача логики состоит в том, чтобы отражать универсум. Логика поэтому не просто наука среди других наук и наряду с ними, но такая наука, которая имеет абсолютный и окончательный характер. Это основной пункт, из которого разворачивается все содержание «Трактата».

Факты, которые представляют предложения, по мнению Витгенштейна, являются возможными фактами. Он описывает такие возможные факты как «атомарные», и эти факты делают предложения истинными или ложными. Предложение истинно, если определенные атомарные факты существуют, и ложно, если они не существуют. Логика, таким образом, имеет дело со всеми возможными фактами: логическое изображение содержит возможность ситуации, которую представляет и затем проявляет истинность и ложность по сравнению с реальностью. Истина сложного предложения зависит от истины его элементарных компонентов, за исключением случаев тавтологии, таких, как «дождь идет или не идет», которые истинны при всех возможных условиях, или в случаях противоречивых утверждений, таких, как «дождь идет и не идет», которые ложны при всех условиях. В обо-

их случаях мы не нуждаемся в проверке предложений на соответствие их реальности.

Витгенштейн описывает предложения этики, эстетики, религии и метафизики как «бессмысленные», потому что они используют язык, пытаясь превзойти свои пределы, говорить о вопросах, о которых последнее замечание «Трактата» предлагает молчать, а то, что можно сказать, состоит из предложений естествознания. В конце трактата Витгенштейн пишет: «Правильный метод философии в действительности был бы следующим: ничего не говорить, за исключением того, что может быть сказано, т.е. предложений естествознания, т.е. того, что не имеет ничего общего с философией, и затем тогда, когда кто-нибудь хочет еще сказать нечто метафизическое, демонстрировать ему, что он не в состоянии придать смысл определенным знакам в его предложениях» [б. 53].

В силу того, что Витгенштейн характеризует этические, эстетические и религиозные рассуждения как «бессмысленные», считается, что он рассматривает эти рассуждения как несущественные и несостоящие. Однако это не так. В письме Полу Энгельману он пишет, что главный смысл «Трактата» был этический и что наиболее важной частью его было то, чего он не написал. Проводя фундаментальное различие между языком естествознания, с одной стороны, и языком этики, эстетики, религии — с другой, он охранял последний от какой-либо редакции или перевода в первый. Высказывание Витгенштейна в шестом разделе «Трактата» указывает на то, что он рассматривает этические, эстетические и религиозные рассуждения как бессмысленные в обычном смысле этого термина. В пункте 6.52 он пишет: «Мы чувствуем, что даже тогда, когда на все возможные научные вопросы даны ответы, проблемы жизни остаются такими вопросами, которые полностью не затронуты». А в пункте 6.42: «Это невозможно для предложений этики. Предложения не могут выражать ничего, что является более высоким». Из этих замечаний ясно, что то, что рассматривается в логическом плане как бессмысленное, определяется как «более высокое». В отношении утверждений философии, которые также исключаются из категории выразимых, он говорит: «Мои предложения служат разъяснениями следующим образом: всякий, кто понимает меня, в конце концов признает их как бессмысленные, когда он использует их как ступеньки, чтобы вскарабкаться за пределы их. (Он должен,

так сказать, отбросить лестницу, после того, как он вскарабкался по ней.)» (6.54).

Десять лет отделяет «Трактат», который Витгенштейн закончил в 1918 г., от возобновления его длительной философской работы. «Философские исследования», опубликованные в 1953 г., ясно свидетельствуют о различиях между ранней и последующей работой. Два периода творчества обнаруживают также и преемственность в проблематике. В «Философских исследованиях» Витгенштейн занимается анализом языка в той же степени, что и в «Трактате», хотя природа этого анализа другая. В то время как «Трактат» по стилю был скрытым и афористическим, «Философские исследования» характеризуются рассуждениями, не обладают очевидной структурой и не содержат предположений об отношениях между языком и миром. Если «Трактат» имеет дело с природой предложений, то «Философские исследования» в основном концентрируются на тех предложениях, которые описывают ментальную жизнь. В «Трактате» Витгенштейн основывает все на идее, что значение и отсутствие значения зависят от формального отношения предложения к реальности. В «Философских исследованиях» значение рассматривается как функция того, как мы используем слова: человеческие цели и формы жизни, в которых человеческие существа пребывают, выступают как то, что дает язык их значениям. Не существует конечного анализа предложений и в логически собственных именах, которые представляют собой имена простых объектов мира. Вместо этого язык рассматривается как естественное человеческое явление, и задача философии в том, чтобы собрать напоминания о нашем актуальном использовании языка, уничтожить загадку, которую он иногда создает. Философия «просто кладет все перед нами и не объясняет и не дедуцирует ничего», ее результаты «являются открытием того или иного куса явной бессмыслицы»; философские проблемы не решаются «ни тем, что дается новая информация, ни тем, что обрабатывается то, что мы всегда знаем» [С. 126, 119, 109].

Витгенштейн утверждает, что «рассмотрение философом вопроса подобно лечению болезни», т.е. философский подход не имеет форму «вопроса — ответа», но как и в случае с болезнью, когда проблема трактуется должным образом, она исчезает [С. 225].

В работе «Философские исследования» Витгенштейн разработал теорию значения, которую назвал теорией «семейных сходств».

Значение он понимал как способ его употребления в языке. Например, мы выясняем значение слова «игра». Для этой цели можно сравнивать различные игры, выделяя общие признаки, характерные для многих игр. Но это не дает желаемого эффекта, так как у некоторых игр нет определенных признаков, которые наличествуют у других игр. Определенные группы игр могут иметь общие признаки, но зато крайние группы игр вообще могут не иметь ничего общего. По мнению Витгенштейна, подобная ситуация возможна в многодетных семьях, где самый младший и самый старший из детей не похожи друг на друга.

На основе этих рассуждений Витгенштейн приходил к выводу, что для всех игр общим является то, что они называются играми. Словом «игра» условно обозначается то, что подразумевается под игрой. Таким образом, это своего рода конвенция, посредством которой мы подвели под определенное слово ряд объектов, фактов действительности. Поэтому становится понятным известное высказывание из «Философских исследований» (разд. 4): «Для большого класса случаев, хотя и не для всех, в которых мы используем слово “значение”, оно может быть определено следующим образом: значение некоторого слова — это его использование в языке».

Витгенштейн называет употребление языка в нашей жизни языковыми играми. Некоторые из языковых игр имеют дело с практическим использованием знаков и поднимают вопросы об условиях, при которых практическое использование знаков действительно выражается в использовании языка. Витгенштейн подчеркивает, таким образом, способы функционирования языка в нашей жизни. Некоторые исследователи считают, что такая позиция выражает своего рода скептицизм в отношении правил и следования им, но Витгенштейн вероятнее всего подчеркивает просто знание того, как следует придерживаться правил, которые содержатся в поведенческих и практических контекстах и ситуациях. Наше понимание использования выражений в языке предполагает такое знание.

В «Философских исследованиях», отвечая на вопрос, «что является целью его философии?», он говорит, что его цель — это показать способ, «каким муха вылетает из мухоловки» [С. 309].

Вольтер

Вольтер (1694–1778) — псевдоним французского писателя, философа, публициста Франсуа Мари Аруэ, крупнейшего мыслителя французского Просвещения.

Вольтер родился в Париже, в семье нотариуса. Несмотря на протесты отца, он избрал карьеру литератора. С молодых лет Вольтер проявлял религиозное свободомыслие. За сатиру, высмеивающую феодально-абсолютистскую Францию, 11 месяцев провел в Бастилии. В 1726–1729 гг. жил в Англии, так как из Франции был выслан. Пребывание в Англии и знакомство с ее жизнью оказало большое влияние на формирование его взглядов. В 1758 г. Вольтер поселился в приобретенном им имении вблизи границы с Швейцарией в местечке Ферне, где прожил 20 лет. В этот фернейский период им созданы самые значительные произведения. Незадолго до смерти посетил Париж, где и умер.

Литературное наследство Вольтера огромно. Им написано в общей сложности более сотни произведений, которые составили собрание сочинений объемом в несколько десятков томов. Кроме сочинений по философии он писал пьесы, повести, публицистику.

Основные социально-политические взгляды Вольтера отражали идеологию формирующейся французской буржуазной демократии и развенчивали устаревший феодальный режим. Вольтер не был мыслителем, выдвинувшим оригинальные философские идеи, он был просветителем, много сделавшим для философского просвещения общества. Основная направленность всех произведений Вольтера — антифеодальная, в центре которой антиклерикализм. Всю жизнь он боролся против церкви, религиозной нетерпимости и фанатизма.

Философские взгляды Вольтера выражены в «Философских письмах» (1733), «Трактате о метафизике» (1734), «Основах философии Ньютона» (1738), философской повести «Кандид» (1759), «Философском словаре» (1764–1769).

Философские воззрения Вольтера тесно переплетены с его иррелигиозными взглядами. Его борьба с католической церковью сформулирована им очень кратко: «Раздавите гадину!». В своих произведениях Вольтер показывал несостоятельность религии как системы. Однако он оставался на позициях деизма, не отрицая це-

диком веру в Бога как Творца нашего мира. По его мнению, источником религии выступают невежество и обман. Он полагал, что религия возникла тогда, когда повстречались мошенник и глупец. В то же время он считал, что религия необходима, так как религиозная вера — это сила, управляющая поведением людей. Он говорил: «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать». Вольтер в «Кандиде» подвергает критике теорию предустановленной гармонии Лейбница, считая, что люди должны вмешиваться в жизнь, чтобы изменить ее и установить более справедливые порядки.

Весьма критически относился Вольтер к рационалистическим воззрениям Декарта, Спинозы, Лейбница и не признавал концепцию врожденных идей. В то же время он принял сенсуализм Локка и популяризировал его, при этом все же признавая существование безусловных истин, не зависящих от чувственного источника. По его мнению, мы лишь знаем о психических явлениях и способностях. Лучше признать, что люди представляют собой разумных животных с развитым интеллектом, но слабым инстинктом.

Вольтер стоял на позициях детерминизма, он доказывал зависимость нашего сознания от строения органов чувств. Мышление признавал атрибутом материи, а разнообразие мира объяснял «всемирным разумом», рассматриваемым в качестве источника этого разнообразия.

В этике Вольтер выступал как против врожденности моральных норм, так и против их условности. Он обосновывал «золотое правило» нравственности: «Обращайся с другим так, как ты хотел бы, чтобы обращались с тобой».

Вольтер задумал создать философию истории и написал ряд работ («Философия истории», «Пирронизм в истории», «Размышление об истории»), в которых представлена программа исследования достижений культуры во всех областях цивилизации. Призывал исследовать историю неевропейских народов — арабов, китайцев, индийцев. В своей «Истории России при Петре Великом» он проводит мысль о просвещенном монархе, который должен стоять во главе государства.

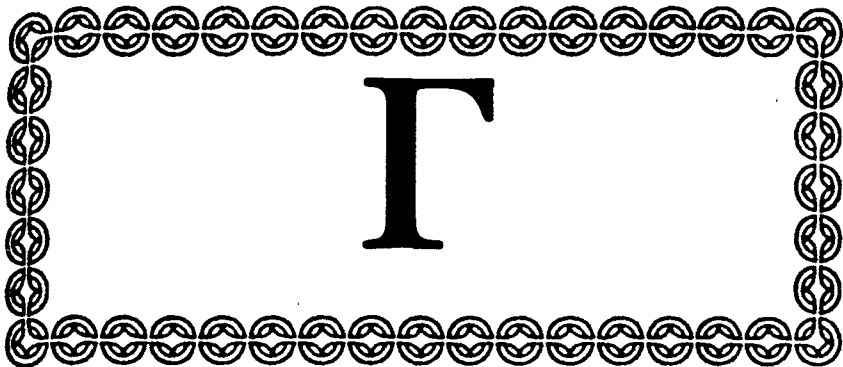
Вольтер выступал против взглядов Руссо, призывавшего возвратиться к первобытной природе. Для него это было противоестественно.

Высмеивал он и убеждение Руссо в необходимости отказаться от частной собственности. Свободу Вольтер понимал как сво-

боду воли. Но свободы воли нет, есть лишь сознание своей собственной свободы.

Вольтер рассматривал современную ему эпоху, т.е. восемнадцатый век, как время, в которое разум человечества должен оказать на жизнь общества свое решающее влияние. Высшим проявлением разума он считал «здравую философию», опирающуюся на науки и искусства. Здесь Вольтер возлагал большие надежды на просвещенных монархов, овладевших философскими выводами о законах общественного развития, задачах государственной власти и освободившихся от предрассудков. Он считал, что будет время, когда к руководству государством придут философы.

Прогрессивные идеи Вольтера оказали большое влияние на формирование идеологии нового поколения просветителей.



Гадамер

Ханс Георг Гадамер (род. в 1900 г.) — немецкий философ. Был учеником Хайдеггера, затем стал одним из основателей философской герменевтики. Занимался преподаванием философии в Лейпцигском университете (с 1939 г.), в Гейдельбергском университете (с 1949 г.). В 1946–1947 гг. был ректором Лейпцигского университета.

Слово «герменевтика» означает толкование различных текстов. Гадамер придает герменевтике философское звучание и значение. Он полагает, что феномен понимания и правильного истолкования понятого — не только специальная методологическая проблема наук о духе. Феномен понимания пронизывает все связи человека с миром. По словам Гадамера, науки о духе сближаются с такими способами постижения, которые лежат за пределами науки: с опытом философии, искусства, самой истории. Все это такие способы постижения, в которых возвещает о себе истина, не подлежащая верификации методологическими средствами науки. Герменевтика для Гадамера воплощает опыт истины, который не только философски обоснован, но и сам является способом философствования.

Истоки герменевтики Гадамера — учения Гуссерля, Дильтея, Хайдеггера.

Гадамер полагает, что герменевтическая рефлексия вырастает повсюду из конкретной практики науки. Более того, эта герменев-

тическая рефлексия повсеместно обнаруживается в научной практике. Своей герменевтикой Гадамер, по его словам, пытался примирить философию с наукой. В этом случае философское сознание исследует наряду с собственной постановкой вопроса также условия и границы науки во всеобщности человеческой жизни. Границы и условия деятельности науки должна прояснять именно философия, и это в то время, когда до суеверия верят в науку. «Именно на этом основан тот факт, что напряженное внимание к истине и методу имеет непреходящую актуальность».

Герменевтика занимает соответствующее место и в теории науки, поскольку открывает внутри науки — с помощью герменевтической рефлексии — условия истины, которые не лежат в логике исследования, а предшествуют ей.

В современную эпоху герменевтика, по мнению Гадамера, выступает как самосознание человека. «Один из важнейших уроков, которые дает история философии для этой актуальной проблемы, состоит в той роли, которую играют в аристотелевской этике и политике практика и знание, освещающие и ведущие ее, практический ум или мудрость...» [Истина и метод. М., 1988. С. 621].

Гадамер полагает, что «понятийная система, в которой развертывается философствование, всегда владела нами точно так же, как определяет нас язык, в котором мы живем. Осознать подобную предопределенность мышления понятиями — этого требует добросовестность мысли. Таково новое критическое сознание, неизбежно сопровождающее отныне всякое ответственное философствование и выводящее те языковые и мыслительные привычки, какие складываются у отдельного человека в процессе коммуникации с окружающим его миром, на суд исторической традиции, которой мы все принадлежим» [С. 43].

Гадамер говорит, что «познание социально-исторического мира не может подняться до уровня науки путем применения индуктивных методов естественных наук... Идеалом здесь должно быть понимание самого явления в его однократной и исторической конкретности. При этом возможно воздействие сколь угодно большого объема общих знаний; цель же состоит не в их фиксации и расширении для более глубокого понимания общих законов развития людей, народов и государств, но, напротив, в понимании того, каковы этот человек, этот народ, это государство, каково было становление, другими словами — как могло получиться, что они стали такими» [С. 45–46].

Гадамер останавливается на понятии «образование», которое, по его словам, «помогает наиболее отчетливо ощутить, как глубока духовная эволюция, позволяющая нам все еще чувствовать себя как бы современниками Гете и, напротив, заставляющая уже все барокко считать доисторическим временем. Наиболее значимые понятия и обороты речи, которыми мы привыкли оперировать, приняли свой облик именно в этом процессе, и тот, кто не желает заниматься языком, отдаваясь на волю его стихии, а стремится обрести самостоятельное и обоснованное понимание истории, обнаруживает, что вынужден переходить от одной проблемы из области истории слов и понятий к другой» [С. 50–51]. Такими понятиями Гадамер считает следующие: искусство, гений, историю, творчество, стиль, символ.

Другое ведущее понятие — «здравый смысл», который тесно связан со способностью суждения. Таким образом, Гадамер считает, что вопрос об истине зависит от философского понимания совокупности гуманитарно-научных процессов.

Гадамер исходит из поставленного Хайдеггером вопроса о процессе понимания. Он пишет: «Тот, кто хочет понять текст, постоянно осуществляет набрасывание смысла. Как только в тексте начинает проясняться какой-то смысл, он делает предварительный набросок смысла всего текста в целом. Но этот первый смысл проясняется в свою очередь лишь потому, что мы с самого начала читаем текст, ожидая найти в нем тот или иной определенный смысл. Понимание того, что содержится в тексте, и заключается в разработке такого предварительного наброска, который, разумеется, подвергается постоянному пересмотру при дальнейшем углублении в смысл текста... Предвзятые мнения, не подтверждающиеся фактами, грозят сбить с верного пути того, кто стремится к пониманию. Разработка правильных, отвечающих фактам набросков, которые в качестве таковых являются предвосхищениями смысла и которые еще только должны быть заверены «самими фактами», — в этом постоянная задача понимания. Здесь нет никакой другой «объективности», помимо того подтверждения, которое наше предварительное мнение получает в ходе разработки. Что еще характеризует произвольность не отвечающих фактам пред-мнений, как не то, что их уничтожает первая же попытка приложения к реальности? Понимание обретает свои подлинные возможности лишь тогда, когда его предварительные мнения не являются случайными. А потому есть глубокий смысл

в том, чтобы истолкователь не просто подходил к тексту со всеми уже имеющимися у него готовыми пред-мнениями, а напротив, подверг их решительной проверке с точки зрения их оправданности, то есть с точки зрения происхождения и значимости» [С. 318–319].

Гадамер говорит: «Тот, кто хочет понять, не должен отдаваться на волю своих собственных пред-мнений во всей их случайности, с тем, чтобы как можно упорнее и последовательнее пропускать мимо ушей мнения, высказанные в тексте, покуда наконец эти последние не вырвутся в его иллюзорное понимание и не уничтожат его. Скорее тот, кто стремится понять текст, готов его выслушать и позволяет ему говорить. Поэтому герменевтически воспитанное сознание должно быть с самого начала восприимчиво к инаковости текста. Такая восприимчивость, однако, не предполагает ни «нейтралитета» (в том, что касается существа обсуждаемого дела), ни самоуничтожения, но включает в себя снимающее усвоение собственных пред-мнений и пред-суждений. Речь идет о том, чтобы помнить о собственной предвзятости, дабы текст проявился во всей его инаковости и тем самым получил возможность противопоставить свою фактическую истину нашим собственным пред-мнениям» [С. 321].

Гадамер специально останавливается на понятии предрассудка, которое было разработано в эпоху Просвещения, и показывает, что предрассудки отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия [С. 329].

Герменевтическое правило состоит в том, что целое следует понимать исходя из частного, а частное исходя из целого. Понятийным, полагает Гадамер, является лишь то, что представляет собой законченное смысловое единство. Так, читая какой-либо текст, мы всегда предполагаем его смысловую завершенность, и только если это предположение оказывается неоправданным, т.е. текст непонятным, — лишь тогда мы сомневаемся в точности дошедшего до нас текста и думаем о том, как бы нам исправить эту неточность. Этим еще раз подтверждается наш тезис, что понять означает прежде всего понять само дело и лишь во вторую очередь — выделить и понять чужое мнение в качестве такового. Наипервейшим из всех герменевтических условий остается, таким образом, пред-понимание, вырастающее из нашей обращенности к тому же делу. «Герменевтика должна исходить из того, что тот, кто хочет по-

нять, соотнесен с самим делом, обретающим голос вместе с историческим преданием, и связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которая несет нам предание. С другой стороны, герменевтическое сознание отдает себе отчет в том, что его связь с этим делом не может быть тем самоочевидным и несомненным единством, которое имеет место в случае непрерывно длящейся традиции» [С. 349].

Таким образом, при герменевтическом исследовании возникает так называемый герменевтический круг (часть — целое), при котором «предвосхищающее движение предпонимания постоянно определяет понимание текста» [С. 348]. «Круг целого и части находится в законченном понимании не свое разрешение, но, напротив, свое подлиннейшее осуществление, воплощение» [С. 348].

Важное место в концепции Гадамера занимают понятия ситуации и горизонта. Он пишет, что «действенно-историческое сознание есть прежде всего осознание герменевтической *ситуации*... Понятие ситуации характеризуется тем, что мы ей не противопоставлены и потому не можем иметь о ней предметного знания. Мы пребываем в ней, мы всегда преднаходим себя в какой-либо ситуации, высветление которой является для нас задачей, не знающей завершения» [С. 357]. Поэтому «задача философской герменевтики может быть определена так: она должна пройти путь гегелевской феноменологии духа в обратном направлении, поскольку во всякой субъективности должна быть показана определяющая ее субстанциальность.

Любое конечное настоящее имеет свои границы. Понятие ситуации определяется как раз тем, что она представляет собой точку зрения, ограничивающую возможности этого зрения. Это значит, что в понятие ситуации существенным образом входит понятие *горизонта*. Горизонт — поле зрения, охватывающее и обнимающее все то, что может быть увидено из какого-либо пункта. В применении к мыслящему сознанию мы говорим, далее, об узости горизонта, о возможном расширении горизонта, об открытии новых горизонтов и т.д.... Разработка герменевтической ситуации означает соответственно обретение правильного горизонта вопрошания для тех вопросов, которые ставит перед ними историческое предание» [С. 357–358].

Важное место Гадамер уделяет пониманию опыта и его роли в герменевтике. Он пишет: «Герменевтический опыт имеет дело с *преданием*. Предание — вот, что должно быть испытано в этом опы-

те. Однако предание есть не просто свершение, которое мы учимся познавать путем опыта, над которым учимся господствовать, оно есть *язык*, то есть оно само заговаривает с нами, подобно некоему «Ты»» [С. 421].

Герменевтика Гадамера включает в себя проблему вопроса и ответа. Он пишет: «То, что переданный нам текст становится предметом истолкования, означает, что этот текст задает интерпретатору вопрос. Поэтому истолкование всегда содержит в себе существенную связь с вопросом, заданным интерпретатору. Понять текст — значит понять этот вопрос. Как мы показали, однако, это происходит путем обретения герменевтического горизонта. Этот последний мы понимаем теперь как *горизонт вопроса*, в границах которого определяется смысловая направленность текста» [С. 434-435].

Среда герменевтического опыта — язык. Гадамер пишет: «Понимание основывается вовсе не на попытках поставить себя на место другого или проявить к нему непосредственное участие. Понять то, что нам говорит другой, означает, как мы видели, прийти к взаимопониманию в том, что касается сути дела, а вовсе не означает поставить себя на его место и воспроизвести его переживания. Мы подчеркивали, что постижение смысла, осуществляемое таким образом, всегда включает в себя аппликацию. Теперь мы обращаем внимание на то, что *весь этот процесс есть процесс языковой*. Недаром собственная проблематика понимания, попытка овладеть пониманием как искусством — а это и есть тема герменевтики — традиционно принадлежит сфере грамматики и риторики. Язык есть та среда, в которой происходит процесс взаимного договаривания собеседников и обретается взаимопонимание по поводу самого дела» [С. 446–447]. «*Язык — это универсальная среда, в которой осуществляется само понимание. Способом этого осуществления является истолкование*» [С. 452].

Язык, таким образом, рассматривается Гадамером как особая реальность, внутри которой происходит понимание человеком человека, а также понимание человеком мира. Язык — основное условие возможности человеческого бытия. Диалог, который происходит между различными культурами, имеет форму поиска общего языка.

Гассенди

Пьер Гассенди (1592–1655) — выразитель антисхоластического сенсуализма и эпикуреизма Нового времени. По происхождению из крестьянской семьи, Гассенди окончил университет в Экс-ан-Провансе, но всю последующую жизнь был священнослужителем. Получил по тем временам широкое философское и научное образование, увлекался математикой и астрономией. Был знаком со многими интеллектуалами своего времени, в том числе и с кружком Мерсенна. Написал несколько философских трудов, в том числе против Декарта: «Возражение на «Метафизические размышления»», и когда Декарт ответил на них, Гассенди написал новые «Возражения». Его перу принадлежат также «Парадоксальные упражнения против аристотеликов...», «Свод философии Эпикура». Самый важный труд Гассенди — «Система философии».

В своих произведениях Гассенди активно выступает против схоластических философствований, которые ничего не дают. Отдавая должное глубине мышления Аристотеля, он подвергает критике его идеи, так как полагает, что значение Аристотеля преувеличено и что схоласты сделали из него идола.

Гассенди боролся против догматизма, считая, что опытно-дедуктивным путем мы достигаем относительных истин. Он защищает позиции сенсуализма: нет ничего в уме, чего раньше не было бы в ощущениях. Для Гассенди лишь чувства — критерий истинности наших знаний, а рассудок — это опосредствующее звено между ощущениями. Заблуждение возникает тогда, когда рассудок действует неверно. Для Гассенди даже аналитическое положение (например, «целое больше части») является эмпирическим.

С этих позиций Гассенди выступал против рационализма Декарта, полагая, что Декарту не удалось доказать очевидность и самодостаточность человеческого ума. Он писал в «Новых возражениях на «Ответы»» Декарта: «Зная об уме только то, что он — мыслящая вещь, ты и подобен слепому, знающему о Солнце лишь то, что оно — вещь греющая» [Соч. М., 1968. Т. 2. С. 760].

Гассенди выступал против учения Картезия (Декарта) о врожденности идей. Он считал, что даже математические понятия имеют опытное происхождение, а ясность и отчетливость, на которые ссылался Декарт, чтобы показать врожденность геомет-

рических аксиом, всего лишь заблуждение, так как со временем те идеи, которые сначала кажутся ясными, потом могут оказаться смутными.

Гассенди пытался возродить философию Эпикура. В этом своем стремлении он руководствовался в основном желанием реабилитировать эпикуреизм перед лицом христианства. Потому центральными в учении Гассенди являются его этические воззрения. Он считает, что эпикуровское учение о гедонизме неправильно истолковывали. Прежде всего это касается понятия удовольствия, которое следует понимать не как чувственное удовольствие, а как стремление к счастью. Главная добродетель, которой должен следовать человек, — это благоразумие. Отсюда вытекает основной вывод Гассенди: «Философия счастья — это не что иное, как философия здоровья» [Соч. М., 1966. Т. 1. С. 317]. Основным условием счастливой жизни Гассенди считает отсутствие страха смерти, полагая, что необходимо исходить из положения: смерть не может причинить страдания ни живым, ни мертвым.

Гегель

Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770–1831) — крупнейший немецкий философ, родился в семье высокопоставленного чиновника. В 1788–1793 гг. учился в Тюбингенском теологическом институте, где прослушал философский и теологический курсы. Восторженно встретил революционные события во Франции. В этот период выступал противником феодальных порядков в Германии, был сторонником республики. В 1808–1816 гг. был директором гимназии в Нюрнберге. После падения Наполеона и распространения реакции Гегель эволюционирует во взглядах, утверждая, что прусское государство устроено на разумных началах. В 1818 г. приглашен для чтения лекций в Берлинский университет, где проработал до конца жизни.

В своих ранних произведениях Гегель исследует христианство, античные религии. Им были написаны «Народная религия и христианство», «Жизнь Иисуса». Первое выдающееся произведение — «Феноменология духа» — опубликовано в 1807 г. в Йене. Будучи директором гимназии, он создал самое значительное свое произведение «Науку логики» (1812–1816).

В «Феноменологии духа», по словам Маркса, содержатся истинный исток и тайна гегелевской философии. В этом произведении дается происхождение диалектики, а также раскрывается принцип абсолютного идеализма: господство в мире мирового разума, Абсолютной идеи, которая в своем поступательном развитии порождает окружающую действительность. Сознание в своем движении развивается от противопоставления предмету до абсолютного знания, т.е. до понятий науки. Таким образом, Гегель пытался раскрыть генезис философского знания, начинающегося с чувственной достоверности. Сначала сознание противопоставляет предмету, который не зависит от него, и не знает ни своей природы, ни сущности предмета. На второй стадии сознание овладевает своей собственной общественной природой и сознает себя в качестве участника исторических событий. Когда сознание ретроспективно обзирает свой собственный путь, оно поднимается на третью ступень своего развития и доходит до абсолютного знания. В «Феноменологии духа» Гегель, рассматривая исторически весь путь сознания, применяет принцип историзма и дает толкование общественной природы сознания, говорит о роли труда в его формировании. Он показывает историческую необходимость развития сознания, которая выражается в разных формах. Однако на ступени абсолютного знания развитие сознания останавливается.

В «Феноменологии духа» Гегель рассматривает такую важную для философии категорию, как отчуждение, которое он понимает в разных, хотя и связанных между собой смыслах. Отчуждение для Гегеля — это прежде всего порождение духом природы и общества, т.е. опредмечивание. Затем под отчуждением он понимал любую целесообразную деятельность человека, опредмечивание деятельности человека в результатах его труда. Кроме того, Гегель видел отчуждение в искаженном восприятии людьми продуктов своей деятельности.

Основные разделы гегелевской философской системы: логика, философия природы и философия духа, к последней примыкают философия права, философия истории, эстетика, философия религии, история философии. Логика представляет исходную и важнейшую часть всей гегелевской системы, так как она рассматривает абсолютную идею, которая, составляя существо всей действительности, развертывает в логике свои категории.

Логика. Свое логическое учение Гегель изложил в работах: «Наука логики» (так называемая Большая логика), «Энциклопедия

дия философских наук», часть первая (так называемая Малая логика) и в «Философской пропедевтике» (здесь оно изложено популярно).

Гегель исходит из идеалистического принципа тождества мышления и бытия. Однако этот принцип позволяет Гегелю встать на путь историзма и рассмотреть логические категории как содержательные понятия. Вместе с тем единство логического и исторического понимается Гегелем в духе приписывания логическому первичности по отношению к историческому. Логические категории Гегель представил как взаимосвязанные и переходящие друг в друга, а так как за этой диалектикой стоит диалектика вещей, действительности, то диалектика Гегеля имеет глубокий смысл.

Логику Гегель подразделяет на учения о бытии, сущности и понятии. Начало всего — чистое ничто, так как оно есть в то же время и чистая мысль. В этом случае оно есть также и ничто, лишённое каких-либо определений. Бытие и ничто переходят друг в друга, происходит *становление*, в котором и бытие, и ничто *снимаются*, т.е. они одновременно и упраздняются, и сохраняются. В этом процессе выявляются три основных момента бытия, его триада: бытие (тезис), ничто (антитезис), становление (синтез). Этот принцип триады Гегель проводит через весь анализ категорий.

Становление характерно лишь для духа, природа же хотя и существует во времени, но только в пространстве получает свое разнообразие.

Осуществляющийся в триаде процесс снятия отрицания — это сформулированный Гегелем один из законов диалектики — *закон отрицания отрицания*.

В результате становления возникает наличное бытие, обладающее некой определенностью — качеством. Количество не приводит к изменению качества в определенных границах. Единство качества и количества образует меру, переход которой приводит к изменению качества, совершающемуся посредством скачка. Таким образом, Гегель сформулировал *закон перехода количественных изменений в качественные*.

Во втором разделе логики — учении о сущности — Гегель рассматривает проблему противоречия. Он говорит, что «противоречие является корнем всякого движения». Гегель смотрит на противоречие как на источник самодвижения и саморазвития и формулирует *закон единства и борьбы противоположностей*.

Гегель подверг критике кантовскую «вещь в себе», считая ее пустой абстракцией и полагая, что вещь в себе — это неразвитый предмет, когда же предмет получает развитие, он становится предметом для себя.

Гегель раскрыл содержание такой категории, как *закон*, который для него выступает как существенное явление. Далее Гегель рассматривает другие категории: существенное отношение, возможность, необходимость и случайность, причинность, взаимодействие, свобода. Свободу он понимал как постигнутую в понятии необходимость.

В третьем разделе логики — о понятии — Гегель переосмысливает традиционную логику, критикуя сформулированные ею законы мышления и имея в виду в основном логику вольфианцев.

В своей логике Гегель воспроизвел действительность на идеалистической основе как развертывание абсолютной идеи в категориях. Изображенная Гегелем картина отражает реальные стороны и связи внешнего мира.

Философия природы Гегеля — это учение об идее, которая воплощается в природе, как своем инобытии. Философия природы у него делится на три раздела: механику, физику и органическую физику. В механике Гегель рассматривает такие категории, как время, пространство, притяжение и отталкивание, количество, мера.

Философия духа — это завершающая часть гегелевской системы, в которой идея, становясь духом, выступает как конкретно разумная. Философия духа имеет своим предметом учение о человеческом сознании, а также о различных видах человеческой деятельности. Она подразделяется на три части: субъективный дух, объективный дух, абсолютный дух. Учение о субъективном духе — это характеристика индивидуального сознания, которое выступает в тесной связи с духовным развитием человечества. В учении об объективном духе Гегель излагает свои воззрения на общественную жизнь человека, рассматривая такие категории, как право, мораль, нравственность, семья, гражданское общество, государство, и подходит к человеку как общественному существу.

Учение об объективном духе более обстоятельно изложено Гегелем в работе «Философия права», где история представлена в целом как «прогресс духа в сознании свободы», развертывающийся в «духе» отдельных народов, которые сменяют друг друга в историческом процессе. Гегель выдвинул идею объективной закономер-

ности, прокладывающей себе путь независимо от конкретных людей и их действий. Исходя из своей концепции о развертывании Абсолютной идеи, Гегель называет это «хитростью мирового разума», который пользуется индивидуальными интересами для достижения собственных целей.

Эстетика. Философию искусства Гегель рассматривает как учение об идеале и его развитии. Идеал в искусстве проходит ряд ступеней своего развития, являющихся формами искусства, которые дифференцируются в зависимости от соотношения идеи и ее внешнего образа. Символическая художественная форма дает лишь намек на идею. Это искусство характерно для Востока. Когда идея и ее внешний облик полностью соответствуют друг другу, мы имеем классическое искусство. Если внешняя форма не достаточна для воплощения развивающейся идеи, то возникает романтическое искусство.

Гегель связывает искусство с различными видами человеческой деятельности.

Искусство — это первая форма самораскрытия абсолютного духа, второй формой выступает религия.

Религия. Гегель утверждал, что содержание религии и философии тождественно, они различаются лишь по форме: в религии — представление, в философии — понятие. Религию Гегель рассматривает в качестве специфической формы знания. Религия, по Гегелю, снимается более высокой формой знания — философией, которая имеет задачу разработать логические категории и является наукой наук. Гегель связывает философию с историческими условиями ее существования, рассматривая каждую философскую систему как постижение современной ей эпохи в понятии. История философии — это не просто перечень мнений, а закономерный процесс достижения абсолютной истины. Свою философскую систему Гегель рассматривал как завершение развития философии.

В оценке философии у Гегеля есть много ценного. Он подчеркивал, что философское обобщение действительности — не дело произвола, капризное желание пройтись для разнообразия разочек на голове после того, как долго ходили на ногах. Тем не менее он не отвергал содержания положительных наук, просто философия не должна с ними считаться.

Заслуга Гегеля состоит в том, что он развил диалектический метод понимания мира. Гегель разработал вопросы взаимосвязи

движения, развития и превращения количественных изменений в качественные, вопросы о природе теоретического мышления, о логических формах и категориях, в которых осуществляется это теоретическое мышление.

Большой вклад сделан Гегелем в понимание метода науки. Метод, согласно Гегелю, — это не совокупность искусственных приемов, изобретенных человеком и не зависящих от предмета исследования. Метод — отражение реальной связи, движения, развития явлений объективного мира.

Гегель показал, что познание есть исторический процесс. Поэтому истина — это не готовый результат познания, навсегда данный, она постоянно развивается; логические формы, в которых развивается истина, имеют объективный характер.

Гельвеций

Клод Адриан Гельвеций (1715—1771) — видный французский философ. Его отец был придворным врачом в Париже и уготовил сыну карьеру финансиста, мечтая, чтобы тот стал чиновником налогового ведомства. Действительно, отец приобрел для него должность генерального откупщика (сборщика налогов), которая приносила большой доход. Но Гельвеций, разочаровавшись в этой работе, через некоторое время отказался от нее и полностью посвятил себя философскому и литературному труду. Был знаком с выдающимися умами того времени — Вольтером, Монтескье, Фонтенелем, Бюффеном. Посещал парижские салоны, открыл свой собственный салон, стал членом круга энциклопедистов.

Первое опубликованное произведение Гельвеция — труд «Об уме», над которым он работал более 20 лет. Эта книга вызвала негодование реакционных кругов, и ее приговорили к сожжению. Гельвецию пришлось два раза отказываться от нее. Осуждение книги также способствовало запрещению «Энциклопедии».

По Гельвецию, материя — это только слово, которое обозначает «лишь совокупность свойств, присущих всем телам». В то же время окружающий нас мир он понимал как объективно существующий, бесконечный и находящийся в постоянном движении, рассматриваемом им широко — как любое изменение.

Человеческое познание, согласно Гельвецию, имеет чувственно-эмпирическую основу. Хотя он часто высказывался в духе сведения познания лишь к чувственному, но одновременно утверждал, что из чувственности развился разум и сознание — это высший этап познания природы. При этом он подчеркивал связь становления сознания с трудовой деятельностью людей.

Гельвеций верил в неограниченные возможности познания, способного давать знание о действительных вещах. Гельвеций высказывал свои взгляды по поводу характера наших заблуждений и считал, что существуют два рода заблуждений: природные, которые выражаются в невежестве, и приобретенные, которые возникают в силу ложных идей.

Гельвеций пытался создать «науку о нравственности», базирующуюся на физической основе человеческой психики. Он писал, что из двух чувств: пристрастия к удовольствию и отвращения к страданию возникает то, что называется «любовь к себе». «Любовь к себе» он определял как первичный импульс «всех наших действий». Три главные пружины, которые возникают на основе «любви к себе», — страсти, стремление к счастью, интересы. Он раскрыл свое положение следующим образом: «В нравственном мире страсти имеют такое же значение, какое имеет движение в мире физическом: движение создает, сохраняет, оживляет все, без него все было бы мертво; страсти оживляют все в мире нравственном». При этом, руководствуясь любовью к себе, люди стремятся к счастью, «наслаждение есть единственный предмет желаний людей». Кроме того, люди всегда выступают в границах своих интересов. Все эти факторы тесно связаны между собой и переплетаются, но все-таки главная категория для Гельвеция — это интерес, представляющий основную пружину человеческой деятельности. Он выделял личные интересы, интересы отдельных социальных групп и общественные интересы.

Человек добродетелен, по Гельвецию, тогда, когда его поступки в различных областях являются полезными: или данному лицу, или сообществу, или обществу в целом. Гельвеций также выступал против мнения, что частные интересы не совместимы с нравственностью и должны подавляться ради общего интереса. Гельвеций полагал, что люди будут добродетельными, лишь если они смогут объединить личную выгоду с общей. Для этого, считал Гельвеций, законы страны должны быть такими, чтобы личные интересы, выгода индивида соответствовали общему интере-

су. По мнению Гельвеция, путем распространения просвещения можно добиться такого положения, когда личными интересами становятся не только индивидуальные, но и общественные интересы. Он писал, что «добродетельный человек не тот, кто жертвует своими привычками и самыми сильными страстями ради общего интереса, — такой человек невозможен, — а тот, чья сильная страсть до такой степени согласуется с общественным интересом, что он почти всегда принужден быть добродетельным» [Соч. М., 1973. Т. 1. С. 413].

Гельвеций выступал против отождествления нравственности с религией, а также против религиозного фанатизма. Добродетельное поведение необходимо основывать «не на принципах религии... но на принципах, которыми не так легко злоупотреблять, — а таковы мотивы личного интереса» [Соч. Т. 1. С. 314].

Гельвеций придавал большое значение воспитанию добродетельного поведения. Он полагал, что люди от рождения равны в интеллектуальном отношении. Возникающее впоследствии умственное неравенство Гельвеций объяснял различием в воспитании. Воспитание он понимал не только как педагогическое, а в широком смысле: воспитывающими могут быть самые различные факторы, которые воздействуют на человека в социальной среде. Среди этих факторов решающее значение он придавал форме правления.

Гераклит

Гераклит (ок. 520—ок. 460 до н.э.) был родом из Эфеса — города на западном побережье Малой Азии. Происходил из аристократической древнегреческой семьи. Враждебно относился к демократии и полагал, что власть должна принадлежать меньшинству «лучших», так как «наилучшие одно предпочитают всему: вечную славу [всему тленному]. Толпа же набивает свое брюхо, подобно скоту» [*Маковельский А.О.* Досократики. Казань., 1914. Ч. 1. С. 162]. Однако аристократизм Гераклита имел больше духовный, чем политический оттенок. Ему принадлежит труд «О природе», из которого дошло только 130 отрывков. Это сочинение написано образно, сжато, но трудным языком, часто непонятным (поэтому Гераклита прозвали «темным»).

Первоначалом всего сущего Гераклит считает огонь. Сохранился фрагмент, в котором он пишет: «Этот космос, один и тот же для всего сущего, не создал никто из богов и никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающим и мерами потухающим». В другом фрагменте он пишет об изменениях этого вечно живого огня: «Все обменивается на огонь и огонь на все, как золото на товары и товары на золото». Те изменения, которые происходят в направлении: земля — вода — воздух — огонь, называются Гераклитом путем вверх, а те, которые идут в обратном порядке, — путем вниз.

Гераклит высказал мысль о переходе явлений в свою противоположность: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то, изменившись, есть это». «Холодное теплеет, теплое холодеет, влажное высыхает, сухое увлажняется». «Враждующееся соединяется, из расходящихся — прекраснейшая гармония, и все происходит через борьбу». Всякое явление для Гераклита составлено из противоположных начал. Эти противоположности находятся в состоянии борьбы: «Война есть отец всего и мать всего; одним она определила быть богами, другим людьми; одних она сделала рабами, других свободными». «Следует знать, что война всеобща, и правда — борьба, и все происходит через борьбу и по необходимости».

Концепция Гераклита — это универсальность изменения, его всеобщности. Ему приписывают слова: «все течет». Подлинные его слова следующие: «В одну и ту же реку нельзя войти дважды».

Признавая главной характеристикой мира борьбу противоположностей, Гераклит одновременно полагает, что противоположности, переходя друг в друга, сохраняют общую для обеих тождественную основу, т.е. он выдвигает идею о тождестве противоположностей. Выступая против тех, кто не понимает единства противоположностей, он пишет: «Они не понимают, как расходящееся согласуется с собой. Оно есть возвращающаяся к себе гармония подобно тому, как наблюдается у лука и лиры».

Закон бытия у Гераклита — «всеобщий логос», который лежит в основе борьбы противоположностей, их единства и тождества.

Постоянный процесс изменения, процесс движения, а также переход противоположностей друг в друга связаны с относительностью качеств вещей. Так, Гераклит приводит примеры, когда морская вода может выступать и как чистойшая, и как грязнейшая:

«Для рыб она питательна и спасительна, людям же негодна для питья и пагубна». В 62-м фрагменте он пишет: «Бессмертные — смертны, смертные же бессмертны: жизнь одних есть смерть других и смерть одних есть жизнь других».

Большое место в своем трактате отводит Гераклит вопросам познания. По его мнению, истинную природу вещей нельзя познать простым накоплением знаний. «Многознание не научает уму. Ибо, в противном случае, оно научило бы Гесиода и Пифагора, а также Ксенофана и Гекатея». По Гераклиту, познание осуществляется через чувства, но последние не могут дать истинного знания, которое приобретается только мышлением. Для Гераклита чувства и разум в познании тесно связаны: «Я предпочитаю то, что можно увидеть, услышать и изучить», В 107-м фрагменте он подчеркивает: «Плохие свидетели глаза и уши у людей, которые имеют грубые души».

В литературе Гераклит изображается нелюдимым мыслителем с аристократическим образом мыслей. Диоген Лаэртский пишет в своем труде «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов»: «Был он высокоумен и надменен превыше всякого... Возненавидев людей, он удалился и жил в горах, кормясь быльем и травами». Но эти расхожие мнения историков не согласуются с основополагающими идеями Гераклита, которые предвосхитили многие дальнейшие философские концепции и прежде всего диалектику Гегеля.

Герцен

Александр Иванович Герцен (1812–1870) — русский философ, принадлежал к западническому направлению. Был незаконным сыном помещика Яковлева и немецкой девушки, которую тот увез в Россию из Германии. Окончил физико-математический факультет Московского университета. В молодые годы увлекался учением Сен-Симона. Ему принадлежат следующие философские произведения: «Дилетантизм в науке» (1843), «Письма об изучении природы» (1845–1846), «Письма сыну» — А.А.Герцену — (1876).

На взгляды А.И. Герцена большое влияние оказали идеи Сен-Симона, Шиллера, Гегеля, Фейербаха, Прудона. В философии для

него была важна практическая сторона, ее роль в борьбе за свободу личности, за социальную справедливость. Поэтому в его произведениях можно встретить самые крайние теоретические положения. Он писал, что «логическое развитие идеи идет теми же фазами, как развитие природы и истории; оно, как аберрация звезд на небе, повторяет движение земной планеты» [Соч. М., 1985. Т. 1. С. 213].

В то же время он указывал, что «материалисты-метафизики совсем не то писали, о чем хотели; они до внутренней стороны вопроса и не коснулись, а говорили только о внешнем процессе; его они изображали довольно верно — и никто с ними не спорит, но они думали, что это все, и ошиблись: теория чувственного мышления была своего рода механическая психология, как воззрение Ньютона — механическая космология... Вообще материалисты никак не могли понять объективность разума... У них бытие и мышление или распадаются, или действуют друг на друга внешним образом» [Там же. С. 386—387].

Герцен принадлежал к западническому направлению и резко критиковал славянофилов за их идеализацию православия и поддержку самодержавия. Однако после подавления революции 1848 г. у Герцена наступило некоторое разочарование в Западной Европе, и он стал считать, что русская деревенская община содержит зародыши социализма. Принял некоторые положения славянофильства. В книге «О развитии революционных идей в России» (1851) он писал, что мы принимаем социализм так же, как славянофилы, «это мост, на котором мы можем подать друг другу руки». Однако он не смотрел на социализм как на совершенную форму правления и социальных отношений и писал, что «социализм разовьется во всех своих фазах до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, и снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией» [Соч. Т. 2. С. 102—103].

В статье «К старому товарищу», написанной в 1869 г. и адресованной М. Бакунину, он писал, что не верит в прежние революционные пути и рекомендует постепенность в общественном развитии.

Гоббс

Томас Гоббс (1588–1679) — крупнейший английский философ XVII в., хотя сегодня он более известен, чем в XVII в., благодаря своей политической философии, представленной в трактате «Левиафан».

Как повествуют биографы Гоббса, он родился преждевременно, так как его мать была встревожена сообщениями, что испанская армада приблизилась к Англии. Однако он дожил до преклонного возраста — 91 года, сохранив ясность ума до конца своих дней. Получил образование в Оксфорде. Свое время часто проводил, как сам впоследствии признавал, глядя на географические карты в книжных магазинах, прослеживая путешествия известных мореплавателей. Гоббс был знаком с такими выдающимися мыслителями того времени, как Мерсенн, Гассенди, Декарт. Одно время работал секретарем Ф. Бэкона, беседы с которым оказали на него значительное влияние. Большое воздействие на Гоббса также оказали Галилей и Кеплер. С первым он встречался в 1637 г. в Италии.

Взгляды Гоббса формировались под влиянием Английской буржуазной революции XVII в. По своим воззрениям он был монархистом и с 1640 по 1651 г. находился в эмиграции во Франции. Однако ко времени своего возвращения после гражданской войны в Англию, где установилась диктатура Кромвеля, порвал с роялистами и вернулся в Лондон, попытавшись идеологически обосновать политику Кромвеля.

Вследствие своей близости к великим событиям того времени и желяя мира и безопасности своим согражданам, он полагает, что все свои способности должен посвятить решению проблем общества. Вопросы человека всегда находились в центре творчества Гоббса. Он задумал написать трилогию: «О теле», «О человеке», «О гражданине», но начал создавать ее с последней части, которую опубликовал в 1642 г. Трактат «О теле» был выпущен в 1655 г., а «О человеке» — в 1658 г. В 1651 г. опубликовал самое объемистое свое произведение — «Левиафан», главный труд своей жизни, в котором начальные главы содержали общеполитические взгляды, а остальная часть была посвящена вопросам государственного и социального устройства общества.

Гоббс жаловался на недостаток прогресса у своих философских предшественников. В надежде исправить это неудовлетворитель-

ное положение он ставил перед собой задачу заложить элементы, или «семена», из которых «чистая» и «истинная» философия могла вырасти, при условии, если она будет пользоваться предложенным методом. Используя этот метод, мы сможем избежать ошибочных идей. Акцент Гоббса на важности методологии в научном познании перекликается с идеями Бэкона, выступавшего против схоластики. В XVII в. интерес к методу характерен для многих философов.

Гоббса трудно отнести к какому-либо одному философскому направлению. С одной стороны, он был эмпириком, а с другой — сторонником математического метода, который применял как в чистой математике, так и в других областях знания и прежде всего в такой области, как «политическая наука». К ней он относил совокупность знаний об обществе, которая дает возможность правительству устанавливать и поддерживать в нем мирное состояние.

Специфика философских взглядов Гоббса заключалась главным образом в использовании им метода, выводимого из физики его итальянского современника — Галилея. Геометрия и механика, используемые Галилеем для анализа и предсказания явлений в физическом мире, переносятся Гоббсом на исследование человеческой деятельности. Он считает, что если можно установить определенные факты о человеческой природе, то из них можно дедуктировать способ поведения человеческих существ в определенных обстоятельствах: «Люди должны быть изучаемы как один из аспектов физического мира. Человеческие страсти и склонности можно анализировать на основе физических движений и их причин. Основа метода Гоббса — галилеевский принцип, утверждающий, что все есть материя в движении».

Природа, окружающий человека мир, — это, по Гоббсу, совокупность протяженных тел. Все вещи и их изменения происходят вследствие движения материальных элементов, которое понимается Гоббсом как механическое перемещение. Движения тел передаются посредством толчка, в результате которого в теле возникает усилие, переходящее в движение. Таким же образом — через движения и усилия — Гоббс объясняет и духовную жизнь животных и людей, которая состоит из ощущений. В этих положениях выражена механистическая концепция Гоббса.

Познание, по Гоббсу, совершается посредством «идей», источником которых выступают только чувственные восприятия внешнего мира. По Гоббсу, никакая идея не может быть врожденной,

внешние чувства — источник не только идей, но и всего нашего познания, содержание же идей не зависит от сознания человека. Все идеи благодаря активной деятельности ума перерабатываются им посредством сравнения, соединения и разделения. Эта концепция лежит в основе гоббсовского учения о знании.

Как и Бэкон, Гоббс отстаивал эмпирическое истолкование знания, присоединяясь к сенсуалистической позиции и полагая, что «нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах ощущения» [Соч. М., 1991. Т. 2. С. 9]. По его мнению, знание приобретается из опыта. «Вся наука исходит из ощущений». Рациональное знание — это дело языка и чувств, подлинных или ложных, выраженных словами. Суждения составляются путем своего рода сочетания слов, которые обозначают ощущения, поскольку за пределами ощущений нет ничего.

Для обыденного мышления, по Гоббсу, вполне достаточно простого знания фактов, но этого совершенно недостаточно для знания научного, для которого требуются всеобщность, необходимость, что достигается только математикой. Поэтому Гоббс отождествлял науку прежде всего с математикой. Однако свои рационалистические позиции, сходные с декартовскими (хотя сам он и не признавал картезианского влияния), он сочетал с исходной эмпиристской позицией. Истины в математике достигаются не непосредственным чувственным опытом, а словами.

Развивая знаковую концепцию языка, согласно которой любой язык — это результат человеческого соглашения, Гоббс истолковывает общее как языковый знак, закрепленный в слове. Стоя на позициях номинализма, Гоббс называет слова именами, которые всегда условны и выступают в виде произвольной метки для какой-либо вещи. Когда эти метки приобретают общезначимое значение для более или менее солидной группы людей, они становятся именами-знаками. В «Левиафане» он писал: «Человек, который ищет точной истины, должен помнить, что обозначает каждое употребляемое им имя, и соответственно этому пометить его; в противном случае он попадает в ловушку слов, как птица в силоч, и чем больше усилий употребит, чтобы вырваться, тем больше запутается... Для мудрых людей слова суть метки, которыми они пользуются для счета, для глупцов же они полноценные монеты, освященные авторитетом какого-нибудь Аристотеля или Цицерона, или Фомы, или какого-нибудь другого ученого мужа» [Соч. Т. 2. С. 26–27].

Гоббс считал, что точность слов должна определяться дефинициями, очищающими слова от двусмысленности, а не интуицией, как полагал Декарт. Согласно номиналистической концепции, которой придерживался Гоббс, идеи (вещи) могут быть только частными, слова же могут быть также и общими. Общие слова — такие, которые обозначают две и более вещи одного и того же класса. Но общего как объективной вещи, согласно номинализму, не существует.

Онтологические воззрения Гоббса, механистически объясняющие окружающий мир, сталкивались с определенными трудностями, в частности в вопросе об источнике движения. В работах «О гражданине», «Левиафан» источником первоначального движения Гоббс объявляет Бога; последующие же движения вещей, по его мнению, происходят совершенно независимо от Бога. Деистические воззрения Гоббса расходились с господствующими в то время религиозными представлениями.

Доктрина Гоббса, утверждавшая, что все является движущейся материей (или материей в движении), называется механистическим материализмом. Механистический материализм Гоббса поднимает ряд проблем. Одна из них — понимание человека. Гоббс смотрит на жизнедеятельность человека как на чисто механический процесс, в котором сердце — это пружина, нервы — нити, суставы — колеса, которые сообщают всей машине движение. Вся человеческая психика объясняется механистически.

Другая проблема, поднимаемая философией Гоббса, — вопрос о свободе воли. Если все есть материя, и материя движется путями, которые предсказуемы и неизбежны, и раз мы познали причинные законы, которые определяют их движения, тогда можно ли сказать, что человеческая воля свободна? Гоббс отвечает на этот вопрос прямо, ясно и в целом в соответствии со своими исходными принципами. Несомненно, говорит он, все, что имеет место, происходит так вследствие того, что оно причинно необходимо, а человеческие существа — часть причинной системы, как и все в мире. Но человеческая свобода не может быть понята как свобода от причинной необходимости. По мнению Гоббса, хотеть чего-то — означает стремиться к тому, чего хочется. Если мое движение к тому, чего я хочу, беспрепятственно, тогда я действую свободно. Если мое движение задерживается чем-то, тогда я не способен действовать свободно. Эти внешние препятствия — суть ограничения моей свободы. Однако если я не могу получить или сде-

дать то, чего хочу, вследствие чего-то такого, что присутствует во мне, если, например, я не могу перепрыгнуть изгородь, потому что я физически не могу прыгнуть так высоко, тогда это не ограничение моей свободы, а просто естественный недостаток способности во мне.

Гоббс использует пример с текучей водой: «Свобода и необходимость совместимы. Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми *добровольно*..., так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина — из другой в непрерывной цепи... то они проистекают из *необходимости*» [Соч. Т. 2. С. 264]. Природа наша такова, что мы имеем ряд сил и способностей и свобода — их беспрепятственное проявление. Гоббс проводит различие между случаями, когда мы свободны, а когда нет, и утверждает, что все, что мы делаем, — необходимо. Общее воззрение, что человеческая свобода совместима с причинной необходимостью, часто называется «мягким детерминизмом».

Гоббс подчеркивал эгоистическую природу человека, который, как правило, действует ради пользы или славы, т.е. ради любви к себе, а не к другим. В «Левиафане» он писал, что «если бы истина, что *три угла треугольника равны двум углам квадрата*, противоречила чьему-либо праву на власть или интересам тех, кто уже обладает властью, то, поскольку это было во власти тех, чьи интересы задеты этой истиной, учение геометрии было бы если не оспариваемо, то вытеснено сожжением всех книг по геометрии» [Соч. Т. 2. С. 79].

Большое место в философской доктрине Гоббса занимает его социальная философия, учение о человеке, обществе и государстве. Социальной философии посвящены трактаты «О гражданине» и «Левиафан». Вслед за рядом гуманистов своей эпохи он подчеркивал роль личности в общественной жизни. В главе XIII «Левиафана» Гоббс описывает «естественное состояние» людей. В своем естественном состоянии, т.е. по природе, люди мало отличаются по своим способностям друг от друга. «Природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей» [Соч. Т. 2. С. 93]. Более того, сама природа и человеческое существо само по себе не являются ни добрыми, ни злыми

ми. В естественном состоянии каждый индивид осуществляет естественное право сохранить свою жизнь и избежать смерти. «Счастье этой жизни» состоит в постоянном успехе в осуществлении желаний. Однако это счастье никогда не бывает спокойным довольствием, потому что, говорит Гоббс, жизнь не может существовать без желаний, без чувств. Наше естественное состояние таково, что, двигаясь к тому, чего мы желаем, мы сталкиваемся с другими людьми, такими же, как мы. Человеческие существа, желая безопасности и мира, постоянно вовлекаются в конфликт с другими. В естественном состоянии люди руководствуются только природными законами самосохранения. Здесь каждый имеет право на все, что может захватить силой. Подобное состояние Гоббс называет «войной всех против всех», когда «человек человеку волк».

Выход из этого несчастливого состояния Гоббс видит в создании государства. Ради самосохранения, для того, чтобы выжить, каждый в обществе должен делегировать свою часть первоначальной свободы суверену, который в обмен на мир осуществляет неограниченную власть. Индивиды, таким образом, добровольно отказываются от своей свободы в пользу монарха, который единолично обеспечивает социальную сплоченность. Так возникает государство — Левиафан, гордое, мощное, но смертное существо, высшее на Земле, но подчиняющееся божественным законам.

Сильная централизованная власть создается путем общественного договора между всеми участвующими индивидами. Эта власть обеспечивает политический порядок и выживание человечества. Общественный договор дает мир «только одним путем, а именно путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей, которое большинством голосов могло бы свести все воли граждан в единую волю» [Соч. Т. 2. С 132]. Власть суверена ограничена естественными законами, выражающимися в стремлении к миру и утверждению справедливости. Всего естественных законов Гоббс насчитывает 12, но все они по сути выражаются в одном «золотом правиле»: «не делай другому того, чего ты не пожелал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе». Эта моральная максима выступала важным самоограничением постоянного человеческого эгоизма и заставляла считаться с существованием эгоизма у других людей.

Неограниченная власть государства распространялась Гоббсом как на поведение человека, так и на его воззрения. Государствен-

ной власти подчиняется также и церковная власть. Однако в некоторых случаях Гоббс признает возможность противодействовать неограниченной верховной власти государства, суверена. Он рассматривает право индивида на самосохранение как нерушимое и поэтому полагает, что можно отказаться сражаться за государство по приказу монарха, если этот приказ противоречит жизненным интересам индивида. Хотя Гоббс был убежденным монархистом, он признавал возможность существования неограниченной государственной власти в различных формах.

Созданная Гоббсом концепция государственной власти содержала многие важные положения. Он указывал, что государство — необходимое условие культуры и общественной жизни: «Вне государства — владычество страстей, война, страх, бедность, мерзость, одиночество, варварство, дикость, невежество, в государстве — владычество разума, мир, безопасность, богатство, благопристойность, общество, изысканность, знание и благосклонность».

Социальная философия Гоббса вызвала у современников отрицательную реакцию по многим направлениям: возражения вызывало то, что он рассматривал человеческие существа как части материи в движении, нарисовал мрачную картину человеческой природы и жизни в естественном состоянии, защищал абсолютную власть суверена, отрицал божественный характер власти суверена и т.п.

Несмотря на это, историческое значение идей Гоббса и их влияние на последующую жизнь огромно. Они не потеряли своего эвристического значения и до сегодняшнего дня. Наибольший интерес представляет его концепция государственной власти. Однако и другие идеи Гоббса заслуживают внимания и изучения, в частности, со стороны специалистов по аналитической философии привлекательны его семиотические идеи.

Гольбах

Поль Анри Гольбах (1723–1789) — крупнейший французский философ. Он родился в Германии и настоящее его имя Пауль Дитрих Тири. Фамилию Гольбах получил от дяди, который усыновил его и оставил значительное состоя-

ние. С 12 лет жил в Париже. Образование получил в Лейденском университете. Его творческая деятельность протекала в Париже, где он открыл салон, в деятельности которого принимали участие все ведущие умы того времени. Участвовал в работе «Энциклопедии».

Основное сочинение Гольбаха «Система природы» (1770). В нем он представил в систематическом виде свое мировоззрение. Он писал, что природа есть причина всего, «она существует благодаря себе», «она будет существовать и действовать вечно». «Природа не есть какое-то изделие, она всегда существовала сама по себе, в ее лоне зарождается все, она — колоссальная мастерская, снабженная всеми материалами, она сама изготавливает инструменты, которыми пользуется в своих действиях, все ее изделия являются продуктами ее энергии и сил, или причин, которые она заключает в себе, производит и приводит в действие».

Все эти философские выводы — следствие достижений естествознания XVIII в., тем более что с этими достижениями Гольбах, по образованию химик, был хорошо знаком.

К пониманию природы Гольбах подходил исключительно детерминистически. Природа для него — это необъятная и непрерывная цепь причин и следствий. В природе могут существовать лишь естественные причины и следствия. Гольбах утверждал, что все в природе может происходить лишь в силу необходимых причин. Случайность он отрицал, полагая, что она — следствие незнания причин, и отождествляя тем самым причинность с необходимостью.

Свой принцип детерминизма Гольбах соединял с принципом изменчивости всего в природе. Более того, он выводил второе из первого. Так, он утверждал, что все в природе является следствием естественных причин, а поэтому все в природе должно изменяться. Если природе присуще движение, значит в мире существует универсальная изменчивость. Появление живых существ на земле Гольбах объяснял с помощью «самопроизвольного самозарождения». Вершиной развития животного мира Гольбах считал человека.

Процесс познания, по Гольбаху, складывается из сенсуалистических, эмпирических и рационалистических элементов. Гольбах полагал, что «душа приобретает свои идеи на основе впечатлений, последовательно производимых материальными предметами на наши материальные органы» [Избр. произв. М., 1963. Т. 1. С. 183].

В основе познания лежит чувственно-эмпирический опыт. Разум же — инстанция, которая дает нам высшее познание. Разум, рациональность Гольбах понимал как способность производить опыты, предвидеть последствия причин, чтобы устранить отрицательные следствия. «Разум показывает нам истинную природу вещей и объясняет действия, которые мы можем от них ожидать» [Избр. произв. Т. 1. С. 332].

Хотя Гольбах говорил, что человеку не дано знать всего, он верил в неисчерпаемость человеческого познания и проникновения в самые сокровенные тайны природы.

Исходя из своей концепции необходимости, Гольбах считал, что человеческая деятельность подчиняется строгой необходимости и поэтому свободы воли нет. «Человек не свободен ни одну минуту своей жизни». «Жить — значит необходимым образом существовать в течение сменяющих друг друга необходимым образом моментов длительности». «Наша жизнь — это линия, которую мы должны по повелению природы описать на поверхности земного шара, не имея возможности удалиться от нее ни на один момент». Такой механистически-детерминистский подход сочетается у Гольбаха с признанием того, что человек — это социальное существо и должен быть признан свободным, так как содержит в себе самом свойственные его существу причины.

Деятельность человека, утверждает Гольбах, направляется внутренним органом — мозгом, получающим восприятия от предметов внешнего мира. Воля же человека выступает как модификация мозга. Волю Гольбах трактовал по-разному. Вначале он был того мнения, что воля определяется чисто биологическими факторами. Он писал, что на социальные катаклизмы могут влиять «излишки едкости в желчи фанатика, разгоряченность крови в сердце завоевателя, дурное пищеварение какого-нибудь монарха». Но в дальнейшем развил взгляд, что существуют более важные причины действия воли, и стал признавать, что мысли — очень сильные мотивы человеческих поступков. Он писал, что «хорошая книга, тронувшая сердце великого государя, может стать могущественной причиной, которая с необходимостью повлияет на поведение целого народа» [Избр. произв. Т. 1. С. 235]. Здесь он выступал против системы фатализма, фундамента своего учения. Вопреки фаталистическому призыву «покоримся своей судьбе» Гольбах уже стал призывать противодействовать бедствиям, которые уготовила для нас природа.

Надежным средством против всевозможных слабостей, по мнению Гольбаха, выступает добродетель. Он писал: «Воспитание, закон, общественное мнение, пример, привычка, страх — все это причины, которые должны изменять людей, влиять на их волю, заставляя их содействовать общему благу, направлять их страсти, нейтрализовать те из них, которые могут вредить цели общества».

Причину распространения христианского вероучения Гольбах видел в притягательности его для народа в силу невежества и тяжелого материального положения последнего. Христианство «стало религией неимущих, оно провозглашало нищего Бога, бедняки проповедовали эту религию беднякам и невеждам, она давала им утешение в их положении, самые мрачные идеи ее отвечали состоянию этих жалких и несчастных людей». Гольбах доказывал полную иррациональность религии и несостоятельность христианства, основывающегося на Библии. Он писал, что в Библии упоминаются города, которых не существовало во времена Моисея, содержатся в ней и другие противоречия. Гольбах сделал вывод, что Пятикнижие написано разными людьми в разное время. Ветхозаветная картина мира, по Гольбаху, могла удовлетворить только невежественный народ.

Горгий

Горгий (ок. 480–380 до н.э.) из Леонтин (Сицилия) был софистом в Древней Греции. Вел жизнь учителя риторики, странствуя по городам. Написал трактат «О том, чего нет, или О природе», в котором рассматриваются три тезиса: 1) ничего нет; 2) если что-то и есть, то оно непознаваемо; 3) но если оно и познаваемо, то оно все равно невыразимо в слове и не может быть передано другому.

Первое положение *Горгий* доказывает следующим образом. Сначала он говорит, что небытие не существует. В отношении же бытия можно сказать, что оно или вечно, или возникло. Вечным оно быть не может, так как в этом случае оно не имеет пределов, а это значит, что оно нигде; возникшим оно тоже быть не может, так как в этом случае оно возникло бы или из небытия, или из бытия. И то, и другое невозможно, ибо из небытия ни-

чего возникнуть не может, а из бытия тоже не может возникнуть бытие, так как оно уже существует. Поэтому бытия не существует. Подобными аргументами Горгий доказывает и следующие два тезиса.

Приведенный пример показывает, насколько точно Горгий использует значения слов и их изменения в разных контекстах. На этом строятся все доказательства софистов. И в этом большую роль играло искусство риторики, словесного воздействия на человека. Горгий рассматривает речь как самое лучшее орудие человека: «Речь является могущественной владычицей, которая выполняет божественнейшие дела наименьшим и незаметнейшим способом, ибо способна и отогнать страх, и отвести скорбь, и вызвать заботу, и увеличить сочувствие...»

Гуссерль

Эдмунд Гуссерль (1859–1938) — немецкий философ, основоположник феноменологии. Родился в Проснитце, в Моравии. Изучал математику в Берлине и затем психологию вместе с Brentano в Вене. В 1887 г. становится приват-доцентом в Берлине. В 1900 г. был назначен профессором философии в Геттинген, а затем в 1916 г. перевелся во Фрейбург-в-Брейсгау, где преподавал до 1929 г. и жил до конца своей жизни, страдая от беспокойств и ограничений, связанных с его еврейским происхождением.

В XIX в. и даже ранее термин «феноменология» имел самые различные значения. Со времени использования этого термина Гуссерлем, с начала XX в. он стал употребляться и как феноменологический метод создания философии, и как любой описательный метод изучения данной темы. Феноменология Гуссерля в значительной степени подверглась влиянию со стороны Франца Brentano.

Гуссерль указывал, что посвятил себя обоснованию человеческого знания, называя это «архимедовой точкой». Он утверждал, что философ никогда не должен брать все как само собой разумеющееся и всегда должен быть готовым отбросить то, что он делает, и начать все заново. Действуя в соответствии со своими советами, он с особым вниманием отнесся к критике Frege его ранних по-

пытках проанализировать математические понятия в психологических терминах и пришел к выводу, что логику и математику следует трактовать как науки, совершенно независимые от опыта и потому совершенно отличные от психологии. Он развил «чистую феноменологию» — процедуру, основывающуюся на исследовании содержания собственного сознания субъекта. Его метод требовал исключения всех предположений о внешних причинах и результатах их содержания. Цель этого метода — прояснение существенной природы ментальных актов и тем самым истин, которые являются источниками человеческого знания.

В начале XX в. Гуссерль опубликовал два тома «Логических исследований» (1900–1901), в которых определил основной объект философского исследования — научное знание. Он стремился построить науку о науке. Выяснить вопрос об объективности познания — вот главная проблема теории познания. Он писал: «Философу недостаточно того, что мы ориентируемся в мире, что мы имеем законы, как формулы, по которым мы можем предсказывать будущее течение вещей и восстанавливать прошедшее; он хочет привести в ясность, что такое по существу «вещи», «события», «законы природы» и т.п. И если наука строит теории для систематического осуществления своих проблем, то философ спрашивает, в чем сущность теории, что вообще делает возможным теорию и т.п. Лишь философское исследование дополняет научные работы естествоиспытателя и математика и завершает чистое и подлинное теоретическое познание» [Логические исследования. СПб., 1909. Т. 1. С. 222]. Таким образом, Гуссерль стремился построить философию как «строгую науку».

Гуссерль утверждает, что для того, чтобы иметь ясное представление об этих вопросах, необходимо использовать то, что он называет «феноменологическим методом». Он исходит из того, что философия должна быть логикой научного познания, своего рода учением о науке — наукоучением. А так как наука направлена на изучение знания, в котором содержится истина, то возникает вопрос: что такое истина?

Гуссерль определяет истину как нечто абсолютное, как нечто истинное «само по себе», «истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги» [Логические исследования. Т. 1. С. 101].

Гуссерль считает, что для выяснения истины требуется феноменологический анализ, который состоит в осмыслении того,

чем вообще является мышление и познание и каковы те виды и формы, с которыми оно связано, какие имманентные структуры присущи его предметному отношению. Таким образом, Гуссерль стремился создать учение о сознании, чистом сознании, т.е. наукоучение о сущности познания, мышления, истины и т.п., которое является своего рода предпосылочным.

Гуссерль не сомневается в существовании окружающего мира. Это он называет «естественной установкой», которая представляет собой непосредственную уверенность в том, что существует объективный мир и что мы в состоянии описывать ход материальных процессов, т.е. иметь свой опыт. Он пишет, что «между миром и соответственно истинами, имеющими собственную значимость, нашими познавательными актами, существует гармония. Без сомнения, наше познание направлено на сам мир. Если познание работает таким образом, значит и наш опыт своими собственными средствами добывается этой же цели. Но тогда и мир, выступающий в столь однозначной форме, обладает объективной правомочностью, он представляет собой нечто само собой разумеющееся».

Наше первоначальное мировоззрение, говорит Гуссерль, исходит из естественной точки зрения, которая полагает, что мир «распространяется в пространстве бесконечно и во времени он развивается и развивается бесконечно». Все вещи в мире существуют независимо от того, присутствует кто-либо с ними или нет.

Подобно миру, который рассматривается во времени, существует горизонт, бесконечный в обоих направлениях.

Более того, этот мир, говорит Гуссерль, который постоянно предстает мне, — не просто мир фактов, но также мир ценностей, которые и конституируют его, и непосредственно даны как его фактуальность. Этот естественный мир остается в некотором смысле «присутствующим» (наличествующим), даже если я фокусирую внимание на некоторых других сферах, например, на арифметике и числе, и таким образом принимаю «арифметическую точку зрения». Когда я размышляю о математике, естественная точка зрения «является теперь основой для моего сознания как акта, но она не является круговой сферой, внутри которой арифметический мир находит свою истину и собственное место». Оба мира, естественный и арифметический, присутствуют, оба связаны с моим Я, эго, но они отличны друг от друга. Этот тип структуры опыта, утверждает Гуссерль, один и тот же для всех. Его содержание варьиру-

ется для каждого человека в том, что «каждый имеет свое собственное место, откуда он видит вещи, которые наличествуют и каждый пользуется соответственно различными проявлениями вещей». В то же время мы имеем общее понимание объективного пространственно-временного мира, к которому принадлежим. Гуссерль говорит, что то, что он предлагает, — это «картина чистого описания, предшествующего всем теориям», это есть общее описание того пути, которым мы населяем мир и связаны с ним, специфические же содержания — объекты исследования тех наук, которые стоят на естественной точке зрения.

Однако цель Гуссерля в том, чтобы совершить «феноменологическую редукцию» естественной точки зрения. Это делается посредством «заклучения в скобки», или игнорирования нашей веры в тотальность объектов и вещей, к которым мы относимся с естественной точки зрения, и вместо этого — обращение внимания на наши переживания их. Заклучать вещи «в скобки» означает не то, что мы сомневаемся в их существовании, а только то, что мы разьединены с ними, это особая форма воздержания от суждения. Это «заклучение в скобки», или воздержание, Гуссерль называет термином *epoché* (Epoché). Гуссерль пишет: «Когда я проделываю это, а я могу поступать таким образом вполне свободно, то я в данном случае не отрицаю существующий мир, как если бы я был софистом, я даже не сомневаюсь в том, что он находится в наличии, присутствует, как делают скептики. Но я просто осуществляю феноменологическое эпохе, которое дает мне возможность быть свободным от использования каких-либо суждений, которые касаются пространственно-временного существования». В этом состоит первый этап редукции.

Второй этап феноменологической редукции заключается в том, чтобы описать структуры, остающиеся после того, как процедура «заклучения в скобки» произошла. Это те структуры или формы сознания, которые «ограничивают психическое существование» и оставляют возможности для ментальных восприятий. Они должны быть описаны так, как они выступают для сознания.

Таким образом, посредством феноменологической редукции возникает феноменологическое сознание, или чистое сознание, как его называет Гуссерль. Отличительные его особенности — определенные сущностные структуры, которые для Гуссерля выступают внутренними закономерностями сознания, его принципами и механизмами функционирования. Тем самым феноменолог, иссле-

дую эти внутренние механизмы сознания, оставляет в стороне, вне исторического времени все характерные черты данного периода развития общества.

Рассматривая сознание как совокупность сущностей, Гуссерль понимает его как поток, как нерушимую целостность. Сознание выступает в виде потока переживаний, элементы которого — феномены. Поэтому учение о структуре потока переживаний называется феноменологией. Феномены как элементы потока сознания, потока переживаний представляют собой в свою очередь определенную целостность, которая обладает самостоятельностью и сложной структурой. Понять феномен как целостность можно только в том случае, если схватить его посредством интуиции. Этого можно достигнуть, если его не описывать извне, а «пережить», т.е. непосредственно войти в поток сознания. При этом происходит интуитивное, непосредственное, чисто умозрительное усмотрение сущности. Феноменологический метод состоит в том, чтобы слиться с потоком сознания непосредственным образом.

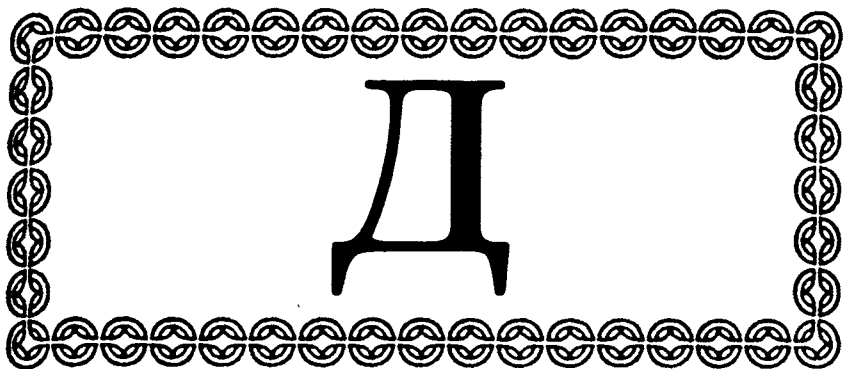
Важным для феноменологии Гуссерля является понятие *интенциональности*, которое характеризует психические феномены. Это понятие было сформулировано Brentano, заимствовавшим его у средневековых схоластов. По мысли Гуссерля, сознание характеризуется направленностью на предмет. Оно всегда направлено на что-то, является «сознанием о...». Это отношение сознания зависит от него самого, а не от предмета, т.е. направленность сознания определяется его типом, например, восприятие определяет, что нечто воспринимается, мышление — то, что о чем-то размышляют, чувство ненависти определяет то, что что-то ненавидят. Главное в интенциональности — момент соотнесенности сознания с объектом. Эта интенциональность всегда присутствует в акте сознания, переживания, независимо от того, «существует ли объект, выдуман ли он или абсурден».

Гуссерль рассматривает понятие интенциональности в различных аспектах. Он выделяет предметный аспект сознания, который у него называется *ноэма*. Этот предметный аспект сознания не равен самому предмету сознания. «Дерево моего сознания» не равнозначно самому дереву как предмету из окружающего мира. Восприятие отдельного предмета состоит из серии восприятий, соединяющихся в единство активной синтезирующей деятельностью самого сознания, которое и обеспечивает целостное воспри-

ятие предмета». В интенциональном анализе, кроме предметных аспектов, присутствует еще и сам акт сознания в той или иной форме, который у Гуссерля называется *ноэзис* — как способ данности интенционального предмета сознания. Единство ноэмы и ноэзиса определяется синтезирующей деятельностью сознания, при которой целостность предмета обеспечивается целостностью сознания.

Последняя книга Гуссерля — «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» — была опубликована полностью только в 1956 г., хотя основа ее была заложена еще в 1935 г. Рассматривая вопрос о том, в чем состоит кризис современной науки, Гуссерль пишет, что последняя не может ответить на самые важные жизненные запросы, так как оставляет в стороне проблемы, имеющие большое значение в жизни, а именно вопросы о смысле и бессмысленности человеческого существования. Наука, по мнению Гуссерля, претерпела такие изменения, что пришла к ошибочному для философии позитивистскому ограничению идеи науки и самой философии. Все это произошло потому, что была утеряна вера в универсальную философию. Большие надежды в отношении преодоления кризиса возлагают на философию, которая представляет собой действующий мозг, от нормальной работы которого будет зависеть состояние европейской духовности.

Гуссерль правильно ставит вопрос о связи философии и частных наук с фундаментальными сферами человеческого практического опыта. Эта связь у Гуссерля привела к введению понятия «жизненного мира», под которым он понимает сферу известного всем, непосредственного, очевидного. Он пишет: жизненный мир — это «совокупность верований, к которым относятся с доверием и которые рассматриваются как безусловно значимые и практически апробированные до всех потребностей научного обоснования». Жизненный мир, по словам Гуссерля, есть не что иное, как мир простого мнения — Доха, к которому по традиции стали относиться так презрительно. Теперь Гуссерль признает «жизненный мир» основой всякого объективного познания. Жизненный мир выступает своего рода горизонтом, предпосылкой всякой действительной и возможной практики. Жизненный мир первичнее любого опыта и научного познания.



Декарт

Рене Декарт (1596–1650) — основоположник современной западной философии, как это признается многими исследователями истории философии.

Он родился во Франции в местечке Лаэ. Учился в иезуитском колледже Ла-Флеш, получил юридическое образование в 1616 г. Много путешествовал по Германии, Италии, Голландии и Франции. В течение некоторого времени служил сначала в протестантской, а затем в католической Баварской армии. Именно в этот период в Ульме ему предоставилась возможность в течение суровой зимы провести некоторое время в жарко натопленной комнате, чтобы поразмышлять и развить свой подход к философии.

Декарт был как математиком, так и философом, ставившим перед собой задачу создать философию заново, утвердив ее на неизблемых основах несомненного знания. Он был абсолютно неудовлетворен всем корпусом знания, которое приобрел в колледже и которое отражало состояние философии в то время, и стремился пересмотреть все прошлые традиции, но в отличие от Бэкона обращался не к опыту, а к разуму. Основой для преобразования философии считал математику и поэтому усиленно занимался ею.

Друзья, с которыми он интенсивно общается на протяжении всей своей деятельности, в частности Мерсенн, также поддерживают его в этом намерении. Вокруг него собирается кружок дру-

зей по общности интересов, который впоследствии перерос в Академию наук Франции.

В 1629 г. он переселяется в Нидерланды, где прошла основная часть его жизни и деятельности и где он прожил около 20 лет.

В одном из своих произведений Декарт писал, что его не устраивает кабинетная ученость и что все можно найти в «великой книге мира и в себе самом», и всю свою жизнь следовал этим принципам. Прежде всего он изучал мир и поэтому мало читал произведений других авторов, считая, что не стоит зря тратить время. Декарт был экспериментатором и исследователем, чем напоминал Галилея, и хватался за все, что могло дать практическое применение, поэтому он был не только философом, но и крупнейшим ученым. Он — создатель современной алгебры и аналитической геометрии и один из основателей механики. Декарт — автор закона преломления света, он много сделал для физиологии, психологии, физики.

Основные сочинения Декарта: «Рассуждение о методе» (1637), «Метафизические размышления» (1641), «Начала философии» (1644), «Правила для руководства ума» и др.

Философия для Декарта предстает основой всех наук, в фундаменте которой находится метафизика. Он писал в «Началах философии»: «Вся философия подобна дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви, исходящие от этого ствола, — все прочие науки, сводящиеся к трем главным: медицине, механике и этике... Подобно тому, как плоды собирают не с корней и не со ствола дерева, а только с концов ветвей, так и особая полезность философии зависит от тех ее частей, которые могут быть изучены только под конец» [Соч. М., 1989. С. 309].

Декарт отбрасывает бесплодность умозрительной школьной философии и противопоставляет ей такую практическую философию, при помощи которой, зная силу и действия огня, воды, воздуха, звезд, небес и всех других окружающих нас тел, мы могли бы точно использовать их для разных целей и стать хозяевами и господами природы. Практический метод Декарта состоит в переходе от общего к частному, основой которого всегда выступала математика. Он считает, что все науки должны быть подчинены математике: она должна иметь статус «всеобщей математики, ибо в ней содержится все то, благодаря чему другие науки называются частями математики» [Соч. Т. 1. С. 90]. Это означало, что познание природы представляет собой познание всего того, что может быть зафиксировано математически.

Декарт связывал научное мышление с философскими принципами и стремился подвести под эту связь рациональную основу, пытаясь обосновать основные исходные философские установки. Поэтому он считается основоположником современной западной философии.

Декарт стремился построить научное знание в систематическом виде, а это возможно только, если в его основе будет лежать очевидное и достоверное утверждение. Таким утверждением Декарт считал суждение: «Я мыслю, следовательно, существую» (*Cogito ergo sum*). Ход мысли Декарта таков: все необходимо подвергать сомнению, так как во всем можно сомневаться, кроме мышления. Даже если мои мысли ошибочны, все равно я думаю, когда они приходят ко мне. Декарт использует термин «мышление», чтобы охватить всю сознательную духовную деятельность. Уверенность, что он есть «мыслящая вещь», дает Декарту основу для конструирования всей системы знания. Он установил это посредством метода сомнения и того, что он называет «светом разума». Однако это не скепсис, который был в античной философии, сомнение для Декарта — лишь средство построения прочного знания, а не самоцель. Скепсис Декарта — скепсис методологический, который должен привести к первичной достоверности.

Если для Бэкона исходная достоверность состояла в том, чтобы опираться на чувственное познание, опыт, то Декарт как рационалист не удовлетворяется этим, так как понимает, что чувства могут обманывать человека и что на них опираться никак нельзя. Он также полагал, что нельзя доверяться авторитетам, так как возникает вопрос о том, на чем основан авторитет. Декарту необходимо такое основание, которое бы не вызывало никакого сомнения. Он пишет, что если отбросить и провозгласить ложным все, в чем можно сомневаться, то можно предположить, что нет Бога, неба, тела, но нельзя сказать, что не существуем мы, которые таким образом мыслят. Ибо это неестественно считать, что то, что мыслит, не существует. А потому тот факт, который выражается словами: «Я мыслю, следовательно, существую», является самым достоверным для тех, кто правильно философствует.

«*Cogito*» Декарта тесным образом связано с развитием прежде всего математики, естествознания. Декарт писал, что лишь арифметика и геометрия содержат нечто достоверное и несомненное. И во сне, и наяву, говорит Декарт, два плюс три всегда рав-

няется пяти, а прямоугольник имеет не больше четырех сторон. Невозможно, чтобы такие очевидные истины подвергались сомнению.

«Cogito» Декарта — это мыслящая субстанция, которая открыта нам непосредственно, в то время как другая субстанция, а именно материальная, раскрывается нам опосредованно. Таким образом, мыслящая субстанция — это мышление, а материальная субстанция — это тело, она обладает акциденциями — формой, положением, движением и т.д. Мыслящая субстанция не обладает протяженностью, она неделима, материальная же субстанция, или телесная, наоборот, обладает протяженностью, она делима на отдельные части.

Для Декарта мышление является предметом изучения метафизики, а материя — физики. Материя — такая субстанция, которая делится до бесконечности. В то же время Декарт не признавал атомов, для него не существовало и пустоты.

Своим учением Декарт заложил основы дуализма — противопоставления двух субстанций: мышления и материи. Он признает, что мышление и материя не зависят друг от друга. Субстанция — это такая вещь, которая для своего существования не нуждается ни в чем, а только в самой себе. Поэтому Декарт приходил к выводу, что совершенной субстанцией является только Бог, который для него — лишь гарант истинности познания. По Декарту, Бог не способен обманывать человека, как это случается сплошь и рядом в жизни.

Декарт придерживался принципа гносеологического оптимизма, согласно которому возможности познания безграничны.

Основной акциденцией материи является, по Декарту, протяжение, распространенность. Хотя у материи есть и другие свойства, все они выступают производными по отношению к распространенности, поэтому все можно свести к этому понятию.

Тесно связана с проблемой протяженности вещей и проблема движения, источник которого Декарт видит вне материи, тел. Если приведенное в движение тело движется, то его может привести в состояние покоя нечто такое, что находится вне поля его действия. Это была четко механистическая позиция. Механика для Декарта выступала как важнейшая конкретизация «всеобщей тематики».

В своей физике Декарт развивает концепцию механистического детерминизма, которая нашла выражение в создании космогонической гипотезы. Эта гипотеза содержала в себе прежде всего

эволюционистскую концепцию мира. Декарт писал, что материальные вещи легче познать, видя их постепенное возникновение, чем рассматривая их как совершенно готовые. В космогонической гипотезе Декарта роль Бога состояла лишь в создании материи и придании ей первоначального толчка, в результате которого возникает хаотическое движение. Ликвидация этого хаотического движения и образование Солнечной системы происходят уже по законам механики — вихреобразных движений. В космогонической гипотезе Декарта важна сама идея развития, хотя и страдающая многими недостатками механистического порядка. Более совершенная космогоническая гипотеза Канта — Лапласа появилась лишь спустя полтора века после Декарта.

Механицизм Декарта проявился и во всех других областях исследования, в частности в объяснении характера деятельности растительных и в особенности животных организмов. Декарт был предшественником открытия безусловных ответных реакций организма, задолго до того как эта теория была разработана И.П.Павловым.

Из этих основных положений картезианской философии вытекал основной принцип механицизма Декарта, а именно, что человек представляет собой машину, своеобразную, но все-таки машину, лишенную какой-либо души — растительной или чувствующей. Действия человека в своей непроизвольной, безусловно-рефлекторной форме подобны действиям животного.

Одним из проявлений механистического подхода к человеку явилось учение Декарта о страстях. Он рассматривает страсти, которыми обладает человеческий организм, больше с физиологической точки зрения, считая, что страсти отражают те или иные состояния человеческого тела. Все многообразие человеческих страстей он свел к шести основным: удивлению, любви, ненависти, желанию, радости, печали.

Рационализм Декарта проявлялся также в рассмотрении человека как разумного существа, которое отличают прежде всего целесообразная деятельность и речь.

Решая психофизиологическую проблему соотношения духовного и телесного, Декарт признавал независимость первого от второго. Для Декарта мыслительное, интеллектуальное является единственно истинным, начальным и преобладающим. Однако Декарт все же признает, что материальная и духовная субстанции могут повлиять на направление течения процессов в противоположной субстанции. Более того, Декарт пытался определить центр сосре-

доточения этой связи чисто механически, а именно в шишковидной железе мозга.

Декарт признавал существование у человека врожденных идей, которые характеризуются независимостью от внешних предметов, ясностью, отчетливостью, простотой. Высшим врожденным понятием выступает понятие Бога. Кроме врожденных понятий, существуют и врожденные аксиомы, как, например: «две величины, равные третьей, равны между собой». К врожденным идеям Декарт относил также и логические законы.

Познание, по Декарту, освещено светом разума, а заблуждение возникает вследствие того, что человек обладает свободной волей, которая представляет собой иррациональное начало в человеке.

В «Рассуждении о методе» Декарт описывает те правила, которые дают способ достижения наиболее истинного, достоверного познания. Эти правила, которых придерживался и сам Декарт, следующие: 1) исходить в своих рассуждениях только из таких положений, которые предстают в уме ясными и отчетливыми и не вызывают никаких сомнений в своей истинности; 2) разделять каждую сложную проблему на составляющие ее частные вопросы, чтобы каждую часть в отдельности лучше разрешить; 3) в своих рассуждениях стараться переходить от предметов самых простых и легко познаваемых к познанию более сложных вещей, от известного и доказанного — к менее известному и недоказанному; 4) стараться не совершать никаких пропусков в своих рассуждениях в процессе логического хода мыслей.

Роль Декарта и его философии трудно переоценить. Влияние его на всю последующую философскую мысль огромно. Учение и различные направления в философии, развивавшие идеи Декарта, получили название «картезианство» (от латинизированной формы его имени — Картезий).

Демокрит

Демокрит (ок. 460 — ок. 370 до н.э.) — древнегреческий философ, родом из Абдер. Он много путешествовал, побывал в Египте, Персии, Индии и приобрел глубокие и разнообразные знания. За свою долгую жизнь он стал многогранным ученым и написал свыше 70 работ по самым различ-

ным областям знаний — физике, математике, риторике, философии. Был учеником Левкиппа и основные положения атомистической теории заимствовал у него, но развил их дальше.

Следуя за Левкиппом, Демокрит утверждает, что все существующее состоит из атомов и пустоты. Атомы — это неделимые частицы. Атомы соединяются между собой и образуются вещи. Они различаются формой, порядком и положением. Атомы едины, неделимы, неизменны и неуничтожимы. Кроме них, существует только пустота, так как без пустоты не было бы возможности перемещения, а также уплотнения и сгущения. Пустота по своему характеру однородна, она может разделять тела между собой, а может находиться и внутри самих тел и отделять отдельные части этих тел. Атомы же не содержат пустоты, они отличаются абсолютной плотностью.

По мнению Декарта, в мире существует бесконечное множество атомов. Также бесконечно и число их форм. Одновременно Демокрит признает вечность мира во времени и бесконечность его в пространстве. Он был убежден, что существует множество миров, постоянно возникающих и погибающих.

Атомы от природы обладают своим движением, и это движение передается посредством столкновения атомов. Движение выступает основным источником развития. Демокрит считает, что первичного движения, первого толчка никогда не было, так как движение — способ существования атомов.

Вслед за Левкиппом он полагал, что не только ничего не возникает из ничего, как это считали предшествующие философы, но и что ничего не возникает без причины. Все происходит по строгой необходимости. Все определяется механическим движением атомов. Как пишет Диоген Лаэртский, у Демокрита «все детерминировано: причина всякого возникновения — вихрь, и этот вихрь он называет необходимостью». Для Демокрита не существует случайности, все имеет свою причину. Даже такое явление, как пересечение двух независимых рядов событий, порождающих случайное совпадение, Демокрит называет необходимым, так как и здесь к этому событию привела причинная цепь явлений. Таким образом, Демокрит стоит на позициях жесткого детерминизма, вытекающего из его признания механического движения единственной формой движения.

Большое значение придавал Демокрит чувственному познанию. Он выдвинул теорию истечений для объяснения восприятия внешних предметов органами чувств. По этой теории из предметов ис-

текают так называемые образы, подобия этих предметов. Когда они попадают в глаз, появляются зрительные представления о предмете. Чувственное познание, по мнению Демокрита, не является достоверным. Познание при помощи чувств он называет «темным», оно не истинно. Подлинной формой познания выступает лишь познание при помощи рассуждений.

Объясняя психическую деятельность человека, Демокрит пишет, что душа — это движущее начало и орган ощущения и мышления. Для того чтобы приводить в движение тело, душа сама должна быть материальной и движущейся. Она состоит из атомов, поэтому она смертна, так как после смерти человека атомы души тоже рассеиваются.

Демокрит придерживался атеистических воззрений, о чем свидетельствует Платон. Он полагал, что люди пришли к вере в богов под влиянием существования грозных явлений природы: грома, молнии, солнечных и лунных затмений.

По своим политическим взглядам Демокрит был горячим защитником греческой демократии, выступавшей против аристократии за рабовладельческую форму правления. Он писал: «Бедность в демократии настолько же предпочтительнее так называемого благополучия граждан при царях, насколько свобода лучше рабства».

В этике Демокрит исходит из индивидуалистического принципа. Для него главное — это «достижение доброй мысли». «Человек добродетельной (благочестивой) мысли стремится к справедливым и законным действиям, во бдении и во сне весел, здрав и спокоен». Основным средством этического воспитания Демокрит считал убеждение. «Лучшим стимулятором окажется тот, кто употребляет возбуждающую и убеждающую речь, чем тот, кто прибегает к закону и насилию».

Философия Демокрита сыграла огромную роль для всей последующей философии.

Деррида

Жак Деррида (род. в 1930) — французский философ, родился в Эль-Биаре (Алжир). Проходил военную службу во Франции, где остался работать. Преподавал в Сорбонне, Высшей нормальной школе, в университетах США.

В 1962 г. написал оригинальное предисловие к собственному переводу книги Гуссерля «Начала геометрии». Затем им были опубликованы принесшие ему известность три книги, в которых подвергается анализу западная философия: «Голос и явление» (1967) (исследование о Гуссерле), «Письмо и различие» (1967), «О грамматологии» (1967). Для его философии характерно систематическое недоверие ко всем формам метафизической мысли, под которой он понимает вечное стремление к некоторой гарантии несомненности, к окончательному эпистемологическому основанию, представленному в таких философских понятиях, как субстанция, сущность, происхождение, тождество, истина и т.п.

Конечно, Деррида не может избежать использования традиционных терминов метафизики, но он утверждает, что при этом не использует их буквально или слишком серьезно. Согласно Деррида, история метафизики и история нашего языка являются историями неизбежных систем метафор (сущность, существование, опыт, сознание, субъект, объект) и смысл философии состоит не в том, чтобы защищать эти системы, а в том, чтобы «деконструировать» их, что означает не «разрушение» их (ибо они неизбежны) и не конструирование какой-либо другой системы, чтобы занять их место, а анализ стиля.

Деррида разрабатывает способ чтения текста, называя его стратегией «деконструкции», который дает ему возможность вычленив метафизические послышки в творчестве любого философа. Метод деконструкции Деррида направлен на предполагаемую необходимость обращать внимание прежде всего на различие между словами и ожиданиями, которые они содержат, без рассмотрения того, что они обозначают. Он осуществляет деконструкцию, т.е. критику логоцентризма западной метафизики, используя понятие различия, инаковости. Он исследует тексты под углом зрения обозначения невыразимого, которое деконструирует всемогущество логоса и релятивизирует его. «Грамматология» Деррида показывает, что метафизика зависит от языка и письменного знака, она обесценивает письмо, «след».

Деррида выступает против тех философов, которые стремятся абсолютно очистить язык от всякого «порока» функционирования. Именно эти «пороки» и имеют значение для Деррида. Он пишет, что «паразитарная структура есть та, которую я пытаюсь везде анализировать под именем письма, знака, подспудного смысла, различения, неопределенного, приложения». Его стра-

тегия в основном сосредоточена на явно маргинальных или периферических моментах в текстах рассматриваемых авторов. Его книги насыщены каламбурной игрой в слова, бесконечным нализыванием метафор и другими вариантами вербального искусства. Такая позиция больше имеет дело с исследованием языка и литературы, чем философии. Деррида развивает позицию Ницше, не делавшего различия между философским и литературным использованием языка.

В последующих работах Деррида применяет свою стратегию деконструкции к различным философским и художественным текстам разных периодов истории.

Работы Деррида критикуются за то, что их автор в целом игнорирует социальную и политическую тематику и мировые проблемы в пользу философской «игры».

Джемс

Уильям Джемс (1842–1910) — крупнейший американский философ и психолог, один из основоположников прагматизма. Был самым старшим из пяти детей в семье. Его брат Генри Джемс стал выдающимся литератором. Джемс получил космополитическое образование, учась в школах разных стран — в Швейцарии, Германии, Франции, Англии. Особенно он интересовался естествознанием и живописью. Во время экспедиции в Бразилию в 1865 г. заболел оспой и впоследствии страдал повторяющимися приступами ухудшения здоровья. Окончил Гарвардский университет, медицинский факультет и вскоре стал преподавать там анатомию, физиологию, психологию, а затем философию. Широко известен своей активной деятельностью: читал лекции, преподавал, путешествовал, общался с большим кругом выдающихся ученых и коллег. Живой стиль речи и письма сделали его популярным. В 1899 г. взобрался на гору близ дома и сбился с пути. Это происшествие так подействовало на него, что затронуло сердце, и в течение нескольких следующих лет он был фактически инвалидом. Но потом, к своему собственному удивлению, выздоровел и смог вернуться к своей деятельности в Гарварде. Впоследствии сердце опять стало его беспокоить, и он умер в Нью-Гэмпшире в 1910 г.

Им были написаны произведения: «Научные основы психологии» (2 тома) (1890), «Зависимость веры от воли» (1897), «Многообразиие религиозного опыта» (1902), «Прагматизм» (1907), «Вселенная с плюралистической точки зрения» (1909) и др.

Философское учение Джемса строится на основе особого понимания опыта и сознания. Человек, по мнению Джемса, — это такое существо, которое стремится выжить и активно приспосабливается к меняющимся условиям. Сознание для Джемса — это избирательная активность, оно всегда осуществляет отбор того, что нужно индивиду. Сознание имеет индивидуальный характер, т.е. принадлежит тому или иному индивиду.

Сознание представляет собой поток непосредственных ощущений и впечатлений, которые возникают в результате нервных возбуждений. Из этого потока опыта избирательная активность внимания выделяет отдельные группы ощущений, называемых вещами, которые по той или иной причине представляют для нас интерес. Таким образом, каждый человек создает свой собственный мир.

Джемс вслед за Пирсом развивает заложенный последним прагматизм. Он понимает прагматический подход следующим образом. Если мы сталкиваемся с какой-либо теоретической проблемой, то возникает вопрос: «Какая получится для кого-нибудь практическая разница, если принять за истинное именно это мнение, а не другое? Если мы не в состоянии найти никакой практической разницы, то оба противоположных мнения означают по существу одно и то же, и всякий дальнейший спор здесь бесполезен». То же самое он формулирует и для философии: «Вся задача философии должна была бы состоять в том, чтобы указать, какая получится для меня и для вас определенная разница в определенных моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира».

Джемс думает прежде всего о том, как наилучшим образом устроиться в окружающем нас мире, чтобы «чувствовать себя, как дома во Вселенной».

Прагматизм Джемса тесно связан с созданной им теорией радикального эмпиризма, хотя в работе «Прагматизм» он отрицал эту связь. Радикальный эмпиризм означает, что весь материал познания, с которым оно имеет дело, входит в понятие опыта. Составные части опыта не нуждаются ни в какой внеэмпирической поддержке. «Опыт как целое является самодовлеющим и

не опирается ни на что». Действительность, представленная в опыте, состоит из трех частей. Первая часть — это поток наших ощущений, источник их неизвестен, они не истинны и не ложны, «они просто суть». Вторая часть — это отношения между нашими ощущениями. Третья часть — это совокупность прежних истин, с которыми должно считаться каждое новое исследование. Джемс высказывает положение, что мысли сделаны из того же материала, что и вещи.

Из предыдущих рассуждений вытекает прагматическая концепция истины Джемса. Согласно Джемсу, идеи имеют лишь инструментальное значение, которое зависит от их эффективности. Истина — это то, что оказалось полезным во время нашего опыта. «Мысль истинна постольку, поскольку вера в нее выгодна для нашей жизни», — писал он в «Прагматизме». Истина — это родовое название для всех видов определенных рабочих ценностей в опыте.

Значительное место в работах Джемса занимают вопросы религии. Он полагал, что религия нужна человеку как источник, из которого он черпает дополнительные силы в жизненной борьбе. Человек должен чувствовать себя в большей безопасности, и в этом ему помогает религия. Джемс писал, что Бог обеспечивает гармонию и порядок в мире, где есть Бог, там трагедия только временна и частична. Он полагал, что вера в Бога — это своего рода «моральные каникулы», она дает возможность не терзаться из-за неисчислимых бедствий человечества и наслаждаться жизнью. Джемс не утверждает, что Бог реально существует, он лишь говорит, что религиозное чувство, религиозное переживание, религиозный опыт существуют и этот опыт, это переживание, это чувство играют огромную роль в жизни человека.

Религиозная вера основывается на выдвинутой Джемсом концепции «воли к вере». В этой концепции он исходит из предположения, что существует абсолютно свободная воля, которая способна выбрать любую из альтернатив. В своем дневнике он писал, что смог выйти из душевного кризиса лишь тогда, когда под влиянием чтения Ренувье нашел в себе силы поверить, что свободная воля существует. «Если мы свободны, первым проявлением нашей свободы должно быть внутреннее признание ее». Таким образом, свобода воли должна приниматься на веру в результате свободного волевого акта.

Концепция Джемса о воле к вере содержит важное положение о том, что даже вера в истинность какого-либо утверждения спо-

собна сделать его истинным. «Вера в факт может способствовать возникновению последнего».

Дидро

Дени Дидро (1713–1784) — крупный французский философ, писатель, глава энциклопедистов. Родился в г. Лангре, отец его был ремесленником, воспитывавшим сына в религиозном духе и думавшим сделать его священнослужителем. Дидро окончил парижский колледж, где отказался от карьеры священника и решил посвятить себя литературной деятельности и изучению наук. В 1746 г. написал «Философские мысли», в 1747 г. — «Прогулку скептика», в 1749 г. — «Письмо о слепых в назидание зрячим». За распространение опасных материалистических мыслей он был посажен в Венсенский замок. После тюрьмы принялся за создание «Энциклопедии наук, искусств и ремесел», которая должна была представлять систематическое изложение достижений во всех областях знаний и которой он посвятил 20 лет жизни. Участие в «Энциклопедии» приняли Вольтер, Монтескье, Кондильяк, Гольбах и другие прогрессивные мыслители того времени. Кроме того, Дидро написал ряд философских и художественных произведений: «Мысли об объяснении природы» (1754), «Разговор Д'Аламбера с Дидро», «Сон Д'Аламбера» (1769), «Монахиня» (1760), «Племянник Рамо» (1762–1779), «Жак-фаталист и его хозяин» (1773). В 1773 г. Екатерина II пригласила знаменитого философа посетить Россию, что он и сделал. В течение продолжительного времени он почти каждый день по два часа беседовал с Екатериной II и пытался убедить императрицу в необходимости социально-экономических преобразований. Екатерина соглашалась со всем, что говорил Дидро, но на существенные реформы так и не решилась. Свои беседы Дидро запечатлел в «Записках...» Последние годы жизни посвятил работе над созданием «Элементов физиологии», «Жизни Сенеки» (1778), «Опыту о царствовании Клавдия и Нерона» (1782). Перед смертью отказался отречься от своих атеистических воззрений и последними словами его были: «Первый шаг к философии — это неверие».

Дидро верил в возможности человеческого познания, хотя и считал, что, так как Вселенная бесконечна, она недоступна окон-

чательному познанию. Природа для него — это книга, книга необъятная, состоящая из множества страниц, и ученые читают в этой книге все новые и новые страницы, но никогда не будет того, что кто-то перевернет последнюю. Однако это не давало Дидро повода для гносеологического пессимизма, так как он полагал, что человеческое познание постоянно расширяется и углубляется, и был убежден, что человечество в состоянии решить самые сложные мировые загадки.

Познание для Дидро — это единый процесс, состоящий из чувств и разума. Он писал, что истинный метод философствования состоит в том, чтобы умом проверять ум, умом и экспериментом контролировать чувства, чувствами познавать природу. Тремя главными средствами познания природы для Дидро являлись наблюдение, размышление и эксперимент.

Головной мозг для него выступал материальным субстратом, в котором происходят психические процессы. Дидро сравнивал мыслящее «я» с пауком, гнездящимся в коре головного мозга и пронизывающим нитями своей паутины, т.е. нервами, все наше тело, на котором нет ни одной точки без отростков этих нитей. Нервы образуют в мозгу пучок, являющийся основанием для связывания ощущений в пучок восприятий. Единство самосознания обеспечивается, по Дидро, памятью. Он писал: «Мы инструменты, одаренные способностью ощущать и памятью. Наши чувства — клавиши, по которым ударяет окружающая нас природа и которые часто сами по себе ударяют». Здесь он выступал против идеализма Беркли и называл его идеалистом, признающим только свое существование. Дидро рассматривал человека не только как чувствующее, но и как мыслительное существо, признавая, что человек одновременно и музыкант, и инструмент.

Дидро выступал против церкви, критически относился к христианскому вероучению. Он ставил под сомнение «бог вдохновенность» Библии, полагая, что все книги Библии написаны священнослужителями в разное время. Он писал, что во всех религиях от имени Бога говорили люди. Резко критиковал чудеса, о которых сообщает Библия. Указывал, что чудеса — нелепость, доказываемая с помощью противоестественного явления. Верующие в силу своей религиозности принимают ожидаемое за действительное, чудеса происходят там, где в них верят. Он называл чудеса мифами, которые подобны мифам языческих религий. Остро критиковал христианское учение об аде и муках, полагая, что религиоз-

ные догматы лишь запугивают людей, терроризируют их. Дидро писал: «Отнимите у христианина страх перед адом, и вы отнимете у него веру» [Собр. соч. В 10 т. Т. 1. С. 125]. Особенно резко Дидро выступал против религиозной нетерпимости: «Нет такого уголка в мире, где различие в религиозных воззрениях не орошало бы землю кровью» [Избр. атеист. произв. М., 1956. С. 255].

Дидро полагал, что религия не является опорой нравственности, хотя и считал, что атеизм сам по себе еще не создает нравственности. Необходимо целенаправленное распространение нравственных принципов. Он не считал, что человек от рождения наделен злом и пороками, и был убежден, что справедливое общество, опирающееся на справедливые законы, является предпосылкой утверждения нравственности. «Если законы хороши, то и нравы хороши, если законы дурны, то и нравы дурны...». «Труд и добродетель, — писал он, — вот мои единственные догматы». «Стараться оставить после себя больше знаний и счастья, чем их было раньше, улучшать и умножать полученное нами наследство» — вот над чем мы должны работать! [Избр. атеист. произв. С. 240, 241]

Дунс Скот

Иоанн Дунс Скот (ок. 1266—1308) — крупнейший представитель средневековой схоластики, деятельность которого протекала на рубеже XIII и XIV веков. Шотландец по происхождению. В 1282 г. вступил во францисканский орден. Получил образование в Оксфорде, Парижском университете. Преподавал философию и теологию в Оксфордском и Парижском университетах. Умер в Кельне в возрасте 42 лет. Самым важным произведением Скота считается его «Оксфордское сочинение», представляющее собою комментарий к четырём книгам «Сентенций» Петра Ломбардского.

Дунс Скот был трудным писателем и трудным мыслителем — как по восприятию, так и по пониманию. Это качество его творчества закреплено в имени «дунс», означающем софиста, схоласта. Он получил почетный титул «тонкий доктор», что означало тонкую аргументацию, а также сложное восприятие его мыслей. В то же время американский философ Ч.Пирс оценивал его как «глубочайшего метафизика, когда-либо жившего». Некоторые ис-

следователи выделяют специфическую черту философского творчества Дунса Скота — стремление его к точной логико-гносеологической терминологии. Например, он различал понятия абстрактные и конкретные. Разрабатывал понятие «интенции» как направленности сознания на познаваемый объект или на само познание. Предметом его изысканий также являлось понятие суппозиции, обозначающее возможность подстановки значений разных терминов.

Взгляды Дунса Скота характеризовались как противовес томизму. Он четко различает теологию и философию. Теология — это знание, направляющее человеческую деятельность на выполнение положений вероучения. Философию, или метафизику, Дунс Скот рассматривает в качестве высшего знания. Философия занимается изучением бытия — абсолюта, в который включается все существующее, в том числе Бог.

Выступая против томистской метафизики, Дунс Скот отрицал различие между сущностью и существованием. Он полагал, что сущность уже предполагает акт существования, поэтому здесь не требуется особого вмешательства Бога для создания единичных вещей.

Проблема соотношения материи и формы предстает у Дунса Скота в сложном изложении. Он рассматривает материю как обладающую актуализирующей сущностью и предстающей в трех разновидностях. У Скота форма не имела решающего значения, как у Фомы Аквинского, для которого она актуализировала вещь. Наоборот, Скот считает, что именно форма придает индивидуальность вещи. «Тонкость» мышления Дунса Скота ясно обнаруживается именно в способе, которым он решает проблему формы, поднятую еще Аристотелем. Аристотелевский взгляд состоял в том, что форма чего-то может быть познана интеллектом. Но проблема состоит в том, как можно познать индивидуальные случаи универсальной формы. Аристотель и вслед за ним Аквинат утверждали, что такие особенности индивидуализируются существованием различных частей материи, но это не делает познание возможным, ибо познаваемость зависит от знания формы через определение, а не от знания материи специфического индивида. Дунс Скот решает эту проблему, обращаясь к понятию «этость». Если «этость» понимать как принадлежащую форме, а не материи, тогда ее можно рассматривать как интеллектуально познаваемую в принципе, если не фактически. Таким образом, для Скота уни-

версальная форма и индивидуальная «этость» принадлежат сущности, созданной Богом, и индивидуальность является окончательной актуальностью формы.

Тяготение Дунса Скота к индивидуальному дает возможность относить его к номиналистам, хотя в вопросе об универсалиях позиция Дунса Скота неоднозначна. Исходные позиции Скота августинианские, притом склоняющиеся к платонизму, что не позволяет считать его номиналистом. Но, с другой стороны, Скот придавал большое значение чувственной интуиции в возникновении знания. Интуиция, по Скоту, дает возможность установить существование индивидуальной вещи, познавая ее посредством образа, в котором зафиксирована ее индивидуальная конкретность. Интуиция выступает у Скота как чувственное восприятие, и здесь он отходит от августинианства. Согласно Скоту, абстрагирование происходит посредством отвлечения от индивидуальных особенностей вещей, постигаемых с помощью чувственной интуиции, общих понятий.

Особый интерес представляет у Скота концепция человека. Признавая человека частью внешнего мира, Дунс Скот в то же время исходит из автономного существования человеческой воли, которая не зависит ни от каких разумных определений и по своей сущности свободна. Свободен также и Бог, который проявляет свое могущество, опираясь на ничем не определяемую волю. Таким образом Скот противопоставляет свою концепцию волюнтаризма божественной деятельности томистскому пониманию этой деятельности как интеллектуальной.

Мир, согласно Скоту, создан таким, каким он существует потому, что в этом проявилась божественная воля. То, что в мире существует как доброе, возникло в силу доброй воли Бога. Это относится и к человеческому поведению. Человек совершает добрые поступки в силу того, что так захотел Бог. Только полностью подчиняясь божественной воле, человеческая воля становится доброй.

Дьюи

Джон Дьюи (1859–1952) — один из представителей и основоположников прагматизма. Его рассматривают даже как главного выразителя идей прагматизма, потому

что он систематизировал многие положения других представителей прагматизма — Пирса, Джемса. Им были написаны сотни статей и книг по различным проблемам философии и общественной жизни. Дьюи известен как реформатор в области образования. Много раз выезжал за границу, в том числе в Советский Союз. Преподавал в Мичиганском, Чикагском и Колумбийском университетах.

Хотя в некоторых своих работах Дьюи рассматривает гносеологические и логические проблемы (см., например, переведенную на русский язык под названием «Психология и педагогика мышления» (М., 1919), работу «Как мы мыслим»), главные его интересы сосредоточены на социальных вопросах, в центре которых стоит человек и его практические проблемы. Дьюи полагал, что прагматизм совершил своего рода «коперниканскую революцию», перейдя от чисто философских проблем к решению проблем человеческих. И этому посвящено большинство его произведений.

Концепция Дьюи, как и весь прагматизм, исходит из понятия «опыт», который он определяет как все то, что встречается в жизни. «Ценность понятия опыта для философской рефлексии состоит в том, что оно обозначает как поле, Солнце, облака и дождь, семена и урожай, так и человека, который трудится, составляет планы, изобретает, пользуется вещами, страдает и наслаждается. Опыт обозначает все, что переживается в опыте, мир событий и лиц, он обозначает мир, воспринятый в опыте, деятельность и судьбу человека».

Опыт Дьюи рассматривает не как познание. «Опыт означает прежде всего не познание, но способы деланья и страдания». «Весь познавательный опыт должен начинаться и заканчиваться в бытии вещей и в обладании ими». «Мы должны мыслить мир в терминах, допускающих, чтобы преданность, благочестие, любовь, красота и тайна были бы не менее реальны, чем что-либо другое». Таким образом, для Дьюи опыт — это повседневный, обычный опыт людей, их обычная жизнедеятельность. Поэтому опыт Дьюи оценивает в соответствующих категориях: «Успех и неудача суть первичные “категории” жизни, достижение блага и избегание зла — ее высшие интересы, надежда и тревога — господствующие качества опыта».

Задача науки, по Дьюи, состоит в том, чтобы планировать будущее и находить средства для его осуществления. Проблема познания, согласно Дьюи, является бессмысленной. Он даже назы-

вает проблему, которой занимается философия, а именно проблеме существования внешнего мира, курьезом «ортодоксального эмпиризма», так как существование внешнего мира не вызывает сомнения. Отсюда Дьюи делает вывод о принудительности опыта как сопротивления тем усилиям, которые делает человек. Все это говорит, по Дьюи, о фундаментально опасном характере мира. Человеком овладевает страх перед миром. Этот страх есть функция среды. «Человек боится потому, что он существует в страшном, ужасном мире. Мир полон риска и опасен». Конечно, он признает, что это звучит пессимистично, но трагедия затрагивает более глубокий слой жизни, чем комедия. «Проблема зла является общепризнанной проблемой, в то время как мы редко слышим или никогда не слышим о проблеме добра». Таким образом, прагматизм стремится выработать мировоззрение, дающее человеку возможность жить в неустойчивом и полном опасностей мире.

Для Дьюи задача познания состоит в изобретении способов преобразования опыта в интересах человека. Поэтому достоверность следует искать не в бытии, а в самих способах преобразования. «Поиск уверенности посредством обладания умом неизменной реальности сменился поиском надежности посредством активного контроля за изменяющимся ходом событий». Познание Дьюи рассматривает в качестве вида деланья или действия, которое направлено на опыт. Познание — это умение решать проблемы. Познание — это не какой-то особый путь овладения реальностью. «Надежды и страхи, желания и отвращения являются такими же истинными реакциями на вещи, как и познание, и мышление. Наши аффекты, когда они освещены пониманием, являются органами, посредством которых мы проникаем в смысл естественного мира таким же подлинным образом, как и путем познания, но с большей полнотой и интимностью».

Таким образом, познавательная активность — это такая деятельность человека, которая изменяет исходный материал. В этом и состоит инструментализм Дьюи: исследование осуществляет экзистенциальное преобразование исследуемого материала. Объект науки есть не нечто предшествующее исследованию, а итог познания, то, что познание создает. У Дьюи истина, знание и реальность совпадают. Научные понятия в этом случае лишь инструменты и планы действия.

Дьюи пишет: «Если идеи, значения, концепции, понятия, теории, системы инструментальны по отношению к устранению

некоторого специфического беспокойства и замешательства, то проверка их надежности и ценности состоит в выполнении ими этой работы». Таким образом, подобно Джемсу, истина у Дьюи определяется ее полезностью.

В отличие от Джемса Дьюи понимает истину несколько иначе. Так, если Джемс говорил о полезности идеи вообще, то Дьюи говорит, что идея истинна в том случае, если она полезна для данной конкретной проблемы. Далее, если Джемс говорил о кредитной системе как форме хождения истины, когда люди обмениваются проверенными истинами, то Дьюи считает, что истина связана лишь с той ситуацией, в которой она возникла. Таким образом, понятие ситуации выступает как центральное понятие инструментализма Дьюи. Это приводит к тому, что в моральном и социальном опыте он признает лишь текущие проблемы и задачи и непосредственные цели, которые вытекают из данной ситуации. Человек должен стремиться только к ближайшим целям, притом лишь практическим.

В области педагогики заслуги Дьюи огромны. Он оказал большое влияние на формирование школы и педагогической практики в Америке, выдвинув принцип «обучения посредством деланья» и пропагандируя формирование практических навыков в решении жизненных проблем.



З

Зенон из Китиона

Зенон из Китиона (ок. 333–262 до н.э.) — представитель стоицизма в Древней Греции. Основатель этого философского направления в истории философии.

Стоицизм получил свое название от места, в котором находилась эта школа — Расписной стои — портика, который был украшен фресками. По имени этого места Зенона и его учеников стали называть стоиками.

Зенон из Китиона дожил до преклонного возраста. По некоторым источникам, он покончил жизнь самоубийством, воздерживаясь от пищи. Написал очень много произведений, но от большинства из них остались или отрывки, или названия. Также мало сохранилось из творчества других представителей стоицизма: Клеанфа (ок. 330—ок. 230 до н.э.), который руководил школой в строго ортодоксальном духе и прожил около ста лет, также покончив с собой (уморил себя голодом); Хрисиппа (ок. 281/277–208/205 до н.э.), умершего то ли от неразбавленного вина, то ли от хохота.

Диоген Лаэртский излагает взгляды стоической философии целиком, всех стоиков вместе.

Система стоической философии складывается из трех частей: логики, физики и этики. Зенон и другие стоики сравнивали философию или с организмом, или с садом, или с яйцом. Так, сравнивая философию с яйцом, они говорили, что желток — это этика, белок — физика, скорлупа — логика. Сравнивая же ее с ор-

ганизмом, они полагали, что жилы и кости соответствуют логике, мясо — этике, душа — физике. По мнению стоиков, все три части философии заслуживают рассмотрения, так как логика должна скреплять систему, физика — давать знания о природе, этика — учить жить «согласно природе».

Разработка вопросов логики происходит в период распространения влияния логического учения Аристотеля. В своей логике Зенон обращается прежде всего к языку, речи как форме, в которой выражается мысль. Логика распадается на риторику, занимающуюся правилами, которым подчиняется беседа, и диалектику, занимающуюся правилами связного изложения. Последняя подразделяется на собственно логику, которая занимается «обозначаемым», и грамматику, которая занимается словом, или «обозначающим».

Наибольший вклад внесен стоиками в учение об обозначаемом как словесно выраженном («лектон»). «Лектоном» стоики обозначали определенное содержание мышления, которое словесно выражено, оформлено. Основная мысль, которую проводили стоики, состояла в том, что «лектон» существует только в словесном выражении (или вообще в знаковом оформлении). В то же время сам знак, слово не существует без лектона. Теория лектона есть теория значений слов, первый подход к этой проблеме, которая получила свое всестороннее выражение в последующей истории философии, особенно в современной аналитической философии.

Теория лектона занимает особое место в гносеологии стоицизма и является сенсуалистической, полагающей, что все знание рождается из ощущений. Ощущения и восприятия закрепляются в памяти и порождают представления. Эти представления перерабатываются, выделяются повторяющиеся, и таким образом формируются понятия. Понятие — это своего рода «подобие» предмета, это как отпечаток предмета в душе.

Стоики выдвинули в своей гносеологии понятие «каталепсис» — схватывание, постижение. В процесс познания стоики включали момент «согласия» субъекта, своего рода волевой акт, присутствующий в познавательном акте. Таким образом, познание, согласно стоикам, совершается в виде возникновения ощущений, восприятий существующего предмета, запечатлевания этого предмета в душе и возникновения согласия субъекта. Весь этот процесс называется у стоиков «каталептической фантазией».

Согласие субъекта — это логическое постижение, схватывание, которое и является разумной деятельностью.

Описанный процесс образования понятий происходит у стоиков посредством чувственного восприятия и сознательной деятельности ума. Но кроме этого процесса стоики признавали такое образование понятий, которое происходит само по себе. Они называли такие понятия предвосхищениями первых, их антиципациями. К ним относили всевозможные общепринятые понятия, понятия обыденного сознания.

В то же время стоики признавали наличие научных понятий, которые требуют для своего усвоения обучения и воспитания. Самые общие научные понятия стоики называли категориями, из которых высшей категорией для стоиков было «сущее».

Они полагали, что существуют только такие тела, которые имеют субстрат (субстанцию). Качества тел также телесны, материальны. Все в мире состоит из четырех стихий: огня, воздуха, воды, земли. Как и Гераклит, они считали, что первоначалом мира выступает огонь. Однако в мире они различают два начала: пассивную материю и движущее начало — логос, или Бог. По словам Диогена Лаэртского, «начал во всем сущем они признают два: деятельное и страдательное. Страдательное начало есть бескачественная сущность, то есть вещество; а деятельное — разум, в ней содержащийся, то есть Бог. Он вечен, и он — творец всего, что в ней имеется» [Диоген Лаэртский. VII, 134].

Указанные четыре стихии, согласно стоикам, взаимодействуют и образуют «пневматический тонус», под которым они подразумевают напряжение, возникающее под воздействием теплого воздуха и огня и являющееся источником вещей.

Стоики последовательно стояли на позициях детерминизма и считали, что все в мире подчинено причинной зависимости. При этом они доводили свою концепцию детерминизма до фатализма, утверждая, что мир развивается периодическими циклами, постоянно возвращаясь к начальной стадии, после того как он исчерпает свои возможности: он превращается в огонь, погибая в мировом пожаре.

Космос стоики представляли как разумное существо (подобно Платону). Вот как свидетельствует Диоген Лаэртский: «Весь мир есть живое существо, одушевленное и разумное, а ведущая часть в нем — это эфир... Мир един, конечен и шарообразен с виду, потому что такой вид удобнее всего для движения» [VII, 139–140].

Бога они понимали пантеистически, как растворенного в природе, смешанного с материей. В то же время Бог вечен, так как продолжает существовать после гибели мира. Бог для стоиков — это мировой разум, мировой дух, пневма. Эта пневма представляет собой физическую смесь воздуха и огня. Стоики придавали огню особое значение и считали, что чем больше в пневме огня, тем она духовнее. Пневма — это логос космоса, в котором (логосе) содержатся семена всех вещей. Бог — это своего рода «сперматический логос». Он — космос, рассматриваемый со стороны активного начала, присущего ему. Плотин писал в отношении стоиков, что для них «сам Бог не что иное, как материя в известном состоянии» (Эннеады. VI, 1, 27).

Душа для стоиков выступает как «теплая и огненная пневма», имеющая свои части. Всего стоики насчитывали восемь частей души, в которые входят ведущая часть, пять чувств, способность речи и сперматическое начало. Ведущая часть души выражается в способностях восприятия, согласия, желания, разума. Диоген Лаэртский пишет: стоики утверждают, что «душа — это дыхание, врожденное в нас, поэтому она телесна и остается жить после смерти; однако же она подвержена разрушению, и неразрушима только душа целого, частицами которой являются души живых существ» [VII, 156]. Таким образом, теория души стоиков по своим исходным установкам все-таки признает бессмертие души, которая выступает в этом случае «душой целого», т.е. Бога.

Теология стоиков также противоречива, так как признает, с одной стороны, то, что материя смешана с Богом, а с другой — то, что Бог продолжает существовать после того, как гибнет мир в мировом пожаре. Бог, согласно стоикам, существует, и они выводят это существование из логических аргументов.

Стоицизм появился в то время, когда основной задачей философии стало исследование не проблем бытия или познания, а этических проблем. Главной задачей этики было изучение вопроса, в чем состоит высшее благо? Стоицизм отвечает на этот вопрос, как и многие другие античные мыслители: в счастье. Счастье Зенон понимал как жизнь согласно природе, что означает жить в соответствии с добродетелью. А добродетель — это то, что совершенно в соответствии с разумом. Зло же — это то, что противоположно добродетели, порок. Все остальное, кроме добродетели и порока, относится к безразличным вещам (адиафора). Добродетель и порок выбираются человеком добровольно. В то же время стоики счи-

тали, что все в природе подчинено строгой необходимости, судьба правит миром. Поэтому возникал вопрос: каким же образом возможна свобода, выбор между добром и злом? С точки зрения стоицизма, человек в идеале должен мужественно, стоически подчиняться судьбе, так как противиться ей бессмысленно. Человек не может хотеть того, что не в его власти. Поэтому идеал стоика — это смирение по отношению к судьбе, покой (атараксия) или терпение (анатея). Счастье стоического мудреца «состоит в том, что он не желает никакого счастья».

Все блага стоики делили на четыре добродетели: благоразумие, умеренность, справедливость, мужество. Зло же — это пороки, которые противоположны добродетели: неразумие, необузданность, несправедливость, трусость. Между добродетелями и пороками находится все то, что от нас не зависит, т.е. безразличные вещи, а именно: жизнь и смерть, слава и бесславие, труд и наслаждение, богатство и бедность, болезнь и здоровье.

Между добродетелью и пороком, по мнению стоиков, нет промежуточного состояния. Все люди или добродетельны, или порочны. Стоики разделяли всех людей на мудрецов и глупцов. Мудрец обладает всеми добродетелями, он счастлив и свободен, глупец же порочен и жалок. Отрицая наличие среднего между добром и злом, мудрецом и глупцом, стоики все же вводят понятие совершенствования. Однако совершенствующиеся люди, по мнению стоиков, также неразумны и жалки по сравнению с истинным мудрецом.

Для стоицизма бесстрашие (атараксия) было путем к блаженству, поэтому они первыми разработали теорию страстей. Для них страсти делились на положительные и отрицательные. Положительные — это радость, осторожность, воля. Отрицательные — это печаль, страх, вожделение, наслаждение. Стоики отрицали как позиции крайних гедонистов (киренаиков), так и позиции умеренных гедонистов (эпикурейцев). Поэтому они считали, что человек стремится не к удовольствию, а к самосохранению, которое возможно только при жизни в согласии с природой.

Позиция стоиков в том, чтобы бороться со страстями и противопоставлять негативным эмоциям положительные, например, страху — предусмотрительность, вожделению — волю. Хотя стоики не пренебрегали различными нравственными и физическими благами, но стремления к ним рассматривали как животные чувства, которые не заслуживают человеческого отношения. С их точ-

ки зрения, главное — наше эмоциональное отношение к самим себе и миру и понимание того, что есть истинное добро и зло. И еще следует понять, что между добром и злом находится полоса нравственно нейтрального, которое не зависит от воли человека. Поэтому его необходимо принимать как оно есть, так как не в нашей воле его изменить. Главное в этике стоиков состоит в утверждении, что обстоятельства нашей жизни от нас не зависят, зависит же от нас лишь наше отношение к этим вещам.

Из всего сказанного вытекает понимание стоиками свободы. Это понимание предвосхищало идею (которая получила в дальнейшем свое значительное развитие) свободы как познанной необходимости. Отсюда и проповедь стоиками пассивности, при которой человек примиряется со всем происходящим вокруг.

Однако несмотря на свою автаркию (отрешенность) стоики не отрицали социальных ценностей. Они признавали важность для человеческой жизни таких социальных институтов, как семья, государство и т.д. Более того, они призывали к социальному единству, считая, что люди по своей природе едины и должны преодолеть все те барьеры, которые их разъединяют, и прийти к своего рода космическому братству, космополитизму. По Зенону, «космос — огромное государство с единым государственным устройством и одним законом. Естественный разум предписывает, что следует делать, и запрещает то, чего делать не следует». Отсюда у Зенона вытекает введение обычаев: общность жен, запрещение сорожать храмы в городах, отмена денег. В этом учении стоиков проявился еще один вариант преобразования общественной жизни на основе государственного регулирования.

Зенон из Элеи

Зенон из Элеи (ок. 490–430 до н.э.) — древнегреческий философ, представитель элейской школы. Его изображали как политического деятеля, боровшегося против тиранов и погибшего в этой борьбе.

В учении Зенона содержится ряд аргументов, направленных на то, чтобы защитить философию Парменида. Аристотель называл Зенона родоначальником «диалектики», понимая под ней способ высказать истину посредством выявления внутренних противоречий в

мышлении противника и избежания этих противоречий. Путь, по которому идет Зенон в обосновании своих взглядов и защите взглядов Парменида, — это доказательство от противного. Считают, что Зенон представил 40 доказательств «против множественности» сущего и пять доказательств «против движения», т.е. защиты его неподвижности. В сохранившихся литературных источниках имеются доказательства против множественности (четыре) и доказательства против движения (четыре). Они носят названия апорий Зенона.

Зенон исходил из того, что истинное бытие является неподвижным, оно непознаваемо чувствами. Движение и многообразие вещей не могут быть объяснены разумом, они лишь «мнения», результат чувственного восприятия. Не отрицая достоверности чувственного восприятия, Зенон в то же время считал, что получить истинное знание посредством чувственного восприятия невозможно и если признать движение и множество существующими, то это приводит к неразрешимым противоречиям, что он и стремился доказать следующим образом.

Апория Зенона «Дихотомия». Если предмет движется, то он должен пройти половину пути, прежде чем дойдет до конца. Но прежде, чем пройти эту половину, данный предмет должен пройти половину этой половины и так до бесконечности. Таким образом, движение не может ни начаться, ни закончиться.

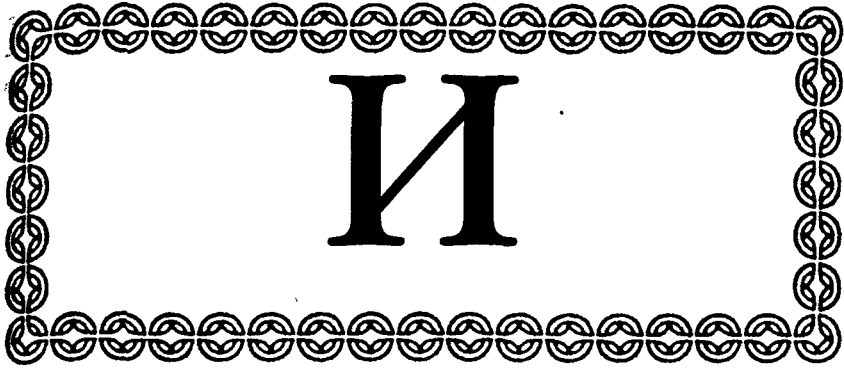
Апория «Ахиллес и черепаха». Впереди Ахиллеса находится черепаха, и они одновременно начинают бег. Ахиллес никогда не догонит черепаху, так как пока он добежит до места, где находилась черепаха, она проползет какое-то расстояние, и это будет повторяться до бесконечности.

Апория «Летящая стрела». Летящая стрела, по мнению Зенона, всегда будет находиться в покое, так как в каждый момент движения она будет занимать равное себе место.

Апория «Стадион». Два тела движутся навстречу друг другу и относительно друг друга. В этом случае одно из них затратит на прохождение мимо другого столько же времени, сколько оно затратило бы на прохождение мимо покоящегося. Значит половина равна целому, что нелепо. Таким образом, все логические следствия, вытекающие из этих апорий, говорят о том, что движение — это видимость, а не сущее.

Конечно, все апории Зенона легко опровергаются, если принимать во внимание при их рассмотрении не только прерывность движения и пространства, но и их непрерывность. Однако в них

отразилась трудность формирования понятийного аппарата науки, а также противоречивость таких понятий, как пространство, время, движение. Да и сам Зенон ничуть не сомневался в том, что мы воспринимаем движение чувствами. Он формулирует свои апории для того, чтобы показать, что мы не можем мыслить движение, если понимаем пространство как состоящее из отделенных друг от друга частей, а время — как состоящее из отделенных друг от друга моментов. Таким образом, Зенон доказывает, что множества не существуют, бытие едино.



Ильин

*И*ван Александрович Ильин (1882–1954) — выдающийся русский философ, политический мыслитель, теоретик и историк культуры и религии. Родился в Москве, окончил юридический факультет Московского университета, в котором он после завершения учебы в Германии преподавал. Его научная деятельность завершилась написанием труда «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», представленного как магистерская диссертация. За эту работу он получил степень доктора философии. После революции участвовал в идейной борьбе против нового строя, за что много раз арестовывался. В 1922 г. был приговорен к смертной казни, которая была заменена высылкой из Советской России. До 1934 г. жил в Берлине, а с приходом к власти нацистов был вынужден эмигрировать в Швейцарию.

Основные труды И.А.Ильина: «Религиозный смысл философии» (1925), «О сопротивлении злу силою» (1925), «Путь духовного обновления» (1935), «Аксиомы религиозного опыта» (1953), «Наши задачи» (1956).

Одной из первых книг, выпущенных в эмиграции, была работа «О сопротивлении злу силою», в которой он поставил вопросы, имеющие острую социальную значимость во все периоды жизни общества: как следует бороться со злом? можно ли вообще

выступать против зла силою? можно ли использовать силу, вплоть до государства, в борьбе со злом?

Ильин резко выступает против теории Л. Толстого о непротавлении злу насилием. Рассмотрев понятия добра и зла с философской точки зрения, Ильин приходит к выводу, что принуждение и сила при сопротивлении злу допустимы в определенных пределах и при определенных обстоятельствах. Ильин не оправдывает этого применения, но считает, что оно вынужденно, когда другие средства исчерпаны.

Выбор пути борьбы со злом для каждого представляет нравственную проблему долга личности. Человек сам должен решить, как ему поступить. Но строить философские обобщения на основе каждого конкретного случая — это совершенно неправильно, и здесь Толстой глубоко ошибается. Конечно, бывают конкретные ситуации, когда для нравственного здоровья и личности, и общества лучше противостоять злу любовью и добром, не отвечая на удар ударом, но бывают и другие ситуации, когда опять же в интересах и личности, и общества лучше прибегнуть к принуждению, к насилию. Философский ответ на поставленный вопрос состоит в том, что в зависимости от конкретной ситуации должны быть разные ответы на него.

Конечно, Ильин прекрасно понимал это и писал, что борьба со злом — это прежде всего нравственное воспитание, духовное воздействие. Поэтому применение силы и принуждение — это проявление определенного компромисса, при котором признается, что сила — не основной метод исправления зла, но все-таки бывает, что другого выхода нет. Ильин задается вопросом: «Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если столь же действительны или еще гораздо более действительны ласка, уговоры, доказательства или обращение к стыду и совести?». «Ответ, — пишет Ильин, — несомнителен: конечно, не следует». Ильин рассматривает и другие формулировки подобных вопросов. Но все это самоочевидные банальные ответы. Он пишет, что «верная постановка проблемы дает совсем иную формулу вопроса, а именно: если я вижу подлинное злодейство или поток подлинных злодейств и нет возможности остановить его душевно-духовным воздействием, а я подлинно связан любовью и волею с началом божественного добра не только во мне, но и вне меня, — то следует ли мне умыть руки, отойти и предоставить злодею свободу кощунствовать и духовно губить, или я должен вмешаться и

пресечь злодейство физическим сопротивлением, идя сознательно на опасность, страдание, смерть и, может быть, даже на умаление и искажение моей личной праведности?» [Путь к очевидности. М., 1993. С. 40–41].

Ильин рассматривает вопрос и о роли государства в решении проблемы противостояния злу. Он полагает, что в борьбе со злом возможно и даже необходимо полагаться на государственную машину. Резкие критические высказывания Ильина против толстовства как раз и связаны с тем, что толстовская идеология способствовала принижению роли государственного начала в социальной жизни.

В книге «Путь духовного обновления» Ильин дает изложение своих взглядов, в центре которых всегда были вопросы духовного развития личности и проблемы совершенствования ее. Он рассматривает основные понятия, которые составляют духовный облик личности: веру, любовь, свободу, совесть, семью, родину, право и др. Вера и любовь для Ильина представляют самые важные, вечные и непременные духовные основы человека. Они закрепляются семьей — важнейшей социальной ячейкой социального организма. «Человек верит в то, что он воспринимает и ощущает как *самое главное* в своей жизни. Скажи мне, что для тебя самое важное в жизни, и я скажу, во что ты веришь» [Там же. С. 136].

Любовь также является главным принципом духовного обновления. «Там, где начинается любовь, там кончаются безразличие, вялость, экстенсивность: человек собирается и *сосредоточивается*, его внимание и интерес концентрируются на одном содержании, именно на любимом; здесь он становится *интенсивным*, душа его начинает как бы накаляться и гореть. Любимое содержание, — будь то человек, или коллекция картин, или музыка, или любимые горы, — становится живым центром души, важнейшим в жизни, главным предметом ее» [С. 154].

В послесловии к книге, раскрыв все основные вехи духовного развития личности, ее духовного обновления, Ильин намечает пути этого духовного обновления:

«1. Надо научиться *веровать*...

2. Такая вера добывается *любовью*, духовною любовью к совершенному...

3. Мы должны научиться *свободе*. Ибо свобода не есть удобство жизни, или приятность, или «развязывание» и «облегчение», — но претрудное задание, с которым надо внутренне справиться. Сво-

бода есть *бремя*, которое надо поднять и понести, чтобы не уронить его и не пасть самому. Надо *воспитывать себя* к свободе; надо созреть к ней, дорасти до нее; иначе она станет источником соблазна и гибели... Но первым проявлением свободы должен стать совестный акт... Он даст нам величайшую радость — радость быть *свободным* в добре...

5. Мы должны научиться чтить и любить, и строить наш *семейный очаг* — это первое, естественное гнездо любви, веры, свободы и совести; эту необходимую и священную ячейку родины и национальной жизни.

6. Мы должны научиться *духовному патриотизму*... Мы должны утвердить наше священное право быть единой, духовно великой нацией.

7. Истинный национализм есть как бы завершительная ступень в этом восхождении» [С. 287–288].

Перечисленные выше принципы — «вечные основы духовного бытия, необходимые человеку в его земной жизни».

Проблемам духовного развития посвящена и другая книга Ильина «Путь к очевидности», над которой он работал много лет и которую закончил незадолго до смерти. В ней он останавливается на самом понятии природы духовного, на понимании закономерностей творчества и пытается указать совокупность принципов, которые давали бы возможность достичь первооснов духовности.

Ильин намечает основные характерные черты современной духовной жизни и пути преодоления ее пороков. Так, он пишет о бессердечии современной ему культуры; двигаться по этому пути — это значит двигаться к катастрофе.

Духовность человека, по Ильину, тесно связана с ответственностью. «Тайна свободы, — или, как обычно говорят, «свободы воли», — состоит в том, что сила духа *способна сосредоточиваться, укреплять себя, увеличивать свою силу и превозмогать* свои внутренние затруднения и свои внешние препятствия» [С. 303].

Ильин пишет, что человек, находящийся в состоянии внутреннего раскола, есть несчастный человек... Человек, несущий в себе внутреннее расщепление, не знает счастья... У него не хватает внутреннего органа для того, чтобы быть счастливым. Этот внутренний орган называется *гармонией, согласованной тотальностью* (т.е. целокупностью) влечений и способностей, единением инстинкта и духа, согласием между верой и знанием

С. 312]. Вот почему расколотый и нецельный человек оказывается духовно обесилленным. Он не способен иметь убеждения. Он лишен важнейшей драгоценнейшей основы духовного характера: единого, единственного, всеобъемлющего центра жизни. «Зре- лый духовный характер подобен укрепленному городу, в центре которого находится кремль: здесь построен храм Божий, с алта- рем, на котором горит неугасающее пламя. Это и есть священ- ный центр города, откуда заимствуют свой огонь все семейные очаги «огнищан». Здесь все соединяются и все объединяются; от- сюда исходят все важные решения; отсюда излучается централь- ная воля, все организующая и упорядочивающая; здесь сосредо- точивается сила, здесь вооружается верность, отсюда светит раз- ум» [С. 314–315].

Ильин рассматривает роль труда, творчества, искусства, суж- дения, воспитания и образования, религиозности, медицины и здо- ровья, политики, философии в жизни человека и общества. Особ- ое значение он придает философии. Философия, по мнению Ильина, не должна выдумывать системы. Все, что она должна де- лать, это предметно созерцать и мыслить. Философ, занимающийся предметной философией, «не смеет повелевать предмету; он не смеет и исказить его в своем изображении. Философ, воображаю- щий себя “бухгалтером”, наводящим порядок, или унтер-офице- ром, выстраивающим шеренгу понятий, — смешон и жалок... Он не может “указывать” своему предмету; ему не дано “знать заран- нее”, или “знать лучше”; он не призван починять разрывы или не- согласованности предмета своими рационалистическими выдум- ками» [С. 363].

Философ, исследующий проблемы нравственности, должен, по мнению Ильина, иметь свой нравственный опыт. Тот, кто ис- следует проблемы искусства, должен иметь богатый опыт созер- цания и воспитывать себя к художественному созерцанию и опы- ту. Исследователь, занимающийся религиозной философией, должен иметь религиозный опыт. То же самое относится и к фи- лософу права, который также должен обладать предметным пра- вовым опытом.

Таков, по мнению Ильина, настоящий путь, или «метод» фи- лософа. Он пишет: «На этом пути обновится и расцветет будущая русская философия, и тогда она перестанет праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям. Основное правило этого пути гласит так: сначала — *быть*, потом — *действовать* и

лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания — *философствовать*» [С. 368].

Иоанн Скот Эриугена

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810—ок. 877) — одна из крупнейших фигур в философии Средневековья. Он был ирландского происхождения и прибыл во Францию для участия в теологическом споре о божественном предопределении. Затем был приглашен в дворцовую школу французского короля Карла Лысого, где занимался переводами произведений Псевдо-Дионисия «Ареопагитики». Его главное собственное сочинение называется «О разделении природы». Оно написано в форме диалога между учителем и учеником и состоит из пяти книг.

Основной проблемой, рассматриваемой Эриугеной, было соотношение Бога и мира, которых он объединяет в понятии «природа», причем природа трактуется не в физическом смысле, а абстрактно. Стоя на пантеистических позициях, он исходит из платоновской идеи, согласно которой Бог есть начало, сердцевина и конец мирового процесса движения всех вещей. «Бог есть во всем. Он существует как сущность всего» [I, 72, 518A].

У Эриугены происходит циклическое движение Бога к миру и обратное возвращение вещей к Богу. Природа разделяется на четыре вида, или фазы. Первая ступень — природа творящая и несотворенная, это Бог как причина всех вещей, как таинственное и непознаваемое существо. Бог непостижим ни для какого разума, но он все же становится видимым и слышимым в своих божественных проявлениях — теофаниях, в разнообразных порядках, в которых пребывают вещи и проявляется божественное бытие. В этом обнаруживается своего рода мистицизм Эриугены.

Вторая стадия божественно-космического процесса — природа сотворенная и творящая. Первая природа как Бог-Отец порождает вторую природу, которая является божественным умом, логосом, платоновским миром идей. Эти бестелесные идеи также не имеют начала во времени, но они постоянно творятся первой природой.

Третья природа — сотворенная и нетворящая, это мир конкретных предметов, теофаний. Если на первой стадии Бог высту-

пал как единое начало, то на второй происходит Его умножение, выражающееся во многих идеях, на третьей же стадии происходит дальнейшее умножение бытия, достигающее своей предельной стадии.

Четвертая природа — одновременно и несотворенная, и не творящая, она является концом циклического развития космического процесса, в котором Бог развертывается в различных ипостасях. На этой стадии завершается сам процесс.

Представленная здесь картина мира, как ее понимает Эриугена, характеризуется динамизмом, так как бытие Бога развертывается в процессе его созидания. Эта картина мира противостоит креационистским представлениям о мироздании, которые господствовали в средневековой философии и сводились к пониманию мира как совокупности множества вещей, раз и навсегда созданных волей Бога и существующих согласно этой воле.

При этом, по Эриугене, все исходит от Бога и к Нему возвращается, но Бог — это не личность, Он присутствует во всем, но в то же время не поддается постижению.

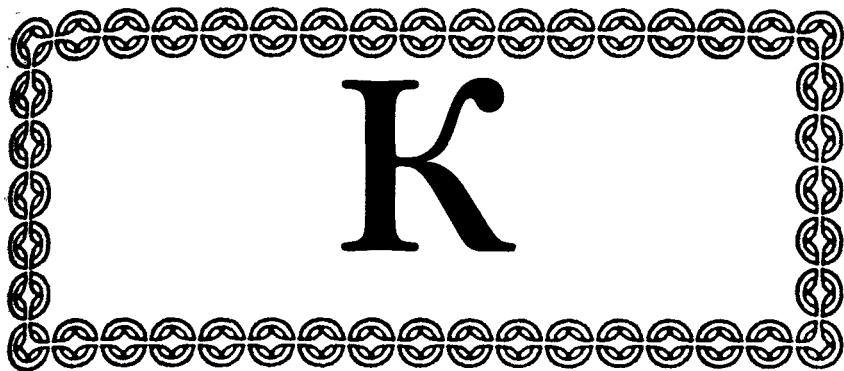
Космическая доктрина Эриугены определяет и его концепцию человека. Первая стадия бытия, выражающая божественное первоединство, переходит во вторую, которая представляет раздробленные общие идеи, на третьей стадии раздробляющиеся на отдельные вещи. Грехопадение человека также приводит к тому, что идея единого человека распадается на множество отдельных людей. Возникновение четвертой стадии определяется необходимостью искупления человека, которое достигается тем, что человек, как и все индивидуальные вещи, утрачивает свое конкретное существование и возвращается к Богу. Эта пантеистическая концепция Эриугены подчеркивает общность человеческого существования как сущностное выражение истинно человеческого, индивидуальное существование понимается как отклонение от этой истинной сущности. В этом выразилась антропоцентристская позиция Эриугены, который проявлял постоянный интерес к человеку и считал, что «важнейший и едва ли не единственный путь к познанию истины — сначала познать и возлюбить человеческую природу... Ведь если человеческая природа не ведает, что совершается в ней самой, как она захочет знать то, что обретается превыше ее?» [II, 32, 610D–611A].

Тесно связано с проблемой человека и учение Эриугены о предраспределении, которое он развил в своей первой работе, написан-

ной в связи с участием в диспуте о предопределении. Его учение весьма близко к позиции Пелагия, с которым полемизировал Августин. Эриугена полагал, что существует свобода воли человека, а Бог не может быть источником добра и зла одновременно, Он не может одновременно спасать одних и осуждать других. Божественное предопределение, согласно Эриугене, никак не связано с грехом человека и человечества, оно связано только с добродетелью, которая обеспечивает человеческое спасение.

Продолжая и развивая учение Платона о превосходстве общего над единичным, Эриугена заложил основы средневекового реализма.

Воззрения Эриугены были неприемлемы для церкви и осуждены ею, сначала его учение о предопределении и свободе воли, позже — и его пантеизм (в XI в. папой Львом IX), а затем в 1225 г. папа Гонорий III приговорил к сожжению его произведение «О разделении природы».



Кант

*И*ммануил Кант (1724—1804) — титан философской мысли всех времен. Он часто рассматривается как самый крупный философ после Платона и Аристотеля.

Кант родился в Кенигсберге в Восточной Пруссии. Отец его был ремесленником (шорником) и заботился, чтобы дать образование своему сыну, мечтая о том, чтобы тот стал священнослужителем. После окончания школы Кант поступил в Кенигсбергский университет. Закончив его, он зарабатывал себе на жизнь частными уроками в прусских семьях, но продолжал свое образование самостоятельно. Успешно защитив диссертацию, он стал приват-доцентом, читал различные курсы в Кенигсбергском университете. В 1770 г. стал профессором логики и метафизики этого университета и оставался на этом посту до того, как ушел в отставку за три года до смерти.

Жизнь Канта была бедна событиями. Он жил спокойной и размеренной жизнью, путешествовал мало и приобрел репутацию очень пунктуального человека. Ежедневно совершал прогулки в точно назначенное время, и люди могли сверять свои часы по этим прогулкам. Одним из редких случаев, когда он опоздал на прогулку после обеда, был тот день, когда он читал книгу Руссо «Эмиль». Имел много друзей, его уважали и им восхищались. Так и остался холостяком, хотя, как говорят, любил компании, особенно красивых и воспитанных женщин. Он заслужил репутацию живого лек-

тора, хотя никто не мог бы этого сказать на основании его работ, которые трудны для понимания и сухи как по стилю, так и по содержанию.

Кант соединил в себе, как никто другой, спекулятивную оригинальность Платона с энциклопедичностью Аристотеля, и поэтому его философия считается вершиной всей истории философии до XX в.

Все творчество Канта условно делится на два периода: докритический и критический. Первый период охватывает 1746–1760 гг., второй начинается с 1770 г., когда впервые в работе «О формах и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира» Кант впервые упоминает принципы своей системы критической философии. Это, конечно, не означает, что первый период не содержал произведений, в которых критически рассматриваются философские проблемы. В первый период основное внимание Кант уделяет вопросам естествознания и философии природы. Он пишет выдающийся трактат «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755), в котором излагает свою знаменитую космогоническую гипотезу, обосновывающую диалектический взгляд на Вселенную. При рассмотрении проблемы возникновения Вселенной Кант отказывается от первотолчка и представляет первоначальное состояние Вселенной как хаотическое облако разнообразных материальных частиц. Эти частицы обладают способностью двигаться и двигаются друг к другу без какого-либо толчка. Одновременно действуют и силы отталкивания, которые заставляют эти частицы отклоняться от первоначального направления, так получаются круговые движения. Таким образом, частицы движутся «в одном направлении и по параллельным кругам, совершая свободные круговые движения вокруг центрального тела», составляющие которое легкие частицы воспламеняются и становятся огненным шаром, т.е. Солнцем. Кант считал, что своей работой он сделал огромное открытие, и говорил: «*Дайте мне материю, и я построю из нее мир*, т.е. дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен возникнуть мир» [Соч. В 6 т. М., 1963. Т. 1. С. 126].

Хотя Кант и признавал Бога в качестве создателя мира, вся его концепция развития утверждала, что в мире уже содержится сама причина возникновения и развития природы. Эта концепция не имела воздействия на научную мысль своего времени, так как долгое время не была известна общественности из-за того, что издатель трактата обанкротился и весь тираж пропал. Впоследствии

концепция Канта была названа гипотезой Канта — Лапласа. Последний независимо от Канта выдвинул свою версию возникновения мира.

Основные положения критического периода изложены Кантом в произведении «Критика чистого разума» (1781), в котором он собирался разработать принципы теоретического и практического познания. «Критикой» он называл все, что подвергает критическому рассмотрению догматизм, под которым подразумевал одностороннюю рационалистическую метафизику, начинающуюся с Декарта и до Лейбница. Одновременно он ставил перед собой задачу критически исследовать познавательные способности человека. Эта задача решалась Кантом как в первой «Критике», так и в последующих произведениях — «Критике практического разума» и «Критике способности суждения».

В 1783 г. он публикует «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в качестве науки», а в 1787 г. — второе издание «Критики чистого разума», существенно переработанное и дополненное.

В «Критике чистого разума» Кант выявляет условия, при которых возможны главные формы научного знания. Эта проблема конкретизируется у Канта в следующих трех вопросах: «Как возможна чистая математика?», «Как возможно чистое естествознание?», «Как возможна метафизика как наука?».

Хотя Кант и признавал вслед за Локком, что все наше познание начинается с опыта, но тут же утверждал, что это наше познание не исходит из опыта. «Опыт никогда не дает своим суждениям истинной или строгой всеобщности, он сообщает им только условную и сравнительную всеобщность (посредством индукции)» [Соч. Т. 3. С. 107]. Всеобщность достигается лишь априорностью. Человеческое познание содержит всеобщие и необходимые истины, но они — чистые априорные суждения.

К ним относятся все положения математики и теоретического естествознания. Под априорными Кант понимал знания, к которым совершенно не примешивается ничто эмпирическое.

Априористский подход к истине можно найти и в античной философии, и особенно в европейской философии Нового времени у Декарта. Новое, что характеризует Канта, это то, что он приписывает априоризм не только интеллекту, но и чувственности.

Таким образом, по Канту, у познания имеются два источника: эмпирический и априорный. Априорная сторона познания

формулируется Кантом следующим образом: «Все теоретические науки, основанные на разуме, содержат априорные синтетические суждения как принципы». Под синтетическими суждениями Кант понимал такие суждения, где связь предиката и субъекта мыслится без тождества. Синтетические суждения отличаются от аналитических тем, что в последних эта связь мыслится через тождество. Эти выражения означают, что в аналитических суждениях предикат лишь поясняет содержание субъекта, а в синтетических суждениях он дает новые характеристики субъекту. И Кант ставил гносеологический вопрос: «Как возможны априорные синтетические суждения?». Этому Кант посвятил свою «Критику чистого разума». Первая часть «Критики...» подразделяется у Канта на два раздела: на «трансцендентальную эстетику», т.е. учение о чувственности, и на «трансцендентальную логику», т.е. учение об интеллекте. Таким образом, Кант разграничивает чувственное и рациональное, чувственность и интеллект как два основных ствола человеческого познания.

Под чувственностью Кант понимал способность получать представления способом, каким предметы воздействуют на нас. Посредством чувственности предметы нам даются, и только она доставляет нам созерцания, т.е. чувственные представления. «Всякое мышление, — писал Кант, — однако, должно в конце концов прямо или косвенно... иметь отношение к созерцаниям, стало быть... к чувственности, потому что ни один предмет не может быть нам дан иным способом» [Соч. Т. 3. С. 127].

В то же время чувственные образы Кант называет явлениями, которые отличаются от непознаваемых вещей-в-себе. Эти явления представляют предметы научного познания. Более того, Кант стремился выявить априорные формы чувственности. Этими формами для Канта выступали пространство и время. Кант утверждал «трансцендентальную идеальность» пространства и времени. Он считал, что положение об априорности пространства и времени обосновывает всеобщую и необходимую значимость математических положений.

«Трансцендентальной» Кант называет логику, имеющую дело с законами рассудка и разума, которые не отвлекаются от какого-либо содержания и определяют происхождение, объем и объективную значимость априорных знаний. Трансцендентальную логику Кант противопоставлял «общей», т.е. формальной логике, которая отвлекается от содержания познания. Содержательность трансцен-

дентальной логики дает связь познающего мышления с чувственными представлениями, т.е. с созерцаниями. Лишь из соединения чувственности и рассудка, говорит он, может возникнуть знание. «Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [Соч. Т. 3. С. 155]. Рассудок обладает, по Канту, активностью, а чувственность — пассивностью. При переходе от чувственности к рассудку происходит скачок качественного плана.

В «трансцендентальной логике» Кант выделяет учение о рассудочном знании, которое он называет трансцендентальной аналитикой, и учение о разумном знании, которое называет трансцендентальной диалектикой. Трансцендентальная аналитика подразделяется у него на аналитику понятий и аналитику основоположений.

Под аналитикой понятий он разумеет отыскание априорных понятий в рассудке и анализ чистого применения рассудка. Для него понятия — это предикаты возможных суждений. Эти понятия он называет категориями. Суждения разделяются на четыре группы: количества, качества, отношения, модальности. Каждая из групп в свою очередь подразделяется на три вида. Категории у Канта также образуют четыре группы, имеющие те же названия, но другие подразделения.

Главная задача, которую ставил перед собой Кант, это показать априорность категорий по отношению к предметам как объектам научного познания. Здесь он приходит к выводу, что все данное в созерцании многообразие объединяется в понятие об объекте благодаря трансцендентальному единству апперцепций. В этом положении выражается у Канта принцип единства анализа и синтеза.

Аналитика основоположений — «трансцендентальное учение о способности суждения», т.е. учение об определении априорных правил образования суждений. По мнению Канта, «должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой — с явлениями», т.е. нечто, которое «с одной стороны, интеллектуальное, а с другой — чувственное». Это опосредствующее представление Кант называет «трансцендентальной схемой», которая предполагает «правила объективного применения категорий». По мнению Канта, аналитика основоположений завершает априорную структуру рассудка, которая объясняет возможность существования естествознания как науки, а именно: априорность всеобщих и необходимых понятий, лежащих в осно-

ве научного познания, а также правил соединения в суждения и правил применения к созерцаниям приводит к тому, что научные истины также имеют всеобщий и необходимый характер.

Основной вывод, к которому приходит Кант, состоит в положении, что рассудок диктует законы природе. В этом заключается совершенная Кантом «революция в философии», аналогичная коперниканскому перевороту. Под природой Кант понимал «связь существования явлений по необходимым правилам, т.е. по законам», и эти законы априорны, и они делают природу возможной. Природа для Канта реальна лишь в «эмпирическом смысле», т.е. как мир явлений. Если вещи-в-себе непознаваемы, то явления вполне познаваемы.

Кант различает феномены и ноумены. Под феноменом Кант подразумевает явления, под ноуменом — не вещи-в-себе, которые непознаваемы, но реально существуют, а то, что реально не существует, но умопостигаемо. Это дало возможность обвинять Канта в идеализме наподобие берклианского. В связи с этим Кант во второе издание «Критики чистого разума» включил раздел «Опровержение идеализма», в котором подверг критике идеализм Беркли, а свое учение назвал «трансцендентальным идеализмом».

Трансцендентальная диалектика у Канта занимается исследованием разума, который является высшей познавательной способностью. Он пишет: «Всякое наше знание начинается с чувств, переходит затем к рассудку и заканчивается в разуме, выше которого нет в нас ничего для обработки материала созерцаний и для подведения его под высшее единство мышления» [Соч. Т. 3. С. 340]. Исследование чистого разума должно дать ответ на вопрос о том, возможна ли метафизика как наука. «Если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам» [Соч. Т. 3. С. 342].

Трансцендентальные идеи, т.е. идеи разума, Кант разделяет на три класса: душа, мир, Бог. Эти три идеи являются предметами исследования метафизики, состоящей поэтому из трех чисто рациональных дисциплин: психологии, космологии и теологии. При рассмотрении рациональной космологии большое значение имели выдвинутые Кантом антиномии, которыми он называл противоречащие друг другу космологические утверждения. Исследование этих антиномий он называет трансцендентальной аналитикой. Первая антиномия: мир имеет начало во времени и ограничен в

пространстве, мир не имеет начала во времени и не имеет границ в пространстве, он бесконечен как во времени, так и в пространстве. Вторая антиномия: всякая сложная вещь в мире состоит из простых частей, ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей. Третья антиномия: все в мире совершается в соответствии с необходимыми законами природы и познается на основе закона причинности, в мире причинность является не единственным законом, для объяснения требуется допустить существование свободной причинности. Четвертая антиномия: в мире существует в качестве его части или в качестве его причины безусловно необходимая сущность, в мире нет нигде никакой абсолютной необходимой сущности в качестве его причины.

Первые две антиномии Кант называл математическими, а последние две — динамическими. Он полагал, что возникновение антиномий обусловлено ложным допущением, что мир как безусловное целое является предметом теоретического познания разума. Вся диалектика противоречий, содержащаяся в антиномиях, согласно Канту, мнимая. На самом деле учение Канта об антиномиях поставило перед философией ряд сложных проблем — о противоречивом единстве конечного и бесконечного, простого и сложного, необходимого и случайного, необходимости и свободы. Поэтому проблема антиномий явилась мощным стимулом для диалектических подходов в разрешении истинных противоречий действительности.

При рассмотрении «рациональной теологии» заслуживает внимания выявленная Кантом несостоятельность доказательств бытия Бога, которые у него сводятся к трем: онтологическому, космологическому, физико-теологическому. Опровергнув все доказательства бытия Бога, Кант приходит к выводу, что все попытки чисто спекулятивного применения разума к теологии бесплодны, а принципы его применения к природе не ведут к теологии. Значение этих опровержений доказательств бытия Бога в том, что они способствовали освобождению философии от теологии, которая еще была сильна в то время в Германии.

Общим выводом Канта было утверждение, что рациональные психология, космология и теология не могут существовать как науки. В то же время он считал, что возможно преобразовать метафизику в науку.

Этика. Разработка этических проблем занимает в творчестве Канта особое место. Им посвящено несколько работ: «Основы метафизики нравственности» (1785), «Критика практического разу-

ма» (1788), «Метафизика нравов» (1797), «Об изначально злом в человеческой природе» (1792), «О поговорке “может быть это верно в теории, но не годится для практики”» (1793), «Религия в пределах только разума» (1793).

Одной из важнейших задач философии Кант считал понимание сущности нравственности, которая регулирует поведение человека. Он писал: «Две вещи наполняют душу всегда новым и все более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, — это *звездное небо надо мной и моральный закон во мне*» [Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 499].

Основа нравственности лежит, по Канту, а priori в понятиях чистого разума. В данном случае разум Кант понимает как практический разум, а не теоретический, как было раньше. Практический разум — это и есть нравственность, имеющая дело с проблемами свободы и свободной воли. Чистый разум функционирует как практический, когда он определяет волю и она становится свободной волей.

Кант исходит в построении своей системы нравственности из наличия «доброй воли» как сущности нравственности. Кант начинает свое рассмотрение нравственности с известного утверждения, что «нигде в мире, да и нигде вне его, невозможно мыслить ничего иного, что могло бы считаться добрым без ограничения, кроме одной только *доброй воли*» [Соч. Т. 4. Ч. 1. С. 228]. Воля определяется лишь моральным законом. Кроме понятий доброй воли и морального закона основным понятием нравственности является понятие долга, которое содержит в себе понятие доброй воли. Волю Кант фактически отождествляет с практическим разумом и понимает как автономную, не зависящую от какого-либо внешнего воздействия: как от материального, в том числе социально-го, так и от религиозного.

Нравственная воля, по Канту, содержит практические основоположения, которые подразделяются на аксиомы и законы. Максима — это субъективный принцип воления, закон — это объективный принцип воления. Законы как императивы подразделяются в свою очередь на гипотетические и категорические. Категорический императив Канта имеет несколько формулировок, в которых он оттачивал этот закон. Вот одна из наиболее четких его формулировок: «*Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы*» [Сочинения. Т. 4. Ч. 1. С. 261].

Этот категорический императив дополнялся у Канта требованием поступать «так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [Сочинения. Т. 4. Ч. 1. С. 270].

В работе «Метафизика нравов» он представил целый комплекс нравственных обязанностей человека. Он считал очень важными обязанности человека по отношению к самому себе, в которые включал заботу о своем здоровье и своей жизни. Он рассматривал в качестве пороков самоубийство, подрыв человеком своего здоровья путем пьянства и обжорства. К добродетелям относил правдивость, честность, искренность, добросовестность, чувство собственного достоинства. Высказывался, что не следует становиться холопом человека, допускать безнаказанного попрания своих прав другими, допускать угодничества и т.п.

К числу обязанностей по отношению к другим людям он относил любовь и уважение. Пороками, которые противостоят уважению, являются высокомерие, злословие и издевательство. Особенно подчеркивал Кант дружбу между людьми, основанную на взаимной любви и уважении. Кант полагал, что добродетели необходимо учить и начинать это делать надо с ранних лет, наставляя ребенка в моральном катехизисе.

Кант довольно определенно высказывается о независимости нравственных норм от веры в Бога. Он писал: «Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнять». Все существовавшие в истории религии Кант рассматривал как виды ложного богопочитания. Единственно истинная религия содержит в себе лишь нравственные законы, устанавливаемые практическим разумом, и ничего более. В этом духе он стремился истолковать христианство.

Таким образом, этика Канта — это этика долга, имеющая своим источником стоицизм. Однако к стоическому духу своей этики Кант присоединил «нечто такое, что обеспечивает наслаждение жизнью». «Это нечто — всегда радостный дух», по идее добродетельного Эпикура.

«Критика способности суждения». Кроме двух «Критик» — «Критики чистого разума» и «Критики практического разума» — Кант

написал еще третью — «Критику способности суждения», которая должна была связать первые две и представить рефлектирующую способность суждения. Она подразделяется на две части: философию искусства и философию органической природы.

В своей философской эстетике Кант дал понятие прекрасного. Он говорит, что прекрасно то, что всем нравится без посредства понятия. Эстетическая способность суждения для Канта состоит в том, чтобы испытать чувство удовольствия (благорасположения), которое получают от предметов, оцениваемых как прекрасные или возвышенные. Эстетическое удовольствие отличается от просто приятного, которое испытывают в чувствах, и доброго, которое испытывают в моральных отношениях.

Эстетическая оценка произведения искусства, по Канту, заключается в том, что мы получаем удовольствие не из понятия, а из созерцания формы эстетического предмета. В этом случае эстетическая оценка субъективна, но она высказывается так, как будто имеет всеобщее значение. Произведение искусства должно рассматриваться как целесообразное, но эта целесообразность не имеет цели, а потому прекрасное и нравится нам, что мы не имеем практического интереса.

Кант заканчивает анализ эстетической способности суждения рассмотрением эстетически возвышенного, основывающегося на чувственном восприятии предметов природы.

Социальная философия. В этой области Кант написал следующие работы: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос: что такое “Просвещение”?», «К вечному миру» (1795), «Метафизика нравов» (первая часть).

Кант исходил из выдвинутой идеологами Просвещения идеи прогресса в историческом развитии человечества. Он пытался выявить сущность закономерности, которая направляет этот прогресс, полагая, что история развивается по определенному плану. При этом Кант придавал решающее значение деятельности самих людей в создании этого прогресса.

Заслуга Канта состоит в том, что он поставил проблему противоречий в общественном прогрессе; источником этих противоречий выступает конфликт между людьми, порождаемый эгоизмом, честолюбием, властолюбием, корыстолюбием, причем Кант трактовал эти страсти чисто натуралистически. Он полагал, что главной проблемой человечества является достижение правового гражданского общества. Идеалом же государственного устройства

считал республиканский строй, хотя и полагал, что лучше всего, если этот республиканский строй будет возглавлять монарх, руководствующийся общей волей граждан, выражаемой философами. Республиканский строй «есть государственный принцип отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной» [Сочинения. Т. 6. С. 269]. Для Канта философы были истинными представителями народа перед государственной властью. Концепция философии истории Канта направлена против феодализма и абсолютизма.

Большое значение придавал Кант вопросам войны и мира. В работе «Идея всеобщей истории...» он высказывает мысль о вечном мире, который должен быть заключен между государствами, иначе войны могут уничтожить все достижения цивилизации. Он разработал проект договора о вечном мире, который подробно изложен в произведении «К вечному миру». Сначала у Канта идут шесть предварительных статей проекта: 1) по договору уничтожаются все имеющиеся причины будущей войны, например, территориальные притязания; 2) ни одно государство не может быть приобретено другим государством по наследству, в обмен, посредством купли, дара; 3) со временем постоянные армии должны полностью исчезнуть; 4) государство не может использовать займы для подготовки войны и ее ведения; 5) «ни одно государство не должно насильственно вмешиваться в политическое устройство и правление других государств»; 6) ни одно государство не должно использовать такие враждебные действия, которые подрывали бы взаимное доверие (например, засылка убийц, подстрекательство к государственной измене). Основные статьи проекта Канта предусматривали создание всемирной федерации государств, которые отвергают войны и проводят принцип гостеприимства, гарантирующий чужестранцу, прибывшему в другую страну, что с ним будут обращаться подобающим образом. Для Канта вечный мир — это «высшее политическое благо», которое достигается только при наилучшем строе, где власть принадлежит не людям, а законам.

Большое значение имел сформулированный Кантом принцип примата морали над политикой. Этот принцип был направлен против аморальной политики власть имущих. Главные положения безнравственной политики Кант определяет следующим образом: 1) захват чужих земель, а затем поиск оправдания этому действию; 2) отрицание своей причастности к преступлениям; 3) проведение принципа «разделяй и властвуй». Главным средством против

безнравственной политики Кант считает публичность, гласность всех политических действий. Он полагал, что «несправедливы все относящиеся к праву других людей поступки, максимы которых несовместимы с публичностью», при этом «все максимы, которые *нуждаются* в публичности (чтобы достигнуть своей цели), согласуются и с правом, и с политикой» [Сочинения. Т. 6. С. 303, 308]. Кант утверждал, что «право человека должно считаться священным, каких бы жертв ни стоило это господствующей власти» [Сочинения. Т. 6. С. 302].

Карнап

Рудольф Карнап (1891–1970) — один из главных представителей логического позитивизма. Он родился в Роннсдорфе, в Германии. Изучал физику, математику и философию в университетах Фрейбурга и Вены. В своей философии испытал влияние Готтлоба Фреге. В первую мировую войну служил в армии. Его докторская диссертация о сравнительном анализе понятий пространства, которые используются в физике, математике и философии, направлена на подчеркивание важности логического рассмотрения понятий.

Карнап был ведущей фигурой в Венском кружке. В 1929 г. опубликовал работу «Логическая конструкция мира». В том же году вместе с Отто Нейратом и Гансом Ханом написал манифест Венского кружка: «Венский кружок: научное понятие о мире», в котором провозглашались цели и методы Венского кружка. Вместе с Гансом Рейхенбахом создал «Эркеннтнис» — журнал, посвященный философии науки. С 1931 г. он назначается заведующим кафедрой естественной философии в Германском университете в Праге. Здесь Карнап опубликовал свой «Логический синтаксис языка». В 1935 г., не выдержав нацистских порядков, переехал в США, где преподавал в разных университетах.

Логический позитивизм еще часто называют логическим эмпиризмом. Он имеет своим предшественником Давида Юма, который отвергал претензии на знание таких метафизических вопросов, как существование Бога и бессмертие души, так как идеи, на которых эти претензии основываются, не могут быть сведены к простым чувственным впечатлениям, как своему источнику. Таким же

образом члены Венского кружка отвергали как бессмысленные любые утверждения, не проверяемые эмпирически. Метафизические утверждения, к которым неприменим этот критерий верифицируемости, они считали бессмысленными.

В манифесте Венского кружка было записано: «Если кто-либо утверждает: “Существует Бог”, “Первоначальной причиной мира является бессознательное”, “Существует энтелехия, которая является основой жизни существ”, то *мы* не должны говорить: “То, что вы говорите, ошибочно”, а должны скорее спросить: “Что вы имеете в виду под этими предложениями?” По-видимому, существует четкое разделение между двумя типами утверждений. Один из типов включает утверждения в том виде, как они высказаны в эмпирической науке, их значение может быть определено логическим анализом, или, более точно, сведением к простым предложениям об эмпирически данном. Другие утверждения, включая вышеупомянутые, оказываются полностью бессмысленными, если мы берем их в том смысле, в котором использует их метафизик».

Ранние формулировки критерия определения осмысленности приводят к трудностям, которые связаны с проверкой простых предложений посредством опыта людей, так как опыт у разных людей может быть различным. Карнап выдвинул свой способ справиться с этой трудностью, отличный от способа Шлика. Он полагал, что утверждение проверяемо, если оно находится в определенном отношении к предложениям наблюдения. Это говорит о логической возможности проверки утверждения. Он называет утверждения наблюдения «протокольными предложениями». Хотя протокольные предложения связаны с данным и описывают данный опыт или явление, они делают это, по словам Карнапа, только в виде материального способа речи, т.е. способа, посредством которого мы связаны с фактами, явлениями, объектами, в отличие от формального способа речи, при котором мы имеем дело лишь с лингвистическими формами.

Таким образом, решающая проверка какого-либо утверждения состоит в том, что существует логический эквивалент между утверждением и рядом проверяемых предложений наблюдения. Это требование вызывает критику, так как любое универсальное утверждение, например утверждение о законах, является бессмысленным с точки зрения использования критерия проверяемости, потому что никакое предложение, относящееся к неограниченному числу случаев, не может быть логически эквивалентно ограничен-

ному числу предложений наблюдения. В силу этого Карнап отказывается от этого критерия и обращается к понятию подтверждаемости. В 1936–1937 гг. в статье «Проверяемость и значение» он писал: «Если под проверяемостью иметь в виду определенное и окончательное установление истины, тогда ни одно синтетическое предложение не является проверяемым... Мы можем только подтвердить предложение снова и снова. Поэтому мы будем говорить о проблемах подтверждаемости, а не о проблеме проверки».

Карнап проводит различие между проверяемыми и подтверждаемыми предложениями. Предложение проверяемо, если мы знаем экспериментальный метод для проверки его, и подтверждаемо, если мы знаем, при каких условиях оно должно быть подтверждено. Таким образом, предложение может быть подтверждаемо без проверки, так как мы можем знать, какие процедуры подтверждают ее, но не способны осуществить их.

Карнаповское понятие подтверждения было начальной точкой для его работы по теории вероятности. Он дает описание двух различных значений термина «вероятность». Первое относится к степени подтверждения и имеет дело с логическим отношением между гипотезой и предложениями наблюдения, которые ее подтверждают. Второе значение имеет дело со статистической вероятностью, выводимой из вычисления относительной частоты.

В 1950 г. Карнап опубликовал свою главную работу «Логические основания вероятности», в которой он исследует возможность формального подобия между индуктивными и дедуктивными процедурами. В то же самое время он продолжил свои исследования в модальной логике. Важным выводом этой работы Карнапа было утверждение, что семантика — изучение значений в языке — теперь приобретает важность для всех отраслей логики.

Карсавин

Лев Платонович Карсавин (1882–1952) — русский философ. Родился в семье артиста балета, сестра его — всемирно известная балерина Тамара Карсавина. Окончил Петербургский университет, в 1922 г. был выслан Советским правительством вместе с другими представителями интеллигенции из России. Был профессором в Вильнюсе до 1946 г.

Основные работы Карсавина: «Культура Средних веков» (1914), «Введение в историю» (1920), «Восток, Запад и русская идея» (1922), «Философия истории» (1923), «О началах» (1925), «О личности» (1922) и др.

Свою философию Карсавин создает на основе концепции абсолюта, понимая его как всеединство и следуя в этом отношении за Вл. Соловьевым. Карсавин пишет, что «абсолютность выше нашего разумения, выше нашего понятия об абсолютном, полагаемом в необходимом противостоянии относительному» [Философия истории. СПб., 1993. С. 77].

Карсавин различает четыре значения всеединства: «1) Божество как абсолютное совершенное Всеединство; 2) усовершенствованное или обоженное (абсолютированное) тварное всеединство, отличное от Бога тем, что когда оно есть, Бога нет, а оно само есть ставшее Богом «ничто»; 3) завершенное или стяженное тварное всеединство, стремящееся к усовершенности своей как к идеалу или абсолютному заданию и через него к слиянию с Богом: к становлению Богом и гибели в Боге; 4) незавершенное тварное всеединство, т.е. относительное многоединство, всеединство, становящееся совершенным через свое завершение, или момент всеединства в его ограниченности» [Там же. С. 48–49].

В своей религиозной метафизике Карсавин рассматривает вопрос о сотворении мира и полагает, что его позиция отличается как от теизма, так и от пантеизма. По его мнению, Бог сотворил мир из ничто, однако это не означает, что сотворенное нечто отличается от него самого.

Карсавин развивает свою систему сотворения мира в книге «О началах». Он пишет, что сотворение мира есть теофания, т.е. проявление Бога в нечто, и прежде всего — в человеке. Человек есть тварь, созданная Богом из «ничто». Сотворение меня Богом из ничего вместе с тем есть и мое собственное свободное самопо рождение.

Таким образом, согласно Карсавину, все, что сотворено, это проявление Бога, Бог самоотчуждается и создает сотворенное содержание всего того, что существует. Наш гнев, зависть и ненависть божественны; не только блаженство, но и страдание тоже божественны. Иначе Бог не был бы всеединством и существовало бы некоторое иное злое Божество, что является абсурдным, нечистивым предположением. Таким образом, в основе системы Кар-

савина лежит принцип всеединства, которым является Бог, тварь же представляет собой «ничто».

При этом Карсавин вскрывает в божественной реальности и в сфере сотворенного бытия триединство, которое у него проявляется как истина, любовь, всеблагодать.

Всеединство для Карсавина представляет единство противоположностей — как неопределимость, как определимость и как воссоединение этих полюсов.

Карсавин рассматривает также и проблему личности. Для него личность выступает прежде всего как конкретно-духовная, телесно-духовная определенная сущность, единственная в своем роде, незаменимая и многосторонняя [О личности]. Личность является «всецело духовной и всецело телесной, множественность же проявляется в телесной природе». Принцип личности, по Карсавину, неопределим, он выступает как *усия* — некая сущность, проявляющаяся в отношении к определенному первоначальному единству — Отцу, к самораздельному единству — Сыну и к самовоссоединяющему единству — Св. Духу.

В решении проблемы теодицеи Карсавин рассматривает зло как проявление неполноты теофании. И путь к совершенствованию состоит «не в борьбе с каким-либо несуществующим злом, но в полноте нашей любви к Богу и с Богом [О личности]. В преодолении слабости нет никакого зла. Познавайте только добро, ибо нет зла. Быть может, на вашу долю выпадет защита слабого путем насилия, спасение жизни путем убийства виновного. Есть такие вещи, как справедливое убийство и справедливая война.

Карсавин развивает свою теорию телесности. Телесность — это множественность, обусловленная определенностью *Я*. Данная определенность приводит в соотношение мое тело с другими телами не через их внешнее соотносительное положение или контакт, но через их взаимное проникновение и взаимное слияние. Мое тело содержит телесность, внешнюю по отношению к нему, а внешняя телесность содержит меня. Все, что я признаю, помню или даже воображаю, есть моя телесность, хотя не только моя, но и также внешняя для меня. Весь мир, оставаясь телесностью, внешней для меня, становится также моей телесностью.

В работе «Философия истории» Карсавин развивает свои идеи в отношении исторического бытия. Он полагает, что «высшая задача исторического мышления состоит в том, чтобы осмыслить весь космос, все сотворенное единство как единый развивающийся

субъект» [Там же. С. 81]. История в таком случае выступает в виде развития «человечества как всеединого, всепространственного и всевременного субъекта» [Там же. С. 88].

По его мнению, историческое бытие состоит из субъектов, которые пронизывают друг друга, развиваясь при этом свободно, так как в любом субъекте содержится в зародышевой форме все содержание. Историческое развитие не подчинено концепции причинности, так как причинность — это проявление внешнего влияния, а развитие состоит в качественном диалектическом изменении, происходящем внутри «целого», а не посредством дополнения целого чем-то извне.

Так, воздействие двух народов друг на друга в ходе своего развития происходит в силу того, что они составляют аспекты высшего субъекта, который включает их в себя.

Особо Карсавин подчеркивает влияние природы на социальную жизнь. Он полагает, что это не внешнее влияние. Влияние природы происходит в силу того, что она, как и все материальные элементы существования, отражена в сознании и преобразована в социально-психический элемент, она составляет часть интеллекта.

Для Карсавина история человечества представляет собой эмпирическое становление и гибель земной христианской церкви. Отсюда Карсавин делает вывод, что историческая наука должна иметь религиозный характер и быть православной. Церковь является телом Христовым, а государство выступает как необходимая самоорганизация греховного мира. Государство, стремящееся к истинам и идеалам церкви, является христианским государством. Церковь и государство, по мнению Карсавина, должны быть соединены, но необходимо определить границы деятельности церкви и государства. Задача церкви в том, чтобы поддерживать государство, осуждать зло и поощрять добро, задача же государства в том, чтобы обеспечивать независимость церкви в своей собственной деятельности — воспитательной, миссионерской и др. Однако церковь не должна использовать государство для преследования еретиков.

В работе «Восток, Запад и русская идея» Карсавин, как и большинство русских философов, рассматривает характерные черты русского духа. Он полагает, что существенная особенность русского народа состоит в его религиозности, которая в то же время содержит и воинствующий атеизм. Русское мышление также характеризует борьба против эмпиризма и рационализма, и вообще интерес к метафизическим проблемам. Взаимное проникновение

церкви и государства — вот русский идеал. Русское православие пассивно и бездеятельно. Карсавин пишет, что русские созерцают абсолют сквозь дымку мечты. Русские пытаются действовать, стремясь к некоему абсолюту. Если же русский сомневается в абсолютном идеале, то становится безразличным ко всему и даже грубым, он «способен перейти от невероятного законопослушания к самому необузданному бунту.

Киреевский

Иван Васильевич Киреевский (1806—1856) — русский философ, представитель славянофильства. Родился в Москве, в семье помещика-дворянина, умер от холеры в Петербурге.

В своих произведениях, подчеркивая особенности русской культуры, а именно цельность и разумность, Киреевский выступал с критической оценкой западной образованности, которая, по его мнению, переживала раздвоение духа, науки, государства, классов, семейных уз. В России же сохранились черты прежней жизни — стремление к цельности бытия внутреннего и внешнего, постоянная память об отношении всего временного к вечному и человеческого к божественному. Западный человек, — пишет Киреевский, «почти всегда доволен своим нравственным состоянием; почти каждый из европейцев всегда готов, с гордостью ударяя себя по сердцу, говорить себе и другим, что совесть его вполне спокойна, что он совершенно чист перед Богом и людьми... Русский человек, напротив того, всегда живо чувствует свои недостатки, и чем выше восходит по лестнице нравственного развития, тем более требует от себя и потому тем менее бывает доволен собою» [Полн. собр. соч. М., 1911. Т. 1. С. 216].

В то же время Киреевский не игнорировал западноевропейскую цивилизацию. Он писал, что «любовь к образованности европейской, равно как любовь к нашей, обе совпадают в последней точке своего развития в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно христианскому просвещению» [Там же. С. 162].

Идеал социального порядка Киреевский видел в общине, полагая, что отличительная черта русского взгляда на всякий поря-

док заключается в «совмещении личной самостоятельности с цельностью общего порядка» [Там же. С. 76].

Киреевский писал, что «направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице» [С. 74]. Тем самым Киреевский указал пути для развития христианского мировоззрения. Он высказывал идеи соборности, или общности, и указывал, что цельность общества состоит в том, чтобы сочетать личную свободу и индивидуальные особенности граждан, а это возможно лишь при условии свободного подчинения отдельных личностей общечеловеческим ценностям.

Киреевский положил начало цельной религиозной и христианской философии, которую потом стали развивать братья Трубецкие, С. Булгаков, Н. Бердяев, Вл. Соловьев, В. Эрн и др.

Коген

Герман Коген (1842–1918) — немецкий философ, представитель марбургской школы неокантианства. Написал следующие произведения: «Теория опыта Канта» (1871), «Обоснование Кантом этики» (1877), «Иммануил Кант» (1904), «Логика чистого познания» (1902), «Этика чистой воли» (1904) и др.

Прежде всего Коген ставит вопрос о том, что входит в философию, и утверждает, что основной частью философии является логика, которая есть логика чистого сознания, направленная на обоснование системы философии. Поэтому философия обладает своим научным методом — логикой, по своему же содержанию она — философия науки.

Коген полагает, что предмет познания нам не дан как вещь окружающего мира, он лишь задан. Процесс познания постоянно развертывается, он не является чем-то готовым, не есть некая вещь, а выступает задачей познания. Предмет познания — это понятие о предмете.

Для Когена процесс познания бесконечен, и идеалом этого бесконечного процесса познания выступает математическое познание. Центральное понятие этого математического познания — понятие бесконечно малого. Оно служит у Когена для обоснования его понимания реальности. Лишь через число получает предмет свое реальное существование, число — это фундамент, на котором

создается предмет, и оно получает свое значение лишь в виде бесконечно малого.

В этом проявляется своего рода пифагореизм Когена, который имеет скорее всего методологический характер, а не онтологический, как у древних. Число для Когена — это член отдельного ряда чисел, который является выражением определенного закона. Таким образом, число — это не вещь, а функция, которая выступает как отношение. Отношениями же являются все понятия точных наук, а именно: механики, теоретической физики, химии. Функционализм Когена приводит его к релятивизму, означающему для него лишь относительность наших знаний. Прогресс познания есть поиск истины, которой мы не достигаем: истина состоит единственно в том, чтобы искать истину.

Второй философской наукой, по Когену, выступает этика. «Этика чистой воли» рассматривается через призму понятий права и государства, последнему Коген придает первостепенное значение. Для него государство — это этическое понятие культуры, цель исторического развития. «Естественное состояние человека» — это раздробленность, а этический человек стремится к единству, которое может быть достигнуто лишь в государстве. Нравственный человек и государство — выражение одной тенденции.

Отсюда Коген переходит к идее социализма, понимаемой им как этический социализм, как идея общества, к которому совершается постоянное движение, и это движение бесконечно, так как цель — общество — постоянно отодвигается дальше. Цель социального развития для Когена — это метод развития, а не вещь. Вечность — характерная черта не находящего себе покоя бесконечного стремления чистой воли вперед. Вечность, вечная задача — это постоянное стремление и движение общества к социализму.

Коллингвуд

Робин Джордж Коллингвуд (1889–1943) — английский философ-идеалист и историк. Испытал влияние итальянских идеалистов Кроче и, в особенности, Джентиле.

В своей философии отличает человеческие действия, которые могут быть поняты в рамках мыслей действующего лица, от естественных событий, которые понимаются на основе их внешних проявлений. Человеческие действия объясняются мотивами и наме-

рениями индивида. Причинные и законообразные объяснения применимы лишь к регулярным и предсказуемым природным событиям. Так как человеческие существа, с точки зрения Коллингвуда, являются животными, обладающими сознанием, невозможно определить постоянную систему отсчета и значения для человеческой деятельности аналогично понятиям естествознания. Чтобы постигнуть значение действий людей, необходимо «вновь пережить» их мысли.

Однако Коллингвуд не делает субъективистских или релятивистских выводов из этого тезиса. В основе его рассуждения лежит предположение об исторической непрерывности и прогрессе человеческой мысли. Развитие индивида происходит параллельно с историей мысли, которая создает систематическую философию, включающую в себя все то, что произошло раньше. Цивилизация есть процесс созидания, связывающий мысль о прошлом с настоящим. Таким образом, вся настоящая мысль имплицитно продолжает и критикует мысль прошлого.

В работе «*Speculum mentis*» (1924) Коллингвуд описывает «формы опыта» — искусство, религию, науку, историю и философию, составляющие восходящий процесс развития истины, где каждая фаза достигает точки, в которой он порождает следующую в силу своей неадекватности.

В последующих работах Коллингвуда это было представлено как диалектический процесс, включающий в себя различные стадии развития знания, имеющие место как в рамках истории, так и на протяжении жизни отдельного индивида. В них философия сводится к истории, ибо любая философия содержит «абсолютные предварительные предположения», которые принадлежат к мысли в определенный момент времени.

В работе «Новый Левиафан» (1942) Коллингвуд попытался применить «классическую политику» Гоббса к современности. По его мнению, в восходящем процессе рациональности существует три этики: полезность, право и обязанность. Первая включает оправдание целей и средств, вторая состоит в следовании правилу и третья означает самосознательный акт воли. Политика есть диалектический прогресс от состояния природы (рабства) к социальной общности (цивилизованности), в которой воля индивида неотделима от социальной воли.

Западная политическая традиция как раз и представляет собой этот цивилизованный «процесс приближения к идеальному

состоянию», который периодически скатывается в варварство. Нацизм, по мнению Коллингвуда, был одним из таких переходов в варварство, попыткой возвратиться в досоциальное состояние «войны всех против всех». «Быть цивилизованным, с другой стороны, означает жить, насколько возможно, диалектически в постоянном стремлении превратить каждый случай разногласия в случай согласия». История, согласно Коллингвуду, есть манихейская борьба между этими двумя тенденциями, при этом цивилизация в конце концов, хотя и никогда полностью, побеждает варварство.

Кондильяк

Этьенн Бонно де Кондильяк (1715–1780) — один из крупных представителей французского Просвещения. Родился в Гренобле, окончил семинарию в Париже и получил звание аббата, но священником не стал, а избрал своим занятием философию. Был знаком с Руссо и Дидро, которые оказали огромное влияние на его мировоззрение. Также был знаком с Вольтером, Д'Аламбером, Гельвецием, Гольбахом, Тюрго и другими философами-просветителями.

Основные произведения Кондильяка: «Опыт о происхождении человеческих знаний» (1746), «Трактат о системах» (1748), «Трактат об ощущениях» (1754), «Курс занятий по обучению принца Пармского» (1775), «Логика» (1780).

Основные вопросы философии Кондильяка — гносеологические. Он исходил из локковского сенсуализма, но развил его дальше. Считал, что сенсуалистический принцип происхождения всего человеческого знания из чувства утверждается Локком не до конца. По мнению Кондильяка, Локк рассматривал рефлексию в качестве самостоятельного источника знания наравне с ощущениями, а это неправильно. Согласно Кондильяку, рефлексия также приобретает в опыте, как и ощущение. Все явления восприятия, внимания, суждения, акты воли сводимы к ощущениям. Широко известен его пример со статуей. Так, он писал: вообрази себе статую, которая последовательно наделяется различными способностями ощущения — обонянием, слухом, вкусом, зрением, ося-

занием. Вместе с этим она одновременно будет наделяться и всеми интеллектуальными функциями, будет обладать способностью к восприятию впечатлений самого разного характера. Таким образом, основная задача, которую Кондильяк ставил перед собой, — это показать, каким образом все наши знания и все способности происходят из чувств, точнее из ощущений. Свою гносеологию он называл «теорией ощущений».

Кондильяк выступал против рационалистической концепции генезиса познавательных способностей, отвергая какие-либо стремления к признанию врожденности этих способностей. Он считал, что все можно вывести из ощущений, и в этом утверждении видел свою заслугу. Процесс возникновения познания он описывал так: «Мы начинаем с того, что получаем восприятия, которые осознаем. Затем мы сильнее осознаем некоторые восприятия и это осознание становится вниманием. В силу этого мы с того времени, как идеи связываются, распознаем восприятия, которые мы получили прежде, и признаем себя тем же самым существом, которое их имело; это и составляет воспоминание. Побуждает ли душа свои восприятия, сохраняет ли их или вспоминает только их знаки — это воображение, созерцание, память; и если она сама распоряжается своим вниманием, то это размышление... Именно размышление различает, сравнивает, сочетает, расчленяет и анализирует, так как это и есть не что иное, как различные способы управлять вниманием. Из этого образуются путем естественного следования суждение, рассуждение, понятие; результат всего этого — рассудок» [Соч. М., 1980. Т. 1. С. 118].

Кондильяк считал, что надо доискиваться до происхождения наших идей, проследживать ход их образования, необходимо сложные идеи расчленять на простые. Анализ включает в себя и элементы синтеза: сочетание идей и их сравнение.

Кондильяк отстаивал номиналистическое воззрение, полагая, что общих понятий не существует, они находятся только в нашем уме как имена, которые также выступают лишь как знаки. Он придерживался мнения об естественном происхождении языка и утверждал, что его возникновение связано с насущной потребностью первобытных людей, когда на основе жестов и звуков постепенно развилась речь. Слова членораздельной речи стали выступать как знаки, которые использовались для образования понятий. Всякий язык, считает Кондильяк, — анализ, и всякий анализ — вид языка.

В «Языке исчислений» (опубликованном после его смерти) Кондильяк полагал, что число составляет форму чистого анализа. Он исходил из основополагающего положения, что простое предложение « $2 = 1 + 1$ » содержит всю тайну мышления, представляющего собой непрерывный ряд упражнений.

Кондильяк оказал существенное влияние на последующее развитие философии. Его идеи воздействовали на французских материалистов. Кондильяк может быть назван одним из основоположников ассоциативной психологии.

Конт

Огюст Конт (1798–1857) — основатель позитивизма — философского течения, утверждающего, что все наше знание должно быть подвергнуто процедуре проверки посредством опыта. Основоположник социологии.

Конт родился в Монпелье (Франция), в семье чиновника. Учился в Политехнической школе. Несколько лет был секретарем Сен-Симона, но порвал с ним. Главные произведения Конта: «Курс позитивной философии» (в 6 томах, 1830–1842), «Система позитивной политики» (1851–1854), «Субъективный синтез» (1856).

В своих произведениях Конт рассматривает широкий круг вопросов, относящихся к естествознанию и обществу. Они явились отправными точками для дальнейшего развития социологической науки и позитивистской философии.

Конт призывал к соединению философии с жизнью и конкретному анализу фактов и явлений. Задачу исследователя он видел в том, чтобы описывать и систематизировать то, что мы получаем в ощущении. При этом он отказывается от поиска причин явлений, считая это занятие бесплодной метафизикой. «Мы считаем безусловно недопустимым и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных». Он полагал, что достигнуть абсолютных знаний невозможно.

Важное место в своих произведениях Конт отводил классификации наук. Он полагал, что принцип деления наук должен «вытекать из изучения самих классифицируемых предметов и опреде-

ляется действительным средством и естественными связями, которые между ними существуют». Таким образом, он отвергал принцип классификации наук по различным способностям человеческого ума, который в то время и до этого был распространен в естествознании. Считал, что все науки объединяет глубокая внутренняя связь. Отвергал связь естествознания с теологией. Все науки у него обладают различной степенью общности и простоты и их можно расположить по степени убывания общности: математика с механикой, науки о неорганических телах, науки об органических телах (сюда входит и социология).

Конт придерживался взгляда на общество как такой организм, развитие которого определяется формами мышления. Общество проходит в своем развитии, согласно Конту, три стадии: теологическую, на которой люди объясняют все явления исходя из религии посредством действия сверхъестественных сил; метафизическую, на которой эти явления объясняются действием различных сущностей и причин; позитивную, на которой все явления объясняются с точки зрения науки.

Конт подробно раскрывал содержание этих трех стадий развития человеческого общества. Первая стадия, по его мнению, характеризуется господством воображения, при котором круг знаний весьма ограничен. Люди объясняют существование явлений наличием богов и духов. Здесь господствуют авторитет и монархия. Метафизическая стадия характеризуется действием различных сил, являющихся проявлением сущности. На этой стадии положение авторитетов расшатывается, в человеке усиливается эгоизм и ослабляется связь с обществом. Возрастает роль разсудка при умалении роли чувств. На этой стадии появляется стремление поставить на место монархии власть народа. Вторая стадия — переходная к третьей, самой высшей. Здесь общество перестраивается на основе положительного знания, которое дают математика, астрономия, физика, химия, биология, социология (социальная физика). Позитивная наука занимается тем, что выявляет порядок, законы природы и общества, а метафизические проблемы, т.е. вопросы бытия и его сущности, объявляются неразрешимыми. Наука и философия должны познавать законы природы и общества. На позитивной стадии преодолевается разрыв между теорией и практикой, который был на предыдущей стадии. Решающая сила развития общества по пути прогресса — это прогресс знаний.

Конт провозгласил создание новой религии — так называемой «религии человечества», написал катехизис этой религии. Но большого успеха эта затея не имела.

Идеи позитивизма получили широкую популярность между естествоиспытателями XIX в. Последователями Конта были Дж. Ст. Милль, Г. Спенсер.

Конфуций

Конфуций (551–479 до н.э.) — выдающийся философ Древнего Китая, заложивший основы целого направления в китайской философии — конфуцианства. Конфуций родился в знатной, но обедневшей семье. Ему приписывают авторство самых различных произведений («Книги перемен», «Книги песен» и др.), но наиболее верным источником его взглядов является книга «Беседы и суждения» («Лунь юй»), представляющая собой запись высказываний Конфуция и его учеников. В центре всей философской системы Конфуция — проблемы этики и воспитания. Главным понятием для Конфуция выступает гуманность (*жэнь*). Жэнь — это закон, который определяет социальные и этические взаимоотношения людей. Данный закон Конфуций формулирует следующим образом: «Чего не желаешь себе, того не делай и другим» [Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 194]. Эта максима впоследствии в истории философии и Библии выражалась различными способами и была названа «золотым правилом нравственности».

Большую роль в философии Конфуция играет понятие «ли», которое обозначает нормы общежития и выражает практическое воплощение этического закона жэнь. Понятие «ли» охватывает всю социальную жизнь, хотя действия этого понятия различны в зависимости от социального положения людей. Кроме того, в системе Конфуция соответствующее место занимают и другие этические категории: «и» — чувство долга, справедливости; «синь» — верность, искренность и др. Все категории этической концепции Конфуция служат для характеристики нормативной личности, которая сочетает в себе высокие моральные качества и занимает высокое социальное положение. Такую личность он называл «благородным мужем».

Противоположностью благородному мужу выступает, по мнению Конфуция, «маленький человек», который руководствуется личной выгодой и занимает низкое положение. В то же время Конфуций считал, что по природе все люди равны, а различаются они по привычкам. Поэтому для самосовершенствования необходимо преодолеть себя и возвратиться к «благопристойности» («ли»).

Большое место в высказываниях Конфуция занимает проблема государственной власти. По его мнению, правители должны пользоваться доверием народа и воспитывать его на основе своего собственного примера, так как формы, в которых осуществляется управление государством, воздействуют на нравы людей и общество в целом. Политическая программа Конфуция сводилась к определению соответствующих обязанностей для всех членов общества. Каждый должен знать то место, которое ему предназначено в обществе: «Государь должен быть государем, подданный — подданным, отец — отцом, сын — сыном».

Конфуций выступал за объединение всех раздробленных территорий в одно единое государство.

Идеи конфуцианства получили дальнейшее развитие в истории Китая; в дальнейшем оно было признано государственной религией.

Ксенофан

Ксенофан из Колофона (ок. 565—ок. 478 до н.э.) — древнегреческий философ. Вел жизнь странствующего поэта. Много путешествовал по городам Древней Греции и Южной Италии, а под конец жизни поселился в Элее, городе Великой Греции — италийских колоний греков, которые возникли на территории Южной Италии и Сицилии. В этом городе зародилась после прихода эмигрантов из Ионии элейская школа.

Ксенофан не создал своей законченной системы, излагаемые им взгляды, представленные в поэтической форме, полны противоречий.

Основное его произведение — «Силлы» («Сатиры»), в котором он в полемической форме сатирически выступает «против всех поэтов и философов» своего времени.

Ксенофан выступал против множественности богов — представления, которое господствовало в то время. Для Ксенофана существует лишь один Бог, и этот Бог — Вселенная. Тем самым он стоял на позициях пантеизма. Ксенофан полагал, что люди выдумывают богов по своему подобию и наделяют их своими собственными физическими чертами.

Философские взгляды Ксенофана характеризует следующее его высказывание: «Из земли все возникает, и в землю все возвращается». Подобным образом он говорил и о происхождении человека: «Ибо из земли все мы родились и из воды». Ксенофан первый среди древнегреческих мыслителей поставил вопрос о возможностях и границах познания. Лишь Бог обладает достоверным познанием, а человеческое знание довольствуется только вероятностными результатами и сводится к «мнениям» людей.

Ксенофана часто рассматривают в качестве предшественника скептицизма. Его концепция противопоставления мнения и знания имела большое значение для развития древнегреческой гносеологии.

Этические взгляды Ксенофана носили утилитаристский характер. Он рекомендует египтянам не оплакивать Осириса, так как он — бессмертный бог. С тираном он советует говорить пореже или как можно слаще. Он также считает, что не следует слишком много заниматься спортивными состязаниями, так как они бесполезны. Не следует отдавать предпочтение физической силе. «Ибо наша мудрость гораздо лучше силы людей и лошадей». Утилитаризм Ксенофана распространяется и на космологию. Он говорил, что «Солнце полезно, а Луна не нужна».

Проблема единого бытия, поставленная Ксенофаном, была более основательно рассмотрена другими представителями элейской школы — Парменидом, Зеноном, Мелиссом.

Кун

Томас Кун (род. в 1922) — американский философ и историк науки. Родился в Цинциннати. Получил образование в Гарварде и работал некоторое время в радиоисследовательской лаборатории. Но его привлекала научная рабо-

та, и в 1961 г. он стал профессором истории науки в университете Беркли, а с 1964 г. — в Принстоне.

Результатом его исследований и размышлений о роли науки в развитии человеческого познания явилась книга «Структура научных революций» (1962), которая содержала новый революционный взгляд на науку.

Кун различает два периода в развитии науки — «нормальную» науку и «революционную». «Нормальный» период науки протекает в спокойном русле, в виде своеобразной иерархии, посредством накопления определенных знаний, решения проблем, научных «головоломок». В этот период любая научная теория функционирует как парадигма, т.е. как совокупность определенных научных установок, которых придерживается конкретное научное общество.

Затем в развитии «нормальной» науки наступает такой момент, когда существующая парадигма не выдерживает «натиска» аномалий, т.е. проблем, которые не решаются в рамках существующей парадигмы, и возникает кризис, революционный период в развитии науки, происходит смена парадигмы. Революция в науке приводит в результате конкурентной борьбы к победе одной из вновь возникших парадигм, что свидетельствует о наступлении нового «нормального» периода в развитии науки.

До Куна философы и историки рассматривали развитие науки с известной долей идеализации. Было общепризнано, что наука представляет собой систематическое развитие рациональной мысли, последовательное накопление положительных знаний. Однако Кун показал, что она является менее рациональной деятельностью, чем предполагалось ранее.

Анализ Куна вводит новый подход к пониманию того, на чем основывается доказательность и верность принятой парадигмы. В докуновский период считалось, что это доверие опирается на баланс эмпирических оснований и логической аргументации. Однако Кун показал, что ведущие парадигмы, которых придерживались в науке, первоначально не были обоснованы ни на эмпирическом, ни на дедуктивном уровне. Принятие их скорее представляло собой воображаемый прыжок, который ученые не могли полностью объяснить.

Кун вводит понятие «несоизмеримости» старых и новых научных точек зрения. По его мнению, не существует абсолютных критериев рациональности при определении научного знания, как это

утверждали неопозитивисты. Между парадигмами нет общих основ, и поэтому между различными научными сообществами ведется конкурентная борьба. Каждая вновь устанавливаемая парадигма вводит свои критерии рациональности, свои стандарты отличия науки от ненауки, так как не существует фактов, которые не зависят от их истолкования определенной парадигмой. Таким образом, нейтрального языка наблюдений, о котором говорили неопозитивисты, нет.

Работа Куна имела большое значение для исторического понимания науки, деятельности ученых и социологического анализа науки о науке. Однако концепция Куна не является абсолютно истинной во всех случаях развития науки.

Кьеркегор

Серен Кьеркегор (1813–1855) — датский философ, считающийся предшественником экзистенциализма. На формирование взглядов Кьеркегора большое влияние оказала личная жизнь философа. В доме его родителей царил суровая религиозная атмосфера, созданная отцом, считавшим себя виновным в совершении в детском возрасте богохульства. После разрыва с невестой перед самой свадьбой из-за религиозных воззрений Кьеркегор жил замкнуто, занимаясь литературной работой. В конце жизни вел активную полемику с теологическими кругами. Его труды выходили под различными именами.

Философские воззрения Кьеркегора возникли как своего рода реакция на творчество Гегеля. Он резко выступал против идей последнего, критикуя его за субъективизм, попытку рассматривать индивида в качестве субъекта исторического процесса, являющегося проявлением абсолютного духа. Эта позиция определялась Кьеркегором как стремление исключить самостоятельность и свободу личности, снять с нее ответственность за свои действия. Кьеркегор стремился противопоставить гегелевскому пониманию личности свое понимание, которое было связано с абсолютной свободой личности. Он освобождал личность от каких-либо зависимостей — от природных связей, общественных влияний и других отношений, которые связывают человека с другими людьми. Только освободившись от всего внешне существующего, человек

может обрести ту индивидуальность, которая определяет его как личность. В этом отношении личность способна принять на себя ответственность за себя и за совершаемые действия.

Для Кьеркегора важны лишь формальные определения тех понятий, которые он рассматривает: свобода, личность, выбор. Свобода, по его мнению, это свобода решения, выбора «или — или» (одна из работ Кьеркегора так и называется «Или — или»). Здесь Кьеркегор рассматривает не содержание, которое охватывается понятиями «свобода» и «выбор», а лишь сам факт выбора, или, как он сам говорил, «лишь действительность акта выбора». Этот акт, обособленный от какого-либо содержания, имел для Кьеркегора метафизическое значение: сделав выбор, «душа» остается наедине с собой, уединяется от всего мира и созерцает в отверзтых небесах самое Вечную Силу».

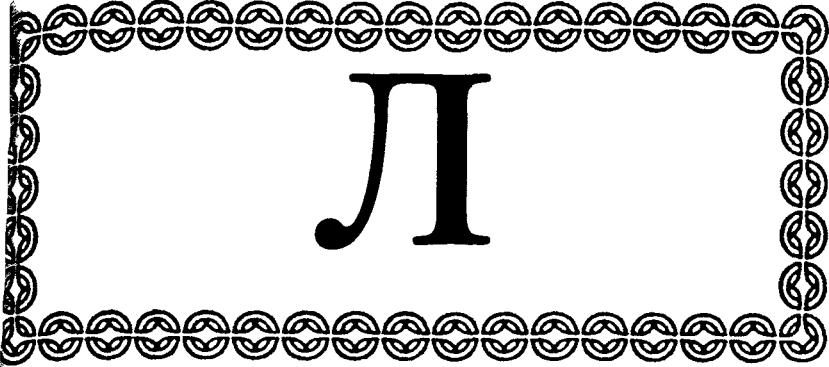
Здесь учение Кьеркегора принимает религиозную окраску, так как созерцание «Вечной Силы» — это причащение к Богу, индивидуальная свобода растворяется в Боге. Бог у Кьеркегора гарантирует индивидуальный выбор личности, т.е. гарантирует общезначимость этических поступков отдельной личности.

В противовес гегелевской количественной диалектике Кьеркегор выдвигает свою собственную, субъективную, качественную диалектику. Эта диалектика, по Кьеркегору, должна учитывать лишь качественные предпосылки, которые неисчислимы, невыразимы, так как являются интимно-личностными переживаниями. К ним прежде всего относится страх. «Страх» — это такое бытие, которое противопоставлено свободе, начальная характеристика бытия, существования. Страх выражает сущность личности, ее свободу перед лицом смерти. Он — интимнейшее переживание и является истинным существованием личности, в противоположность неистинному. Истинное существование личность не может передать никому другому, а неистинное может разделить с другими. Таким образом, качественная диалектика Кьеркегора выявляет иррациональное содержание личности и противопоставляет его рациональному. Основой личности выступает ее иррациональное содержание, которое нельзя мыслить.

Качественная диалектика для Кьеркегора — средство, которое позволяет связать личность с Богом, так как только через отношение к Богу сохраняется личность. Человек проходит на пути к Богу три стадии существования: эстетическую, когда человек живет лишь переживаниями минуты, этическую, когда он живет забо-

той о будущем, и религиозную, когда он живет ощущением вечности. «Эстетическим началом может назваться то, благодаря чему человек является непосредственно тем, что он есть; этическим же то, благодаря чему он становится тем, чем становится». На эстетической стадии человек в силу отчаяния и неудовлетворенности отказывается от дальнейшего познания и обретения истины своего существования, достигая тем самым цельности и остроты эмоционального наслаждения. Однако на этой стадии еще нет истинного отчаяния. Истинное отчаяние приходит лишь на этической стадии. Это отчаяние приводит человека к религиозной стадии, на которой он осознает религиозное значение своей личности.

Кьеркегор не был известен при жизни и даже несколько десятилетий после смерти. В XX в. с 20-х годов к его творчеству обращается экзистенциализм, а также протестантская диалектическая теология.



Л

Лавров

Петр Лаврович Лавров (1823—1900) — видный русский философ, теоретик революционного народничества. Родился в семье псковского помещика. В 1842 г. окончил Петербургское артиллерийское училище. Основные труды: «Гегелизм» (1858), «Практическая философия Гегеля» (1859), «Что такое антропология» (1860), «Очерки вопросов практической философии» (1859), «Три беседы о современном значении философии» (1860). Свою философию Лавров сам определяет как «антропологическую точку зрения».

Для Лаврова антропологизм его философии состоял в том, что он рассматривал человеческую личность в единстве ее материальных и духовных начал. Лаврова расценивают как русского позитивиста. Действительно, он многое принимал из позитивизма Конта, Спенсера и других, но в то же время по-своему стремился истолковать позитивизм, критикуя последний за его уход от реальных практических вопросов жизни.

Лавров пытался создать свою систему философии, которая у него состоит из трех частей: философия в знании (философия природы), философия в творчестве (философия духа), философия в жизни (философия истории). Философия в знании основывается на эмпирической действительности, она занимается группировкой отдельных конкретных фактов и открытием связей и повторяемости в природе. Философия в творчестве имеет дело с твор-

ческой фантазией и воплощением понятия мира в образе. Третью ступень образует философия в жизни, занимающаяся разработкой высших нравственных идеалов, которые должны быть претворены в жизнь, в практику. «Философия в знании, — писал Лавров, — есть построение всех сведений в стройную систему, понимание всего сущего как единого, единство в понимании. Философия в творчестве есть внесение понимания мира и жизни в творческую деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в образ, в стройную форму, единство мысли и формы. Философия в жизни есть осмысление ежедневной деятельности, внесение понимания всего сущего как единого в нашу деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в практический идеал, единство мысли и действия» [Философия и социология. М., 1965. Т. 1. С. 571].

Этой своей концепцией Лавров стремился создать новую философию, являющуюся синтезом познания, творчества и деятельности. В этом случае она выступала бы связующим звеном между теорией и практической жизнью.

В «Исторических письмах» Лавров излагает свои взгляды на такие важнейшие понятия, как история, прогресс, цивилизация, государство, национальность и др. Он подчеркивает принципиальное различие, которое существует между природой и обществом. Для него в природе господствует закономерность явлений, которые обладают повторяемостью. В истории, в обществе существует развитие, прогресс, оценку которого дает лишь историк, он определяет направленность развития в обществе. Лавров писал: «Сознательно или бессознательно, человек прилагает ко всей истории человечества ту нравственную выработку, которой он сам достиг». Все судят об истории субъективно, по своему взгляду на нравственные идеалы, да иначе и судить не могут» [Там же. Т. 2. С. 42–43].

Лишь «нравственный идеал истории есть единственный светоч, способный придать перспективу истории в ее целом и в ее частностях» [Там же. С. 292]. Поэтому, согласно Лаврову, прогресс в истории зависит от возрастания сознательного, рационального фактора в жизни общества, а это в свою очередь зависит от «развития личности в физическом, умственном и нравственном отношении; воплощении в общественных формах истины и справедливости» [Там же. С. 54]. Лишь «мысль есть единственный деятель, сообщающий человеческое достоинство общественной культуре» [С. 109]. Но так как «мысль реальна лишь в личности» [С. 110], то главной движущей силой истории выступают критически мыслящие личности.

После побега из ссылки в Петербург, а затем выезда за границу, Лавров стал издавать журнал и газету «Вперед», на страницах которых излагал свои взгляды на общественное развитие. Он описал особый тип русского революционного народничества, основным требованием которого было требование тщательной подготовки революции. Выступал против как анархистского (Бакунин), так и заговорщического (Ткачев) направлений в народничестве. Полагал, что не следует торопить революцию и вызывать ее искусственно. Стремление совершить революцию искусственно, по его мнению, не может быть оправданным в глазах того, кто знает, как тяжело ложатся всякие общественные потрясения именно на самое бедное большинство, которое приносит при этом значительные жертвы.

Лавров выступал против заговорщического подхода к революции и считал устаревшим мнение, что народу могут быть навязаны революционные идеи, выработанные небольшой группой более развитого меньшинства, что социалисты-революционеры, свергнув удачным порывом центральное правительство, могут стать на его место и ввести законодательным путем новый строй, облагодетельствовав неподготовленные массы. Мы не хотим новой насильственной власти на смену старой, каков бы ни был источник новой власти. Будущий строй русского общества должен воплотить в дело потребности большинства, им самим созданные и понятые.

Лавров исходил из положения, что революционные действия людей должны иметь в своей основе этические принципы. Он писал, что люди, утверждающие, что цель оправдывает средства, должны бы всегда сознавать ограничение своего правила весьма простым трюизмом: кроме тех средств, которые подрывают саму цель.

Ламетри

Жюльен Офре де Ламетри (1709—1751) — первый из французских философов-материалистов.

Родился в Сен-Мало на севере Франции, в купеческой семье. К 16 годам разочаровался в религии (а он был очень религиозен) и отказался от карьеры священника. Он решил посвятить себя

профессии врача. Окончил медицинский факультет Парижского университета, успешно практиковал как врач, написал несколько работ по медицине, был назначен врачом королевской гвардии в Париже. После опубликования произведения «Трактат о душе» (1745) и последующего преследования был вынужден переселиться сначала в Голландию, а затем в Германию, где был назначен врачом при дворе Фридриха II. Умер на 42-м году жизни от желудочного заболевания, скорее всего, от отравления.

Процесс познания представлялся Ламетри следующим образом: от чувственного восприятия вещей мы переходим к опытно-экспериментальному исследованию, а затем — к рациональному обобщению фактов, которые подвергаются эмпирической проверке. Опыту Ламетри придавал большое значение, но при этом считал, что опытные данные должны быть подвергнуты философскому обобщению. Ламетри говорил, что человек представляет собой «мозговой экран», на котором отображаются внешние предметы, однако при этом зеркальное отображение предметов происходит лишь в хрусталике глаза, познание же действительности достигается в разуме человека.

Ламетри выступал против декартовского положения, что животные лишены какой-либо чувствительности, считая, что все живые существа обладают одинаковой способностью чувствовать, и это характерно не только для человека, но и для всех животных. Этот взгляд он развивает в книге «Человек-машина» (1747). Хотя название произведения указывает на механистический подход к проблеме человека, по своей сути взгляды Ламетри были далеки от понимания человека лишь как особого рода механизма. Человек, согласно Ламетри, существенно отличается от механических устройств, так как он машина особого рода, способная чувствовать, мыслить, отличать добро от зла. «Человеческое тело — это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения». Человек — это часовой механизм, который заводится не механическим способом, а посредством поступления в кровь питательного сока, образующегося из пищи. Этот питательный сок Ламетри называет «хиласом».

Хотя Ламетри сравнивает человеческое тело с часами, он полагает, что человеческий организм продолжает действовать и после поломки, т.е. в результате заболевания. Таким образом, «человек-машина» для Ламетри — это «человек-животное», являющееся единым материальным существом, существом органического мира.

Ламетри первым из философов высказал мысль о возможности происхождения человека от животных. Он также полагал, что явление человека необходимо объяснять не только биологическими факторами, для формирования человека требуется язык, членораздельная речь. Для него также было важным воспитание человека: «Без воспитания даже наилучшим образом организованный человек лишается всей своей ценности». Общественная жизнь — необходимое условие формирования человека.

Ламетри полагает, что человек от природы представляет собой вероломное, хитрое, опасное и коварное животное, что люди рождаются злыми. Добродетель Ламетри считает лишь результатом того воспитания, которое получает человек в процессе жизни в обществе. А возможности воспитания очень большие, так как люди как флюгеры под воздействием воспитания поворачиваются в ту или другую сторону.

В то же время в работе «Анти-Сенека» Ламетри высказывал многие положения, которые представляют его как вульгарного гедониста. Надо попытаться подчиняться нашим ощущениям и стремиться сделать их приятными, заявлял он. Под ощущениями, которые приятны для нас, Ламетри имел в виду прежде всего чувства сладострастия. Он считал, что необходимо больше думать о теле, чем о душе, и доставлять побольше удовольствий телу. Для счастья, полагал Ламетри, не требуются ум, знания. Человека, испытывающего сладострастные ощущения, он называл «по-свински счастливым». Образ человека, который нарисовал Ламетри и которому он сам стремился следовать, создал ему скандальную известность.

Полагая, что предрассудки и заблуждения составляли основу общественного развития того времени, он думал, что философия должна культивировать истину. Существующая система законов должна изменяться под воздействием философии. Лишь философия раскрывает заблуждения и несправедливость законов, лишь она стоит на правильной точке зрения, чтобы здраво судить о том, что «честно или бесчестно, порочно или добродетельно». Таким образом, философия — это средство истинного преобразования общества на прогрессивных началах. Ламетри считал, что государственные деятели должны быть философами, чтобы успешно управлять государством, выступал как сторонник просвещенного абсолютизма.

Лао-цзы

Лао-цзы (VI—V вв. до н.э.) — древнекитайский философ. По преданию Лао-цзы жил одновременно с Конфуцием, но о нем не сохранилось никаких сведений. Ему приписывают трактат «Лао-цзы» (более позднее название «Дао дэ цзин»), который был написан позднее, вероятно учениками и последователями Лао-цзы. В трактате излагается доктрина, получившая название даосизма.

Согласно Лао-цзы, природа, жизнь людей и общество подчиняются естественному закону — дао — закону всех вещей, который вместе с субстанцией *ли*, обозначающей воздух, эфир, образует основу мира. В мире нет ничего постоянного и неизменного, так как все находится в пути, все движется и изменяется, все развивается и преобразуется. Вещи постоянно переходят в свою противоположность в соответствии с принципами *инь* и *ян*. Инь и ян — основные категории китайской философии, сохранившие свою действенность на протяжении всей истории китайской философской мысли. Они обозначают полярные противоположности. Инь — это отрицательное, темное, женское, пассивное, слабое и т.д. Ян — это положительное, светлое, мужское, активное, сильное и т.д. Инь и ян — своего рода силы, которые находятся в единстве, но в то же время взаимодействуют и противоборствуют. Борьба двух противоположных сил — инь и ян — рассматривалась как источник движения окружающего мира. В борьбе инь и ян выражается дао. Если нарушается естественный закон дао, то происходят несчастья. Люди не должны нарушать закон дао, поэтому они должны стремиться не к действию, а к спокойствию. Деятельность человека, по мнению Лао-цзы, ведет к противоречию его с миром, а потому он проповедует теорию «недеяния». По его мнению, все должно идти само по себе. Не надо бороться, а надо вернуться к простой, естественной жизни, какой жили древние. «Если кто-либо хочет овладеть миром и манипулирует им, того постигнет неудача. Ибо мир — это священный сосуд, которым нельзя манипулировать. Если же кто хочет манипулировать им, уничтожит его. Если кто хочет присвоить его, потеряет его».

Левкипп

Левкипп (ок. 500—ок. 440 до н.э.) — древнегреческий философ, происходил из Элеи. Биографических сведений о нем не сохранилось. Многие историки философии вообще сомневаются в историческом существовании самой личности Левкиппа и полагают, что под этим именем выступал молодой Демокрит. Однако другие авторитетные исследователи подтверждают существование в истории такого философа. Из его работ до нас ничего не дошло. Ему приписывают две работы: «Великий диакосмос» и «Об уме».

Левкипп считается основателем атомистической философии. Он вводит в рассмотрение понятие атома — неделимой частицы материи; эти атомы движутся в пустоте. Этим он отличается от Парменида, который не допускал существования небытия, т.е. пустоты, которая разделяет мельчайшие частицы сущего. Атомы различаются между собой лишь формой и величиной. Они неделимы, неизменны и бескачественны. Когда они сталкиваются и сцепляются, то образуются различные вещи. Двигаясь в пустоте, атомы порождают вихри, являющиеся причинами миров. В этом вихре атомы разделяются по принципу подобия. Отдельные скопления атомов под влиянием движения разогреваются, в результате чего образуются небесные тела. Все природные процессы подчинены необходимости и закономерны.

Взгляды Левкиппа в основном совпадают с воззрениями Демокрита. Поэтому их часто рассматривают вместе и говорят «Левкипп и Демокрит полагали».

Лейбниц

Готфрид Вильгельм Лейбниц (1646—1716) — немецкий философ, жизнь и деятельность которого протекала в тяжелое для Германии время. Тридцатилетняя война принесла разорение, разрушение стране, политически Германия в этот период была раздроблена. Продолжала господствовать религиозная идеология, философская жизнь была малоактивной.

Лейбниц — философ и ученый, математик, физик, юрист, историк, языковед, изобретатель. Он получил образование в Лейпцигском и Йенском университетах, где изучал юриспруденцию и философию. С 1676 г. состоял на службе у ганноверских герцогов в качестве библиотекаря, историографа и тайного советника юстиции. Занимался широкой и разносторонней практической и теоретической деятельностью. Характерная особенность жизни Лейбница — стремление соединить теорию с практикой. Независимо от Ньютона он открыл дифференциальное и интегральное исчисление, придумал счетную машину, способную производить операции над большими числами, занимался также вопросами экономики, инженерной деятельности. Писал исторические и политические статьи, но особенно его привлекала организация научного труда. Лейбниц разработал проект Берлинской Академии наук и сам стал ее первым президентом.

Философско-литературное наследие Лейбница огромно. Кроме многочисленных статей, трактатов, диалогов он оставил после себя свыше 15 000 писем, отправленных различным ученым и философам, с которыми был знаком как лично, так и заочно. Основные философские произведения Лейбница следующие: «Рассуждение о метафизике» (1685), «Новые опыты о человеческом разуме» (1705), «Теодицея» (1710), «Монадология» (1714).

В философии Лейбница нашли отражение почти все философские идеи, накопленные к тому времени европейской философией. Его система — результат многолетнего труда по переработке основных концепций философии с древности до его времени. Среди теоретических источников философии Лейбница учения Платона, Августина, Декарта, Гоббса, Спинозы и др. В философии Лейбница как бы синтезировалось все рациональное, достигнутое до него, он — завершитель европейского рационализма. К философским концепциям прошлого он подходил с позиции сохранения всего того, что представляет в них значительную ценность, так как «большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают» [Соч. М., 1982. Т. 1. С. 531].

В то же время, внимательно изучив концепции предшествующих философов, Лейбниц не был согласен со многими из них. Он возражал против декартовского дуализма, не принимал тезис Декарта о врожденных идеях, а также положение Спинозы о единой субстанции, считая, что подобная позиция означает омертвление

действительности. В ответ на произведение Локка «Опыт о человеческом разумении», не согласившись с излагаемыми там положениями, он выступил со своим трактатом «Новые опыты о человеческом разуме».

Из критического рассмотрения концепции Спинозы о единой субстанции возникает учение Лейбница о монадах. Лейбниц полагал, что если бы существовала только одна субстанция, то вещи не обладали бы активностью. Поэтому он утверждал, что субстанций существует бесчисленное множество, так как любая вещь выступает как субстанция. Они, т.е. вещи или субстанции, — носители силы, и эти силы являются «единицами» бытия, или монадами. Но монада — это не материальная единица бытия, а духовная субстанция, она — самостоятельная единица, способная к активности. Монада в своих первичных качествах является деятельной, нигде в мире нет пассивных вещей.

Монады находятся между собой в состоянии предустановленной гармонии. Это понятие у Лейбница должно объяснить существующие в мире взаимосвязь и согласованность. Так как монады — психические сущности, взаимодействовать физически они не в состоянии, однако в мире мы наблюдаем согласованный порядок. Значит, развитие каждой монады уже изначально находится в соответствии с развитием других монад, и это соответствие предустановлено Богом. Это определяет гармонию в явлениях и гармонию между сущностью и явлениями.

Как таковые монады обладают простотой и не изменяются в своей определенности, они не зависят друг от друга и замкнуты в себе. По словам Лейбница, «они не имеют окон, через которые что-либо могло бы в них входить или из них выходить». Каждая монада в то же время представляет собой свой особый мир, в котором отражается весь мировой порядок, все другие монады и весь мир. Говоря словами Лейбница, «монада — это живое зеркало Вселенной».

Монады обладают качествами, которые отличают одну монаду от другой; двух монад, абсолютно тождественных, не существует. Лейбниц различает монады трех видов в зависимости от степени развития. Монады, которые характеризуются так называемой «перцепцией», пассивной способностью восприятия, образуют низший вид; они способны только формировать неясные представления. Для следующей степени развития монад характерна способность обладать ощущениями и образовывать ясные представления.

Их Лейбниц называет монады-души. Третья степень развития монад обладает способностью к апперцепции, т.е. эти монады наделены сознанием. К ним он относил души людей, обладающих самосознанием. Таким образом, перцепцией, восприятием обладают все монады, но только наиболее развитые монады обладают такой индивидуальной программой, при которой им свойственно самосознание.

Монады первой степени развития находят свое выражение в телах неживой природы, второй степени — в телах биологической природы, третьей степени — объективируются в человеке, наделенном сознанием и самосознанием.

Считая, что монады обладают способностью к перцепции, представлению, Лейбниц полагает, что вся природа одушевлена. Монада, таким образом, подобна микроорганизму.

Так как монады — духовные образования, не обладающие физическими характеристиками, мы не можем постигать их чувствами, а постигаем только разумом.

В философии Лейбница впервые в эпоху Нового времени была выдвинута идея универсальности развития. Согласно Лейбницу, каждая монада — источник развития и движения, так как обладает активной силой. Понимая мир целостно, Лейбниц стремился подчеркнуть динамичный характер всего мира. Монады, действующие целесообразно, образуют такой мир, который постоянно развивается ко все более совершенным образованиям. Это постоянное совершенствование мира достигает своего пика в познающем человеческом духе.

Монады развиваются под действием разных причин: те из них, которые вызывают изменения в телах, он называет действующими, внутренние причины называет «целевыми» и «финальными». Развитие монад осуществляется непрерывно посредством преодоления бесконечно малых величин — «малых перцепций». Поэтому в каждый данный момент монада содержит в себе и будущее и прошлое, т.е. развитие заключается в том, что последовательно развертывается изначальное содержание монады.

В вопросах познания Лейбниц в основном стоит на рационалистических позициях, однако стремится преодолеть недостатки как эмпиризма, так и рационализма. Он принимает главный тезис сенсуализма: нет ничего в разуме, чего раньше не было бы в чувствах, но при этом дополняет это положение своим утверждением: «кроме самого разума». Таким образом, он признает наличие

врожденных способностей к мышлению, отвергая декартовское утверждение о существовании в разуме врожденных идей. Чувственное познание выступает у Лейбница как низшая ступень познания, своего рода предпосылка познания рационального, так как оно не в состоянии объяснить необходимость и всеобщность в познании истины. Только рациональное познание может дать картину всеобщности и необходимости, существующих в мире. Человеческий ум, по Лейбницу, похож на глыбу мрамора с прожилками, намечающими очертания будущей фигуры, которая будет изваяна скульптором. Так образно Лейбниц описывает процесс возникновения знания.

Лейбниц выдвинул учение о двух истинах: истинах факта и истинах необходимых. Истины факта — это такие истины, которые получаются в результате чувственного, эмпирического познания. Они имеют дело лишь с единичными конкретными вещами, основываются на опыте и не доказываются посредством логических выводов, поэтому не исключают и возможности противоположных истин. Здесь действует лишь причинная связь явлений, связывающая одни явления с другими. Для этого рода истин действует закон достаточного основания, посредством которого мы заключаем о существовании одного факта относительно другого. Метафизические же (вечные) истины обнаруживаются посредством разума, для их признания не требуется оправдания в опыте. Их истинность утверждается лишь наличием положения, которое не противоречит им. К истинам разума принадлежат, согласно Лейбницу, все основные положения математики и логики.

Лейбниц много сделал для развития логики, которую понимал как науку о всех возможных мирах. Он придавал большое значение понятию вероятности. В работе «Об искусстве комбинаторики» Лейбниц предвосхитил некоторые положения современной математической логики. Лейбницу, в частности, принадлежит принятая в современной логике формулировка закона тождества. Он также развил учение об анализе и синтезе.

Лейбниц внес большой вклад в разработку понятия «необходимость». Необходимость он понимает как то, что должно быть обязательно. Самой первой необходимостью выступает метафизическая, абсолютная, а также логическая и геометрическая необходимость. Она основывается на законах тождества и противоречия, поэтому допускает единственную возможность событий. Лейбниц отмечает и другие особенности необходимости.

Необходимость Лейбниц противопоставляет случайности, понимая ее не как субъективную видимость, а как такую объективную связь явлений, которая зависит от свободных решений и отхода процессов во Вселенной, т.е. он понимал ее как относительную случайность, которая носит объективный характер и возникает на пересечении определенных необходимых процессов. Он подчеркивал, что причинность присуща как необходимым, так и случайным процессам, только детерминация в этих двух сферах происходит по-разному.

Лейбниц не оставил произведения, в котором бы систематически излагались его взгляды на общество. Большинство идей содержится в трактате «Теодицея» («Оправдание Бога»). В нем он, в частности, развивает свою знаменитую теорию оптимизма. Лейбниц писал, что хотя наш мир содержит много зла и имеет много недостатков, все же он наилучший и совершеннейший из всех возможных миров. Это положение вылилось в поговорку: «Все к лучшему в этом лучшем из миров».

Ленин

Владимир Ильич Ленин (В.И.Ульянов) (1870—1924) — русский мыслитель, политический деятель русского революционного движения, теоретик марксизма. Родился в Симбирске. Старший брат Ленина, Александр, занимался революционной деятельностью и был казнен за покушение на царя. Казнь брата произвела на Ленина глубокое впечатление. Старшая сестра Ленина также принимала активное участие в революционном движении.

В 1887 г. Ленин поступил на юридический факультет Казанского университета, но в том же году за участие в студенческих беспорядках был арестован и выслан в деревню Кокошкино. В 1891—1892 гг. Ленин сдал экстерном экзамены за юридический факультет Петербургского университета, но занимался юридической практикой лишь около года, всю жизнь оставаясь профессиональным революционером. Приехав в Санкт-Петербург в 1893 г., он посвящает свою деятельность объединению революционных групп в единую партию России и разработке теоретического обоснования марксизма.

В работе «Что такое “друзья народа” и как они воюют против социал-демократов?» он дал критику народников с позиций диалектики, марксистское понимание развития общества, раскрыл роль народных масс и личности в истории. Для этой работы характерен стиль, который пронизывает в дальнейшем все сочинения Ленина: сочетание системы аргументов с резкой критикой оппонентов.

В 1895 г. Ленин был арестован и выслан на три года в село Шушенское (Восточная Сибирь). Здесь он пишет работу «Развитие капитализма в России» (1899), где утверждает, что только пролетариат может выражать нужды всего общества России. Известная его работа «Что делать?» (1902) посвящена раскрытию форм классовой борьбы и проблемам формирования социалистической идеологии. В произведении «Две тактики социал-демократии в демократической революции» Ленин исследует роль субъективного фактора в историческом процессе, разрабатывает некоторые философские вопросы (соотношение общего и отдельного, части и целого, абстрактного и конкретного) применительно к окружающей российской действительности того времени. Здесь Ленин формулирует принцип исторического подхода при рассмотрении вопроса о формах классовой борьбы.

В 1909 г. Ленин пишет свой главный философский труд «Материализм и эмпириокритицизм», в котором формулируются основные положения философии марксизма. Работа Ленина вышла в период реакции, наступившей после поражения революции 1905 г., когда получили распространение такие философские направления и взгляды, как, например, махизм (эмпириокритицизм). Поэтому изложение марксистских философских положений у Ленина дается на фоне критики Маха и Богданова, представлявших эти философские направления. По мнению же Ленина, для практической партийной работы было очень важно, какую философскую позицию занимает тот или иной деятель. Он писал, что вопрос не в той или иной формулировке материализма, а в различии двух противоположных линий в философии — материализма (который исходит из вещей как первичных по отношению к ощущениям и мыслям) и идеализма (который исходит из мыслей и ощущений как первичных по отношению к вещам).

В «Материализме и эмпириокритицизме» дается известное определение материи: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощу-

нениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [Полн. собр. соч., Т. 18. С. 131]. Эти две доктрины — существование объективного внешнего мира и теория познания, копирующая эту реальность, — представляют центральные темы ленинской книги.

Ленин полагает, что столкновение материализма и идеализма — этих двух школ, партий, направлений — пронизывает собой всю историю философии; малейшая уступка одной стороны ведет к преобладанию другой. Он утверждает, что тот, кто отрицает независимое от чувственных восприятий существование внешнего объективного мира, имеет религиозные убеждения, а также, что существует тесная связь между агностицизмом и религией.

В работе «Материализм и эмпириокритицизм», кроме того, Ленин дал оценку важнейших естественно-научных открытий конца XIX — начала XX веков, показав, что эти открытия содержат в себе диалектические идеи. Ленин дал характеристику основных понятий марксистской философии — материи, сознания, опыта, истины, причинности, свободы и необходимости и др. В этой работе дается самое общее изложение философских марксистских положений без разработки деталей, так как цель книги Ленина была скорее политическая — обосновать материализм как единственное идеологическое оружие в руках пролетариата в борьбе против царского режима.

Следующей философской работой Ленина явились «Философские тетради», представляющие собой конспекты произведений Маркса, Энгельса, Гегеля, Лейбница, Фейербаха, Аристотеля и др., а также отдельные наброски, в частности фрагмент «К вопросу о диалектике». Все это было проделано Лениным в 1914–1916 гг., а опубликовано в 1929–1930 гг. В «Философских тетрадях» дается дальнейшее развитие философии марксизма. Самой важной частью «Философских тетрадей» было изучение «Логики» Гегеля, которое привело Ленина к мысли, что в самой идеалистической из работ Гегеля меньше всего идеализма и больше всего материализма. Кроме того, Ленин делал вывод, что невозможно полностью понять «Капитал» Маркса и особенно его первую главу, не изучив и не поняв всей гегелевской «Логики». Следовательно, говорит Ленин, полвека спустя никто из марксистов не понял Маркса. В отличие от «Материализма и эмпириокритицизма» в «Философских тетрадях» Ленин не так категоричен в своих оценках идеализма. Он говорит, что идеализм не ошибка, а непропорциональный, односторон-

ее преувеличение действительной характеристики, крупницы знания, и что «умный идеализм» ближе к «умному материализму», чем тупой материализм».

Ленинские заметки и комментарии к работам различных философов, и прежде всего Гегеля, имели большое значение для развития философии марксизма. Прежде всего Ленин подчеркивает единство субъекта и объекта в деятельности человека и важность введения Марксом критерия практики в теорию познания в его «Тезисах о Фейербахе». Познание человека направляется «от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине...» [Там же. Г. 29. С. 301]. В другом месте Ленин говорит: «От живого созерцания к абстрактному мышлению и от него к практике — таков диалектический путь познания истины» [Там же. С. 152–153]. Особое внимание Ленин уделяет диалектике как философской науке, которая соединяет в себе и онтологию (учение о бытии) и гносеологию (теорию познания). Ленин всесторонне раскрывает характерные черты диалектики, подчеркивая диалектический закон единства и борьбы противоположностей. «Диалектика есть учение о том, как могут быть и как бывают (как становятся) тождественными противоположности, — при каких условиях они бывают тождественными, превращаясь друг в друга, — почему ум человека не должен брать эти противоположности за мертвые, застывшие, а за живые, условные, подвижные, превращающиеся одна в другую» [Там же. С. 98].

Большое внимание в «Философских тетрадах» Ленин уделяет проблемам сознания. Он подчеркивает активность сознания, которая выражается в преобразовании человеком окружающей действительности: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его... Мир не удовлетворяет человека, и человек своим действием решает изменить его» [Там же. С. 194, 195].

Работа Ленина над философскими проблемами шла параллельно с разработкой экономических вопросов и имела большое значение для анализа империализма, который получил отражение в произведении «Империализм, как высшая стадия капитализма» (1916).

В работах, написанных перед революцией и после нее, большое место принадлежит разработке вопросов теории государства, пониманию демократии и диктатуры, анализу особенностей Советов.

В 1922 г. Лениным была написана статья «О значении воинствующего материализма», в которой намечены основные момен-

ты деятельности философов в новых условиях формирующегося социалистического общества. Ленин полагал, что философия должна внимательно изучать достижения естествознания, критиковать ошибочные концепции философов, творчески осваивать теоретическое наследие прошлого, развивать диалектику, критиковать религию.

В своих последних статьях «О кооперации», «Как нам реорганизовать Рабкрин», «Лучше меньше да лучше», «О нашей революции», посвященных актуальным проблемам социалистического строительства, Ленин демонстрирует применение диалектики к анализу действительности одновременно с критикой догматического подхода к марксизму. Он вынужден признать необходимость коренной перемены точки зрения на социализм.

Локк

Джон Локк (1632–1704) — английский философ, родился в семье адвоката. Изучал медицину, был домашним врачом графа Шефтсбери — видного общественного деятеля времен Реставрации. Вместе с ним эмигрировал за границу (в 1683 г.), вернувшись в Англию лишь после революции 1688–1689 гг. Жизнь Локка протекала в основном в эпоху второй, славной Английской революции и после нее. Он принимал активное участие в происходившей политической и идеологической борьбе как философ, экономист, общественный деятель, стремившийся в своих сочинениях обосновать законность компромисса между двумя господствующими классами английского общества.

Б. Рассел назвал Дж. Локка «наиболее удачливым из всех философов» [История западной философии. М., 1959. С. 624], так как его взгляды в философии и политические воззрения находили понимание и приветствовались многими его современниками. При жизни Локка Англия была занята радикальными политическими реформами, направленными на ограничение власти короля, создание парламентской формы правления, ликвидацию авторитаризма и обеспечение религиозной свободы. Локк — воплощение этих чаяний как в политике, так и в философии. Его главные произведения: «Опыт о человеческом разумении» (1690), «Два

трактата о государственном правлении» (1690), «Письма о веротерпимости» (1685–1692), «Некоторые мысли о воспитании» (1693).

Основное внимание в своих философских трудах Локк уделяет теории познания. В этом отразилась общая ситуация в философии того времени, когда последняя стала больше заниматься индивидуальным сознанием, личными интересами людей. Локк обосновывает гносеологическую направленность своей философии тем, что указывает на необходимость максимального приближения исследований к интересам человека, так как «знание своих познавательных способностей предохраняет нас от скептицизма и умственной бездеятельности». В «Опыте о человеческом разумении» он описывает задачу философа как задачу мусорщика, удаляющего мусор из нашего знания.

Концепция знания Локка как эмпирика основывается на сенсуалистических принципах: нет ничего в уме, чего бы не было бы прежде в ощущениях, все человеческое знание в конечном счете выводится из чувственного опыта. Трактат «Опыт о человеческом разумении» начинается с критики распространенных в то время в континентальной философии концепций о врожденности идей. Здесь он имеет в виду прежде всего воззрения Декарта и кембриджских платоников. Локк показывает, что все наше знание — математическое, логическое, метафизическое и др. — не является врожденным, а имеет опытное происхождение. Даже логические законы тождества и противоречия неизвестны детям и дикарям. «Идеи и понятия не рождаются вместе с нами, так же, как искусства и науки», — писал Локк. Не существует и врожденных нравственных принципов. Он полагает, что великий принцип нравственности (золотое правило) более «восхваляется, чем соблюдается» [Соч. М., 1985. Т. 1. С. 119, 149]. Он также отрицает и врожденность идеи Бога, которая возникает также опытным путем.

Исходя из этой критики врожденности нашего знания, Локк, как любой сенсуалист, полагает, что при рождении человека его ум представляет собой «*tabula rasa*» («чистая доска») — «белую бумагу без каких-либо знаков и идей». Единственный источник идей — опыт, который подразделяется на внешний и внутренний. Внешний опыт — это ощущения, которые заполняют «чистый лист» различными письменами и которые мы получаем посредством зрения, слуха, осязания, обоняния и других органов чувств. Внутренний опыт — это идеи о своей собственной деятельности внутри себя, о различных операциях нашего мышления, о своих

психических состояниях — эмоциях, желаниях и т.п. Все они называются рефлексией, размышлением. Под идеями Локк понимает не только абстрактные понятия, но и ощущения, фантастические образы и т.п. За идеями, по мысли Локка, стоят вещи.

Идеи, ощущения подразделяются у Локка на два класса: 1) идеи первичных качеств; 2) идеи вторичных качеств. Первичные качества — это присущие телам свойства, которые неотъемлемы от них ни при каких обстоятельствах, а именно: протяженность, движение, покой, форма, число, плотность. Первичные качества сохраняются при всех изменениях тел. Они находятся в самих вещах и потому называются реальными качествами. Вторичные качества не находятся в самих вещах. Они всегда изменчивы, доставляются в наше сознание органами чувств. К ним относятся: цвет, звук, вкус, запах и т.п. При этом Локк подчеркивает, что вторичные качества не иллюзорны. Хотя реальность их субъективна и находится в человеке, она все же порождена теми особенностями первичных качеств, которые вызывают определенную деятельность органов чувств. Между первичными и вторичными качествами имеется нечто общее: и в том, и в другом случаях идеи образуются через так называемый импульс. Например, фиалка посредством импульсов частиц материи создает в уме идеи голубого цвета и запаха.

Идеи, получаемые из двух источников опыта (ощущений и рефлексии), составляют фундамент, материал для дальнейшего процесса познания. Все они образуют комплекс простых идей: горькое, кислое, холодное, горячее и т.п. Простые идеи не содержат других идей и не могут быть созданы нами. Кроме них существуют сложные идеи, которые производятся умом, когда он составляет и комбинирует простые. Сложными идеями могут быть необычные вещи, такие, как единороги и сатиры, которые не обладают реальным существованием, но всегда могут быть проанализированы как смесь простых идей, приобретаемых через опыт. Концепция возникновения и формирования первичных и вторичных качеств — пример применения аналитического и синтетического методов. Посредством анализа образуются простые идеи, посредством синтеза — сложные. В синтетической деятельности по соединению простых идей в сложные проявляется активность человеческого ума. Сложные идеи, образуемые синтетической деятельностью человеческого мышления, составляют ряд разновидностей. Одной из них является субстанция.

По Локку, под субстанцией следует понимать как отдельные вещи — железо, камень, солнце, человек, представляющие примеры эмпирических субстанций, так и философские понятия — материя, дух. Понятие субстанции — проблема для Локка. В главе XIII книги II «Опыта...» он указывает, что группы простых идей «находятся постоянно вместе», т.е. образуют объекты, которые мы называем деревьями, яблоками, собаками и т.п. Он говорит, что, «не представляя как эти простые идеи могут существовать сами по себе, мы привыкаем предполагать некоторый *субстрат*, на основе которого они существуют и из которого они проистекают и который мы поэтому называем *субстанцией*». Так как Локк утверждает, что все наши понятия выводятся из опыта, можно было бы ожидать, что он отвергнет понятие субстанции как бессмысленное, но он этого не делает, вводя разделение субстанций на эмпирические — любые вещи, и философскую субстанции — универсальную материю, основа которой непознаваема.

В теории восприятия Локка важная роль принадлежит языку. Роли языка много внимания уделяли предшествующие философы — Бэкон, Спиноза, Гоббс. Локк посвящает данному вопросу третью книгу своего «Опыта...». Для Локка язык несет на себе две функции — гражданскую и философскую. Первая — средство общения между людьми, вторая — точность языка, выражающаяся в его эффективности. В главе «О злоупотреблении словами» Локк показывает, что несовершенство и запутанность языка, лишенного содержательности, используются малограмотными, невежественными людьми и отдаляют общество от истинного познания. Локк подчеркивает важную особенность в развитии общества, когда в застойные или кризисные периоды процветают схоластические псевдознания, на которых наживается множество бездельников и шарлатанов.

Согласно Локку, язык — это система знаков, состоящая из чувственных меток наших идей, которые дают нам возможность, когда желаем, общаться друг с другом. Он утверждает, что идеи могут быть понятными сами по себе, без слов, а слова — это просто общественное выражение мысли; они имеют значение, смысл, если поддерживаются идеями.

Локк объясняет, как мы можем прийти к общим словам, которые обозначают общие идеи, путем обращения к понятию абстракции. Все существующие вещи, говорит он, являются индивидуальными, но по мере того, как мы развиваемся от детства

к взрослому состоянию, мы наблюдаем общие качества в людях и вещах. Видя многих отдельных людей, например, и «отделяя от них обстоятельства времени и пространства и любые другие частные идеи», мы можем прийти к общей идее «человека». В этом и заключается процесс абстракции. Так образуются и другие общие идеи — животного, растения. Все они — результат деятельности разума, в основе их лежит сходство самих вещей.

С вышеизложенным тесно связана проблема видов знания и его достоверности. По степени точности Локк различает следующие виды знания: интуитивное, демонстративное, сенситивное. Интуитивное знание — это истины самоочевидные. Примерами могут служить высказывания: «белое не есть черное», «треугольник не есть круг» и т.п. Демонстративное знание — это выводы, доказательства, они образуют дедуктивный вид познания. Интуитивное и демонстративное знание составляют умозрительное знание, которое обладает качеством бесспорности. Третий вид знания образуется на основании ощущений, чувств, возникающих при восприятии отдельных предметов. Они по своей достоверности значительно ниже первых двух. Существует, по Локку, и знание недостоверное, вероятное, или мнение. Однако из того, что мы иногда не можем обладать ясным и отчетливым знанием, не следует, что мы не можем познавать вещи. Знать все невозможно, считал Локк, необходимо знать самое важное для нашего поведения.

В работе «Два трактата о государственном правлении» (1690) Локк излагает свое учение о государстве. Как и Гоббс, он рассматривает людей в естественном состоянии как свободных, равных и независимых [Соч. М., 1988. Т. 3. С. 265]. Он исходит из идеи борьбы индивида за свое самосохранение. Но в отличие от Гоббса, Локк разрабатывает тему частной собственности и труда, которые рассматривает как неотъемлемые атрибуты естественного человека. Он считает, что для естественного человека всегда было характерно владеть частной собственностью, что определялось его эгоистическими наклонностями, присущими ему от природы. Без частной собственности, по мнению Локка, невозможно удовлетворить главные потребности человека. Наибольшую пользу природа может дать только тогда, когда становится личным достоянием. В свою очередь собственность тесно связана с трудом. Труд и трудолюбие — главные источники создания стоимости.

Переход людей от естественного состояния к государству диктуется, согласно Локку, ненадежностью прав в естественном со-

стоянии. Но свобода и собственность должны сохраняться и в условиях государства, так как для этого оно и возникает. При этом верховная государственная власть не может быть произвольной, неограниченной.

Локку принадлежит заслуга выдвижения впервые в истории политической мысли идеи разделения верховной власти на законодательную, исполнительную и федеративную, так как только в условиях их независимости друг от друга можно обеспечить права личности. Локк фактически выступает как теоретик конституционных режимов, при которых законы и исполнительная власть подчинены правосудию и естественному праву. Политическая система становится соединением народа и государства, в котором каждый из них должен играть свою роль в условиях равновесия и контроля.

Локк — сторонник отделения церкви от государства, а также противник подчинения знания откровению, отстаивающий «естественную религию». Пережитые Локком исторические смуты побудили его проводить новую по тому времени идею веротерпимости. Она предполагает необходимость разделения между гражданской и религиозной сферами: гражданская власть не может устанавливать законы в религиозной сфере. Что же касается религии, то она не должна вмешиваться в действия гражданской власти, осуществляемой общественным договором между народом и светским государством.

Свою сенсуалистическую теорию Локк применял и в сфере воспитания, считая, что если индивид не может получить в обществе необходимые впечатления и идеи, то значит надо изменить общественные условия. В работах по педагогике он развил идеи формирования физически сильного и духовно цельного человека, который приобретает знания, полезные для общества.

В своем «Опыте...» Локк утверждал, что добро — это то, что доставляет длительное удовольствие и уменьшает страдание. В этом и состоит счастье человека. В то же время Локк подчеркивает, что моральное добро — это добровольное подчинение человеческой воли законам и общества и природы, которые находятся в божественной воле — истинной основе морали. Гармония между личными и общественными интересами достигается в благоразумном и благочестивом поведении.

Философия Локка оказала огромное влияние на всю интеллектуальную мысль Запада как при жизни философа, так и в последующие периоды. Под воздействием его философии формировались взгляды Толанда, Кондильяка, французских материалистов.

Влияние Локка чувствуется вплоть до XX в. Его мысли дали толчок развитию ассоциативной психологии. Большое влияние локковская концепция воспитания оказала на передовые педагогические идеи XVIII–XIX веков.

Лосев

Алексей Федорович Лосев (1893–1988) — русский философ и филолог. Родился в Новочеркасске, окончил Московский университет в 1915 г., одновременно получил музыкальное образование. В 1930–1933 гг. был подвергнут репрессиям. В послереволюционные годы работал преподавателем философии в Нижнем Новгороде, Москве, профессором Московской консерватории, в Академии художественных наук.

В конце 20-х годов публикуется его произведение «Философия имени» (1927). В этой книге дана всесторонняя проработка проблематики, связанной с философией имени. Используя диалектику, автор раскрывает значение имени в жизни и культуре, показывает роль имени в социальном общении. Он писал, что человек без имени «антисоциален», «не индивидуален». Имя несет в себе онтологическое звучание. Без имени мир темен, глух, нем, а с именем мир оживает.

Лосев выступал не только как «философ имени», но и как «философ числа». В книге «Музыка как предмет логики» (1927) он, исходя из принципа единства философии, математики и музыки, отстаивает идею, что музыка основана на соотношении числа и времени. Музыка — это чистое время, которое предполагает число и его воплощение, а «без числа нет различения и расчленения, а следовательно, нет и разума».

В 1930 г. публикуется книга Лосева «Диалектика мифа», где он выступает уже как «философ мифа». Проблематика мифологии стала сквозной темой творчества Лосева. Автор определяет «миф как саму жизнь», как «само бытие, саму реальность, само конкретное самоутверждение личности» в «выразительных функциях», как «образ личности», как «лик личности». Лосев понимает миф как господство одной-единственной значимой идеи. В мифе факты представляются как абсолютные, непререкаемые и воспринимаются догматически. Наука всегда проникнута мифологией, которая

препятствует правильному восприятию социальных идей. Таким образом, в этой книге Лосев раскрыл роль научных, философских и социальных мифов в современной жизни. Цензура исключила наиболее сомнительные, с ее точки зрения, в идеологическом плане места, однако Лосев вставил их обратно, за что и поплатился арестом и ссылкой на три года.

После освобождения из заключения в 1933 г. Лосев занимается научной деятельностью и преподаванием, но печатать свои произведения ему было запрещено. Однако он писал по самым различным вопросам философии и культуры, прежде всего по античной философии. Лишь после смерти Сталина он стал активно печататься. Были выпущены: несколько объемистых томов «Истории античной эстетики» (1963—1988), «Эстетика Возрождения» (1978), «Античная мифология в ее историческом развитии», «Знак, символ, миф» (1982), «Владимир Соловьев и его время» (1990) и др. Эти работы представляют собой глубокую разработку проблем истории философии, мифологии, эстетики, музыки, языкознания и др. Лосев являлся переводчиком античных философов — Аристотеля, Плотина, Секста Эмпирика, Прокла, автором превосходного комментария к сочинениям Платона. Всего им опубликовано более 500 книг и статей. Многие работы Лосева хранятся в рукописях и ждут своего часа.

Лосский

Николай Онуфриевич Лосский (1870—1965) — русский философ, выразитель идей интуитивизма и персонализма. Окончил Санкт-Петербургский университет, факультеты историко-филологический и естественный, впоследствии там же преподавал философию. В 1922 г. был выслан советским правительством из России. До 1942 г. жил в Праге, затем в Братиславе. После переехал в США, где был профессором философии в Русской духовной академии в Нью-Йорке.

Основные произведения Лосского: «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), «Обоснование интуитивизма» (1906), «Мир как органическое целое» (1917), «Свобода воли» (1927), «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938), «Условия абсолютного добра» (1944).

Под интуитивизмом Лосский понимает «учение о том, что познанный объект, даже если он составляет часть внешнего мира, включается непосредственно сознанием познающего субъекта, так сказать, в личность и поэтому понимается как существующий независимо от акта познания. Подобного рода созерцание других сущностей такими, какими они являются сами по себе, возможно потому, что мир есть некое органическое целое, а познающий субъект, индивидуальное человеческое Я — некое сверхвременное, сверхпространственное бытие, тесно связанное с целым миром».

Лосский называет отношение субъекта ко всем другим сущностям в мире, при котором возможна интуиция, гносеологической координацией. Лосскому принадлежит заслуга в разработке координационной теории восприятия, подчеркивающей большую роль в восприятии физиологических процессов. Согласно этой теории, возбуждение определенного органа чувств и физиологический процесс, который при этом происходит в коре головного мозга, — это не причина, вызывающая восприятие, а стимул, который побуждает познающего субъекта направить свое внимание на объект внешнего мира.

Реальные внешние объекты обладают большим богатством содержания, но лишь малую толику этих сторон объекта мы познаем, так как познаем только то, что представляет для нас интерес. Все остальные стороны объекта, которые не попали в наше восприятие, связаны с субъектом только подсознательно. Именно поэтому два разных человека воспринимают один и тот же объект по-разному, так как отбор содержания из подсознательного в сознание производится разными людьми по-разному.

Свою концепцию окружающего мира Лосский называет идеальным реализмом, так как вводит различие между идеальным и реальным бытием. Идеальное бытие — это все то, что не имеет пространственного и временного характера. Идеальное бытие охватывает содержание общих понятий, таких, как отношение, количественные формы и отношения. Реальное бытие — это все, что охватывается временем и пространством. Реальное бытие возникает лишь на основе идеального.

Кроме того, Лосский вводит понятие металогического бытия, под которым подразумевает бытие, не подчиняющееся законам тождества, противоречия и исключенного третьего; это бытие Бога.

Идеальное бытие познается, по Лосскому, интеллектуальной интуицией (умозрением), реальное — чувственной, а металогическое — мистической.

Познание, согласно Лосскому, осуществляется сверхвременным и сверхпространственным деятелем, субъектом, человеческим Я, которое представляет собой субстанцию. Лосский называет это Я субстанциальным деятелем. Эти субстанциальные деятели не только совершают познание, но и творят все события, т.е. все реальное бытие. Те события, которые протекают только во времени, представляют собой психические процессы, события, которые протекают и во времени, и в пространстве, — телесную реальность. События, участвующие в процессе притяжения и отталкивания, называются материально телесными.

Таким образом, действия субстанциальных деятелей могут выражаться в разных формах. Материальная телесность — это самые простейшие проявления деятеля, на более высокой ступени развития действия субъекта уже представляют собой психические процессы, стремления и усилия, связанные с идеями прошедшего и будущего, а также с эмоциональным переживанием ценностей.

Субстанциальный деятель — это всегда реальная личность, в некоторых случаях он является по крайней мере потенциальной личностью. Реальная личность — это личность достаточно развитая, чтобы понимать абсолютные ценности, и стремиться к достижению их в своем поведении. Таким образом осуществляется персоналистский подход, поэтому учение Лосского можно назвать и персонализмом. Персонализм Лосского имеет свои характерные черты, а именно: он реалистически интерпретирует материальные процессы, отрицает психофизический параллелизм, признает зависимость материальных процессов от психических и консубстанциальность субстанциальных деятелей.

Деятели совершают многочисленные действия и творят системы отношений, существующие в пространстве и времени. Все эти отношения не образуют отдельные миры, а представляют одну единую систему космоса, во главе которой стоит высокоразвитый субстанциальный деятель — мировой дух.

Субстанциальные деятели не отделены друг от друга, они тождественны между собой, т.е. консубстанциальны. В этом отличие персонализма Лосского от монадологии Лейбница. Лосский, в противоположность Лейбницу, не признает, что существует монада без окон и дверей. У Лосского субстанциальные деятели, хотя и не за-

висимы друг от друга, тождественны между собой в качестве носителей основных абстрактно-идеальных форм и образуют единое бытие, т.е. они взаимно общаются. Но характер этого общения не predetermined. Они могут соединять свои силы или для любви, или для вражды.

Некоторые деятели могут объединяться для совместного осуществления общих стремлений, такое объединение служит средством достижения более сложных стадий существования. Лучший путь такого объединения — подчинение себя некоторому деятелю, стоящему на более высокой стадии развития. Возникает иерархия единств: атом, молекула, кристалл, одноклеточный организм, многоклеточный организм, общность организмов, как у пчел, термитов, в сфере человеческой деятельности — это нации и человечество как целое, далее: планета, Солнечная система, Вселенная. Лосский называет такое построение иерархическим персонализмом.

Творчески независимые деятели образуют систему мира, единую систему космоса, которая не может содержать в себе основу собственного существования. Основой этого мира может быть только принцип, который существует над миром и возвышается над всеми системами. Сверхкосмический принцип совершенно свободен от мира. Последний не существует без первого, а первый мог бы существовать без последнего. Философия открывает его посредством интеллектуальной интуиции, которая ведет к мистической интуиции, направленной на познание метафизического принципа. Сверхкосмический принцип становится основой мира в силу абсолютного творчества, т.е. творчества из ничего. Таким образом, Бог сотворил мир из ничто. На основе религиозного опыта этот сверхкосмический принцип раскрывается как живой Бог, как личность.

Существует иерархия ценностей. Бог — это самая высшая ценность, которую необходимо любить больше всего на свете. Затем идет тварная личность, неповторимый индивид, который незаменим никакой иной ценностью. Потом идут безличные ценности: истина, нравственная добродетель, свобода, красота. Они являются составными частями абсолютного блага полноты жизни.

Наиболее свободным проявлением личности выступает любовь. Она есть проявление свободы воли. При рассмотрении проблемы свободы воли Лосский проводит различие между формальной и материальной свободой. Первая означает, что деятель в каждом конкретном случае может воздержаться от своего отдельно-

го проявления. Материальная свобода означает то, что деятель свободен творить. Она — материальная свобода — не имеет границ в царстве Божием.

Этика Лосского делает упор на иерархию ценностей в системе нравственных отношений. Если деятель направляет свою любовь на какую-нибудь ценность без учета ее иерархии, то это — выражение себялюбия, так как прежде всего он должен любить Бога и себя самого. Нарушение этого приводит к грехопадению.

Лосский полагает, что жизнь вне царства Божиего — выражение неправильного использования свободы воли. Некоторые деятели, стремясь к абсолютной полноте бытия, пытаются достигнуть этого своим собственным путем. В таком случае ими руководит гордость, они стремятся возвыситься над господом Богом и другими существами. Это также приводит к грехопадению.

Эгоизм — вот, что отделяет нас от Бога. Таким же образом эгоизм отделяет деятеля и от других существ. У эгоистически мыслящего существа творческие способности постепенно угасают. Эгоизм — зло, первородный грех. В силу этого греха многие деятели стали не актуальными, а потенциальными личностями.

Лосский принимает христианское мировоззрение, которое ставит Богочеловека во главе мира. Он также принимает концепцию софиологии русских религиозных философов.

Лукреций

Тит Лукреций Кар (ок. 99–55 до н.э.) — древнеримский философ, прославился своей философской поэмой «О природе вещей», написанной на латинском языке. О его жизни ничего не известно.

Произведение «О природе вещей» представляет собой по содержанию полную энциклопедию эпикуреизма. Более того, она предлагает наиболее полную картину всей античной атомистики. Художественная форма изложения дает дополнительную аргументацию всем философским положениям Лукреция. Философ исходит из того, что человеку требуется философия, которая давала бы основу спокойного существования. Задача состоит в том, чтобы противостоять врагам человеческого счастья — страху смерти, страху загробного возмездия и страху богов, их вмешательства в жизнь человека.

Этим страхам можно противостоять, если человек будет знать свое истинное положение в мире, свою истинную природу, а для этого требуются знание, философия. От страхов можно освободиться в том случае, если человек будет знать, как устроен окружающий мир и сам человек. Но знание природы — не самоцель, оно важно, считает Лукреций, для того, чтобы достичь безмятежного существования. Завершением исследования природы должна стать этика — наука о счастье.

В поэме Лукреция наиболее разработанная часть — все-таки учение о природе. Лукреций исходит из того, что ничто не может возникнуть из ничего и ничто не превращается в ничто. Вещи лишь разлагаются на составляющие их элементы. В мире существуют лишь тела и пространство. Тела характеризуют их свойства, которые нельзя отделить от тел. Тела бывают или сложные, или простые. Простые тела — это неразложимые дальше частицы материи. Бесконечной делимости частиц Лукреций не допускает. Хотя Лукреций излагал атомистическую концепцию, он не употреблял слово «атом», а заменял его различными другими названиями: «тельца», «семена» и др.

Атомы как первоначала вещей невидимы, непроницаемы, обладают плотностью и тяжестью, различаются фигурой и величиной, местоположением и количеством (в соединениях). Они не обладают свойствами и качествами, которые присущи только телам. Свойства тел зависят от формы атомов, их количества и расположения. Форма атомов разнообразна. В соответствии с учением Эпикура Лукреций различал три вида движения атомов: 1) движение по прямой линии вследствие тяжести; 2) самопроизвольное отклонение; 3) движение от толчка. Спонтанным отклонением атомов Лукреций объяснял и возникновение миров, которое происходит, по мнению Лукреция, без всякого вмешательства богов. «Не для нас, — писал он, — отнюдь не божественной создана волей эта природа вещей» [*Лукреций. О природе вещей. V, 198–199*].

В природе происходит, по мнению Лукреция, бесконечное изменение, постоянное образование и гибель миров. Вселенная бесконечна, как бесконечно пространство. Лукреций полагал, что жизнь возникла путем самозарождения из «первоначал». Организмы в прошлом возникли в определенном порядке, а именно: растения, животные, люди. Лукреций отрицал учение о переселении душ, утверждал неразрывную связь тела и души, духа. Он не признавал страха смерти, считая, что смерть — это избавление от

страданий, а страх смерти возникает вследствие незнания людьми законов природы.

В учении о познании Лукреций исходит из того, что чувственное восприятие дает нам объективное знание действительности. Ощущения он понимает как образы, которые истекают от предметов.

Лукреций, как и Эпикур, считал не только допустимой, но и необходимой множественность объяснений природных явлений. Для каждого явления возможны самые разнообразные объяснения, и каждое объяснение будет вполне приемлемо. Лукреций вслед за Эпикуром повторяет пример в подтверждение этой своей позиции. Можно считать верным и то, что каждый день возникает новое Солнце, и то, что на небе появляется прежнее светило. Одинаково правильно и то, что Луна шаровидна и сияет отраженным от Солнца светом, и то, что Луна сияет собственным светом. Хотя Лукреций верит в познаваемость мира, он полагает, что при современном состоянии науки нельзя утверждать это определенно.

В вопросе понимания общества он стремился все объяснить естественными причинами. Первобытные люди жили в полудиком состоянии, и только развитие материальной культуры приводит к возникновению общества. Как и Эпикур, он считал, что общество — это продукт взаимного соглашения людей.

Этические воззрения Лукреция сводятся к эпикурейским принципам счастливой жизни, при которой счастье достигается познанием. Однако Лукреций привносит в этическую концепцию нечто новое. Если для Эпикура образец жизни состоял в незаметном существовании, то Лукреций в своей жизни, напротив, занимается активной общественной деятельностью. Хотя теоретически он и ценит покой как цель счастливого человека, но выступает против всего в обществе, что ведет к нарушению социального порядка. Так, он очень резко осуждал проявления нравственного разложения в знатном римском обществе.



Маймонид

Моисей Маймонид (1135– 1204) — крупнейший представитель еврейской философии Средневековья. Маймонид родился в семье талмудиста в г. Кордове, но жил в Каире и был врачом у египетского султана Сала-эд-Дина. Он — автор известного произведения «Путеводитель колеблющихся» (1190).

В этом трактате он разрабатывает органистическую концепцию, считая, что Вселенная в своей совокупности — это не что иное, как единый индивидуум. Он отстаивал точку зрения тождества микро- и макрокосмоса и проводил аналогию между животным миром и миром, который окружает его. Эта концепция сочетается у Маймонида с креационистскими представлениями, согласно которым Вселенная не существовала вечно, а была создана Богом. Творение Бога продолжалось шесть дней, в течение которых все большее значение стали приобретать естественные законы. С седьмого дня прекратилось божественное вмешательство во Вселенную, и она стала развиваться по естественным законам. В этом проявилась деистическая позиция Маймонида, однако в противоречие с этим Маймонид признает существование божественного провидения, которое вмешивается даже в самые незначительные события нашего мира. Правда, Маймонид оговаривается, что божественное провидение — это такая тайна, которая не подвластна человеческим способностям.

Маймонид стоял на позициях примирения философии и религии. Он исходил из философии Аристотеля как из главного источника. Он принимал основные положения Торы (главной части Ветхого Завета) и доказывал, что они полностью согласуются с философией Аристотеля. Маймонид полагает, что противоречия, которые могут возникнуть между положениями Аристотеля и текстами Священного писания, обусловлены буквальным толкованием вторых; если же их толковать аллегорически, то все согласуется. В Священном писании, по мнению Маймонида, зафиксированы все истины аристотелизма.

Маймонид придерживался позиций профетизма и полагал, что особо талантливые люди могут пророчествовать. Но даже у пророков великие истины появляются как вспышки молнии. Поэтому только пророкам были открыты все философские истины, часть из них нашла отражение в Священном писании. А те истины, которые не попали в Священное писание, были утеряны, отсюда и возникает противоречие между Священным писанием и Аристотелем.

Маймонид — значительная фигура своего времени; велики его заслуги как в распространении аристотелизма, так и в развитии средневековой схоластической философии. Он поставил многие проблемы, господствующие в XIII в. в западной философии, и его исследования в отношении веры и философии, разума и откровения способствовали в значительной степени росту и развитию этой проблематики в течение почти двух столетий после его смерти.

Макиавелли

Никколо Макиавелли (1469—1527) — один из первых идеологов эпохи Ренессанса, которые излагали новые воззрения на развитие общества и государства. В своих произведениях «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» и «Государь» Макиавелли стремился обосновать новый подход к пониманию государства и государственной деятельности с позиций этической природы человека. Он занимал ряд государственных постов во Флоренции. Большинство своих произведений написал после ареста в период высылки в свое поместье, когда

в 1512 г. свершилась реставрация Медичи, противником которых он был. Это был человек действия, говоривший: «Сначала жить, потом философствовать».

В своих произведениях Макиавелли представил развернутую концепцию человека. Прежде всего, он считал, что человеком движет личный интерес, проявления которого чрезвычайно разнообразны, в том числе и стремление сохранить свое имущество, собственность. Он писал в «Государе»: «Люди скорее простят смерть отца, чем потерю имущества».

Таким образом, Макиавелли описал принципы, определяющие природу человека, сущность которой состоит в основном в эгоизме. Примеры для своей концепции, он брал из окружающей жизни.

Исходя из этой этической доктрины Макиавелли строит свою концепцию государственной организации, которая, по его замыслу, должна противодействовать человеческому эгоизму, осуществляя государственное насилие. Макиавелли выступал активным противником той созерцательности, которая была характерна для Средневековья, и таким образом стал еще одним выразителем гуманистической активности Ренессанса. В теории государства у него не находилось места для церкви и религии. Хотя он и признавал необходимость религии для народных масс, но выступал против католической религии, которая, по его мнению, изжила себя.

Все эти положения нашли свое выражение в так называемой концепции *фортуны*, под которой он понимал объективную закономерность общественного развития. Макиавелли вычленяет разные стороны этой проблемы и пытается определить соотношение между необходимостью и свободной волей человека. Он пишет, что «фортуна распоряжается половиной наших поступков, но управлять другой половиной или около того она предоставляет нам самим» [Избр. соч. С. 111, 112]. Поэтому, говоря о фортуне, Макиавелли также подчеркивает необходимость активных действий человека: лучше быть смелым, чем осторожным, но при этом деятельность должна направляться трезвым умом и волей, стремящейся к определенной цели, естественно, высокой и благородной. Все это Макиавелли называет *вирту́* — доблестью. Полная реализация вирту — дело почти неосуществимое, его добивались лишь немногие выдающиеся люди. Большинство же людей выбирают средние пути, которые часто губительны. При этом необходимо учитывать

особенности времени, в котором живет личность, и если последняя считается с особенностями времени, то достигает многого. В понятии «вирту» отразились те моральные требования к поведению личности, которые возникли в эпоху гуманизма, когда человек стал цениться очень высоко.

Создание произведения «Государь» связано с конкретной политической историей Флоренции и в целом Италии, раздробленной и слабой по сравнению с окружающими ее соседями. Поэтому Макиавелли считал, что требуется государь, способный объединить Италию и создать республику. Прототипом такого государственного деятеля Макиавелли послужил Чезаре Борджа, известный своим аморализмом и предательством.

В «Государе» Макиавелли нарисовал образ мудрого правителя, который должен сочетать в себе и в своих действиях качества льва, способного расправиться с любым из врагов, и лисицы, способной провести самого изощренного хитреца. Он должен по возможности не удаляться от добра, но при необходимости не чураться и зла. Такой образ действий со времен Макиавелли стал называться макиавеллизмом. Согласно Макиавелли, любое насилие можно оправдать во имя государственного блага.

Однако было бы неправильно представлять Макиавелли проповедником вероломства и насилия. Он был прежде всего сыном своего времени, гуманистом. Его теория, концепция, взгляды — это отражение политической ситуации той эпохи. Сам Макиавелли ни в коей мере не оправдывал ни насилие, ни аморализм в политике. Наоборот, он считал, что государь, политик должен считаться с мнением народа, что глас народа — глас Божий, что государь должен быть гибким. Если правитель прибегает к насилию, то это не должно быть самоцелью. Он подчеркивал, что насилие должно исправлять, а не разрушать. Политическим идеалом Макиавелли выступала Римская республика. Поэтому он и считал, что лучшей формой правления является республика, хотя республиканская форма правления не всегда возможна, если в народе не развиты гражданские добродетели. Для достижения высших целей, по мнению Макиавелли, и возможны ситуации, когда все средства хороши. Государь должен руководствоваться общепринятыми нормами морали, но если государственные интересы требуют действий, которые пренебрегают нравственностью, то на это можно пойти.

Мальбранш

Никола Мальбранш (1638– 1715) французский философ, главный представитель окказионализма, получившего свое развитие на основе идей картезианства.

Основные произведения Мальбранша: «Разыскание истины» (1675), «Беседы о метафизике и о религии» (1688).

Своим возникновением окказионализм обязан дуалистической неопределенности Декарта в решении психофизической проблемы. Исходное положение окказионализма: материальная и духовная субстанции сами по себе не могут воздействовать друг на друга в силу своей абсолютной независимости. Но все-таки такое взаимодействие происходит, значит, оно зависит от Бога, только при участии божественной воли происходит взаимодействие духовных и материальных явлений. Бог — единственная причина этого взаимодействия.

Таким образом, если Декарт сводил роль Бога к минимуму и склонялся к деизму, то Мальбранш, напротив, максимизирует роль Бога, возвращаясь к августирианскому пониманию Божьей воли в жизнедеятельности человека.

Мальбранш отрицал существование объективных причинных связей между вещами, так как полагал, что их духовная движущая сила не находится в движущихся телах, ибо эта движущая сила не что иное, как воля Божья. «Единственная причина, — писал он в «Разыскании истины», — не есть реальная и истинная причина, а причина случайная, определяющая решение Творца природы действовать тем или иным образом в том или ином случае». В этих словах сформулирована своего рода «философия случайности» (отсюда название этого течения — окказионализм — учения о случайности), при которой развитие мира не имеет своей самостоятельности, а целиком зависит от Бога.

Отсюда следует и главный гносеологический вывод Мальбранша: познание вещей — это всего лишь наше «видение их в Боге». В то же время Мальбранш сохраняет основные исходные установки Декарта: рационалистическое требование ясности как критерия истинности. Чувственные представления подтверждают существование вещей, но свойства вещей мы познаем посредством идей. Вещи мы воспринимаем ясно и отчетливо, но это свидетельствует лишь об истинности божественных идей, которые отражаются

вещях. Мальбранш защищал в основном пантеизм, в силу чего во книги трижды вносились католической церковью в «Индекс запрещенных книг».

Мандевиль

Бернард Мандевиль (1670—1733) — английский философ, француз по происхождению. Окончил Лейденский университет в Голландии, где получил диплом врача. С 1700 г. жил в Англии, в Лондоне, занимался врачебной практикой, специализируясь по нервным болезням. Им написана работа, посвященная истерическим и ипохондрическим заболеваниям. Прославился же Мандевиль своим единственным произведением — «Басней о пчелах».

В основу этого труда положен памфлет в стихах, опубликованный в 1705 г. под названием «Возроптавший улей, или Мошенники, ставшие честными». Затем эта поэма была переиздана с прибавлением к ней комментария и других произведений Мандевилья — «Исследования о происхождении моральной добродетели», «Исследования о природе общества» и др. Произведение Мандевилья имело огромную популярность в Англии и многократно переиздавалось под названием «Басня о пчелах, или Пороки частных лиц — благо для общества».

В своей басне Мандевиль нарисовал картину общества, которое соединяет в себе роскошь и нищету, праздность и расточительность и тяжелый труд. Для этого он использует аллегорию, изображая жизнь пчелиного улья, в котором все продается и покупается. Все пороки, какие только известны человечеству, господствуют в нем. Однако именно эти пороки и дают возможность процветать улью, «пороки частных лиц» выступают источником общественного благосостояния.

И вот в один прекрасный день все пчелы этого улья стали честными, вместо пороков появились добродетели. Все это привело к коренным изменениям в улье: из улья ушло богатство, и он зачах. Таким образом, мораль «Басни» заключалась в выводе, что пороки — необходимое состояние общества.

Объективно «апология пороков», развернутая Мандевилем, была направлена на разоблачение господствовавшей в то время мо-

рали, на показ того, как лицемерие и ханжество английских буржуа прикрывало их подлинное лицо — стремление к богатству и прибыли. Мандевиль написал сатиру на систему общественных отношений современной Англии.

В «Комментариях» к поэтической басне Мандевиль еще дальше развивал свои главные мысли о власти пороков и их необходимости для общества. Он полагал, что присущие человеческой природе эгоистические черты сделали человека общественным существом. «Самыми необходимыми качествами, — писал он, — делающими человека приспособленным к жизни в самых больших и, по мнению всего света, самых счастливых, самых процветающих обществах, являются его наиболее низменные и отвратительные свойства» [Басня о пчелах. М., 1974. С. 45].

Мандевиль подчеркивает неотделимость пороков от жизни общества, их необходимость для его развития. Он делает вывод о необходимой и важной роли зла в развитии общества: «То, что мы называем в этом мире злом, как моральным, так и физическим, является тем великим принципом, который делает нас социальными существами, является прочной основой, животворящей силой и опорой всех профессий и занятий без исключения; здесь должны мы искать истинный источник всех искусств и наук; и в тот самый момент, когда зло перестало бы существовать, общество должно было бы прийти в упадок, если не разрушиться совсем» [Басня о пчелах. С. 329].

В то же время Мандевиль не выступает защитником пороков как таковых, он лишь указывает тенденцию общественного развития. Он писал: «Я далек от того, чтобы поощрять порок, и думаю, что если бы можно было полностью изгнать из государства грех нравственной нечистоплотности, то это было бы для него невыразимым счастьем, но я боюсь, что это невозможно» [Басня о пчелах. С. 109].

В противоположность Шефтсбери Мандевиль утверждал, что «моральное чувство», не носит прирожденный характер, оно есть продукт общественной жизни. Законодатели и мудрецы изобрели мораль для того, чтобы люди могли сдерживать свои стремления и согласовывать их с социальными потребностями, и научили людей различным нравственным понятиям, таким, как стыд, честь, добродетель, порок. Так, добродетель обозначало все то, что связано со стремлением к благу других и обузданию своих собственных аффектов. Пороком назвали все то, что человек делает для

удовлетворения своих желаний, игнорируя общественные интересы. Законодатели, по мысли Мандевиля, получили из всего этого большую пользу, так как при помощи морали смогли управлять «огромным количеством людей с большой легкостью и безопасностью» [Басня о пчелах. С. 69].

Концепция Мандевиля содержит в себе много верного. Он вскрыл глубинные психологические причины поведения людей и роль моральных качеств людей в развитии общества. Идеи Мандевиля получили свое дальнейшее развитие в трудах позднейших философов, хотя сначала вызвали бурную полемику. Идеи о роли зла в истории в дальнейшем разрабатывал Гегель.

Марк Аврелий

Марк Аврелий (121–180) — один из наиболее значительных представителей римского стоицизма.

Он был императором, преемником Антонина Пия, которому доводился приемным сыном. После смерти оставил философское сочинение под названием «Наедине с собой» (или «К самому себе»). Это произведение представляет собой записки, не предназначенные для публикации, своего рода размышления, которыми он делится сам с собой, размышления о жизни. В них он обращается к самому себе, пытаясь осознать окружающую жизнь.

Марк Аврелий в основном стоит на позициях стоицизма, и главное, что он излагает в своих записках, — это этическое учение, оценка жизни с философско-нравственной стороны и советы, как к ней относиться. В своих основных положениях Марк Аврелий не оригинален и следует в основном за Эпиктетом.

Прежде всего он осознает бренность жизни, в которой мы живем. Свою оценку Марк Аврелий выводит из понимания времени: «Время есть река, стремительный поток. Лишь появится что-нибудь, как уже пронесется мимо, но пронесется и другое, и вновь на виду первое» [Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 294]. Время беспредельно, и перед этой беспредельностью длительность каждой человеческой жизни — это какой-то миг, и жизнь по отношению к этой беспредельности крайне ничтожна. «Ничтожна жизнь каждого, ничтожен тот уголок земли, где

он живет» [Там же. С. 285]. «Помни также, что каждый живет лишь настоящим ничтожно малым моментом» [Там же].

Марк Аврелий делает вывод и о краткости памяти, которая остается после смерти человека. «Все кратковременно и вскоре начинает походить на миф, а затем предается и полному забвению. И я еще говорю о людях, в свое время окруженных необычайным ореолом. Что же касается остальных, то стоит им испустить дух, чтобы «не стало о них и помину». Что же такое вечная слава? Сущая суэта» [Там же. С. 292].

Оценивая свою жизнь, жизнь прошлых времен, жизнь настоящую, Марк Аврелий делает вывод, что она довольно однообразна и не дает ничего нового, все одно и то же, все повторяется. «Окинь мысленным взором хотя бы времена Веспасиана, и ты увидишь все то же, что и теперь: люди вступают в браки, возвращают детей, болеют, умирают, ведут войны, справляют празднества, путешествуют, обрабатывают землю, льстят, предаются высокомерию, подозревают, злоумышляют, желают смерти других, рождают на настоящее, любят, собирают сокровища, добиваются почетных должностей и трона. Что случилось с их жизнью? Она сгинула. Перенесись во времена Траяна: и опять все то же. Опочила и эта жизнь. Взгляни равным образом и на другие периоды времени в жизни целых народов и обрати внимание на то, сколько людей умерло вскоре по достижении заветной цели и разложилось на элементы» [Там же].

В этих строках, проникнутых острым пессимизмом, отразилась пессимистическая настроенность целой эпохи, в которой жил Марк Аврелий. Это была эпоха разочарованности и усталости, охвативших целые народы.

В то же время мировоззрение Марка Аврелия отличает одна примечательная особенность. Его пессимистическая оценка жизни и общей направленности всех деяний человека не определяет тех выводов, которые он делает из всего этого. Выводы совсем не пессимистические, как можно было бы ожидать и как часто происходит у людей, пессимистически относящихся к жизни, а именно — стремление к бездействию или нарушениям нравственных законов, стремление предаваться только наслаждению. Своему пессимизму он сам противопоставляет идеал человека, который олицетворяет все положительное в личности, а именно — мужественность, зрелость, преданность интересам государства. В этой суетной жизни, которую он обрисовал, есть, по его мнению, нравственные ценно-

сти, к которым следует стремиться, это — справедливость, истина, благоразумие, мужество. К истинным ценностям он также относит общепользную деятельность, гражданственность, которые противостоят таким мнимым, по его мнению, ценностям, как «одобрение толпы, власть, богатство, жизнь, полная наслаждений» [Там же. С. 284].

Марк Аврелий смотрит на человека как на сложное социальное существо, которое, с одной стороны, живет настоящим, суетным, а с другой — занимается деятельностью, которая преследует долговременные цели. Поэтому он осуждает того, кто свои дела не согласовывает с высшими целями, под которыми он понимает благо государства. Этому он дает философское обоснование. Несмотря на текучесть всего происходящего, существует нечто целое, которое управляется логосом, разумом. Этим разумом люди объединены, в каждом человеке живет частица этого разума, которому он должен поклоняться и служить. «Тот, кто отдал предпочтение своему духу, гению и служению его добродетели, не надевает трагической маски, не издает стенаний, не нуждается ни в уединении, ни в многолюдстве. Он будет жить — и это самое главное, — ничего не преследуя и ничего не избегая. Его совершенно не беспокоит, в течение большего или меньшего времени его душа будет пребывать в телесной оболочке... Ведь всю свою жизнь он только и думает о том, чтобы не дать своей душе опуститься до состояния, недостойного разумного и призванного к гражданственности существа» [Там же]. Этот гений никогда не «побудит тебя преступить обещание, забыть стыд, ненавидеть кого-нибудь, подзреть, клясть, лицемерить, пожелать чего-нибудь такого, что прячут за стенами и замками» [Там же].

Поэтому Марк Аврелий считает, что несмотря на тщетность жизни человека перед ним стоят высокие нравственные задачи, которые он, повинаясь долгу, должен выполнять. И в этом ему помогает философия. «Философствовать же — значит оберегать внутреннего гения от поношения и изъяна, добиваться того, чтобы он стал выше наслаждений и страданий, чтобы не было в его действиях ни безрассудства, ни обмана, ни лицемерия, чтобы не касалось его, делает или не делает что-либо его ближний, чтобы на все происходящее и данное ему в удел он смотрел, как на проистекающее оттуда, откуда изошел и он сам, а самое главное — чтобы он безропотно ждал смерти, как простого разложения тех элементов, из которых слагается каждое живое существо» [Там же. С. 28].

Маркс

Карл Маркс (1818–1883) — немецкий философ, основоположник марксизма. Родился в Германии, в Трире. Изучал право в Боннском университете, а затем перевелся в Берлин, где стал изучать философию. Докторскую диссертацию защитил в 1841 г., после чего стал заниматься журналистикой, публикуя статьи по политическим и социальным вопросам. В 1842 г. — редактор Рейнской газеты, однако вскоре прусское правительство запретило газету, и Маркс со своей молодой женой отправляется в Париж, где становится редактором Немецко-французского ежегодника. В 1849 г. переехал в Лондон, где и жил до конца своих дней.

Философские взгляды Маркса начали формироваться в конце 30-х годов XIX в. в Берлинском университете, где господствовала философия Гегеля. Последователи Гегеля, так называемые младогегельянцы, не во всем соглашались с Гегелем, но тем не менее хотели упразднить самоотчуждение человека и освободить человечество посредством исторического и диалектического процесса самопознания. Они рассматривали религию как форму отчуждения. Под влиянием идей Фейербаха Маркс отверг гегелевское понятие Абсолютного Духа и в центр своей философии стремился поставить человека и человеческое сознание. Социальные отношения, которые связаны с наемным трудом, производством, торговлей и деньгами, он стал рассматривать как определяющие силы человеческой истории. Общественные отношения, которые возникают на определенной стадии развития общества, говорит Маркс, соответствуют стадии развития материальных сил производства, и все это в комплексе составляет экономическую структуру общества. Он писал: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [Введение к критике политической экономии//Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 13. С. 7].

Маркс полагает, что общество в своем развитии достигает такой точки, когда материальные силы производства вступают в конфликт с существующими производственными отношениями, в результате чего они становятся тормозом развития общества. Это по-

рождает социальные революции. В то же время Маркс подчеркивает, что ни один порядок не исчезнет, прежде чем все производительные силы не будут развиты, и новые более высокие производственные отношения никогда не появятся, прежде чем материальные условия существования не созреют в недрах старого общества. Под производственными отношениями он понимает отношения, которые возникают между землевладельцем и наемным работником, владельцем завода и рабочим и т.д. Они составляют экономическую структуру общества и являются основой политической, моральной и духовной надстройки.

Основной вывод Маркса состоит в утверждении, что любая сторона жизни определяется материальными факторами. Как Гегель верил в прогресс Духа в направлении более высокого самосознания, так Маркс верил в поступательное развитие человеческой материальной жизни и человеческой природы.

Внимание Маркса было направлено на материальную и физическую, а не на духовную реальность. Он выделяет рабочий класс как силу, которая воплощает в себе нищету и крайнее самоотчуждение. По Марксу, сущность человека состоит именно в том, чтобы создавать вещи, но только не в рамках частной собственности. Поэтому условия существования человека должны быть изменены посредством упразднения частной собственности и системы труда, при которой происходит эксплуатация человека человеком.

Все это должно привести к освобождению людей от условий, при которых они все видят все под углом зрения рынка.

Маркс развил свою экономическую теорию в «Капитале». Он стремился показать, что капитализм несет в себе семена собственного разрушения. Он утверждал, что капиталисты создают свою прибыль на основе прибавочной стоимости, которую они присваивают за счет рабочих. Поэтому по мере развития капитализма соотношение труда и капитала постоянно меняется. А это значит, что доля прибыли должна в конце концов падать, что ведет к подрыву капитализма.

Это концепция Маркса не выдержала проверки временем. Тем не менее марксистская теория имеет много заслуг. Прежде всего марксизм представил детальную и оригинальную критику капитализма, которая в основном является действенной и по сей день. Он указал новые перспективы общества, которые преодолевают пороки капитализма и находятся в русле социалистических традиций

интеллектуальной мысли. Марксизм поднял и развил глубокое понимание человеческой природы и свободы.

Большое влияние оказал марксизм на многих мыслителей XIX и XX вв. В XX в. под влиянием марксизма возникло философское течение под названием неомарксизм (Франкфуртская школа), которое интерпретировало идеи Маркса под углом зрения современности.

Мах

Эрнст Мах (1838–1916) — один из основоположников эмпириокритицизма, называемого еще по его имени махизмом. Он был крупным австрийским физиком, сделавшим много открытий в своей области. Мах стал известен как философ после выступления с рядом работ, в которых пытался разрешить кризис, возникший в естествознании посредством истолкования исходных теоретических понятий классической физики.

Мах исходит из того, что человеческое познание начинается с ощущений, которые он называет элементами, и говорит, что эти элементы обладают нейтральным характером. Он пишет: «Итак, восприятия, как и представления, воля, чувствования, одним словом — весь внутренний и внешний мир, составляются из небольшого числа однородных элементов, образующих то более слабую, то более крепкую связь. Эти элементы *обыкновенно называют ощущениями*. Ввиду того, однако, что под этим названием подразумевается уже определенная односторонняя теория, мы предпочитаем просто говорить об элементах... Все исследование сводится тогда к определению связи этих элементов» [Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908. С. 39]. Он подчеркивает, что «вещь, тело, материя — ничто помимо *связи их элементов*» [Там же. С. 27].

Мах выдвигает два основных требования, которым должна следовать наука: экономия мышления и стремление к чистой описательной науке. Принцип экономии мышления был выдвинут Махом в связи с его исследованиями в области механики. Мах высказывает мысль, что механика не является совершенным и единственным изображением реальности. Основываясь на этом, он подвергает критике понимание Ньютоном абсолютности про-

странства и времени, утверждая, что физические законы связаны со взаимодействием масс (это было сформулировано им как «принцип Маха»); данное утверждение опровергало положение Ньютона о том, что пространство и время абсолютны, так как не зависят от распределения тяготеющих масс.

По утверждению Эйнштейна, Мах потряс догматическую веру в механицизм. Отрицание Махом абсолютности пространства приводило к более экономному представлению о мире, так как в этом случае существовали не отдельно пространство и материя, а пространственно упорядоченная материя. В «принципе экономии мышления» Маха содержалось большое рациональное зерно, так как в нем высказывалось требование содержательной простоты и единства теорий. Однако в утверждениях Маха проявилось преувеличение этого принципа в ущерб требованию соответствия теории и фактов. В принципе экономии мышления Мах подчеркивал важность «чистого описания», видя в нем источник нового знания. Он утверждал, что почти всякое знание возникает из ощущений, и тем самым принижал роль логического мышления. Главное для Маха — это наблюдение. С. Франк писал: «Согласно Маху и его непосредственным последователям, фундаментальные законы физики должны формулироваться таким образом, чтобы они содержали только понятия, которые могли бы быть определены непосредственными наблюдениями, или, по крайней мере, связаны короткой цепью мыслей с непосредственными наблюдениями».

Однако Мах впадает в крайность, объявляя экономию мышления основной характеристикой познания. Распространяя на человека учение Дарвина о естественном отборе, Мах полагает, что организмы в силу биологического инстинкта к самосохранению и выживанию «приспосабливаются» к фактам действительности, что означает экономию мышления.

Мелисс

Мелисс (V в. до н.э.) — древнегреческий философ, представитель Элейской школы. О Мелиссе из Самоса известно очень мало. Он был своего рода систематизатором идей элеатов. В его почти несохранившемся трактате «О при-

роде, или О сущем» дается ясное изложение элейского учения. Он повторяет парменидовскую идею о единстве бытия, его неподвижности, неизменности и добавляет к этому основополагающему положению идею о бесконечности всего сущего как в пространстве, так и во времени.

Мелисс дает очень важную формулировку так называемого закона сохранения исходя из всего учения Парменида: «Из ничего никогда не может возникнуть нечто».

Гален свидетельствовал, что Мелисс «того мнения, что в основании четырех элементов лежит некая всеобщая сущность, не возникающая и не уничтожимая, которую его последователи называли материей. Этого, однако, он был не в состоянии ясно доказать. И вот эту сущность он именует всеединым».

Мерло-Понти

Морис Мерло-Понти (1908–1961) — французский философ, представитель феноменологического направления. Во время второй мировой войны участвовал в движении Сопротивления вместе с рядом выдающихся ученых своего времени, в частности с Сартром, с которым он основал в 1945 г. журнал «Les Temps Modernes». До 1950 г. он был политическим редактором журнала, давая на его страницах экзистенциалистский анализ мировых событий. Он симпатизировал коммунистам, хотя и не вступил в ряды компартии. В 1952 г. он — профессор философии в Коллеж де Франс.

Его главные работы: «Феноменология восприятия» (1945), «Гуманизм и террор» (1947), «Первенство восприятия» (1947), «Смысл и бессмыслица» (1948), «Приключения диалектики» (1955), «Знаки» (1960), «Видимое и невидимое» (1964).

Политическая философия Мерло-Понти соединяет в себе три главных философских направления: феноменологию, экзистенциализм и марксизм. Феноменология содержит описание того, как возникает значение в явлениях окружающего нас мира, а также систематическое «вопрошание» всех этих смыслов явлений, которые мы ежедневно воспринимаем как данное. Мерло-Понти утверждает, что мы прежде всего структурируем нашу среду через акты восприятия, которые представляют собой сложное взаимодействие ме-

жду нашими телами и миром. Он говорит, что теории, с помощью которых мы осваиваем «жизненный мир», могут быть только предварительными, временными и вторичными описаниями более полного и более живого опыта, который они никогда не смогут исчерпать полностью. Они имеют характер отдельных первоначальных чувственных восприятий.

Это приводит Мерло-Понти к экзистенциализму, который утверждает, что существование всегда предшествует сущности: мы никогда не можем выйти за пределы нашей ситуации, чтобы оценить ее, не можем достичь абсолютного знания. Знание возникает через действие, благодаря которому мы придаем смысл миру. Когда мы описываем смысл истории, мы обязаны признать, что природа этого смысла временная и не исключает добавочных интерпретаций.

В этом состоит экзистенциальная феноменология Мерло-Понти, которая лежит в основе его воззрений. Она направлена против тех идеологических концепций и движений, которые стремятся дать всестороннее толкование исторической ситуации и ее решение. Он рассматривает такие доктрины как рационалистические, считающие, что мир полностью познаваем и контролируем. По мнению Мерло-Понти, эту ошибочную позицию занимает либерализм, полагающий, что индивиды способны достигать рациональных решений, а также ортодоксальный марксизм, считающий, что законы истории можно познать.

Согласно Мерло-Понти, позиция марксизма, полагающего, что существует единственный путь развития и что только рабочий класс выражает истину, не диалектична. Общества, созданные на основе такого подхода, неизбежно несут на себе печать инертности, закрытости, насилия, ибо они не могут приспособиться к борьбе и неожиданным ситуациям, которые порождают временные предположительные решения. Мерло-Понти полагает, что история случайна и что политическая деятельность — рискованное предприятие.

Сначала он называл такую позицию феноменологическим марксизмом, но позднее он определил ее как новый либерализм. Подход Мерло-Понти не навязывает предвзятых решений событиям. Он признает, что мы не можем контролировать историю, потому что ее институты возникают внутри мира, где индивидуальные действия дают результат, за который никто не несет ответственности.

Таким образом, феноменологическая концепция Мерло-Понти признает, что разум вступает в мир только в качестве конкретного проекта. Он продвигается вперед через борьбу. Он не имеет гарантий. Он не является заранее существующей идеей, которая может навязываться от нашего имени. Политика состоит в том, чтобы интерпретировать события, она является революционной, потому что не имеет конечных целей. Свобода наша лежит в нашей способности постоянно превосходить данную ситуацию, тем самым открывая новые возможности при аккумулировании традиционных истин.

В своих работах Мерло-Понти полагает, что следует постоянно задавать вопросы о смыслах окружающих явлений, с которыми мы ежедневно сталкиваемся, и предлагает философские и политические обоснования для осуществления этой задачи.

Милль

Джон Стюарт Милль (1806–1873) — английский философ, экономист, общественный деятель.

Милль родился в Лондоне. Его отец Джеймс Милль, написавший «Историю Британской Индии», дал ему блестящее образование. В десять лет он уже бегло говорил по-гречески и по-латыни, в одиннадцать прочитал книгу своего отца. В 1823–1858 гг. служил в Ост-Индской компании. В «Автобиографии» дал полное описание своих ранних лет. В двадцатилетнем возрасте испытал сильную депрессию, которую приписал истощению эмоций. Его выздоровление началось тогда, когда он расплакался над книгой, которую читал, и понял, что еще не перестал чувствовать глубоко.

Философские взгляды Милля формировались под воздействием Карлейля, Бентама, Конта. Он считается самым крупным английским философом XIX в., который пропагандировал и развивал доктрину утилитаризма.

В работе «Утилитаризм» Милль рассматривает принцип полезности в моральной теории, который дает руководство к тому, как жить добродетельно. Принцип пользы утверждает, говорит он, что действия являются правильными в той пропорции, в какой способствуют счастью, и неправильными в пропорции, в которой

отвращают от счастья. Счастье желательно, и доказательство этого состоит в том, что люди действительно желают его: каждое доброе дело человека — счастье для этого человека и общее счастье.

Милль стремился преодолеть возражения, которые были сделаны бентамовскому варианту этического утилитаризма. Бентам утверждал, что каждый ищет свое собственное удовольствие и что удовольствие есть величайшее добро, и на основании этого обвинял людей в том, что они действуют эгоистически. Милль утверждает, что хотя мы действительно стремимся получить удовольствие, но это не означает, что мы действуем эгоистически, так как многие люди совершают поступки, которые явно не могут быть определены как эгоистические.

Он также пересмотрел взгляд Бентама на удовольствие, уравнивавший все удовольствия, и полагал, что существуют удовольствия более высокие и более низкие. В последней главе «Утилитаризма» он рассмотрел критику идеи, согласно которой счастье — самая высокая моральная ценность. Возражение состояло в том, что счастье не может быть самой высокой ценностью потому, что существует много ситуаций, в которых мы ставим справедливость выше счастья. На это Милль представил целый набор аргументов, в которых показал, что хотя справедливость действительно находится на высоком уровне в иерархии человеческих ценностей, счастье и стремление к нему остаются принципом, который господствует в человеческом поведении.

В сочинении «Система логики силлогистической и индуктивной» (1843) Милль рассматривает индуктивную логику как общую методологию наук. В первой книге «Системы...» он исследует то, что называет «природой утверждения». Он проводит различие между общими и единичными именами, конкретными и абстрактными, а также коннотативными и неконнотативными терминами. Его главное утверждение состоит в том, что термины обозначают только частное и что общий термин, такой, как «человечество», не обозначает сущности, отличной от индивидов, которые вместе составляют род человеческий. Во второй книге рассматриваются силлогистические суждения.

Главный интерес Милля — рассмотреть индукцию, которая заключается в том, что мы переходим от знания известного к знанию неизвестного, а не от прошлого к будущим событиям.

В своих философских взглядах Милль стоял на позициях феноменалистического позитивизма. Он полагал, что все наше знание

происходит из опыта, предмет которого — наши ощущения. Испытав воздействие Конта и разделяя некоторые его взгляды, Милль тем не менее не принимал его социально-политических воззрений, считая, что тот защищает систему духовного и политического деспотизма и игнорирует свободу личности. В связи с этим он написал очерк «О свободе», главной темой которого являлось утверждение, что мы можем вмешиваться в действия других людей только в том случае, если они наносят кому-либо вред. В этом очерке Милль выступал за открытые дискуссии и демократический индивидуализм.

Монтескье

*Ш*арль Луи Монтескье (1689–1755) — представитель философии французского Просвещения. Он происходил из гасконского дворянского рода. Получив классическое и юридическое образование, был на различных должностях в судебных учреждениях, что дало ему возможность изучить юридическую практику Франции того времени. Затем Монтескье уходит от всего этого и посвящает себя изучению естественных и общественных наук. Первый его литературный опыт — роман «Персидские письма» (1721) — имел огромный успех. В нем он подверг критике феодально-абсолютистский режим. Основной работой Монтескье по праву считается произведение «О духе законов» (1747). Еще он написал «Рассуждение о причинах величия и падения римлян» (1734).

В своей социальной философии Монтескье рассматривает причины существования разных форм общества, полагая, что для того, чтобы понять ту или иную форму общественного развития, необходимо понять то законодательство, которое существует в данном обществе.

Монтескье различал два типа законов, существующих в обществе: 1) «естественные», которые определяются биологическими, природными характеристиками человека и выражают его отношения к природе и к другим людям, но, так сказать, во внеобщественном состоянии; 2) социальные законы.

Монтескье выделял три основных образа правления, существовавших в истории: республиканский, монархический, деспоти-

ческий. Он полагал, что юридические нормы государства определяются формой государства, законы же — это юридически выраженные правила, определяющие отношения между верховной властью и членами общества. Эти законы, согласно Монтескье, формируют политическую свободу, состоящую в том, что каждый имеет право делать все, что дозволено законами. Смысл концепции Монтескье сводился к утверждению, что законодательства, характерные для определенных форм правления, а именно демократической, монархической и деспотической, детерминированы различными факторами: характером политической власти, почвой, рельефом (т.е. географической средой), нравами, обычаями, религиозными верованиями, численностью населения.

Тем самым Монтескье попытался осознать общество как целое, объединенное целым рядом условий, факторов. Эта целостность и определяет, согласно Монтескье, «дух народов». Каждая форма правления — своеобразная структура, все элементы которой взаимосвязаны и необходимы для функционирования целого.

В каждой социальной структуре главным элементом Монтескье считал ту или иную человеческую страсть, которая дает возможность действовать, чтобы сохранить устойчивое состояние. Для республики характерна добродетель, для монархии — честь, для деспотии — страх. Если та или иная «страсть», или психологический принцип, ослабляется, то эта форма правления рушится. Тем самым Монтескье устанавливал определенную зависимость между формами правления и психологией народов, что имело под собой важные основания. Монтескье выводил эти зависимости из географической среды, в которой главную роль играли климат, почва и рельеф местности.

Составная часть учения Монтескье — его концепция «разделения властей», которая в определенной степени была развитием идей Локка. Монтескье указывал, что разделение законодательной, исполнительной и судебной властей должно быть при любой форме правления, как при монархии, так и при демократии. Он писал, что необходимо разделить «власть создавать законы, власть приводить в исполнение постановления общегосударственного характера и власть судить преступления или тяжбы частных лиц». Только подобное государственное устройство, в котором все эти власти разделены, может обеспечить такое положение, «при котором никого не будут понуждать делать то, к чему его не обязывает закон, и не делать того, что закон ему позволяет» [Избр. произв. М., 1955.

С. 289]. Эта концепция Монтескье имела огромное демократическое содержание и не потеряла своего значения до настоящего времени.

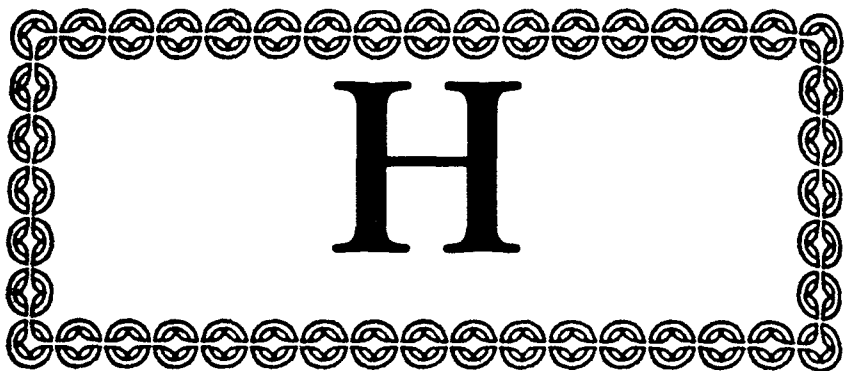
Мо-цзы

Мо-цзы (Мо Ди) (ок. 479–400) — древнекитайский философ, выступал против Конфуция, хотя вначале изучал конфуцианство и был его сторонником. Взгляды Мо-цзы изложены в «Трактате учителя Мо» («Мо-цзы»), созданном его учениками. Главная цель, пронизывающая концепцию Мо-цзы, — это принцип «всеобщей любви». Всеобщая любовь понимается как любовь всех ко всем. Эта любовь, по мнению Мо-цзы, может разрешить любые конфликты как в экономической, так и в политической сферах. Он видел в осуществлении этого принципа выход из политического и экономического хаоса. Кроме того, критикуя конфуцианство, Мо-цзы выдвинул и другие принципы и положения своей этической доктрины. Он подчеркивал важность уважения талантов, самоуважения, ненападения. Он полагал, что все талантливые люди должны иметь возможность управлять страной вне зависимости от происхождения. Выступал против войн и считал, что «нельзя нападать на соседние царства, убивать народ, захватывать скот и грабить богатства». Мо-цзы также выступал против конфуцианского положения, что «воля небес» определяет судьбу человека, и считал, что люди перестанут бороться за свое счастье, если поверят в судьбу, которая от них не зависит. Не признавал конфуцианского положения, что воспитание народа должно осуществляться посредством музыки и ритуала. В то же время Мо-цзы не отрицал «роли небес» в жизни человека, полагая, что Бог наказывает или вознаграждает людей в той мере, в какой они следуют принципу всеобщей любви.

В учении о познании Мо-цзы стоял на точке зрения, что истинные знания — это те, что получены в процессе практической деятельности. Он также выступал против концепции «врожденного знания».

Мо-цзы — основатель направления моизма. Моисты развивали идеи своего учителя с позиций наивного материализма. Они раз-

обсуждали в основном проблемы логики и теории познания. По их мнению, вещи, существующие вокруг нас, имеют объективный характер и независимы от нашего сознания. Человеческое сознание возникает в результате деятельности органов чувств и мышления.



Наторп

Пауль Наторп (1854–1924) — видный представитель Марбургской школы неокантианства. Его главные произведения: «Этика Демокрита» (1893), «Учение Платона об идеях» (1903), «Теория познания Декарта» (1882), «Логические основы точных наук» (1910), «Общая психология согласно критическому методу» (1912), «Социальная педагогика» (1899). Как видно из простого перечисления названий работ Наторпа, круг философских интересов его довольно широк — он писал по истории философии, логике, психологии, педагогике.

Как в своих историко-философских, так и в логических работах Наторп проводит мысль, что только идеализм — единственно правильное понимание окружающего мира. Начало познания — гносеологический, философский анализ, который он понимает как процесс постижения целого. Наторп полагает, что идеализм — это не какое-то застывшее состояние, не какая-то система, а вечное движение.

Наторп распространяет идеализм не только на гносеологию, но и на этику. Идеализм — это основа этики Марбургской школы. Наторп ставит этику в зависимость от логики. Логика, имеющая первоначально широкий смысл как учение разума, получает у него высший ранг, она охватывает не только теоретическую философию, но и этику. Вместе с тем она обосновывает все социальные науки.

Этика у Наторпа не связана с социальным, так как благо, по его мнению, есть благо само по себе. Система социальной педагогики Наторпа приводит его к проповеди этического социализма, сводящегося к стремлению воспитать членов общества в духе разумности, которая должна привести к единению всех членов общества в достижении идеальной цели.

Концепция этического социализма Наторпа — результат развития его обществоведческих взглядов, вызывшихся в разработке им социальной педагогики. Согласно Наторпу, человек представляет собой микрокосм, в котором сконцентрирован весь мир в миниатюре. Все науки изучают человека с разных сторон. Человек выражает себя в деятельности, в труде, в работе. Человеческая деятельность — это своего рода практическое мышление, т.е. деятельность по воплощению в жизнь общества «регулятивной идеи», состоящей из трех этапов — влечения, воли, разума. В этих характеристиках выражается человеческая природа, которая находит свое отражение в социальных структурах. Так, влечение выражается в хозяйственной деятельности, воля — в социальных учреждениях, разум — в системе образования.

Николай Кузанский

Николай Кузанский (1401– 1464) — один из самых ярких представителей раннего Возрождения. В своем творчестве он соединял культурное наследие Средневековья и зарождающуюся культуру Ренессанса. Был родом из Южной Германии, учился в университете Падуи, где получил даже кардинальский сан.

Его философские интересы сочетались с интересами в области математики и естествознания, и те и другие у него тесно переплетались. Кроме того, в его творчестве были тесно связаны философские и теологические вопросы.

Николай Кузанский написал много произведений, но самое первое и значительное из них — «Ученое незнание». Кроме того, им написаны: четыре диалога «Простец», в которых раскрывается мудрость человека из народа, «Охота за мудростью», которое содержит рассуждения по поводу прочтения книги Диогена Лаэртского «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» и др.

По философским взглядам Николая Кузанского можно отнести к платоникам, хотя на его творчество оказали влияние и другие направления, например, пифагореизм, античные мыслители. В то же время Николай Кузанский в известной степени остается самостоятельным философом, что определяется его принадлежностью к гуманизму.

Философская проблематика произведений Николая Кузанского охватывает вопросы отношения мира и Бога и вопросы познания. Он стоял на пантеистических позициях, сближая Бога как бесконечное существо с конечным миром и понимая его как актуальную бесконечность, которая проявляется в мире — потенциальной бесконечности. Николай Кузанский использует неоплатоновский принцип эманации для формулирования проявления Бога в мире и его свертывания обратно, принимая его как одушевленный мировой душой организм. Таким образом, Николай из Кузы не признает идеи креационизма. Человека он рассматривает как микрокосмос, представляющий собой подобие макрокосмоса. По мнению Николая Кузанского, человек соединяет в себе как земное, так и божественное.

Николай Кузанский полагал, что человек вполне способен познавать природу, и это осуществляется посредством чувств, воображения, рассудка и разума. Чувственное познание — это начальная стадия познания, она упорядочивается рассудком. При этом большое значение придавал Николай Кузанский математике.

Если рассудок связан с чувственным познанием, то разум от этого свободен. Разум — это высшая теоретическая способность человеческого сознания, которая направлена на выявление, осмысление и преодоление противоположностей. «Разум потому и понимает только всеобщее, нетленное и постоянное, что духовно увлекающая его цель — непоколебимая истина» [Сочинения. М., 1979. Т. 1. С. 181–182].

Николай Кузанский высказывал идеи, получившие развитие лишь в последующей истории философии. Например, мысль о том, что все вещи состоят из противоположностей. Кроме того, он выдвигал серьезные возражения против принципа противоречия Аристотеля. Он предлагал идею о совпадении противоположностей. Наиболее ярким синтезом противоположностей выступает Бог, так как, с одной стороны, он находится повсюду, поэтому есть все, а с другой — он нигде не находится определенно, т.е. он ничто. Человек тоже есть синтез противоречий:

он и конечен как телесное существо, и бесконечен в своих духовных проявлениях.

С проблемой противоположностей связана у Николая и проблема истины, которую он понимал в тесной связи с заблуждением, полагая, что для истины заблуждение требуется как тень для света. Он считал, что познание подлинных сущностей невозможно, оно осуществляется в более или менее точных представлениях.

Николай Кузанский защищал концепцию знающего (ученого) незнания: даже самое глубокое знание не ликвидирует незнания. «Знает по-настоящему тот, кто знает свое незнание», — заявляет он. Процесс познания совершается по пути, приближающему нас к недостижимому абсолюту, Бог же остается непознаваемым.

Ницше

Фридрих Ницше (1844–1900) рассматривается как предтеча философии жизни. Его философские воззрения — своего рода реакция на философию Гегеля. В своем творчестве он испытал влияние Шопенгауэра, хотя во многом отошел от него и создал свою систему философии иррационализма и волюнтаризма.

Ницше родился в г. Реккене в Германии, хотя впоследствии отрекался от своего немецкого происхождения. Он изучал классическую филологию в Бонне и Лейпциге. Принял швейцарское гражданство и стал профессором в Базеле. Был другом Вагнера. Вследствие болезни ему пришлось оставить пост в Базеле и вести более или менее уединенную жизнь, занимаясь литературным трудом и создавая философские произведения. В 1889 г. его поразило душевное расстройство, и остальную часть жизни он провел вместе с сестрой, которая заботилась о нем.

Ницше создал целый ряд значительных трудов, которые оказали воздействие на всю последующую философию. Это «Происхождение трагедии из духа музыки» (1872), «Несвоевременные размышления» (1873–1876), «Человеческое, слишком человеческое» (1878–1880), «Веселая наука» (1882), «Так говорил Заратустра» (1883–1886), «По ту сторону добра и зла» (1886), «Антихрист» (1888), «Воля к власти» (опубликовано посмертно в 1901–1906 гг.).

В своем творчестве Ницше затронул целый комплекс проблем, которые составляют всю его концепцию. Прежде всего центральной для него является проблема воли. Если Шопенгауэр в отказе от «воли к жизни» видел средство спасения, то Ницше противопоставил этому пониманию утверждение в жизни «воли к власти». «Воля к власти» у Ницше — это прежде всего вопрос о значимости любого из явлений общественной жизни. Он пишет: «Что хорошо? Все, что повышает чувство власти, волю к власти, саму власть в человеке. Что дурно? — Все, что происходит из слабости». «Воля к власти» — это основа права сильного, оно выражается во власти мужчины над женщиной, например. Подрывает волю к власти доминирование интеллекта, ходячая мораль, которая проповедует любовь к ближнему, социализм, который декларирует равенство между людьми.

Мораль определяется такими понятиями, как «добро» и «зло». Она проявляется у Ницше в виде превосходства аристократов, господ над другими людьми — рабами, низшими. Ницше подходит к морали только с позиций противоположности господской и рабской морали. Возникновение новой морали Ницше рассматривает как «восстание рабов в морали».

В этических вопросах Ницше занимает позицию нигилизма. Современную культуру он определяет как выражение декаданса. Для культуры декаданса характерны христианская мораль и религия сострадания. Мораль выступает как разлагающий элемент культуры, она является послушанием, инстинктом толпы. В основе «морали господ» лежат следующие положения: ценность жизни, понимаемая как «воля к власти»; природное неравенство людей, которое опирается на различия в жизненных силах и «воле к власти»; сильный человек не связан никакими моральными нормами. Субъектом морали выступает сверхчеловек, как определенный тип людей, которые проявляют себя по отношению друг к другу снисходительными, сдержанными, нежными, гордыми и дружелюбными; по отношению же к внешнему миру, там, где начинается чужое, чужие, они не многим лучше необузданных хищных зверей. Здесь они наслаждаются свободой от всякого социального принуждения, они на диком просторе вознаграждают себя за напряжение, созданное долгим умиротворением, которое обусловлено мирным сожительством. Они возвращаются к невинной совести хищного зверя, как торжествующие чудовища, которые идут с ужасной смены убийств, поджога, насилия, погрома с гордостью

и душевным равновесием, уверенные, что поэты будут надолго теперь иметь тему для творчества и прославления. В основе всех этих рас нельзя не видеть хищного зверя, великолепную, жадно ищущую добычи и победы белокурую бестию [См.: К генеалогии морали. Аф. 11//Соч. Т. 2. С. 427–428].

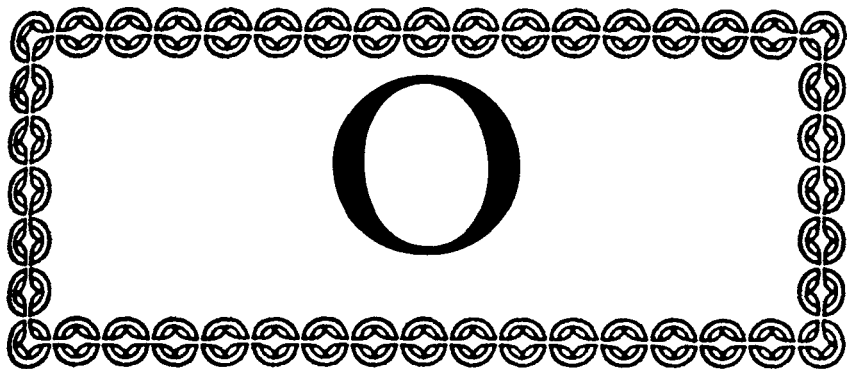
3 Для Ницше сверхчеловек выступает как высший биологический тип, который относится к человеку так же, как человек относится к обезьяне. Ницше, хотя и видит свой идеал человека в отдельных выдающихся личностях прошлого, все же рассматривает их как прообраз будущего сверхчеловека, который должен появиться, его необходимо вырастить. Сверхчеловек превращается у Ницше в культ личности, культ «великих людей» и является основой новой мифологии, представленной с высоким художественным мастерством в книге «Так говорил Заратустра».

Концепция сверхчеловека связана с другой его концепцией — учением о «вечном возвращении». Ницше пишет, что в силу того, что время бесконечно, а количество возможных комбинаций и положений различных сил конечно, наблюдаемое развитие должно повториться. Однако в последующем Ницше сам превращает эту концепцию в миф, представляя эту идею о вечном возвращении в виде образа: дорога и ворота на ней. На воротах надпись: «Мгновения». От этих ворот дорога бежит назад, все, что произошло в прошлом, может произойти и в будущем, т.е. повториться. Нередко эта идея трактуется как выражение оптимизма. Сам Ницше говорил: «Против парализующего ощущения всеобщего разрушения и неоконченности я выдвинул вечное возвращение» [Воля к власти. Аф. 417–III].

С концепцией сверхчеловека связаны и взгляды Ницше на религию. С детства он отличался религиозностью, но в дальнейшем занял критическую позицию по отношению к христианству. Он становится противником религии, проводя эту тему в различных произведениях и создав такую работу, как «Антихрист» с подзаголовком «Проклятие христианству»⁴. Религия, утверждает Ницше, исчерпала себя и не способна решить кардинальные проблемы жизни. Ницше выдвинул положение: «Бог умер! Бог мертв! И это мы его умертвили!» | «Вера в христианского Бога стала не заслуживающей доверия» [Веселая наука. Аф. 125-11, 343-1]. В наброске к «Заратустре» он написал: «Вы называете это саморазложением Бога, однако это только его линька: он сбрасывает свою

моральную шкуру! И вы скоро его должны увидеть снова, по ту сторону добра и зла».

Философия Ницше оказала значительное влияние на философию жизни, прагматизм, экзистенциализм. Ввиду того, что философская система Ницше противоречива, не подчиняется единому принципу, она воспринималась и трактовалась по-разному.



Оккам

Уильям Оккам (ок. 1285–1349) — наиболее яркий представитель номинализма — направления в средневековой философии, которое получило свое полное развитие в XIV в. В XIII в. наибольшим влиянием пользовались учения Фомы Аквинского и Дунса Скота. Одновременно возникла сильная противоположная реакция на эти направления, хотя они часто выступали друг против друга. Оппозицию этим двум направлениям объединяло номиналистическое решение проблемы универсалий — одной из основных для средневековой схоластики.

Уильям Оккам родился в Оккаме вблизи Лондона. Учился и преподавал в Оксфордском университете. Как и Дунс Скот, вступил во францисканский орден, примкнул к наиболее крайнему крылу этого ордена — спиритуалистам. В 1324 г. по обвинению в ереси был приговорен папской курией в Авиньоне к тюремному заключению. Через четыре года вместе с генералом ордена бежал к императору Людовику. По преданию Оккам при встрече с императором сказал ему: «Защищай меня мечом, а я буду защищать тебя пером».

По одному из основных вопросов средневековой схоластики — соотношению философии и теологии — Оккам выступал с позиций отрицания каких-либо связей между философией и теологией, полагая, что философия не в состоянии доказать какой-либо догмат вероисповедания.

Конечно, он не отрицал богословия, но считал, что философия не может обосновать его принципы. Так, философия не способна доказать догмат о существовании Бога. Бог в теологии понимается как существо иррациональное, следовательно, его существование не может быть доказано рациональными аргументами. Оккам утверждал полную иррациональность богословия, которое в своей основе исходит из истинности Священного писания. В этом оно противоположно философии, исходящей из истинности разума. Таким образом, он отстаивал позицию существования двух истин.

Оккам был сторонником крайнего номинализма, он выдвинул против реализма серьезные аргументы. Последователями номинализма были в основном францисканцы, за томизмом же шли главным образом доминиканцы. Номинализм Оккама имел свои отличия, он вырос из эмпирических особенностей естественно-научного знания той эпохи. Если реализм утверждал, что подлинным и реальным является только общее, а единичное выводится из общего, и тем самым все научные положения выводятся из положений Священного писания и признанных авторитетов, то номинализм Оккама утверждал противоположное: только единичное является реальным, а общее — это то, что объясняется на основании единичного; общего вне человеческого познания не существует. Универсалии (общие понятия) не существуют самостоятельно ни в каком виде. Универсалии — это всего лишь знаки единичных вещей. Субстанция не имеет самостоятельного существования.

Для Оккама задача состоит в познании частного, единичного. Он ставит вопрос о том, как же происходит процесс перехода от частного к общему. Здесь Оккам прибегает к понятию интенции — направленности мысли на предмет познания. Он прямо говорит: «Универсалия — это интенция души, которая по природе такова, что сказывается во многих [вещах]» [Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 897].

Теорию универсалий Оккама часто называют терминизмом — от слова «термин». Это означает, что термин как единичное обозначение вещи становится в уме человека общим понятием, так как ему придается то или иное общее значение. Универсалии, таким образом, выступают в качестве знаков, которые могут обозначать как опытные понятия, относящиеся к конкретным вещам, так и условные, относящиеся ко многим.

Знаковая функция термина тесно связана с так называемой теорией суппозиции, которую защищал Оккам. Суппозиция может выражаться в разных формах. Первая форма — это материальная суппозиция, при которой термин означает определенное слово. Вторая — это персональная суппозиция, при которой термин обозначает ту или иную общность.

Минимализм Оккама имел противоречивую природу. С одной стороны, он утверждал объективность единичного, был направлен против схоластического реализма, т.е. против богословских доктрин. С другой стороны, он содержал в себе тенденцию субъективистского подхода в решении ряда гносеологических проблем, так как, утверждая субъективность знаковых систем, т.е. то, что предметом знания являются слова, он тем самым отвергал объективное существование отношений вещей.

Оккам выступал против всех основных схоластических направлений своего времени, что расчищало дорогу развитию новой философии. Этому также способствовала и знаменитая «бритва Оккама», принцип, означающий, что не следует умножать сущностей без необходимости. Этот принцип был направлен против чрезмерного распространения всевозможных обобщений, против схоластических умозрительных спекуляций. «Бритва Оккама» расчищала дорогу эмпирическому развитию нового естествознания. Вместе с тем все самое прогрессивное у Оккама часто облекалось в форму схоластики, хотя и искусственную.

Ортега-и-Гасет

Хосе Ортега-и-Гасет (1883 – 1955) — испанский философ и эссеист. Изучал философию в университетах Мадрида, Лейпцига, Берлина и Марбурга. С 1910 по 1936 г. был профессором метафизики в Мадридском университете. Эмигрировал из Испании в Латинскую Америку во время гражданской войны и вернулся в Европу в 1945 г. Ортега довольно плодотворный философ — полное собрание его сочинений насчитывает одиннадцать томов.

Подобно многим испанским интеллектуалам Ортега в своих работах касался широкого круга проблем — истории, искусства, литературы, музыки, живописи, социологии, женщин, спорта, обра-

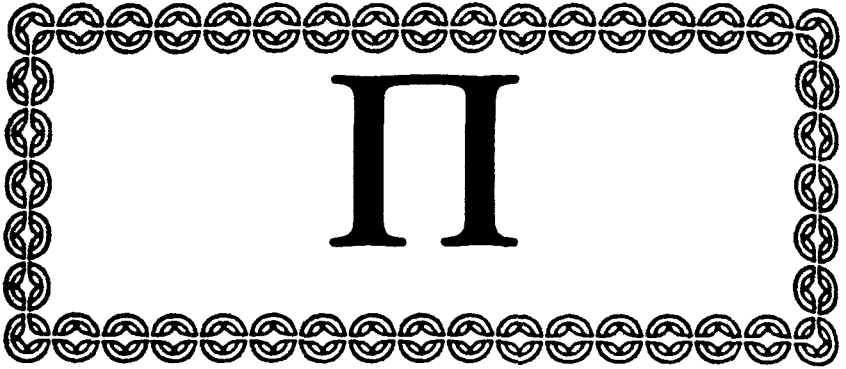
зования, психологии — и имел большой вес среди интеллигенции. В своих первых социологических работах «Дегуманизация искусства» (1925) и «Восстание масс» (1929) он утверждал, что культура и цивилизация внутренне противоположны демократии. Современный век уникален в своем отвержении понятия элитарного общества. Вместо послушного получения ценностей, моделей и целей от аристократии, «суперчеловека» «массовый человек» в настоящее время позволяет навязывать себе конформизм, терпимость и невоспитанность как ведущие социальные принципы. В «Дегуманизации искусства» Ортега показывает, что современное искусство есть антиэгалитарное, недемократическое искусство. Он утверждает, что цель таких «грудных» художников, как Малларме, Стравинский, Пикассо, Джойс, Пиранделло, состоит в том, чтобы целенаправленно исключать массы из культурной жизни, которая во все времена является деятельностью элитарной.

В работе «Восстание масс» он выступает за европейское единение в защиту общей западной культуры против варварства масс. Под элитой он понимает тех, кто имеет определенное «превосходство» (не в деньгах), а «суперчеловек» — это тот, кто свободно выбирает свои цели, в то время как массы пассивно повинуются нормам, «установленным другими».

Сущность концепции Ортеги, концепции разделения общества на элиту и массы состоит в критике рационализма. В работах «Современная тема» (1923), «История как система» (1935) он утверждает необходимость «подчинять разум жизни». Для него характерен утопический рационализм — стремление развить критическую способность за счет «биологической» непрерывности жизни. Мы должны, считает Ортега, научиться рассуждать «исторически», т.е. определять нашу умственную деятельность в границах, созданных временем и пространством, в котором мы живем: «Мы должны искать наши собственные обстоятельства... в их пределах и особенностях... Заново освоить обстоятельства есть реальная судьба человека... Я есть сам и мои обстоятельства». Это утверждение можно считать испанским вариантом экзистенциализма.

По мнению Ортеги, мир и сознание развиваются с одной скоростью, и рационализм не должен пытаться изменить результат. Однако Ортега не отождествляет себя с консервативными и ультраправыми движениями современности. Он всегда считал себя либералом, а нацизм и милитаризм, а также социализм — заслуживающими осуждения, как любые проявления деятельности масс.

Так же, как «высший» человек своеволен, так и мы должны все «владеть рядом убеждений о мире, которые должны быть истинно нашими», ибо «ошибочно говорить о человеческой природе, ...человек должен не только делать себя, но и быть свободным по принуждению». Таким образом, человек должен думать о себе и стремиться к личной аутентичности, но такое мышление не должно идти против господствующих идеологических течений современности, оно должно, по словам Ортеги, «идти в ногу со временем».



Панэций

Панэций (ок. 185–110 до н.э.) — античный философ-стоик, главный представитель стоического платонизма Средней Стои. Был родом из Родоса, происходил из знатной семьи и в молодости слушал лекции стоика Диогена из Селевкии. Он написал много сочинений, от которых сохранились лишь небольшие отрывки. Для взглядов Панэция характерно проникновение в стоицизм идей платонизма и аристотелизма. Он внес значительные изменения в некоторые положения стоицизма, отказавшись от слишком ортодоксальных утверждений древних стоиков.

В своей физике Панэций отказывается от учения о периодическом воспламенении мира, которое время от времени прекращается, после чего наступает снова. Он считает, что мир существует вечно и не может быть подвергнут уничтожению. Панэций отказывается от признания роли судьбы в жизни человека, отвергая железный детерминизм, сковывающий его активную деятельность. Он сомневается в возможности пророчества, предсказания будущего, чем занимались древние стоики. Отвергает астрологию, полагая, что далекие звезды никак не могут влиять на судьбы людей.

В отличие от древних стоиков, которые на первое место ставили обязанности и суровый долг, Панэций признавал важную роль в нравственной жизни также и удовольствия. Он рассматривает че-

ловека как единое и прекрасное, гармоничное существо. Древние же стойки признавали борьбу души с телом в человеке. Однако отдельные отклонения взглядов Панэция от древних стоиков не означают его существенного отхода от стоического учения, просто он в отдельных местах смягчал слишком догматические положения стоицизма.

Панэций связывает понятия этики и пользы, при этом основная роль у него принадлежит разуму. Большое значение придавал Панэций самодеятельности человека, который, обладая умом и хорошим настроением, может победить всех в жизненной борьбе.

Панэций вносит изменения и дополнения в учение стоиков о добродетелях. Он считает, что необходимо следовать природе. Удовольствия для него подразделяются на естественные и противоестественные. Он не считает, что для счастья достаточно одной добродетели, «надобно и здоровье, и денежные траты, и сила».

Социально-политические воззрения Панэция характеризуются требованием сочетания демократии, монархии и аристократии. Это противоречило абсолютному аристократизму древних стоиков. Религию он делил на три вида: государственную, философскую и поэтическую. Панэций допускал существование государственной религии, считая, что она воспитывает граждан. Что касается философского понимания религии, то он полагал, что это аллегория. Поэтическая же религия — это, по мнению Панэция, обман.

Воззрения Панэция показывают, что, даже отстаивая основные положения стоицизма, можно защищать и главные тенденции эллинской философии, среди которых провозглашение радостей жизни (а не только покорность судьбе).

Парменид

Парменид (ок. 540 — ок. 470 до н.э.) — древнегреческий философ, главный представитель элейской школы. Он считается другом и учеником Ксенофана, а также учеником Анаксимандра.

Учение Парменида представляет собой первую в древнегреческой философии попытку изложить метафизическое понимание ок-

ружающего мира, природы. Он считает, что характерной чертой бытия являются его неподвижность и неизменность, оно не обладает признаками рождения и уничтожения. Здесь позиция Парменида противоположна воззрениям Гераклита. Отстаиваемая Парменидом картина мира имела своим источником недоверие к свидетельствам органов чувств.

Философская поэма, написанная Парменидом, «О природе», из которой сохранилось около 160 стихов, разделена на две части: «путь истины» и «путь мнения». Путь мнения — это чувственная видимость, способ объяснения мира исходя лишь из свидетельств органов чувств, которые воспринимают изменчивость вещей, их возникновение и уничтожение. На «пути истины» эти свойства отвергаются, путь истины ведет нас к миру умопостигаемому. Проводя различие между чувственным и рациональным познанием, Парменид утверждает, что разум имеет превосходство над чувствами.

Так как свидетельства органов чувств часто обманывают нас, то, следовательно, чувства дают недостоверные знания. К достоверной и непререкаемой истине ведет только ум, умозрение. Поэтому то, что мыслится в разуме, и является, по его мнению, сущим. Чувственные восприятия противопоставляются Парменидом бытию. Путь мнения и путь истины Парменида дают две картины мира: мир единого и вечного бытия и кажущийся мир мнений.

Из сказанного видно, насколько сильна струя рационализма в философии Парменида. По его мнению, мысль — это мысль о предмете. Мышление нельзя отделить от бытия даже тогда, когда мы думаем о небытии. Но для Парменида по сути небытия нет, так как небытие — это пустота, пустое пространство, значит, если нет небытия, то нет и пустого пространства, все заполнено веществом. Отсюда вытекает следующий вывод: если весь мир, все пространство заполнено веществом, то не существует никакого множества вещей, так как между вещами нет пустых промежутков, которые отделяли бы одну вещь от другой. Это учение своим острием было направлено против Пифагора, который постулировал наличие в мире пустоты (т.е. воздуха).

Ценность философии Парменида в его разделении чувственного и рационального познания и в его понимании достоверного и вероятного знания («путь мнения»). Эти его идеи были в значительной степени развиты в дальнейшем и оказали влияние на целый ряд философских школ вплоть до современности.

Пико делла Мирандола

Джованни Пико делла Мирандола (1463–1494) — итальянский философ, представитель флорентийского платонизма, притом крупнейший. Он имел графский титул и владел несколькими языками. В 1486 г. обнародовал свои «900 тезисов по философии, каббалистике и теологии», содержащих извлечения из различных источников «обо всем, что познаваемо». Эти тезисы были осуждены и запрещены церковью. Цель, которую ставил перед собой автор, состояла в том, чтобы «никому не присягая на верность, пройдя путями всех учителей философии, все исследовать, изучать все школы... коснуться всех доктрин...» [Эстетика Ренессанса. М., 1981. Т. II. С. 259].

Пико делла Мирандола, как и его соотечественник Фичино, стоял на позициях пантеизма, но больше склонялся к натуралистическому его пониманию. Он выступал против астрологии как лженауки, полагая, что совокупность звезд не в состоянии определить судьбу человека. Отсюда он делал выводы о свободе воли человека, о праве человека самому заботиться о своей судьбе и делать свой выбор, человек сам может создавать свое счастье. Он был против «астрологического детерминизма», предписывающего будущую жизнь человека, ограничивающего человеческую активность.

В «Речи о достоинстве человека», которая должна была открыть диспут Пико делла Мирандола против философов всей Европы, он ярко формулирует основные положения гуманистической программы Возрождения, ставящей в центр мироздания человека и его достоинства. В произведении «Против астрологии» он писал: «На земле нет ничего более великого, кроме человека, а в человеке нет ничего более великого, чем его ум и душа. Если возвыситься над ними, значит, возвыситься над небесами».

Пико делла Мирандола стремился к примирению философов, принадлежащих к разным направлениям, считая, что разные взгляды являются выражением отдельных сторон истины и поэтому только их соединение дает возможность постигнуть истину в целом.

Пико делла Мирандола проявлял большой интерес к мистическим вопросам и увлекался каббалой и магией. Однако он стремился к более научному пониманию этих вопросов. Так, магию он

воспринимал не просто как нечто колдовское, а как реальную тайну природы, которую надо исследовать. Он различал черную магию (это было делом злых сил, как их понимали в Средние века) и белую, или естественную магию — как постижение естественных тайн природы.

Пиррон из Элиды

Пиррон из Элиды (ок. 360—ок. 270 до н.э.) — древнегреческий философ, родоначальник скептицизма.

Главные концепции скептицизма сводились к требованию воздержания от суждений в рассуждениях и к невозмутимости в жизни. Скептицизм возник на основе идей, которые высказывались предшествующими философами о текучести вещей, явлений, о недостаточности оснований для выбора одного из противоречащих друг другу положений. Эти и подобные им идеи развились в учениях элеатов, софистов и др. Однако считается, что непосредственным источником скептицизма выступала софистика.

Пиррон был первым мыслителем, который провозгласил принцип «воздержания от суждений» (эпохэ) в качестве основного метода философии, философствования. Предметом философии в скептицизме становятся вопросы этические. Проблемы прежней философии, связанные с натурфилософией, космологией и пр., отходят на второй план. Философы больше ставят вопросы о том, как жить в этом неустойчивом мире, чем о том, как он произошел. Философ считает, что философия должна помогать в жизни бороться с опасностями, освобождать человека от всяких волнений, помогать преодолевать трудности. В этом смысле философ становится не теоретиком, а мудрецом, способным давать мудрые ответы на любые жизненные вопросы.

По Пиррону, философ — это человек, стремящийся к счастью, которое состоит в невозмутимости и отсутствии страданий. Для того чтобы достичь этого состояния, необходимо ответить на ряд вопросов: что представляют собой вещи, как мы к ним относимся, какая польза от этого нашего отношения к вещам. По мнению Пиррона, о вещах нельзя сказать ничего определенного: ни того, что они прекрасны, ни того, что они безобразны, ни того и другого вместе. О каждой вещи можно высказать любое утверждение, даже про-

творечивое. Поэтому отношение к вещам может быть только одним: следует воздерживаться от каких бы то ни было категорических суждений о них.

Но для Пиррона это не означает, что не существует ничего достоверного. Он полагает, что чувственные впечатления конкретно человека не могут вызывать сомнения. Если человек считает, что то-то и то-то кажется ему горьким или сладким, то так оно и есть, но из этого нельзя делать вывода, что это существует в действительности. Отсюда и возникает невозмутимость человека, в которой состоит его высшее счастье.

Однако изложенный способ рассуждений и отношения к жизни не означает, что философ должен быть бездеятельным, нет, он должен жить так же, как и другие люди в данной стране. Но он не должен считать образ жизни данной страны истинным.

Скептицизм как философское направление внес большой вклад в развитие философской мысли. В этом отношении античный скептицизм имел преимущество перед последующим скептицизмом, так как носил более глубокий характер. По словам Гегеля, античные скептики искали истину, и их философия была направлена против рассудочного мышления. Гегель также подчеркивал, что утверждение скептицизма о кажимости всего сущего не является субъективным идеализмом, так как оно, указывая на противоречия в одном и том же предмете, подчеркивает объективность его, а это — характерный момент самой философии.

Пирс

Чарлз Сандерс Пирс (1839—1914) — крупнейший американский философ, основоположник прагматизма, который был также математиком, астрономом, химиком, логиком. В процессе своих научных исследований Пирс выдвинул много новых идей, которые сыграли важную роль в развитии отдельных отраслей знания. Он — создатель семиотики и внес большой вклад в становление символической логики.

Термин «прагматизм» (от греч. прагма — дело) означает направление в философской мысли, которое считает, что философия должна иметь практическую направленность. К этому течению кроме Пирса также примыкали У.Джемс и Дж.Дьюи.

Главные принципы прагматизма развиты Пирсом в статьях «Как сделать наши идеи ясными» (1876), «Закрепление верования» (1877).

Предпосылка теории прагматизма — понятие веры. Суть рассуждений Пирса сводится к следующему. Человек, который вынужден действовать в мире, вырабатывает различные типы действия и привычки действовать. Эти привычки становятся осознанными и образуют то, что Пирс называет верой, или верованием. Таким образом, вера означает привычку действовать определенным образом. Например, когда разные идеи (верования) вызывают одни и те же действия, одни и те же поступки, то между ними никакой разницы нет, это одно и то же, лишь выраженное разными словами.

Сознание человека заполнено всевозможными верованиями, и они обеспечивают спокойное, удовлетворенное состояние ума. Однако это спокойное состояние веры может смениться сомнением, которое приостанавливает действия. Это сомнение может быть вызвано разными причинами: теоретическими трудностями, противоречивыми мнениями и т.д. Так как сомнение — это беспокойное состояние сознания, мы стремимся освободиться от него. Это усилие Пирс называет исследованием, которое он отождествляет с логическим рассуждением. Цель исследования (или мышления) состоит в освобождении от сомнения и достижении верования. Пирс пишет, что «деятельность мысли возбуждается сомнением и прекращается, когда верование достигнуто, таким образом, достижение верования есть единственная функция мысли». Пирс подчеркивает, что главное — это устранить сомнение, а каким образом это будет достигнуто, не имеет значения. Не имеет значения также и то, достигаем мы истинного знания или нет. Он считает, что нам кажется, будто мы стремимся к истинному мнению, на самом же деле мы стремимся лишь к твердому верованию, независимо от того, истинно оно или нет. Конечно, мы при этом думаем, что каждое наше верование истинно. Таким образом, вопрос об истинности веры у Пирса снимается и подменяется вопросом об устранении сомнения. Любой человек, в том числе и ученый, стремится не к истинному мнению, а к устойчивому верованию.

Пирс считает, что наши верования не должны зависеть от человеческого произвола, а должны определяться внешним фактором, а именно методом науки, который является последним

и самым надежным способом достижения и закрепления верования. Методу науки предшествует ряд других методов, которые Пирс формулирует следующим образом. 1. Метод упорства, когда человек упорно держится своих взглядов и отвергает любую критику, не обращая внимания на отношение этих взглядов к фактам. Человек говорит в этом случае, что устойчивая вера в свои взгляды дает ему спокойствие, а это главное. Пирс подчеркивает, что методу упорства трудно следовать, так как человек как социальное существо должен согласовывать свои воззрения со взглядами других людей. 2. Метод авторитета решает проблему распространения верования посредством предписания государством, церковью или другой могущественной организацией определенного комплекса обязательных верований, инакомыслие наказывается. Конечно, моральный аспект этого метода имеет свои погрешности, но Пирс его одобряет, так как он эффективен и потому может быть оправдан. Пирс пишет, что для массы людей, возможно, не существует лучшего метода, чем этот; метод авторитета всегда будет управлять массой человечества. 3. Априорный метод, который использовался философами, чтобы представить свои взгляды как согласные с разумом. На самом деле они придерживались своих любимых концепций и не хотели от них отказываться. Этот метод мало чем отличается от метода упорства.

При описании метода науки Пирс указывает на объект науки как на объективную реальность, которую должна описать и объяснить наука. Выполнение этого условия приводит не только к единодушному мнению, но и к истинному заключению о том, что представляют собой вещи в действительности. В то же время Пирс утверждает, что признание объективной реальности — это всего лишь гипотеза, которая оправдывает себя, так как метод науки является наиболее эффективным для закрепления знания.

Пирс известен в истории философии как создатель теории значения.

В работе «Как сделать наши идеи ясными?» Пирс пытается ответить на этот вопрос и говорит, что этого можно достигнуть, лишь указав на значение идеи. Но что такое значение? Пирс был первым среди философов, который понял проблему значения. Суть его концепции состояла в утверждении, что значение понятия определяется совокупностью практических последствий. Он писал: «Рассмотрите, каковы практические следствия, которые, как мы

считаем, могут быть произведены объектом нашего понятия. Понятие о всех этих следствиях, есть полное понятие объекта». В этом состоит «принцип Пирса», центральное положение его прагматической доктрины.

Практические следствия Пирс понимает как те привычки действовать, которые вызываются вещью. В «Лекциях о прагматизме» (1903) он пишет, что прагматизм — это «учение о том, что каждое понятие есть понятие о мыслимых практических последствиях». Для Пирса некоторое понятие, например понятие человека, выступает не как совокупность ощущений, а как совокупность наших реакций на него, которые отличаются от реакций, вызываемых камнем или звездой.

В рамках своей теории прагматизма Пирс выдвинул свою концепцию истины. Для него истина — это то, во что мы верим. Он писал: «Если ваши термины «истина» и «ложь» взяты в таком смысле, что их можно определить в терминах сомнения и веры, то все хорошо, в этом случае вы говорите только о сомнении и вере... Ваши проблемы стали бы намного проще, если бы вместо того, чтобы говорить, что вы хотите познать «Истину», вы просто сказали бы, что хотите достигнуть состояния веры, не подверженной сомнению». Таким образом, для каждого человека истина — это то, во что он не может не верить. При этом Пирс указывал, что истина в науке одна, она не изменяется от одного человека к другому. И все же в науке существуют заблуждения, более того, то, что считалось истинным до определенного времени, впоследствии оказывается не таким уж истинным. Пирс считал, что несмотря на то, что мы можем думать о возможной ошибочности наших убеждений, до тех пор, пока мы верим в них, они будут для нас абсолютной истиной. Истина для Пирса — это то верование, к которому в конце концов придет большинство ученых.

Пирс также разрабатывал и другие философские вопросы. Он выдвинул учение о трех категориях, которые охватывают всю реальность: «первичность» указывает на специфические качества любого явления, «вторичность» — на факт существования тела и на его отношения с другими телами, «третичность» — на общность первых двух сфер, которые тем самым оказываются связанными друг с другом.

Космологические взгляды Пирса выражаются в тихизме — учении об абсолютной случайности в мире, агапизме — учении о любви как движущей и направляющей силе эволюции в мире,

синехизме — учении о всеобщей непрерывности, характеризующей тенденцию всего существующего к возрастающей разумности.

Пирс — основоположник семиотики, он исследовал типологию и функционирование знаков, разработал «фаллибилизм» — учение об основах погрешимости всего знания. Его логические работы внесли большой вклад в разработку математической логики.

Пифагор

Пифагор (ок. 580 — ок. 500 до н.э.) — создатель древнегреческой религиозно-философской школы, которая впоследствии получила название пифагорейства. Достоверных свидетельств о жизни и творчестве Пифагора сохранилось не очень много. Значительную часть своей жизни он провел на острове Самос, поэтому его еще называют Пифагор Самосский. Затем при тиране Поликрате переселился в Южную Италию в город Кротон, где основал пифагорейский союз (своего рода религиозную общину). Среди своих сторонников и последователей пользовался непререкаемым авторитетом (в пословицу вошло выражение: «Сам сказал»). Вокруг имени Пифагора существует немало легенд, что затрудняет изложение его учения.

По своим политическим взглядам Пифагор был на стороне аристократов. Он выдвинул учение о «порядке», считая, что только власть аристократов обеспечивает этот порядок в общественной жизни. Демократия же — это нарушение порядка. В начале V в. до н.э. пифагорейский союз был разгромлен демократией, но влияние и распространение пифагореизма было значительным еще в течение двух веков.

В противоположность ионийским мыслителям, которые первоосновой явлений природы считали отдельные вещества — воду, воздух, огонь — Пифагор в качестве основы всего сущего рассматривал число, являющееся, по его мнению, тем фундаментом, который образует порядок во Вселенной и обществе. Поэтому познание мира должно заключаться в познании чисел, управляющих этим миром. В этом состояла большая заслуга Пифагора, который по сути впервые поставил вопрос о значении количественной стороны окружающего мира. Много сделал Пифагор и для развития геометрии.

Пифагору приписывают формулировку так называемой теоремы Пифагора (квадрат гипотенузы равен сумме квадратов катетов). Все числа Пифагор разделял на четные и нечетные. Основой всех чисел признавал единицу, которая рассматривалась как четно-нечетное число. Единица — это священная монада, выступающая в качестве первоначала и основы окружающего мира. Числа таким образом рассматривались как реальная сущность всех вещей. Пифагор и пифагорейцы заложили основы теории чисел и принципы арифметики. В то же время придание числу основополагающего значения вело к абсолютизации числа, к мистике чисел. Вот как описывает Диоген Лаэртский воззрения пифагорейцев: «Начало всего — единица, единице как причине подлежит как веществу неопределенная двоица; из единицы и неопределенной двоицы исходят числа; из чисел — точки; из точек — линии; из них — плоские фигуры; из плоских — объемные фигуры; из них — чувственно-воспринимаемые тела, в которых четыре основы — огонь, вода, земля и воздух; перемещаясь и превращаясь целиком, они порождают мир — одушевленный, разумный, шаровидный, в середине которого — земля, и земля тоже шаровидна и населена с всех сторон» [Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 338–339].

Пифагорейцы также занимались теорией музыки, скульптуры и архитектуры. Они внесли значительный вклад в теорию изобразительного искусства, рассматривая проблему «золотого сечения» — правильного соотношения отдельных частей зданий и скульптурных групп (правило «золотого сечения»: если отрезок AC разделен в точке B , то отношение отрезка AB к BC должно быть таким, как и отношение всего отрезка AC к BC).

С теорией чисел у Пифагора связано его учение о противоположностях, которое состояло в том, что все вещи представляют собой противоположности: правое — левое, мужское — женское, покой — движение, прямое — кривое, свет — тьма, добро — зло и т.д. Особое значение для Пифагора имело противопоставление «предел — беспредельное»: предел — это огонь, а беспредельное — это воздух. По его мнению, мир состоит из взаимодействия огня и воздуха (пустоты).

Особую область во взглядах Пифагора составляют его религиозные, политические и этические концепции, его представления о душе и теле. Пифагор полагал, что душа человеческая бессмертна, она временно вселяется в смертное тело, а затем после смер-

ти человека эта душа переселяется в другое тело, перевоплощается (метемпсихоз). При этом считается, что человек помнит все свои инкарнации (воплощения), происшедшие в прошлом. Пифагор полагал, что высшей этической целью является катарсис — очищение, которое для тела осуществляется с помощью вегетарианства, а для души — через восприятие гармонической структуры космоса, выражающейся в основных музыкальных интервалах.

Пифагорейство просуществовало с VI в. до н.э. по III в. н.э.

Платон

Платон (427–347 до н.э.) — выдающийся философ Древней Греции. Он — основатель целого направления в философии, оказавшего и продолжающего оказывать свое влияние на все последующие поколения философов.

Платон родился на о. Эгина вблизи Афин. Его отец Аристон происходил из рода последнего царя Аттики Кодра, мать Перектиона была родом из семьи, давшей законодателя Солона. Настоящее имя его Аристокл. По преданию Платоном его стал звать Сократ. «Платон» — по-гречески означает широкоплечий или толстый. В молодости он много занимался спортом.

Занятиям философией предшествовала деятельность Платона в области художественной литературы, музыки, живописи. Он много писал стихов. С философией познакомился у Кратила, ученика Гераклита. Кратил был последователем учения Гераклита, но довел взгляды последнего до крайностей. Если Гераклит говорил, что нельзя дважды войти в одну реку, то Кратил полагал, что нельзя этого сделать ни одного раза, так как она все время течет и в момент вхождения уже другая. Также нельзя назвать данную вещь по имени, так как имя одно, а вещь постоянно меняется. Поэтому Кратил предлагал не называть вещи, а указывать на них пальцем.

Сильнейшее воздействие на Платона оказал Сократ, после знакомства с которым Платон уничтожил свои поэтические произведения и всю жизнь посвятил философии.

Платон много путешествовал, побывал в Египте, Южной Италии, на Сицилии. После смерти Сократа он покинул Афины и жил в Мегаре. Затем после короткого пребывания в Афинах Платон отправился в Египет, откуда переехал в Южную Италию, за-

тем поехал на Сицилию. Здесь он подружился с родственником тирана Дионисия Старшего — Дионом. Однако Дионисий продал Платона в рабство, от которого он был избавлен Аннекиридом, купившим его. Вернувшись в Афины в возрасте сорока лет, Платон организовал свою собственную школу, получившую название Академии. По приглашению Диона он еще два раза совершает путешествия на Сицилию. Платон посетил Сиракузы, чтобы попытаться реализовать на практике свой проект идеального государства. Однако эти попытки Платона окончились неудачей. Последние годы своей жизни Платон провел в Афинах.

Платон был первым крупнейшим философом, сочинения которого почти полностью дошли до нас. Однако проблема подлинности произведений Платона составила так называемый «платоновский вопрос». Список произведений Платона, сохранившихся в рукописи, включает 34 диалога, «Апологию Сократа» и 13 писем. Некоторые из этих 34 диалогов отдельными исследователями считаются неподлинными.

Изложение философии Платона следует начать с описания метода его философствования, который представляет собой развитый до совершенства метод сократовских бесед (к тому же Сократ — центральное действующее лицо платоновских диалогов). Этим методом выступает диалектика, выражающаяся в том, чтобы правильно ставить вопросы, получать на них ответы и благодаря этому приходиться к истинным определениям и выяснению сущности рассматриваемого предмета.

В диалоге «Теэтет» Платон ставит вопрос о сущности знания: «Что такое знание?» — и показывает, что это не ощущение. Чувственное знание не может быть подлинным знанием, так как оно — ничто без понимания, как, например, мы не понимаем иностранную речь, хотя и слышим. Следовательно, подлинное знание — это такое знание, которое достигается разумом, а в этом случае предметом такого знания выступают уже не вещи, а *идеи*, понятия как сущее бытие. Вопрос об идеях рассматривается Платоном в различных диалогах: «Гиппий Большой», «Федон», «Пир», «Филеб». Наиболее наглядно понимание Платоном идеи представлено в рассмотрении понятия прекрасного.

В указанных диалогах Платон выявляет понятие прекрасного на основе рассуждений, которые показывают, что понятие прекрасного не может просто соответствовать какому-либо эмпирическому виду прекрасного. Оно не может выступать в виде какой-либо

части тела или в виде чего-либо другого. Признаками определения прекрасного, по Платону, являются объективность, безотносительность, независимость от конкретных условий, связанных с пространством и временем. «Идея» Платона резко отличается от всех чувственных вещей. Вещи постоянно изменяются, идея же, т.е. прекрасное само по себе, никогда не изменяется, всегда тождественна сама себе.

Согласно Платону, окружающий нас материальный мир мы познаем чувствами, и он является производным от мира идей, он «тень» мира идей. В то время как идея является неизменной, неподвижной и вечной, вещи материального мира возникают и гибнут постоянно. Например, вещественные столы в нашей жизни представляют собой тени вечной и неизменной идеи стола, которая проявляется во многих столах. Платон осуществляет гипостазирование понятий, т.е. превращение в самостоятельную сущность, реальность общих понятий. По Платону, отдельные вещи постигаются посредством чувств, разум же постигает не отдельные вещи, а сущности, значит эти сущности — идеи, которые составляют основу вещей. Платон отрывает идеи от конкретных, чувственных вещей и рассматривает их как подлинные сущности, находящиеся вне материального мира, подчиненного миру идей.

Под материальным миром Платон понимает мир конкретных, чувственно воспринимаемых вещей и явлений, этот мир находится между миром идей, понимаемых как реальное бытие, и материей как таковой — небытием, и это кажущееся бытие отделяет реальное бытие от небытия. Реальные, т.е. по Платону, кажущиеся вещи являются тенью, подобием идей, которые выступают как своего рода образцы всех окружающих вещей.

Область идей не представлялась Платону однородной, она обрзовывала своего рода иерархию. Существуют идеи высшего порядка, это идеи блага, истины, прекрасного, справедливого. Затем идут идеи, выражающие физические явления и процессы, к ним относятся идеи огня, покоя, движения, цвета, звука. Третий ряд идей отражает отдельные разряды существ, например животных и человека. Потом идут идеи предметов, отношений и т.д.

Концепция идей Платона обладает еще одной особенностью. Для Платона идея выступает не только в онтологическом смысле как реальное бытие, но и как мысль о нем, как понятие об этом бытии; она есть родовое понятие о сущности предмета.

Рассмотрение идеи как реального бытия и как понятия о сущности предмета дает возможность ответить на вопрос о процессе познания и его сущности. Платон полагает, что знание нельзя свести ни к ощущению, ни к правильному мнению, ни к соединению правильного мнения со смыслом. Истинное знание — это познание, которое проникает в мир идей. В теории познания Платона важную роль играет его концепция воспоминания. По его мнению, душа припоминает идеи, которые она знала в тот период своего существования, когда она еще не соединилась с телом. В подтверждение своей теории воспоминания в диалоге «Менон» Платон приводит разговор Сократа с одним юношей, который никогда до этого не изучал математику, но после правильно поставленных вопросов пришел к собственной формулировке теоремы Пифагора.

Таким образом, в теории познания Платон четко различал знание и мнение, это различие имело для него большое значение. Первое относится к знанию об идеях, второе связано с чувственным миром. Знание приводит к абсолютной истине, мнение касается только внешней стороны вещей.

Все изложенное выше Платон называет диалектикой, под которой он понимает и логику, и учение о познании, и учение о методе, и учение о бытии, об идеях и их родах, а также о разумном познании этих истинно сущих родов реального бытия.

Гносеологические и онтологические взгляды Платона тесно связаны с его пониманием души, которая представляется ему нематериальной, бессмертной и существующей вечно. Душа обладает иерархией и подразделяется на разум, волю и благородные желания, влечения и чувственность.

Платон первый в истории философии поставил в явном виде вопрос об отношении духа к материи и рассмотрел его с разных позиций. Он считал, что вначале должно возникнуть то, что движет само себя. А это не что иное, как душа, ум. «Душа правит всем, что есть на небе, на земле и на море с помощью своих собственных движений» [Законы. 896e].

Проблема души у Платона ставится также в связи с воспитанием добродетели. Проблема воспитания души рассматривается в диалогах «Федон», «Пир», «Государство». Душа состоит из трех начал — рассудительности, пыла, вожделения. Этим трем частям соответствуют три класса — стражи, воины, ремесленники, а каждому классу — своя добродетель: мудрость, мужество, воздержанность. Только правильное воспитание может и должно обеспечить

справедливость в государстве и соответствие всех этих трех начал в душе. Если же между этими тремя частями будет иметь место несоответствие, то возникнут несправедливость, несовершенное государственное устройство, а это повлечет за собой наказание в загробной жизни.

Большое место в философском мировоззрении Платона занимают его взгляды на общество и государство. Платона можно считать одним из первых древнегреческих философов, который в систематической форме представил свое понимание государства. В центре внимания Платона находятся не абстрактные натурфилософские положения о первоначалах природы, а проблемы человека. Общественно-политическим вопросам Платон посвящает два наиболее крупных своих произведения — «Государство» и «Законы». Эти вопросы также рассматриваются в диалогах «Политик» и «Критон».

Платон рисует идеальный тип государства, который якобы существовал в древние времена. Этому идеальному типу Платон противопоставил отрицательный тип государства, который, по его мнению, может существовать в четырех формах: тимократии, олигархии, демократии, тирании. Тимократия — это форма правления, при которой власть принадлежит честолюбцам и процветает страсть к обогащению, при этом образ жизни становится роскошным. После тимократии следует олигархия, при которой власть принадлежит немногим, господствующим над большинством. Она находится в руках богатых, которые постепенно растрачивают свое имущество, превращаются в бедняков и совершенно бесполезных членов общества. Олигархия в своем развитии приводит к демократии, при которой власть находится в руках большинства, но противоположность между богатыми и бедными еще больше обостряется. Демократия возникает как результат восстания бедняков против богатых, при этом богатые уничтожаются или изгоняются, а власть распределяется между оставшимися членами общества. За демократией следует тирания, являющаяся результатом вырождения демократии. Согласно Платону, избыток чего-либо приводит к своей противоположности. Поэтому избыток свободы, как считает Платон, приводит к рабству, тирания рождается из демократии как высочайшей свободы. Сначала, при установлении тирании, тиран «улыбается и обнимает всех, с кем встречается, не называет себя тираном, обещает многое в частном и общем, освобождает от долгов, народу и близким к себе разда-

ет земли и притворяется милостивым и кротким в отношении ко всем» [Государство. VIII. 566). Постепенно тиран уничтожает всех своих противников, «пока не останется у него ни друзей, ни врагов, от которых можно было бы ожидать какой-либо пользы» [Там же. 567b].

В противовес всем отрицательным формам государства Платон выдвигает свой проект идеального государства, который явился первой социальной утопией в истории общества. Это идеальное государство, согласно Платону, должно быть основано на принципе справедливости. Исходя из справедливости каждый гражданин в этом государстве должен занимать свое особое положение в соответствии с разделением труда, хотя различие между отдельными группами людей у Платона определяется нравственными задатками. Низший общественный класс составляют производители — это земледельцы, ремесленники, купцы, затем идут воины-стражи и правители-философы.

Низший общественный класс, по Платону, обладает и более низким нравственным характером. Эти три сословия соответствуют трем частям души, которые упоминались ранее. Для правителей характерна разумная часть души, для воинов — воля и благородная страсть, для производителей — чувственность и влечения. Таким образом, нравственные качества воинов и правителей Платон ставит выше нравственных качеств производителей.

Идеальная государственная система, согласно Платону, обладает чертами нравственной и политической организации и направлена на решение важных государственных задач. К ним он относит следующие задачи: защита государства от врагов, осуществление систематического снабжения граждан, развитие духовной культуры общества. В выполнении этих задач состоит, по Платону, осуществление идеи блага как идеи, правящей миром.

Идеальное, а тем самым благое государство обладает следующими четырьмя добродетелями, три из которых присущи трем сословиям общества соответственно, а именно: мудрость присуща правителям и философам, храбрость — воинам, стражам, умеренность — работникам производительного труда. Четвертая добродетель характерна для всего государства и выражается в том, чтобы «каждый делал свое». Платон считает, что «многоделание», т.е. стремление заниматься не свойственной его сословию деятельностью, причиняет огромный ущерб государству. Наилучшей формой правления Платон считает аристократическую республику. !

Характерная черта отрицательных типов государства, по Платону, — это наличие материальных интересов. Поэтому Платон выдвигает на первый план в своем идеальном государстве нравственный принцип, который должен выражаться в правильном образе жизни всех граждан этого общества. В проекте идеального государства Платона жизнь его граждан во многом регламентирована. Для высших сословий Платон не допускает частной собственности, она возможна только для низшего, производительного класса. Для высших сословий Платон также не допускает существования семьи. Он полагает, что браки возможны только под наблюдением государства и только для рождения детей. Дети отбираются у родителей и воспитываются в специальных учреждениях. Мальчики и девочки получают одно и то же воспитание, так как, по Платону, женщина вполне способна выполнять те же самые социальные функции, что и мужчина. Социальная утопия Платона, направленная на то, чтобы сделать счастливым все государство, приносит в конце концов в жертву отдельного человека. По Платону, идеальное государство состоит из людей, которые выполняют свои социальные функции без учета своих личных интересов и потребностей. Таким образом, сплоченность государства обеспечивается за счет жесткого ограничения и обеднения личной жизни людей, полного подчинения личности государству.

На основании изложенной концепции идеального государства многие исследователи рассматривали теорию Платона как первый проект коммунистического общества. Несмотря на явные крайности в отдельных своих положениях, учение Платона об идеальном государственном устройстве вполне соответствует утопической идее, которая разрабатывалась и претворялась в жизнь в последующем развитии цивилизации со всеми своими отрицательными чертами. Так, Платоном предусматривалась жесткая идеологическая диктатура властей. За «безбожие» полагалась смертная казнь. Любое искусство подвергалось строгой цензуре, которая рассматривала каждое произведение с точки зрения того, было ли оно направлено на развитие морального совершенства в интересах государства.

«Самое главное здесь следующее, — пишет Платон, — никто никогда не должен оставаться без начальника — ни мужчины, ни женщины. Ни в серьезных занятиях, ни в играх никто не должен приучать себя действовать по собственному усмотрению...

Надо начальствовать над другими и самому быть у них под началом» [Законы. XII. 942а, с].

Платоновское государство — это теоретическая схема утопического государства, в котором жизнь общества подчинена строгому государственному контролю.

Рассмотрев различные стороны учения Платона, мы видим, что все они являются претворением концепции «идеи» в различных областях. Однако учение Платона об «идеях» претерпело с течением времени определенные изменения. В процессе этих изменений произошло сближение Платона с пифагорейцами. В частности, это видно по его космологическому учению. Он прямо вкладывает свое понимание космологии в уста пифагорейца в диалоге «Тимей», который написан в последний период его творчества.

Космология Платона представляет собой следующее учение. Космос имеет шаровидную форму, он был сотворен и конечен. Демиург (создатель) придал миру определенный порядок. Мир этот — живое существо, он обладает душой, которая находится не в нем самом, а окружает собой весь мир, состоящий из элементов земли, воды, огня и воздуха. Эти элементы организованы в определенные пропорциональные соединения на основе закона, имеющего числовое выражение. В мировой душе господствуют числовые отношения и гармония. К тому же мировая душа также обладает познанием. Мир образует ряд кругов: круг неподвижных звезд, круг планет. Итак, структура мира такова: божественный ум (демиург), мировая душа и мировое тело (космос). Живые существа творит Бог. Богом, по Платону, создаются души, которые после смерти тела, где они живут, переселяются в другие тела. Теорию о переселении душ Платон, вероятно, заимствовал у орфиков.

Воздействие пифагореизма на Платона особенно заметно в его учении о строении вещества и закономерностях его развития. Платон распространяет на структуру идеи математические соотношения, а так как идея тесно связана с вещью, то на последней отражается и математическая структура идеи. Таким образом, огонь оказывается состоящим из телец, обладающих формой пирамиды, воздух — формой восьмиугольников и т.д. Обращение Платона к числовым соотношениям объективно направлено на научное познание мира.

Изложенная выше теория «идей» Платона еще называется «наивной», так как она представляет собой стержневую линию его

взглядов и не учитывает многих сложностей, а потому может быть подвергнута критике. Платон и сам чувствовал это, поэтому в диалогах «Парменид», «Филеб» и «Софист» он выдвигает против нее свои собственные возражения. Критика со стороны Платона настолько серьезна, что некоторые исследователи даже считали, что эти диалоги принадлежат не Платону, а другим философам, например Аристотелю. Однако скрупулезные исследования все-таки показали, что эти диалоги — платоновские.

Критика теории «идей» Платона раскрывается по линии ее дуализма, а также сведения подлинного бытия лишь к идеям, которые не имеют прямого отношения к земному чувственному миру. Поэтому в упомянутых диалогах Платон проводит новый подход к своей концепции идей. Он полагает, что «идеи» представляют собой противоречивое единство единого и многого, бытия и небытия, движения и покоя, и это единство — источник любого изменения. В этом проявляется диалектика позднего Платона, которая признает противоположности тождественными, когда одно определение переходит в свою противоположность. Так, бытие предполагает небытие, единое — многое, покой — движение, тождество — различие.

Платон — выдающийся представитель объективного идеализма, его основоположник, давший эвристический толчок развитию всей западной философии. В этом смысле справедливы слова А.Н. Уайтхеда, писавшего: «Самая надежная характеристика европейской философии состоит в том, что она представляет собою ряд примечаний к Платону».

Плеснер

Гельмут Плеснер (1892—1985) — немецкий философ, пытавшийся обосновать философскую антропологию в качестве самостоятельной философской дисциплины.

В его работах раскрывается круг проблем, которыми занимается философская антропология, отвечая на вопрос: «Что такое человек?» Философская антропология, по его мнению, есть учение о человеке с точки зрения самого бытия человека. Философская антропология — это дисциплина, которая, на взгляд Плеснера, соединяет в себе объективно-научное и ценностное рассмот-

рение человека и мира. Философская антропология стремится очертить область человеческого бытия в его специфических границах, человеческую индивидуальность, творческие возможности человека.

Плеснер рассматривал человека как существо, занимающее центральное место в мире. Он выступал как против отрицания биологических сторон человека, так и против непомерного возвеличивания биологизаторских тенденций в отношении человека, характерных для бихевиоризма.

Для Плеснера человек заключает в себе синтез биофизических аспектов его сущности и духовных сторон, которые вскрываются науками о культуре. Плеснер считает, что поведение человека и разнообразные средства и формы, в которых оно проявляется, представляют ту сферу, в которой выражается сущность человека. При этом основное значение в этом поведении он придает телу человека, проявления которого выражаются в эксцентричных актах. В них он видит выражение отношения человека к самому себе и к окружающему миру. Для человека и его поведения большое значение имеет философия, которая рисует самому человеку картину его положения в мире, раскрывает все те вопросы, которые стоят перед ним и которые он должен постоянно решать.

Свои мысли Плеснер изложил в работе «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» (1928).

Плотин

Плотин (204–270) — основоположник неоплатонизма, течения, в основу которого легло требование согласовать платонизм с аристотелизмом, принцип единства духовного начала.

Сначала Плотин преподавал устно и только в зрелом возрасте стал записывать свои мысли. Порфирий систематизировал все сочинения Плотина и разделил их на шесть групп по девять произведений в каждой группе, поэтому они и получили название «Эннеады» (по-гречески «эннеада» — девятка).

Согласно Плотину, структура бытия выступает в следующем виде: бытие является иерархией трех субстанций — Единого, Ума и Души. Единому принадлежит высшее место. Понятие Единого —

главное в системе Плотина. Единое — это первосущее, оно лишено границ и формы, лишено также и каких-либо определений, стоит над любым существованием и мышлением. Плотин пишет: «Поскольку природа Единого творит все вещи, оно не есть что-либо из них. Следовательно, оно не есть ни качество, ни количество, ни душа, ни дух. Оно не движется и не покоится, не находится в пространстве или времени, оно совершенно однородно, более того существует вне рода и до всякого рода, до движения и покоя. Ибо такие свойства присущи только сущему и делают его многим» [Эннеады. VI. 9,3].

Таким образом, все предикаты Единого отрицательные, но каким образом может быть оно познано? Плотин считает, что Единое можно познать особым сосредоточением — созерцанием познаваемого объекта.

Ум — это вторая субстанция в иерархии Плотина. Он возникает из Единого, когда оно переливается через край и переступает через свою границу. Таким образом, возникает второе бытие, но при этом Единое остается Единым, не лишаясь своей полноты. Ум — тот же платоновский мир идей. Плотин пишет: «Идея есть одновременно и мысль Ума, или даже сам Ум, и мыслимая сущность, ибо каждая идея не отлична от Ума, но есть Ум. Ум же в своей целостности есть совокупность всех идей» [V. 9, 8]. В Уме, по Плотину, различаются следующие моменты: вещество (но это не материальное вещество, а форма сущности), мыслимое бытие, само мышление.

Третья субстанция возникает из Ума. Эта субстанция — Душа. «Поскольку он (Ум) совершенен, он должен рождать, ибо такая полнота силы не может оставаться бесплодной» [V. 1, 7].

Душа, согласно Плотину, производит «все живые существа, вдохнув в них жизнь — тех, которых питает земля и море, и тех, что в воздухе, и божественные звезды в небе, и она же произвела Солнце и великое небо, которое она устроила и украсила» [Эннеады. V, 1, 3].

Все отдельные души возникают из Души как божественного начала. Душа постоянно остается неделимой и находится во всех частях тела.

Рассматривая вопрос об образовании мира, Плотин говорит о материи, которую он понимает как некий субстрат, лишенный каких-либо качеств, как нечто неопределенное. Она лишена формы, красоты, а потому есть злое начало.

В космологии Плотин придерживался мнения, что небесные светила обладают разумом. Более того, наша Земля тоже одушевлена.

Душа человека, по Плотину, находится в связи как с Душой божественной, так и с чувственным миром. Для Плотина цель земной жизни состоит в том, чтобы отрешиться от телесности и возвратиться к первоначальной жизни — к жизни, когда она была тесно связана с Умом и созерцала идеи. Путем к этому должно стать совершенство нравственной жизни. Души тех людей, которые сумели отрешиться от всего чувственного, после смерти тела становятся божественными.

Учение Плотина о структуре бытия выглядит как порождение Единого Ума, который порождает Душу, состоящую из божественной и земной Души. По терминологии Плотина, это порождение обозначается как переполнение Единого, названное истечением, эманацией. Однако это не материальная эманация. Так как идеи обладают своей особой, умопостигаемой материей, эманация — это переход идеального в материю.

Теория Плотина предполагает и обратный процесс восхождения от материального через последовательные ипостаси — Душа, Ум — к Единому.

В этом восхождении Плотин намечает путь от единичного ко всеобщему. Но диалектика Плотина носит мистический характер, она не имеет рационального содержания.

Плутарх

Плутарх из Херонеи (ок. 45–ок. 127) — греческий философ, платоник пифагорействующего типа. Он автор многочисленных произведений на исторические, философские, нравственные темы.

Наиболее известны его «Сравнительные жизнеописания», в которых даются парные описания жизнедеятельности крупных деятелей Древней Греции и Рима: Александра Македонского и Цезаря, Демосфена и Цицерона, Ликурга и Нума и др. Давая эти жизнеописания, Плутарх высказывает много интересных мыслей как философского, так и жизненного характера, нравст-

венного плана. Описывая положение, при котором императоры в целях утверждения политической власти выдавали друг другу друзей и родственников, Плутарх пишет: «Так лишились они от бешеной злобы способности мыслить по-человечески или, лучше сказать, показали, что нет зверя свирепее человека, совмещающего в себе дурные страсти и власть» [Избр. жизнеописания. М., 1957. Т. II. С. 562].

Помимо «Сравнительных жизнеописаний» Плутарх также написал сочинения на нравственные темы; в частности, у него есть произведение «Наставление супругам», в котором он дает свои рекомендации относительно поведения мужа и жены с целью сохранить прочный брачный союз.

Кроме того, Плутархом написано такое сочинение, как «Пир семи мудрецов», в котором он поднимает историко-философские и социальные проблемы. В этом произведении он описывает встречу и беседу тех мыслителей Древней Греции, которые считались первыми мудрецами западной мысли. К ним относятся: Фалес, Биант, Питтак, Солон, Клеобул, Хилон, Анахарсис. Периандр, также относившийся к этим мудрецам, у Плутарха выступает правителем города, тираном, который собирает у себя мудрецов.

В своей беседе все мудрецы отвечают на одни и те же вопросы. На вопрос, какое государство лучше всего, они отвечают следующим образом. Солон: «В том государстве лучше всего и крепче всего народовластие, где обидчика к суду и расправе привлекают не только обиженный, но и необиженный». Фалес: «То, в котором нет ни бедных граждан, ни безмерно богатых». Биант: «Крепче всего народовластие там, где закона страшатся, словно тирана». Питтак: «То, где дурным людям нельзя править, а хорошим нельзя не править». Хилон: «Лучшее государство то, где больше слушают законы, меньше ораторов». Анахарсис: «То, где лучше воздается добродетели, худшее — пороку, а все остальное по ровну». Клеобул: «Самый разумный тот народ, в котором граждане боятся больше порицания, чем закона».

Положительные взгляды Плутарха по вопросам истории и морали оказали большое влияние на последующие поколения философов.

Поппер

Карл Раймунд Поппер (1902–1994) — английский философ. Родился в Вене, сын состоятельного адвоката. Родители Поппера были евреи, но до его рождения крестились в протестантской церкви. В молодости Поппер находился под сильным влиянием социалистической мысли и короткое время был марксистом. Учился в Венском университете, интересовался кроме философии и науки еще психологией и музыкой.

В конце 20-х годов он состоял в только что созданном Венском кружке неопозитивистов, получив поддержку некоторых из них, особенно Г.Фейгля, однако с самого начала весьма критически относился к главным концепциям философов, входивших в кружок, что отразилось в его первой известной работе «Логика научного исследования» (1934), посвященной методологии науки.

В 1937 г. он с женой уехал в Новую Зеландию. В 1945 г. написал социологическую работу «Открытое общество и его враги» (2 тома). С 1946 г. жил в Англии, работал в Лондонской школе экономики.

В работе «Логика научного исследования» рассматриваются проблемы научного метода. Вклад Поппера в разработку научного метода состоит в понимании проверки научных теорий. По мнению Поппера, нельзя логически подтвердить истинность научных теорий, выдвигаемых на основе индуктивных обобщений. Их истинность выявляется лишь в их способности к опровержению — *фальсификации*. В этом принципе фальсификации и состоит сущность логики науки. Наука развивается путем «предположений и опровержений». В работе, которая так и названа «Предположения и опровержения. Рост научного знания» (1963), Поппер, развивая свои взгляды, утверждает, что научная теория имеет статус пробной гипотезы, которая затем противопоставляется наблюдениям. Если наблюдения действительно противоречат тому, что предсказано теорией, тогда теория опровергнута и открыт путь для новых предположений.

Принцип фальсификации у Поппера выступал не как принцип значимости научных положений, а как принцип демаркации, который отделяет подлинную науку от псевдонауки, науку от ненауки. Свидетельством истинного ученого должна быть готовность «подставить собственную шею»: теории, которые не допускают

риска собственной эмпирической фальсификации, не могут претендовать на научный статус. Принцип фальсифицируемости научных теорий Поппер выдвинул в противовес принципу *верифицируемости* логического позитивизма, утверждавшему, что нечто имеет значение, если и только если оно проверяемо эмпирическим путем, т.е. в конечном счете (не обязательно прямо) посредством наблюдения через органы чувств.

Попперовская позиция в методологии науки содержит значительные зерна истины, но одновременно подвергается существенной критике. Так, крупнейший современный методолог науки Т.Кун продемонстрировал степень, до которой признанные научные теории обладают иммунитетом против возможности фальсификации.

В своей последующей работе «Объективное знание. Эволюционный подход» (1972) Поппер рассматривает в целом развитие человеческого знания путем предположений и опровержений как особый случай естественного отбора: эволюция знания в действительности есть последовательность деятельностей по решению проблем, в которых участвуют организмы.

Здесь Поппер вводит понятие «третьего мира», которым он обозначает в отличие от мира физических вещей («первый мир») и субъективного человеческого опыта («второй мир») независимый мир философского и научного знания, мир «проблем, теорий и критических рассуждений». Этот мир, хотя и является продуктом человеческой деятельности, имеет реальное и автономное существование, влияние которого на нас даже сильнее, чем влияние нашего физического окружения. Поппер придавал очень важное значение объяснительной силе понятия «третьего мира». Так, он полагал, что сложная проблема возникновения самосознания может быть решена путем ее анализа на основе взаимодействия между «я» и объектами «третьего мира». Однако в настоящее время еще не ясно, насколько подход Поппера будет философски продуктивным.

Существует тесная связь между научной методологией Поппера и разработкой им политической теории и социологии. Свою позицию Поппер называет «критическим рационализмом» — способностью ученого представить свои идеи на суд критики. Этот подход применим не только в науке, но и во всей социальной жизни; он стал критерием того, что Поппер называл «открытым обществом». «Открытое общество» весьма индивидуалистично и ха-

рактируется свободным критическим мышлением. Это общество, где индивиды ответственны за свои личные решения.

В «закрытом обществе», наоборот, личность индивида растворяется внутри гармоничного целого. Формулировка этого отличия является главным тезисом работы Поппера «Открытое общество и его враги»: тоталитаризм, присущий «закрытому обществу», не является, в сущности, новым движением, а есть форма реакционного примитивизма — попытка сопротивляться распространению критической силы индивидуальной личности.

Критическая методология Поппера позволяла оценивать современные ему научные и философские теории. Так, он последовательно осуждал господствовавший «лингвистический» подход в философии как поворот от «важных вечных проблем» к тривиальной схоластике.

Вклад Поппера в решение этих «вечных» проблем бесспорен, о чем свидетельствует его последняя (1977) работа «Я и его мозг» (совместно с Дж.Экклзом), где рассматривается центральная тема философии — взаимоотношение материального и идеального, духа и тела, одна из старейших загадок человечества и центральная проблема философии. То, что материальные и духовные явления могут взаимодействовать, признается всеми науками: наша умственная способность концентрироваться на решении задач может быть серьезно снижена лекарствами. Физические и химические процессы могут воздействовать на ум, и когда мы пишем сложную статью, наш ум действует на наше тело и через цепь физических процессов на ум читателя этой статьи. Это то, что авторы книги «Я и его мозг» называют взаимодействием (интеракцией) умственных и физических событий. Мы знаем очень мало об этом взаимодействии, и авторы вносят свой значительный вклад в эту труднейшую проблему, которая останется загадкой еще долгое время.

Порфирий

Порфирий (ок. 234—ок. 304) — античный философ, неоплатоник, продолжатель философии Плотина. Он написал более 70 трактатов, из которых до нас дошло 18. Самые известные — «Жизнеописания Плотина», «Введение» к работе Аристотеля «Категории», «Сентенции».

Порфирий выступал как противник христианства и даже написал труд «Против христиан», до нас не дошедший, но восстанавливаемый по цитируемым отрывкам. В нем он подвергает резкой критике Ветхий и Новый заветы, отрицая подлинность некоторых книг. Он указывал на противоречия в Евангелиях. В то же время Порфирий не выступал против религии как таковой, он стоял на стороне политеистической религии, полагая, что философские истины выражаются в аллегорической форме в виде мифов.

Порфирий более ясно излагал платоновское учение, делая упор на его практической стороне, т.е. на нравственных проблемах. Так, он более детально излагает вопрос о добродетелях. Все добродетели Порфирий разделяет на четыре вида, но все они находятся под воздействием практического разума, который он ставит выше всего. Он превозносит умственную жизнь, которая противостоит беззаботности и склонности к наслаждениям. Порфирий полагал, что учение философа должно соответствовать его жизни и наоборот.

«Введение» Порфирия к «Категориям» Аристотеля сыграло большую роль в развитии философии, так как в нем был ясно сформулирован вопрос о характере общих понятий. «Существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли отдельным бытием, или существуют в чувственных предметах и опираясь на них?» [I, 1a].

Постановка проблемы об общих понятиях явилась источником тех диспутов об универсалиях, которые разгорелись в Средние века между номиналистами и реалистами. Порфирий полагает, что при анализе аристотелевских категорий следует рассмотреть такие понятия, как род, вид, видовое отличие, собственный признак, признак случайный. Эти пять понятий образуют по терминологии Порфирия «пять звучаний».

Результат этих логических исследований Порфирия — так называемое «древо Порфирия», представляющее собой пример своего рода пирамиды понятий, в котором посредством дихотомического деления понятий осуществляется восхождение от частного к общему, и наоборот. Существа делятся на телесные и бестелесные, телесные существа делятся на живые и неживые, живые — на чувствующие и бесчувственные, чувствующие — на разумные и неразумные. Разумное существо — это человек, ко-

торый уже не делится дихотомически, так как образует общность людей, разделяющуюся на отдельных индивидов, — Сократа, Платона и др.

Посидоний

Посидоний (ок. 135–51 до н.э.) — крупнейший древнегреческий философ, стоик. Происходил из г. Апамея, который находился в Сирии, учился в Афинах у Панаэция.

Много путешествовал, посетив все Средиземноморье, Египет, Испанию, Англию и другие страны. Во время своих путешествий проводил многочисленные наблюдения за явлениями природы. В сорок лет открыл свою школу в Родосе, которая стала знаменитой. Умер в Риме, отправившись туда, когда ему было уже за семьдесят. Он оставил после себя много произведений, из которых мало что сохранилось.

Посидоний оказал огромное влияние на последующую философию, что стало выясняться лишь после значительного периода времени при тщательном изучении философских произведений той и последующих эпох.

Тематика работ Посидония самая разнообразная: от естественных-научных проблем до широкого круга философских вопросов.

Посидоний уподоблял философию живому существу, в котором физика — кровь и мясо, логика — кости и мускулы, этика — душа.

В физике Посидоний придерживался представления, согласно которому мир един, конечен и шарообразен с виду. Надлунный мир активен, а подлунный — пассивен (т.е. природа). Бог, разумная космическая душа, пронизывает весь остальной мир, в силу чего все «устраивается умом и провидением». Этот порядок вносится богом не извне, а изнутри. Бог выступает у Посидония как имманентная сила, внутренне присущая миру. Связь между небом и землей, надлунным и подлунным миром Посидоний видит в симпатии, которая выступает как своего рода соответствие, выражающееся в том, что небо — это ведущий элемент, а земля — ведомый (например, влияние Луны и Солнца на приливы и отливы).

Посидоний возрождает стоическое учение об астрологическом предсказании будущих событий, которое несколько поколебал

Панэций. В этом также, по мнению Посидония, проявляется симпатия.

Как и Панэций, Посидоний главную роль в своей системе отводит этике. Высшее благо, по его мнению, принадлежит постижению истины, которая достигается на путях философии. Он превозносит философию, дающую, с его точки зрения, нравственную жизнь человеку. Говоря, что душа человека способна воспринимать все разумное и нравственное, Посидоний повторяет положения Платона о необходимости формировать ту часть души, которая заведует страстями.

В своем учении Посидоний соединяет черты платонизма и пифагореизма. Он принимает концепцию о переселении душ. После смерти тела душа, по мнению Посидония, переселяется в надлунный мир и здесь очищается от земных грехов. В высших сферах она существует до того, как мир воспламенится, после этого душа переселяется в новое тело.

В этой связи Посидоний развивает учение о демонах, которое получает у него философское обоснование. Учением о демоническом он пытается обосновать существующую в мире текучесть и взаимные переходы. Нет четких граней между человеком и животным, органическим и неорганическим миром, жизнью и смертью, телом и душой, между свободными и рабами, национализмом и космополитизмом, между ощущениями и мышлением, теорией и эмпирией и т.д.

Значительный интерес вызывает и историческая концепция Посидония, объединяющая представления Гесиода о золотом веке, который прекратил свое существование и перешел в период вырождения, и представления Демокрита и Эпикура о прогрессе человечества, которое достигло современного уровня цивилизации благодаря науке, технике, искусству. В золотом веке господствовали философы, в век же прогресса человечества роль философии выражается в том, чтобы воспитывать людей на основе законов.

Посидоний включает в свои воззрения и учение Гиппократ, утверждавшего, что история человека зависит от климата и почвы. Он также принимает позицию Полибия, считавшего, что человек определяется исторической средой.

Концепции Посидония, как и другого стоика, Панэция, часто оценивают как эклектические, соединявшие в себе все лучшее, что содержалось в философских учениях прошлых времен. Дейст-

вительно, в их воззрениях содержится многое из платонизма и аристотелизма. Их учение часто называют «стоическим платонизмом». Но это не простая эклектика. Это соединение философских положений, которое породило таких великих представителей римского стоицизма, как Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий.

Прокл

Прокл (412–485) — философ, который завершает развитие античного неоплатонизма. Прокл был главой Афинской школы неоплатоников.

Оставил большое литературное наследие, в котором значительное место занимают комментарии к диалогам Платона и «Началам» Евклида. Произведения Прокла содержат богатую историко-философскую информацию.

В своем сочинении «Богословское элементарное учение» Прокл дает своего рода энциклопедическое изложение неоплатонизма, всей его системы.

Прокл развивает дальше концепцию Ямвлиха о триадическом построении предмета и всего мира. Триадический принцип построения всего существующего в мире Прокл проводит последовательно во всех областях — в сфере философии, мифологии, мантики.

Триада Прокла состоит из трех моментов: 1) пребывание в себе; 2) выступление из себя, т.е. эманация из своих пределов, при которой происходит переход от единства к множеству; 3) возврат обратно в себя, переход от множества к единству.

Исходя из своей триады, Прокл рассматривает основные категории неоплатонизма: Единое, Ум, Душу. Единое Прокл, как и Ямвлих, расчленяет на безусловно непознаваемое Единое, и Единое, содержащее множественность. Ум у него также подразделяется на три ступени: Ум мыслимый, т.е. пребывающий в себе, интеллигибельный; Ум мыслящий, т.е. собственно Ум, интеллектуальный; Ум, возвращающийся к самому себе, интеллигибельно-интеллектуальный.

Душа у Прокла также подвергается триадическому делению на души божественные, демонические и человеческие. Все эти триады имеют у Прокла дальнейшие подразделения на триады.

Во многом Прокл повторяет Ямвлиха, но есть и некоторые особенности. Для Прокла материя выступает как эманация триады, которая образовалась смещением предела и беспредельного. Она же выступает выражением зла. Зло же возникает из конфликтов, которые порождаются взаимоотношением благих сущностей. Прокл последовательно проводит при объяснении развития объектов принцип *эманации*, т.е. развертывания всего многообразия из единства и последующего обратного свертывания многообразия в единство.

Концепция триады Прокла — предшественница гегелевской триады, однако она не имела того содержательного значения, какое было вложено в нее Гегелем. Поэтому прокловская диалектика имела чисто формальный характер.

Прокл — последний античный мыслитель, внесший значительный вклад в развитие философии. Его учениками и последователями были Дамаский и Симпликий. Симпликий (умер. в 549 г.) стал известен своими комментариями к сочинениям Аристотеля. Он пытался соединить платонизм и аристотелизм.

После Прокла платоновская Академия существовала недолго. В 529 г. император Юстиниан специальным декретом запретил преподавание греческой философии и закрыл платоновскую Академию в Афинах. Последние семь преподавателей Академии эмигрировали в Персию. Через несколько лет им было разрешено вернуться на родину, но без права преподавать и распространять свои воззрения. На смену античной философии пришло христианство.

Протагор

Протагор из Абдер (ок. 480—ок. 410 до н.э.) — один из родоначальников софистики как направления в древнегреческой философии.

Первоначально слово «софист» по-древнегречески означало «мудрец», который пользовался авторитетом в различных областях жизни. Затем софистами стали называть платных преподавателей, которые зарабатывали себе на жизнь, подготавливая молодых людей к различной общественной деятельности. Они учили красноречию и всевозможным знаниям. Постепенно слово «софист» стало применяться к тем учителям философии, которые доводи-

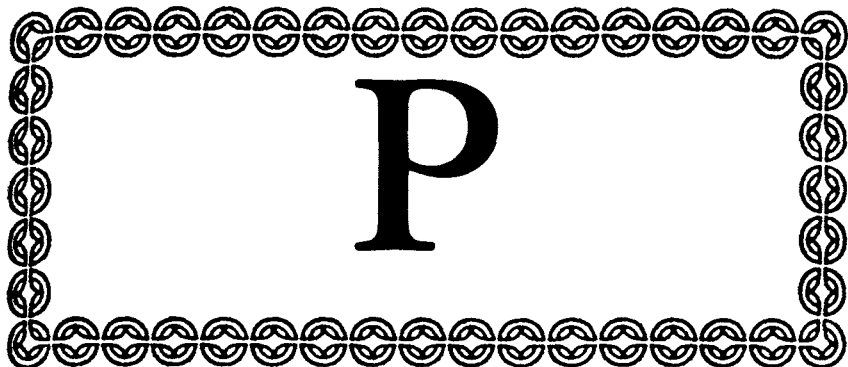
ли до крайности принцип об относительности нашего знания. Эти учителя, обучая ораторскому искусству, преподавали различные приемы убеждения и доказательства всевозможных положений независимо от истинности этих положений. Общей чертой для них является положение об относительности буквально всех понятий, норм, оценок.

Протагор жил в Афинах, много странствовал. За книгу «О богах» по обвинению в нечестии был изгнан из Афин.

Он полагал, что окружающий нас мир противоречив и поэтому «относительно каждой вещи можно выставить два противоположных тезиса». Это зафиксировано в известном изречении Протагора: «Человек есть мера всех вещей: существующих — в том, что они существуют, и несуществующих — в том, что они не существуют».

При восприятии явлений, согласно Протагору, все зависит от конкретного человека: «Каким что является мне, таким оно верно для меня, а каким тебе — таким — для тебя» (так пишет о Протагоре Платон).

Этот релятивизм у Протагора распространялся и на религию: «О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни как они выглядят, ибо много препятствий знанию: и неявленность предмета, и краткость человеческой жизни».



Рассел

Бертран Рассел (1872–1970) — английский философ, логик, математик, социолог, общественный деятель. Родился в аристократической семье. Его дедушка был дважды премьер-министром. Родители Рассела умерли, когда ему было четыре года, и он воспитывался бабушкой, получил частное образование.

Поступив в Тринити Колледж, Кембридж, он заинтересовался математикой, что, по имеющимся свидетельствам, наполнило его жизнь и избавило от мыслей о самоубийстве. Постепенно его интересы распространились и на философию. В 1900-х годах он сотрудничает с Уайтхедом, своим бывшим учителем в Кембридже, и в сотрудничестве с ним пишет трехтомный труд «Principia mathematica», над которым работает с 1907 по 1910 г. по 10–12 часов в сутки. Публикация книги потребовала таких затрат от издательства Кембриджского университета, что авторам пришлось вложить в это предприятие свои деньги — по 50 долларов.

В эти годы интересы Рассела не ограничиваются только философией, они простираются и на социальные и на политические проблемы. С 1901 г. он — пацифист, выступает за предоставление равного избирательного права женщинам, участвуя во всевозможных диспутах. В 1950 г. получил Нобелевскую премию по литературе. В 1964 г. создал Фонд мира Бертрана Рассела, который поддерживался средствами, получаемыми от продажи архивов Рассе-

ла. В 1966 г. он создал Международный трибунал по военным преступлениям, в котором принимал участие Ж.-П.Сартр. За три дня до своей смерти в возрасте 98 лет он диктовал послание международной парламентской конференции в Каире.

Рассел был очень плодовитым писателем. Он писал по философии, религии, браку, воспитанию и т. п. Самый важный вклад сделан им в математическую логику. В совместном труде с Уайтхедом «Principia mathematica» он разрабатывает систему логики, которая порождает математику, тем самым сводит математику к логике. Он разработал две теории: теорию типов и теорию дескрипций (описаний) и поставил проблемы, связанные с истиной, значением и верой. В теории типов Рассел сформулировал понятие «класса» как логическое понятие и так называемый «парадокс Рассела»: большинство классов не являются членами классов самих себя (класс кошек не является кошкой), но некоторые классы являются членами самих себя (класс классов является классом); является ли класс всех классов, которые не являются членами самих себя, членом самого себя? Если да, то нет. Если нет, то да. Это — самый известный из всех логических парадоксов.

Раннее творчество Рассела сложилось под влиянием идеализма Гегеля. Однако Рассел сделал из гегелевской системы свои выводы. Он полагал, что гегелевская доктрина рассматривает все во взаимосвязи и делает невозможной математику, так как последняя требует, чтобы каждая единица определялась и познавалась в отдельности и прежде познания ее отношения с другими единицами. Рассел предложил реалистическую точку зрения, признающую множественность вещей, не зависящих от мышления и не связанных внутренне, как в гегелевской системе. Эта позиция Рассела нашла поддержку в работе Дж.Мура «Опровержение идеализма» (1903).

Рассел начал свою книгу «Проблемы философии» (1913) с вопроса: «Существует ли в мире какое-либо знание, которое так несомненно, что ни один разумный человек не мог бы сомневаться в нем?» Для ответа на этот вопрос он исследует и описывает путь, которым мы постигаем мир. Он вводит термин «чувственные данные», которым обозначает «такие вещи, как цвета, запахи, твердость, шероховатость» и т.д. и называет знание чувственных данных ощущением. Он отличает то, что он называет «знанием посредством ознакомления», от «знания посредством описания». По его

словам, непосредственным образом мы можем воспринимать только чувственные данные, наше «я» и наши умственные состояния. Физические же объекты мы воспринимаем не непосредственным образом, — чувственные данные отсылают нас к таким объектам, как стол, дерево, собака, лошадь, люди, которые являются их причинами. Трудность здесь состоит в том, чтобы увидеть, как из чувственных данных делаются выводы о явлениях, которые удовлетворяют описанию физического объекта с точки зрения здравого смысла.

В 1924 г. он сам называл свою позицию в философии *логическим атомизмом*, который исходит из того, что все сложные явления сводимы путем анализа к простым качествам, обозначаемым своими логическими именами. В лекции по логическому атомизму Рассел заявлял, что «мир содержит факты, которые являются тем, чем они являются, независимо от того, что бы мы о них ни думали». Хотя в последующем он модифицирует свою концепцию, она оставалась основой его понимания реальности и в остальных работах.

Логический атомизм Рассела требует, чтобы элементы атомарных предложений познавались, сохраняя свою логическую независимость. Это познание должно быть основано на чистом опыте без примеси вывода. Из этих простых элементов как из кирпичиков строится все естественнонаучное знание. В работе «Анализ мышления» (1921) Рассел пытался заменить познающего субъекта логической конструкцией. В то же время он сам признавал ограниченность такого подхода.

В своей главной философской работе «Человеческое познание. Его сфера и границы» (1948) он исследует степень, в которой то, что мы принимаем как познание, может быть основано на данных непосредственного опыта посредством дедуктивного вывода.

Всю свою жизнь Рассел постоянно развивал и пересматривал свои философские идеи. Он с готовностью признавал свои ошибки и часто перерабатывал свои концепции. В то же время в интеллектуальной автобиографии «Мое философское развитие» сам Рассел утверждал, что его творчество характеризуется последовательным развитием и что он претерпел лишь одно радикальное изменение во взглядах — переход от гегельянства к логическому атомизму.

Для творчества Рассела характерна приверженность принципу «бритвы Оккама» — не умножать сущностей без необходимости.

Рассел утверждает, что в науке существуют определенные принципы, такие, как постоянство вещей и индуктивный вывод, которые должны быть приняты как основы науки, даже если они и не могут быть проверены на опыте. Он утверждает, что они так или иначе извлечены нами из опыта.

Рассел был скептически настроен в отношении аргументов в пользу существования Бога, говоря, что он не видит таких доказательств, и в книге «Почему я не христианин?» (1927) систематически исследует эти аргументы. За свои атеистические взгляды он подвергся резкой критике со стороны христианской теологии и религиозных деятелей.

Влияние Рассела на развитие философии XX века, особенно англо-американской, значительно. Рассел поставил новые цели и проблемы философского исследования и продемонстрировал новые пути их решения. Развитие современной аналитической философии многим обязано Расселу. Влияние Рассела отчасти объясняется его мастерством как популяризатора и доступностью многих его работ. Кроме указанной популярной работы «Проблемы философии» он написал курс «История западной философии» (1945). Известный философ У.В. Куайн, обращаясь к философской аудитории в 1966 г., сказал: «Я думаю, что многие из нас выбрали свою профессию под воздействием книг Рассела». Его глубокий интерес к проблемам образования и воспитания детей привел его к созданию вместе с его второй женой прогрессивной школы. Он много писал по вопросам брака и морали. Сам был женат четыре раза. В последний раз женился в 1952 г., когда ему было 80 лет. Его нетрадиционные взгляды в области воспитания, особенно в сфере сексуальной морали, были причиной возбуждения против него судебного дела в 1940 г., что явилось помехой его назначения в городской колледж Нью-Йорка.

Влияние Рассела распространялось и за пределы академической философии. Он активно занимался многими социальными и политическими проблемами и страстно писал о них. Его памфлеты в защиту пацифизма и против призыва в армию во время первой мировой войны сначала привели его к штрафу, а затем к лишению права читать лекции в Кембридже, наконец к шести месяцам тюрьмы. Его пацифизм стоил ему многих друзей, занимавших правые позиции, но после посещения России и публикации книги о коммунистическом режиме «Практика и теория большевизма» (1920) от него отшатнулись и друзья слева.

В последние 15 лет своей жизни он особенно активно стремился к тому, чтобы человечество осознало угрозу своему выживанию со стороны ядерных сил. Он способствовал организации кампании за ядерное разоружение в 1958 г. и был приговорен во второй раз к тюремному заключению (на два месяца, сокращенному до недели) в 1961 г. за гражданское неповиновение.

Рид

Томас Рид (1710–1796) — шотландский философ, главный представитель философии «здорового смысла» и критик учения Юма.

Томас Рид сначала был приходским священником, но затем выбрал преподавательскую деятельность и стал профессором университетов в Абердине и Глазго. Написал несколько философских произведений: «Исследование о человеческом уме в соответствии с принципами здравого смысла» (1764), «Опыты об интеллектуальных способностях человека» (1785), «Опыты о деятельных способностях человека» (1788).

В своем учении Рид исходил из обыденного понимания здравого смысла. Здравый смысл, писал он, является уровнем суждения, который присущ людям, постоянно общающимся с нами, поэтому человек, обладающий здравым смыслом, должен быть человеком рассудительным. Здравый смысл для такого человека важнее разума и философии, которая основывается на разуме. Рид превозносил те представления людей о себе и мире, которые у них сформировались стихийно.

Он также полагал, что суждения здравого смысла должны согласовываться с определенными положениями науки. Он писал, что науки основываются на главных принципах, которые определяют все остальное, эти принципы скорее интуитивные, чем доказательные. От них нельзя отказаться ни при каких обстоятельствах.

Рид различал две разновидности «истин», принципов, которые самоочевидны и на которых основывается знание: необходимые и контингентные. Необходимые принципы — это аналитические суждения, а контингентные — синтетические. Необходимые принципы выступают основой наук, а контингентные играют большую

роль в жизни обыкновенных людей. Контингентные принципы должны опровергнуть юмовский скептицизм, так как не нуждаются ни в каких доказательствах; они настолько тесно связаны со здравым смыслом, что обладают качеством врожденности.

Например, контингентными принципами Рид считает такие положения, как «моя личность». Он говорит, что наша личность тождественна, а ее существование не прерывается, пока мы ее отчетливо вспоминаем. К необходимым принципам он относил причинность, которую нельзя доказать, но она и не нуждается в этом, так как очевидна и имеет всеобщий характер.

Теория здравого смысла Рида имеет под собой определенные основания, так как в представлениях здравого смысла действительно зафиксирован многовековой опыт людей, и поэтому он содержит в себе истинность многих положений. Но Рид абсолютизирует этот момент, и зачастую он превращается у него в свою противоположность.

Рид больше заботился о том, чтобы объяснить инстинктивные действия людей, свойственные человеческой природе, упирая в основном на опытные принципы. «Здравый смысл» для Рида — это особое интуитивное качество нашего ума, основывающееся на самоочевидных невыводимых принципах.

Рид выступал против так называемого «идеизма», при котором процесс познания понимается опосредованно — через идеи-образы, выступающие представителями какого-либо предмета, например, Солнца. Из этого образа, идеи мы выводим существование Солнца. В отношении же самой идеи у философов вроде бы сомнения нет. Но это как раз и приводит к скептицизму в отношении опытного познания. Рид выступает против такого скептицизма и подчеркивает, что если бы люди во всем сомневались и вели себя как скептики, то это привело бы их к помешательству и гибели.

Вместе с тем, занимая правильную позицию в отношении отрицательного подхода к скептицизму, Рид отбрасывал и сам сенсуалистический подход, который выражал нашу способность отражать окружающий мир.

Философы здравого смысла и прежде всего Томас Рид занимали промежуточную позицию между рационализмом и эмпиризмом.

Риккерт

Генрих Риккерт (1863–1936) — один из крупных представителей Баденской школы неокантианства.

Им написаны следующие работы: «Границы естественнонаучного образования понятий», «Философия истории», «Науки о природе и науки о культуре», «Предмет познания», «Два пути теории познания».

Вслед за Виндельбандом Риккерт различает науки по их методам исследования, а именно: познание общих черт явления, которые повторяются, образует естествознание; познание же частных особенностей явлений, которые неповторимы, образует историю. В первом случае это метод естествознания и называется он *генерализирующим*, во втором — это метод истории и называется он *индивидуализирующим*. В естествознании постоянно открывается нечто повторяющееся, постоянно воспроизводимые связь и отношение. В истории же изображается однократное, индивидуальное событие.

Генерализирующий и индивидуализирующий методы познания являются противоположными, хотя как естествознание, так и история могут проявлять интерес и к частному, и к общему. Эти методы логически противоположны, так как отражают различные интересы: интерес к общему и интерес к частному. В этом коренится принципиальное различие между естествознанием и историей. На этой основе Риккерт проводит различие между науками о природе и науками о культуре.

Вместе с тем Риккерт подчеркивает, что различие между естествознанием и историей имеет лишь методологическую и логическую противоположность, в действительности же они тесно связаны между собой. Таким образом он разделяет в понятии то, что в действительности связано с другим, так как многочисленные нити связывают обе группы наук. Поэтому Риккерт считает, что результаты его анализа можно сравнить с линиями, «которыми мыслит себе географ для того, чтобы ориентироваться на земном шаре, линиями, которым точно так же не соответствует ничего действительного» [Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911. С. 36].

От разделения наук на естественные и исторические Риккерт переходит к положению, что только история является подлинной наукой, так как лишь она одна имеет дело с действительностью. Риккерт пишет, что «открытая нами принципиальная логическая

противоположность может быть охарактеризована и как противоположность между наукой, имеющей дело с понятиями, и наукой, имеющей дело с действительностью» [Границы естественнонаучного образования понятий. СПб., 1904. С. 230].

Риккерт стремится построить теорию исторического познания. Хотя формально Риккерт признает равноправие естествознания и истории как двух одинаково возможных логических способов образования понятий, он отдает предпочтение историческому познанию как науке об индивидуальном, к которому сводится вся действительность. Риккерт полагает, что как естествознание, так и история преобразуют действительность, однако история преобразует действительность в направлении, отражающем характер реальности, а потому имеет неоспоримое преимущество. Он полагает, что в исторической науке предмет познания и метод познания наиболее адекватно соответствуют друг другу. В историческом познании последнее осуществляется посредством понятий об индивидуальном. И все это делает историю привилегированной наукой о действительности.

Но даже такая наука, как история, согласно Риккерту, не может давать копию действительности в строгом смысле этого слова.

Если история повествует лишь об индивидуальных событиях, то как она возможна как наука? И здесь Риккерт вводит материальный фактор, считая, что история превращает бытие из необозримой разнородности в обозримую прерывность. А это возможно лишь в силу того, что существует культура как особый объект. Понятие культуры, согласно Риккерту, наиболее полно выражает принцип индивидуализирующего образования понятий. В то же время культурные объекты должны рассматриваться как ценности.

Согласно Риккерту, лишь понятие «ценности» дает возможность отличать культурные процессы от явлений природы. Понятие ценности позволяет историку выделить из множества индивидуальных предметов действительности нечто цельное, отделить существенное от несущественного. «Лишь отнесение к ценности определяет величину индивидуальных различий. Благодаря им мы замечаем один процесс и отодвигаем на задний план другой... Ни один историк не интересовался бы теми однократными и индивидуальными процессами, которые называются возрождением или романтической школой, если бы эти процессы благодаря их индивидуальности не находились в отношении к политическим, эстетиче-

ским или другим общим ценностям...» [Границы естественнонаучного образования понятий. С. 315–316].

Понятие культуры выступает для Риккерта тем моментом, который определяет предмет и метод исторической науки. Культура — это некоторая целостность, в которой историческое познание отделяет существенное от несущественного.

Риккерт выделяет, таким образом, кроме понятия бытия, понятие ценности, которое в его учении занимает место как бы наряду с бытием. Ценность — это нечто, которое существует, это «смысл, лежащий над всяким бытием».

Более того, область ценностей не только находится вместе с бытием, дополняет его, но и, согласно Риккерту, в определенном смысле противостоит сфере бытия. Он говорит, что мир состоит из действительности и ценностей. Риккерт рассматривает ценность как некое «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта».

Из этого соотношения действительности и ценностей вытекает, согласно Риккерту, подлинная мировая проблема философии, которая состоит в противоречии этих царств: действительности и ценностей. Это противоречие гораздо шире «противоречия объекта и субъекта. Субъекты вместе с объектами составляют одну часть мира действительности. Им противостоит другая часть — ценности. Мировая проблема есть проблема взаимного отношения обеих этих частей и их взаимного единства» [Там же. С. 34]. По Риккерту, предметами специальных наук являются отдельные проблемы бытия, поэтому для философии не остается ни одной чисто бытийной проблемы. Перед философией стоит задача познания мирового целого, которая не может быть задачей специальных наук. Целое действительности — это не чистое понятие действительности, в нем действительность сочетается с ценностью. Философия занимается теми проблемами, которые содержат прежде всего ценности.

Росцелин

Росцелин (ок. 1050—ок. 1120) — один из первых представителей номинализма. Родился в Компьене (Франция), где стал каноником. Не сохранилось никаких его про-

изведений, а его воззрения известны лишь по критическим выступлениям оппонентов — Ансельма Кентерберийского, Абеляра и др.

Взгляды Росцелина сводились к следующему. Объективным существованием, по его мнению, обладают только единичные вещи. Общие же понятия, называемые *универсалиями*, — это лишь наименования — ноумены. Отсюда произошло название направления — *номинализм*. Философские воззрения Росцелина наиболее полно передают номиналистическую концепцию.

Номинализм как направление в гносеологии возник еще в античное время, но только в Средневековье он оформился в самостоятельное философское течение. Реализм и номинализм представляют крайние позиции в теоретическом споре о природе общих понятий — вопрос, который является главным для всей схоластической философии.

Росцелин стоял на позициях крайнего номинализма, считая, что универсалии, т.е. общие понятия, — это только «звуки голоса», которые никак не связаны с вещами. Лишь в языке, по мнению Росцелина, формируется общее понятие, в действительности же существуют отдельные предметы, обладающие определенными свойствами. Общее, таким образом, не обладает никакой объективностью. За общим не признавалась объективность даже в уме человека.

Кроме крайнего номинализма существует умеренный номинализм, согласно которому общее, хотя и не существует самостоятельно, но все-таки присутствует в вещах, на основании чего и формируется общее понятие в слове.

Росцелин применил свою концепцию номинализма для анализа христианского догмата Троицы. Так как, согласно Росцелину, не может быть никакого самостоятельного существования общего, то не может быть и никакой божественной субстанции, которая едина и объединяет одновременно три божественных лица. Существуют лишь три самостоятельных Бога. Своей концепцией Росцелин отверг один из основных догматов вероучения. Поэтому церковь на своем соборе в Суассоне в 1092 г. объявила учение Росцелина о трехбожии ересью и заставила его отречься от него.

В номинализме Росцелина нашло выражение стремление признать объективное существование единичных предметов. В то же время отрицание объективного существования общего вело к субъективистским выводам.

Ротхакер

Эрих Ротхакер (1888–1965) — представитель так называемой культурной ветви философской антропологии.

Ротхакер полагает, что человек прежде всего характеризуется самоцельной активностью, источник которой лежит в его сознании. В своих философских рассуждениях он стремится представить человека как живую и творческую личность. Человек, по его мнению, — творец и носитель культуры, которая есть источник свободы человека и его деятельной активности. Культура, по мнению Ротхакера, — это реакция человека на воздействие природы, это способ ориентации в мире. Человек дистанцирован от внешнего мира, но открыт миру, и в то же время находится в окружающей среде, которая выступает как результат деятельности сознания, пропускающего через свой порог лишь то, что имеет важное значение для жизни индивида.

В деятельности человека, по Ротхакеру, проявляется «воля к творчеству», источник которого находится в душе человека. Он пишет: «Я — не пучок, не сумма, не нагромождение извне данных ощущений, но субъект, центр и исходный пункт активности. Именно это пункт свободы и нравственной силы личности».

В 1938 г. Ротхакер выпустил книгу «Слои личности», в которой дал свое понимание личности человека. По его мнению, личность образуют три слоя: 1) Вегетативная и животная жизнь. 2) «Оно», которое определяется влечениями и чувствами. 3) «Я», которое мыслит и самосознает. Эти слои взаимосвязаны, однако не сводятся друг к другу, а подчиняются тем же закономерностям, что и слои бытия. Ротхакер пишет: «Лишь учение о слоях личности является ключом к пониманию практического человеческого поведения».

Ротхакер полагает, что человек порождает культуру, а культура создает человека. При этом большую роль играет язык: «С каждым вполне понятным словом мир изменяется. То, что сказано, снова включается в мир, который уже существует».

Руссо

Жан-Жак Руссо (1712–1778) — один из самых видных представителей французского Просвещения.

Он родился в Швейцарии, в Женеве. Отец его был ремесленником-часовщиком, мать умерла при рождении сына. Отец отдал его учиться ремеслу, но это его не занимало и в шестнадцать лет он уехал из Женевы. Ради заработка занимался различной работой, переезжая с места на место. Побывал в Италии, Южной Франции. В 1741 г. приехал в Париж. Знакомства с Дидро, Кондильяком и другими прогрессивными мыслителями того времени расширили философский кругозор Руссо и имели для него большое значение.

Известность ему принесло произведение «Рассуждение о науках и искусствах». Эта работа Руссо возникла в результате конкурса, объявленного Дижонской академией в 1750 г., и была написана на тему: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» Произведение Руссо заняло первое место. В этом сочинении Руссо дал совершенно неожиданный для того времени ответ. Он ответил отрицательно на поставленный вопрос, довольно красноречиво и убедительно показав, что науки и искусства негативно действовали на нравственное состояние общества. «Наши души, — писал он, — развращались по мере того, как совершенствовались науки и искусства». Конечно, эти выпады против наук и искусств выражали для Руссо лишь мысль о социально-политическом порабощении народа, так как он усматривал в науках и искусствах своего рода гирлянды цветов, которые украшают железные цепи, сковывающие людей и заглушающие в них естественное чувство свободы. Он выступил в этом произведении защитником интересов народных масс, считая, что писатели, художники, ученые, пользующиеся благодеяниями монархов, «высасывают соки из государства, ничего не давая ему взамен, в то время как самые полезные граждане, которые дают хлеб и молоко, гибнут в нищете и презрении в глуши деревень».

Эти мысли в защиту народных масс были высказаны в антипросветительской форме, чтобы привлечь внимание к социальным проблемам. Однако Руссо был убежден в огромной роли разума в деле совершенствования людей и рассеивания мрака невежества. Так, он предлагал в своей работе пригласить ученых в качестве советников к государственным деятелям для создания общего

блага. Власть и мудрость должны вступить в союз — вот каков призыв Руссо.

Кроме указанного произведения, Руссо написал «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» (1755), «Юлия, или Новая Элоиза» (1761), «Об общественном договоре» (1762), «Эмиль, или О воспитании» (1762). В своих работах Руссо анализирует многие вопросы общественного развития. Он рассматривает положение, при котором человек потерял свою свободу, свойственную ему в естественном состоянии. Естественное состояние Руссо понимал как такое, при котором человек не зависит ни от кого, это идеал, к которому можно в конце концов вернуться. Естественное состояние дает людям равенство, при нем люди не знали, что такое частная собственность, и поэтому не были испорчены в нравственном отношении.

Он полагал, что неравенство существовало не всегда. Оно появилось тогда, когда возникла частная собственность. Расслоение на бедных и богатых — это первая ступень неравенства, которое началось с того момента, когда кто-то первый, отгородив участок земли, сказал: «Это — мое», и когда все в это поверили.

Второй этап неравенства начинается с возникновением государства, когда бедные и богатые заключили между собой союз, договор об образовании государственной власти, при этом одни оказываются управляющими, другие — подданными. В этом случае причина неравенства лежит в зависимости людей друг от друга. Таким образом, возникшие государства и законы «наложили новые путы на слабого и придали новые силы богатому, безвозвратно уничтожили естественную свободу, навсегда установили закон собственности и неравенства, превратили ловкую узурпацию в незыблемое право и ради выгоды нескольких честолюбцев обрекли с тех пор весь человеческий род на труд, рабство и нищету» [Трактаты. М., 1969. С. 84]. Третьим этапом поступательного развития неравенства Руссо считал переход государственной власти в деспотизм, который превращает подданных в рабов. Этот деспотизм должен быть в конце концов повержен.

Полагая, что переход от естественного состояния к государству порождает порабощение человека, Руссо все же не считает, что этот переход является гибельным для человечества. Он признает положительные стороны заключения такого договора, так как социальный союз дает человеку силы для сохранения того, что он имеет. Кроме того, по его словам, «основное соглашение не толь-

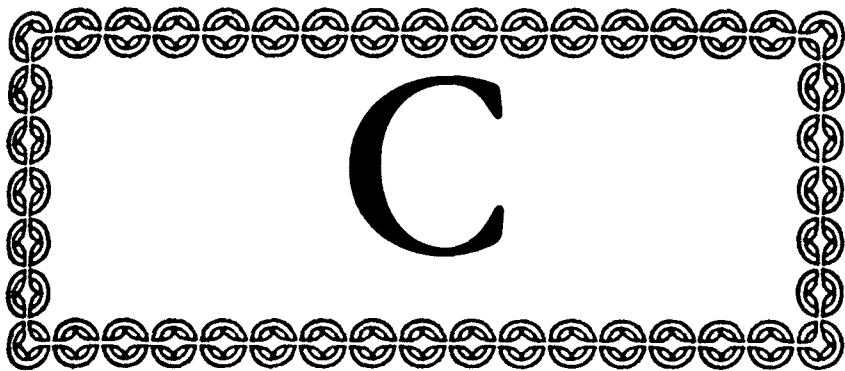
ко не разрушает естественного равенства, а напротив, заменяет моральным и законным равенством то физическое неравенство между людьми, которое могла создать природа; люди, будучи неравны по силе и уму, становятся равными в силу соглашения».

В работе «Об общественном договоре» Руссо утверждает важные положения, а именно: что сувереном является народ, что суверенитет народа неотделим от него и неделим, что законодательная власть принадлежит народу и может принадлежать только ему. В законах должна воплощаться «всеобщая воля народа».

Значительное место в творчестве Руссо занимают проблемы воспитания, которым он придавал исключительно важное значение, заявляя, что «у вас будет все, если вы воспитаете граждан; без этого у вас все, начиная с правителей Государства, будут лишь жалкими рабами» [Трактаты. М., 1969. С. 125]. Эта прозорливая мысль Руссо не потеряла своей абсолютной ценности и сегодня.

Воспитание граждан, по Руссо, должно начинаться с самого раннего возраста, и именно педагогическое воспитание, а не только воспитание посредством социальной среды. Основной вид воспитания представляется Руссо как общественное воспитание в правилах, предписываемых правительством. Он полагал, что воспитание должно быть направлено на формирование любви к отечеству. Необходимо воспитывать такие добродетели, которые давали бы возможность человеку довольствоваться минимумом материальных благ. «Общественное признание добродетели человека, — писал Руссо, — это самая сладостная награда, которую он может получить, и любое доброе дело не нуждается в ином вознаграждении, кроме провозглашения его добрым во всеуслышание».

Влияние идей Руссо было значительным как во Франции, так и в других странах. Он — один из первых, кто вскрыл противоречивые стороны развития цивилизации. Его радикализм в вопросах социального развития питал прогрессивные течения Великой Французской революции.



Сартр

| Жан Поль Сартр (1905–1980) — французский философ, представитель атеистического экзистенциализма. Он был также писателем и критиком, активно участвовал в политической жизни Франции. |

Получил образование в Высшей нормальной школе в Париже, затем преподавал в ряде лицеев Парижа и других городов. Во время второй мировой войны воевал солдатом и в течение девяти месяцев находился в лагере для военнопленных в Германии. После своего освобождения участвовал в движении Сопротивления. После окончания войны стал редактором ежемесячника «Les Temps Modernes», социалистического и экзистенциалистского издания. В 1964 г. ему была присуждена Нобелевская премия по литературе, которую он отказался принять. С мая 1968 г., со времени молодежного движения во Франции, стал заниматься активной политической деятельностью.

Основные произведения Сартра: «Воображение» (1936), «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946), «Ситуации» (1947–1964), «Проблемы метода» (1947), «Критика диалектического разума» (1960). Все это философские работы. Кроме того, им написаны художественные произведения: роман «Тошнота» (1938), трилогия «Дороги к свободе» (1946–1949), театральные пьесы «Мухи» (1943), «Взаперти» (1945) и др., автобиографическое произведение «Слова» (1964). Трилогия «Доро-

ги к свободе» считается классическим произведением литературы XX в.

В своих философских и литературных сочинениях Сартр исповедует идеи экзистенциализма. Экзистенциализм как философское течение охватывает широкий круг воззрений, но в центре его внимания — вопросы структуры и условий личного существования каждого человеческого существа.

Основная проблема, которую ставит экзистенциализм, — дать описание того, как индивидуальное сознание постигает существование. Отсюда вытекают главные вопросы, занимающие экзистенциализм: рассмотрение свободы выбора, личной аутентичности, отношения с миром и другими людьми, пути, по которым создаются значения и ценности индивидами, начиная с осознания личного существования.

Самая известная философская работа Сартра — это «Бытие и ничто», ставшая главным документом экзистенциализма.

Первоначальный вопрос Сартра состоит в следующем: «На что похоже человеческое существование?» Он хочет описать то, что называет «человеческой реальностью» в самых общих терминах. Его ответ заключен уже в названии работы «Бытие и ничто», так как человеческая реальность, говорит он, состоит из двух способов существования: бытия и ничто, как бытия, так и небытия. Человеческое бытие существует и как «в-себе», объект или вещь, и как «для-себя», сознание, которое не является осознаваемой вещью. Он описывает существование «в-себе», существование явления или вещи, как то, что «наполнено собой». Вещь не имеет внутренних и внешних качеств, не имеет сознания о себе, она просто существует. Он говорит: «Не существует ни малейшей пустоты в существовании, нет ни малейшей трещины, через которую ничто могло бы проскользнуть». В противоположность этому «для-себя», или сознание, не имеет такой полноты существования, потому что оно не является вещью.

Таким образом, «для-себя» — это сознание, то, из чего состоит сознание; «в-себе» — это вещи, объекты. Сознание также включает в себя сознание о себе. Оно есть «ничто» вследствие того, что не имеет сущности.

В первом философском романе «Тошнота» Сартр выводит в качестве героя Рокантена, человека, который отчужден от себя, ведет неподлинное существование, находится не в ладу как с самим собой, так и с вещами действительности, окружающими-

ми его: они давят его своим присутствием и непреодолимой вязкостью.

Он говорит: «Предметы не должны касаться... Но они касаются меня, это непереносимо... Я помню хорошо то, что я почувствовал на другой день, когда я был на морском берегу и держал в руках гальку. Это было своего рода отвращение. Как неприятно это было. Это шло от гальки, я уверен в этом, оно прошло от гальки в мои руки... определенный вид тошноты в руках».

В описании многочисленных ощущений тошноты Роканте-ном Сартр хочет заставить читателя почувствовать то, что он называет случайностью существования. Рокантен приходит к пониманию того, что существуют причины, которые объясняют грубое существование вещей. Если попытаться определить «существование», то необходимо сказать, что что-то должно просто случиться: не существует ничего, что является причиной существования. Так случается, что вещи существуют; все, что существует, не имеет объяснения. Случайность есть основной принцип: необъяснимое существование каждого и каждой вещи, нелепость (абсурдность) существования мира, который не имеет никакого смысла.

В силу того, что сознание есть ничто, оно всецело включено в будущий мир, и в этом, по словам Сартра, состоит наша человеческая свобода. Понятие свободы является центральным для всей философии Сартра. Свобода есть «ничто», которое мы переживаем, когда мы сознаем то, что мы есть, и это дает нам возможность выбора того, чем мы будем в будущем. Выборы, которые мы делаем, происходят на основе «ничто», и они являются выборами ценностей и смыслов.

Когда мы выбираем, выбор действия является также выбором себя, но выбирая себя, я не выбираю существование. Существование дано уже, и каждый должен существовать, чтобы выбирать. То, что я выбираю, есть моя сущность, специфический способ, которым я существую. Я выбираю себя, так как я предусматриваю себя. Таким образом, в специфической ситуации я могу выбрать себя: или размышляющее я, или импульсивное я, или любое другое возможное я. Может быть кто-то пожелает быть покорным другим людям, а кто-то будет сопротивляться влияниям. Если я выберу себя как такого, «кто в основе своей размышляет», то именно в этом выборе, а не в каких-то специфических размышлениях, которые сопровождают его, я делаю выбор себя.

И поэтому Сартр говорит: «Когда я размышляю, приходит решающий час». Я уже выбрал себя как «того, кто размышляет», и содержание действительного размышления есть последующее дело. Этот анализ приводит к решающему лозунгу экзистенциализма: «Существование предшествует сущности и определяет ее».

Таким образом, согласно Сартру, я должен думать о себе как о выбирающем некий смысл и ценность для себя в самом акте осознания своего существования: осознание есть оценка. Мое сознание себя как специфического вида существа есть мой выбор себя.

Мы постоянно выбираем себя путем отрицания того, чем мы являемся, чем мы были, и посредством выбора себя как чего-то еще. В росте сознания я выбираю себя заново как существо, которое созерцает существо, которым я был, и движется к существу, которым я еще не являюсь. Сартр называет это «радикальным решением».

Личность есть «тайна средь бела дня», некоторое единство, а не просто коллекция свойств, некто, кто должен быть понят, а не описан в понятиях, ибо любая попытка выразить в понятиях фундаментальный выбор должна потерпеть неудачу. Личность — это своего рода тип понимания человека, которое нельзя строго описать как знание. Это скорее признание, что некто существует именно данным способом, которым он существует, а не другим. И не существует конечной причины для его существования как он существует, отличной от той, которая им выбрана. Жизнь личности приобретает смысл в том, что человек в целом ответствен за нее.

Человеческие существа, как сознательные существа, могут создавать себя посредством своего свободного выбора. «Неизбежность» свободного выбора есть кардинальное понятие сартровской философии. Любая попытка избежать его включает то, что Сартр называет «ложной верой».

Действие в рамках «ложной веры» есть следствие ухода от муки понимания того, что некто совершенно свободен и что он выбирает свое существование не из того или иного предмета, а из ничего.

«Ложная вера» имеет множество форм. Одно из ее проявлений характерно для человека, который живет ролью или стилем жизни, являющимися просто стереотипом или клише. Подавленная ответственность за свою жизнь, личность стремится найти убежище и искусственный комфорт в принятии готовой роли, которая дает ей смысл и которой она сама не должна была способствовать. Вместо жизни в качестве субъекта, который испытывает свою

свободу, он трактует себя как объект или вещь, служащие для выполнения определенной функции.

Сартр приводит пример. «Возьмем, — пишет он, — официанта в кафе. Его движения быстры и решительны, немного слишком быстры, немного слишком точны, ... его голос, его глаза выражают интерес заботливости о посетителе. Он придает быстроту себе и безжалостную быстроту вещам. Официант в кафе разыгрывает свою роль, чтобы реализовать все это».

Другим проявлением «ложной веры» выступает отрицание всего того, что человек представляет, возможно, поклявшись изменить плохие привычки, например, отказавшись от пьянства или праздной жизни, и веря каждый раз, что, принимая такое решение, он действительно будет придерживаться этого, однако никогда не делает так. В «ложной вере» мы обманываем себя. Это самообман специфически усложненной формы. Чтобы обмануть в целом, необходимо знать истину, в противном случае то, что в действительности происходит, — не обман, а ошибка или что-то, сделанное по невежеству.

Таким образом, «ложная вера» — это форма лжи самому себе. Трудно увидеть, как это возможно внутри единого сознания — как столкнуться с истиной и обмануться в отношении ее. Однако именно этим и заняты люди чаще всего, игнорируя истину, избегая ее, отчасти признавая за истину, впадая в значительной степени в иллюзию.

Для Сартра действовать или жить в «ложной вере» означает вернуться от свободы и от создания смысла для себя. Жить в «ложной вере» — значит существовать как объект и быть, подобно объекту, определяемым законами природы и соглашения. Однако выбор «ложной веры» именно свободный, как и любой другой. Это выбор существования в мире специфическим путем. Мы находимся под впечатлением, что «ложная вера» морально плоха, что жить в «ложной вере» — значит отречься от человеческой ответственности, отрицать свободу, что составляет то, что похоже на человеческое существование, увиливать от дела нашего осознания смысла и ценности.

Сартр ясно утверждает, что его исследование направлено на то, чтобы описать человеческое существование. Его первоначальный интерес состоит не в том, чтобы сказать, на что должны быть похожи люди и на что они похожи в действительности. Например, он говорит не то, что мы должны делать свободный выбор, а

то, что условия существования человека таковы, что мы не можем избежать такого выбора.

Таким образом, Сартр утверждает, что каждый должен делать свой собственный выбор своего мира. Однако здесь возникает проблема: ведь каждый должен делать то же самое. Выбор индивидуален, даже если один выбирает за всех людей.

Это приводит к неизбежному следствию, заключающемуся в том, что проявление «для-себя» одного человека придет в конфликт с другими такими же проявлениями, так что другие люди «станут адом». Бытие «для-себя» придет в конфликт с бытием для других. В результате сартровская картина личностных отношений предстает и как мрачная, и как конфликтная. Я должен, неизбежно должен повергнуть другого в то, что для меня является примером «в-себе», вещь. Беспокойство состоит в том, что другой должен делать то же самое по отношению ко мне. Эта мысль возвращает нас к гегелевскому отношению «раб — господин» и к примеру с неким человеком, смотрящим сквозь замочную скважину только для того, чтобы знать, наблюдает ли кто-нибудь за ним. Все это направлено на то, чтобы показать отношение между сознанием и самосознанием личности, с одной стороны, и сознанием других, с другой стороны.

Сартр утверждает, что мы отказываемся от свободы, потому что в признании ее мы испытываем страдание. Страдание ощущается там, где не существует ничего, что определяет выбор, и где все возможно. Он пишет, что «в тот самый момент, когда я постигаю свое бытие как ужас пропасти, я сознаю этот ужас как не определенный в отношении к моему возможному поведению. В одном смысле этот ужас требует благоразумного поведения, и он есть сам по себе предварительный набросок этого поведения. В другом смысле он закладывает окончательные моменты этого поведения только как возможные, именно потому, что я не постигаю его как причину этих конечных моментов».

Понятие страдания, или *страха*, становится краеугольным камнем экзистенциализма. Однако страдание никоим образом не является единственным или даже необходимым следствием реализации свободы. Экзистенциальное мышление, несомненно, не может быть сконструировано как возникающее единственно из отчаяния перед лицом абсурдности.

В защиту своих идей от обвинения в пессимизме Сартр говорил, что неправильно рассматривать в таком духе его филосо-

фию, «ибо ни одна доктрина не является более оптимистичной, так как у нее судьба человека помещается в него самого» («экзистенциализм — это гуманизм»).

Политическая деятельность Сартра принесла ему глубокое разочарование и привела к попытке радикально реконструировать свою мысль. Он задумал работу «Критика диалектического разума» в двух томах: первый — как теоретическое и абстрактное исследование, второй — как трактовку истории. Однако «Критика» так и не была завершена. Сартр отказался от второго тома после написания лишь нескольких глав. Первый том был опубликован в 1960 г. и оценен как «монстр нечитабельности». В «Критике» Сартр опровергает многие из своих ранних взглядов на свободу личности. Он пишет: «Пусть никто не интерпретирует меня в том духе, что человек свободен во всех ситуациях... Я хочу сказать совершенно противоположное, а именно, что все люди рабы, поскольку их опыт жизни имеет место в области практико-инертности и в той степени, в какой эта область с самого начала обусловлена своими недостатками».

Термин «практико-инертный» связан с той частью жизни, которая определяется более ранними свободными действиями и представляет собой взаимодействие или, точнее, диалектику индивидуальной практики и наследственного бремени исторического факта, что в «Критике» является преобладающим интересом Сартра.

Существует общее мнение, что Сартр в этой работе не преуспел ни в социологии, ни в антропологии, ни в философии. Однако в ней, как и в других своих работах, Сартр поднимает вопросы, которые имеют глубочайший интерес и представляют огромное значение.

Сенека

Луций Анней Сенека (ок. 5 до н.э. — 65 н.э.) — крупнейший римский философ, первый представитель стоицизма в Древнем Риме. Родился в Испании, в г. Кордове. Отец его был ритором, и сам Сенека обучался риторике, но потом стал заниматься исключительно философией, в которой его увлекал стоицизм, в особенности воззрения Посидония.

Еще в детском возрасте он попал в Рим вместе с родителями. Был в течение пяти лет воспитателем будущего императора Нерона (с двенадцатилетнего возраста). В период правления Нерона роль Сенеки в государственных делах была очень высока, но затем он впал в немилость и стал заниматься исключительно литературно-философской деятельностью. Был обвинен в заговоре против Нерона и приговорен к смерти. Нерон приговорил его к самоубийству, что Сенека и сделал, вскрыв себе вены.

Сенека — очень плодовитый писатель. Его перу принадлежат как философские и художественные произведения, так и сочинения по естественным наукам, многие из которых утрачены. Он создал несколько философских трактатов, девять трагедий, одну историческую драму, десять философско-этических диалогов, восемь книг «Естественнонаучных вопросов», знаменитые «Нравственные письма к Луциллию» (124 письма).

Сочинения Сенеки представляют исключительный интерес, так как касаются нравственно-практических вопросов, имеющих у него философское обоснование. Его высказывания о житейской мудрости не потеряли своей актуальности до наших дней. Им было написано много эпиграмм и сатирических произведений, из которых выделяется «Отыквление» — сатира на покойного императора Клавдия (у римлян тыква воспринималась как символ глупости).

Сенека считает, что философия должна заниматься как нравственными, так и естественно-научными вопросами, но только в той мере, в какой это знание имеет практическое значение. Знание природы предоставляет средства против тех сил природы, которые противостоят человеку, дает возможность бороться против болезней и различных природных бедствий. Это знание позволяет понять природу как целое.

Опираясь на труды Аристотеля, Сенека вместе со всеми стоиками признает, что в природе существуют активное и пассивное начала. «Наши стоики... утверждают: все в природе возникает из двух начал — причины и материи. Материя коснеет в неподвижности, она ко всему готова, но остается праздною, если никто не приведет ее в движение. Причина, или же разум, ворочает материю как хочет и, придавая ей форму, лепит всяческие предметы» [Нравственные письма к Луциллию. Письмо 65].

Сенека считает, что все телесно — и мир, и боги, и души. При этом все одушевленно, все разумно и божественно.

Сенека стоит на пантеистических позициях. Для него «не может быть природы без Бога и Бога без природы» [О благодетелях, IV. 8]. В «Естественнонаучных вопросах» он пишет: «Угодно тебе назвать его судьбой? Ты не ошибешься. Он тот, от которого все зависит, в нем причина всех причин. Угодно тебе именовать его провидением? И тут ты будешь прав. Он тот, чьим решением обеспечивается мир, дабы ничто не препятствовало его ходу и все действия его выполнялись. Угодно тебе наименовать его природой? И это не ошибка, ибо из лона его все рождено, его дыханием мы живем. Он все то, что ты видишь, он весь слит со всеми частями, поддерживая себя своей мощью» [II. 45].

Сенека все же непоследовательный пантеист. Природу он понимает в духе старого учения о четырех элементах, как состоящую из огня, воздуха, земли и воды. «Все возникает из всего. Из воды воздух, из воздуха вода, огонь из воздуха, из огня воздух... Все элементы подвержены взаимным возвращениям. Что погибает из одного, возвращается в другое» [Естественнонаучные вопросы. III. 19].

Отвергая религию и считая, что истинная религия — это культ добродетели, Сенека в то же время приходит к теистическому пониманию мира.

Таким образом, учение Сенеки пронизано противоречиями: с одной стороны, он признает, что все в мире совершается согласно законам природы, а с другой — что все от Бога. С одной стороны, он с насмешкой относится к мифологии, с другой — признает роль всякого мистического, вплоть до того, что философски обосновывает гадания.

Особенно противоречиво его учение о душе. Сенека считает, что душа телесна, что человеческая душа является частью космической души, мировой пневмы. Разум человека выступает у Сенеки частью «божественного духа, погруженного в тело людей». Душа телесна, так как она «тоньше огненного». Но несмотря на это Сенека считает, что душа и тело находятся в постоянной борьбе. Душа, согласно Сенеке, слаба и постоянно стремится освободиться от тела.

Сенека часто говорит, что наши души бессмертны. Таким образом, Сенека сочетает свои воззрения о телесности души с ее бессмертием. В этой связи он высказывает некоторые мысли о естественном страхе перед смертью, так как полагает, что божественная часть нашей души никогда не умирает. Он подтрунивает над

теми, кто сожалеет, что их уже не будет через тысячу лет, но почему-то они не сожалеют, что их не было тысячу лет тому назад. Он считает, что смерть — дело привычное. «Умереть — это одна из налагаемых жизнью обязанностей», — пишет он в 77 письме к Луциллию, которое заканчивается словами: «Жизнь — как пьеса: не то важно, длинна ли она, а то, хорошо ли сыграна».

Подобно другим стоикам, Сенека рассматривает вопрос о самоубийстве; он допускает его, считая только, что оно возможно лишь при определенных условиях, и предостерегая против «сладо-страстной жажды смерти», которая охватывает некоторых людей, становясь эпидемией.

Основанием для самоубийства Сенека считает как телесные болезни, так и рабство, понимая под последним в основном не социальное рабство, а рабство добровольное, то, когда люди находятся в рабстве у похоти, скупости, страха. Таким образом, для Сенеки главное — это свобода духа, именно поэтому он так относится к смерти.

«Что такое смерть? Либо конец, либо переселение. Я не боюсь перестать быть — ведь это все равно, что не быть совсем, я не боюсь переселиться — ведь нигде я не буду в такой тесноте» (имеется в виду тело, 65-е письмо к Луциллию). И все это составляет главную тему этических высказываний Сенеки, которые прославили его в истории. Этические положения излагаются Сенекой почти везде — и в «Нравственных письмах к Луциллию», и в «Естественно-научных вопросах», и в других произведениях. В них Сенека занимает главные стоические позиции: в жизни изменить ничего нельзя, следует повиноваться судьбе, можно лишь изменить свое отношение к ней и презирать невзгоды. Нужно только стоически выдерживать удары судьбы. В этом проявляется пассивная позиция стоика, а активность должна проявляться в господстве над своими страстями, в том, чтобы не быть у них в рабстве. Счастье человека состоит в нашем отношении к событиям и обстоятельствам: «Каждый несчастен настолько, насколько полагает себя несчастным». В этом, по Сенеке, состоит величие стоического духа, когда человек не ропща принимает все как должное.

«Лучше всего перетерпеть то, чего не можешь исправить, и не ропща сопутствовать Богу, по чьей воле все происходит. Плох тот солдат, который идет за полководцем со стоном» [Письмо 107]. И здесь же: «Изменить такой порядок мы не в силах, — зато в силах обрести величие духа».

Однако это не просто пассивное отношение к жизни, равносильное бездействию. Это философское обоснование позиции, когда ничего нельзя сделать, когда обстоятельства складываются таким образом, что человек бессилён противостоять событиям. В этом случае, по Сенеке, лучше всего не впадать в отчаяние и продолжать действовать. Человек должен трезво учитывать все обстоятельства и быть готовым ко всякому повороту событий, сохраняя при этом спокойствие духа, здравый смысл, мужество, энергию, деятельность. «Та жизнь счастлива, — говорит он, — которая согласуется с природой, а согласоваться с природой она может лишь тогда, когда человек обладает здравым умом, если дух его мужествен и энергичен, благороден, вынослив и подготовлен ко всяким обстоятельствам, если он, не впадая в тревожную мнительность, заботится об удовлетворении своих физических потребностей, если он вообще интересуется материальными сторонами жизни, не соблазняясь ни одной из них, если он умеет пользоваться дарами судьбы, не делаясь их рабом» [Сенека. О счастливой жизни, III].

В своих воззрениях Сенека проявлял космополитизм в лучшем значении этого слова. Он часто говорил о человечестве как об одном народе, отечество всех людей — это весь мир. Он пишет в трактате «О благоденствиях»: «Общительность обеспечила ему <человеку. — Л.Б.> господство над зверями. Общительность дала ему, сыну земли, возможность вступить в чуждое ему царство природы и сделаться также владыкой морей... Устрани общительность, и ты разорвешь единство человеческого рода, на котором покоится жизнь человека» [IV. 18.1].

В «Нравственных письмах к Луциллию» он также пишет, что «все, что ты видишь, в чем заключено божественное и человеческое, — едино: мы только члены огромного тела. Природа, из одного и того же нас сотворившая и к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными, она установила, что правильно и справедливо, и по ее установлению несчастнее приносящий зло, чем претерпевающий» [Письмо 95].

В связи с этим Сенека формулирует по-своему золотое правило нравственности: «Обходись со стоящими ниже так, как ты хотел бы, чтобы с тобою обходились стоящие выше» [Письмо 47].

Или в другом месте: «Нужно жить для другого, если хочешь жить для себя» [Письмо 48].

Но для этого, по мнению Сенеки, необходимо быть прежде всего другом самому себе. Он пишет Луциллию: «Вот что понравилось мне нынче у Гекатона: «Ты спросишь, чего я достиг? Стал самому себе другом!» Достиг он немало, ибо теперь никогда не останется одинок. И знай: такой человек всем будет другом» [Письмо 6]. Дружбу же с самим собой он понимает как психологическую гармонию внутреннего мира человека, господство разумного начала над страстями как низшим началом.

Всего этого, по мнению Сенеки, можно добиться с помощью философии, которой он придавал первостепенное значение в жизни. В то же время он считает, что философия полна ненужных вещей. Так, Протагор говорит, что о каждой вещи можно утверждать прямо противоположное, при этом сомневаясь даже в данном утверждении. Демокритовец Навсифан говорит, что все, что нам кажется существующим, существует в такой же мере, как и не существует. «Брось же это в ту кучу ненужностей, что и многие из свободных искусств! Те преподают мне науку, от которой не будет пользы, а эти отнимают надежду на всякое знание... Если я поверю Протагору, в природе не останется ничего, кроме сомнений, если Навсифану — достоверно будет только то, что нет ничего достоверного» [Письмо 88].

Все это Сенека приводит как пример диалектики никому ненужной и ставит в пример философов, которые своей жизнью показали ценность их философии. Прежде всего он восхищается стоиками. «Хочешь освободиться от пороков — сторонись порочных примеров. Скупец, развратитель, жестокий, коварный, — все, что повредили бы тебе, будь они близко, в тебе самом. Уйди от них к лучшим, живи с Катонами, с Лелием, с Тубероном, а если тебе по душе греки — побудь с Сократом, с Зеноном. Один научит тебя умереть, когда это необходимо, другой — раньше, чем это необходимо. Живи с Хрисиппом, с Посидонием. Они передадут тебе знание божественного и человеческого, они прикажут тебе быть деятельным и не только красно говорить, сыпля словами для удовольствия слушателей, но закалять душу и быть твердым против угроз. В этой бурной, как море, жизни есть одна пристань: презирать будущие превратности, стоять надежно и открыто, грудью встречать удары судьбы, не прячась и не виляя» [Письмо 104].

И Сенека призывает поступать таким же образом, подчеркивая деятельную сторону философии, а в ней два момента: умозри-

тельную и прикладную части философии, которая «и созерцает, и действует» [Письмо 95].

Сенека разделяет мудрость, т.е. философию, и знание. Знание — это то, что делает человека ученею, но не лучше. Все, кто загромождает философию ненужностями, кто занимается словесной игрой, тот делает философию трудной. По его мнению, знания мешают мудрости, а потому необходимо стремиться к ограничению знания, так как избыток знания забивает голову пустяками. Только философия дает дорогу свободной мудрости. «Обратись к ней, если хочешь не знать ущерба, быть безмятежным, счастливым и, главное, свободным. Иным способом этого не достичь» [Письмо 37]. Таким образом, философия — это наука о жизни.

«Философия... выковывает и закаляет душу, подчиняет жизнь порядку, управляет поступками, указывает, что следует делать и от чего воздерживаться, сидит у руля и направляет среди пучин путь гонимых волнами. Без нее нет в жизни бесстрашия и уверенности: ведь каждый час случается так много, что нам требуется совет, которого можно спросить только у нее» [Письмо 16].

В итоге Сенека повторяет принцип стоической этики: жить в согласии с природой. «Природа должна быть нашим руководителем: разум следует ей и советует нам. Следовательно, жить счастливо — одно и то же, что жить в согласии с природой» [О блаженной жизни, VIII].

В связи со счастливым образом жизни, проповедуемым Сенекой, заслуживают внимания его мысли о проблеме времени и его важности для человека. Он считал, что время — самое важное, что есть у человека, поэтому его необходимо беречь. Свои «Нравственные письма к Луциллию» он начинает словами: «Сенека приветствует Луциллия! Так и поступай, мой Луциллий! Отвоюй себя для себя самого, береги и копи время, которое прежде у тебя отнимали или крали, которое зря проходило. Сам убедись в том, что я пишу правду: часть времени у нас отбирают силой, часть похищают, часть утекает впустую. Но позорнее всего — потеря по нашей собственной небрежности. Вглядись-ка пристальней: ведь наибольшую часть жизни тратим мы на дурные дела, немалую — на безделье и всю жизнь — не на те дела, что нужно. Укажешь ли ты мне такого, кто ценил бы время, кто знал бы, чего стоит день, кто понимал бы, что умирает с каждым часом? В том-то и беда наша, что смерть мы видим впереди, а большая часть ее у нас за плечами, — ведь сколько лет жизни минуло, все принадлежит смерти» [Письмо 1].

Вся этика Сенеки представляет собой систему нравственных правил о поведении человека для достижения счастливой жизни. При этом он считал, что жизнь философа должна быть примером и выражением его философских взглядов, только так он может доказать их истинность. К сожалению, сама жизнь и деятельность Сенеки представляли собой пример расхождения теории и практики. Он жил не в соответствии со своими принципами. В течение своей жизни он правдами и неправдами нажил огромное состояние, в то время как учил, что не в богатстве счастье. Он и сам все это понимал и пытался, насколько возможно, объяснить такое положение. В работе «О счастливой жизни» он пишет: «Мне говорят, что моя жизнь не согласна с моим учением. В этом в свое время упрекали и Платона, и Эпикура, и Зенона. Все философы говорят не о том, как они сами живут, но как надо жить. Я говорю о добродетели, а не о себе и веду борьбу с пороками, в том числе и со своими собственными: когда смогу, буду жить как должно. Ведь если бы я жил вполне согласно моему учению, кто был бы счастливее меня, но теперь нет основания презирать меня за хорошую речь и за сердце, полное чистыми помыслами... Про меня говорят: «Зачем он, любя философию, остается богатым, зачем он учит, что следует презирать богатства, а сам их накапливает? презирает жизнь — живет? презирает болезни, а между тем заботится о сохранении здоровья? называет изгнание пустяком, однако, если ему удастся, состарится и умрет на родине?» Но я говорю, что все это следует презирать не с тем, чтобы отказаться от всего этого, но чтобы не беспокоиться об этом; он собирает его не в своей душе, но в своем доме».

В этих словах также проявляется одна из главных позиций Сенеки в этике — важно наше отношение к вещам, а не отрицание значения этих вещей в нашей жизни. Кратчайший путь к богатству, — говорил он, — это презрение к богатству.

Сенека всегда был и остается одним из наиболее читаемых авторов в области моральной философии.

Сен-Симон

Клод Анри де Сен-Симон (1760–1825) — французский социолог, социалист-утопист. Аристократ по происхождению, участвовал в борьбе за независимость северо-

американских колоний как французский офицер. Приветствовал Великую французскую революцию 1789—1794 гг.

На мировоззрение Сен-Симона и его интерес к философии и науке оказали влияние идеи Просвещения XVIII века и прежде всего идея прогресса. Он был не удовлетворен результатами Великой французской революции и задумал создать социологическую систему как орудие реорганизации общества на научных основах. При этом он исходил из того, что и природа и общество подчиняются действию единого ньютоновского закона всемирного тяготения.

Сен-Симон выдвинул концепцию «социальной физиологии» («науки о человеке») — научного изучения человека и общества. В основе этой концепции Сен-Симона лежал принцип историзма, т.е. рассмотрение общества как целостного организма, который закономерно развивается от низших стадий к высшим. В этом организме все стороны связаны как определенными религиозными и моральными принципами, так и трудовой деятельностью. Это единство, по мнению Сен-Симона, обеспечивалось во все времена связью науки (теоретического знания) и индустрии, под которой он понимал не только производство, но и всю продуктивную деятельность. Наука и индустрия — это ключевые факторы, формирующие различные типы общества в ходе эволюции человека от примитивного состояния до настоящего времени. При этом прогресс для Сен-Симона состоял в том, чтобы удовлетворять настоящие потребности людей, развивать их творческие способности, предоставлять простор для развития цивилизации и наук, выдвижения достойных носителей знания и культуры.

Сен-Симон разработал схему исторического прогресса, по которой каждая конкретная общественная система покоится на определенной системе взглядов и убеждений и если такие взгляды и убеждения теряют доверие, социальный порядок рушится. Так он полагал, что победа Просвещения над теологией привела к разрушению феодального строя. Только новый уровень идей — современные «позитивные» науки — могут быть основой для постфеодального, индустриального порядка. Это произойдет после того, как на смену старым правящим классам — землевладельцам и духовенству — придет восходящий класс ученых, инженеров, художников, а также промышленников и производителей.

Сен-Симон был одним из первых мыслителей, кто определил главные черты возникшего индустриального общества (или «ин-

дустриальной системы»). Подвергая критике капиталистическое общество того времени, Сен-Симон говорит, что «оно являет собой воистину картину мира, перевернутого вверх ногами», в нем «менее обеспеченные ежедневно лишают себя части необходимых им средств для того, чтобы увеличить излишек крупных собственников».

Сен-Симон полагает, что историческое развитие общества должно вести к формированию нового общества, построенного на разумных основаниях, к «новой промышленной системе». Свой проект нового общественного устройства Сен-Симон изложил в произведениях: «О промышленной системе» (1821–1822), «Катехизис промышленников» (1823–1824), «Новое христианство» (1825).

Сен-Симон считал, что лишь всемерное развитие производства может избавить трудящиеся массы от бедствий путем эффективного использования научных принципов организации общества. Этими принципами должны быть внедрение всеобщего обязательного производительного труда, обеспечение всем равных возможностей применить свои способности, создание плановой организации производства, которое должно обеспечить все потребности общества. Общество должно стать большой производительной ассоциацией, а весь мир постепенно превратится во всемирную ассоциацию народов. Основной социальной целью должен быть производительный труд, а политической силой, которая осуществляется обученными администраторами, будет прикладная наука о производстве.

Сен-Симон не считал, что будущее общество будет бесклассовым, но полагал, что рабочие и буржуазия объединяются в едином классе «индустриалов», где рабочие должны подчиняться их «естественным» лидерам, однако их интересы будут гармонически интегрированы в понятие всеобщего благосостояния. В дальнейшем все люди — от рабочих до управляющих — будут принадлежать к единому классу производителей, имеющих общие интересы и противопоставленных паразитирующим группам общества, которые в конце концов будут ликвидированы.

В «промышленной системе» Сен-Симона предусматривалось подчинение всех предпринимателей единому плану работ. Чтобы единственным принципом в оценке людей во всех областях общественной жизни стали их способности и труд, Сен-Симон предлагал отменить право наследования.

Сен-Симон традиционно рассматривается как один из трех великих основателей современного социализма, наряду с Фурье и Оуэном.

Учение Сен-Симона оказало большое влияние на многих мыслителей и имело множество последователей. Была создана школа сен-симонизма, которая с течением времени превратилась в религиозную секту, но вскоре распалась. Одним из учеников Сен-Симона был Конт, одно время служивший секретарем Сен-Симона, который продолжал разрабатывать теорию позитивистской науки и философии и то, что он называл новой наукой — социологией.

Сократ

Сократ (469—399 до н.э.) — древнегреческий философ. Был сыном каменотеса и повивальной бабки. Получил разностороннее образование. Принимал активное участие в общественной жизни Афин. В 399 г. до н.э. ему было предъявлено обвинение в том, «что он не чтит богов, которых чтит город, а вводит новые божества, и повинен в том, что развращает юношество». Он был приговорен к смерти и выпил яд — цикуту.

Сократа характеризует разнообразная и интенсивная философская деятельность, выражавшаяся в основном в изложении своих учений в форме беседы. Поэтому о взглядах Сократа можно судить лишь по трем источникам: Аристофану, Ксенофону и Платону. Аристофан в «Облаках» нарисовал иронический образ Сократа, выведя его в виде софиста, астролога и «физика», владельца «мыслильни». Саркастически издеваясь над Сократом, Аристофан издевается над распространенными в то время модами, увлечением натурфилософией и софистическим образованием. Ксенофонт в «Воспоминаниях о Сократе» рисует Сократа благонравным учителем добродетели, который вполне лоялен по отношению к государству. Ксенофонт нарисовал приниженный образ Сократа, которого несправедливо обвинили в развращении молодежи. Платон же изображает Сократа как глубокого мыслителя, от имени которого излагаются собственные мысли Платона.

Для Сократа характерно то, что он, выступая против софистов, в то же время в своем творчестве выражал характерные особенности их философской деятельности. Сократ не признает проблем,

которые занимали философов тех времен: природа, ее первоначала, мироздание и т.п. не интересовали его. По Сократу, философия должна заниматься человеком, его нравственными качествами и сущностью знания. Вопросы этики — вот главное, чем должна заниматься философия, и это было главным содержанием беседы Сократа.

При этом для обоснования своих взглядов Сократ пользуется разработанным им методом, вошедшим в историю философии под названием сократического, а именно — диалектикой, искусством диалектического спора. Диалектика — метод, посредством которого представляются и развиваются, обосновываются этические понятия. Для Сократа философия означает рассмотрение конкретного нравственного явления, в процессе которого мы приходим к определению того, что представляет собой это явление, т.е. к определению его сущности.

Это можно проиллюстрировать на примере рассуждений из диалога Платона «Лахес». Диалог посвящен поискам смысла понятия «мужество». Так как мужество есть частный вид добродетели, то следует сначала выяснить, что такое сама добродетель, а потом перейти к понятию «мужество».

Сократ просит сначала привести примеры мужества и на их основании выяснить, что такое мужество, сущность мужества как добродетели. Сократ предлагает представить определение мужества, которое охватило бы все частные виды мужества. В ходе беседы и приведения примеров выясняется, что определение мужества через понятие «стойкость» никак не проясняет существо вопроса. Также не дает ничего для решения вопроса определение мужества через мудрость. Выясняется, что мудрость — это знание опасного, но ведь в разных областях жизни опасное формулируется по-разному. В диалоге «Лахес» дело так и не доходит до решения вопроса по существу.

Все диалектические рассуждения проводятся по принципу деления родового понятия на составляющие его виды. Таким образом, диалектика состоит в том, чтобы дать различные определения одному понятию. В этом, по мнению Сократа, и рождается истина. Этот метод философствования еще называется майевтика — повивальное искусство.

Схема такого метода в форме беседы выражается в виде постановки вопроса: «что такое то-то и то-то?» (добро, справедливость или другое этическое понятие). Ответы на эти вопросы часто от-

вергались один за другим. В этих диалектических спорах и рассуждениях Сократ впервые стал применять индуктивный метод доказательств. Использование диалога как средства достижения истины — огромнейшая заслуга Сократа в истории философии, так как все предшествующие философы лишь постулировали свои положения. В диалектике Сократа выразились его антидогматизм и плюрализм. Он не считал себя учителем мудрости, а пытался лишь вызвать у человека стремление к истине. Известно изречение Сократа: «Я знаю, что ничего не знаю».

Еще большее развитие диалектика Сократа получает в диалоге «Гиппий Большой» Платона, посвященном выяснению понятия прекрасного. Используя свой метод, Сократ посредством различных определений прекрасного, часто противоположных, приходит к определению сущности рассматриваемого предмета. Таким образом, метод Сократа направлен на то, чтобы посредством выявления противоречий в рассуждениях собеседников отсеять все несущественное и показать подлинную природу рассматриваемого, прежде всего нравственного, явления. Нравственным же человек может быть только тогда, когда знает, что такое добродетель. Знание — предпосылка нравственного. Подлинная нравственность — это познание блага.

Более того, для Сократа знание и мораль оказываются неразделимыми. «Того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание, и разум достаточно силен, чтобы помочь человеку». Посредством определения понятий, по Сократу, «люди становятся в высшей степени нравственными, способными к власти и искусными в диалектике».

Таким образом, в этике Сократа четко выявляется рационалистическая линия: добродетель — это знание, дурное — это незнание. Основные добродетели для Сократа — это сдержанность, мужество, справедливость.

Соловьев

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) — первый крупнейший русский философ религиозного плана, создавший всеобъемлющую философскую систему. Он был сыном известного историка Сергея Михайловича Соловьева,

написавшего Историю России в 29 томах. Учился на физико-математическом факультете Московского университета. Защитил магистерскую диссертацию под названием «Кризис западной философии (против позитивистов)» в 1874 г. После окончания Московского университета около года учился в Московской духовной академии.

Для проведения научных исследований в области индийской гностической и средневековой философии, а также проблем Софии Соловьев отправляется в Лондон и работает там в Британском музее. Из Лондона едет в Египет, побуждаемый своими мистическими видениями.

Первое такое видение, связанное с безответной детской любовью, он пережил в десятилетнем возрасте. Оно посетило его под церковными сводами во время богослужения и оказало влияние на всю его последующую жизнь. Во второй раз видение явилось ему в Лондоне и подсказало поездку в Египет. Почему Соловьев отправился в Египет, достоверно никому не известно, это можно объяснить лишь личными причинами. Приехав в Каир, он уже через несколько дней отправился в Фиваиду, находящуюся в 200 километрах от Каира. Фиваида — это древнейшее место, где сохранились памятники египетской и христианской культур. По всей вероятности, мистические тайны, связанные с Фиваидой, и влекли Соловьева, интересовавшегося в тот период каббалистическими мотивами.

Он отправился в Фиваиду пешком, один, одетый в европейское платье — в цилиндр и пальто. Недалеко от Каира, в 20 километрах, ему встретились бедуины, которые его ограбили и исчезли. Один среди пустыни он лежал на земле, и ему явилось видение, которое он описал в стихотворении «Три свидания»:

Все видел я, и все одно лишь было, —
Один лишь образ женской красоты...
Безмерное в его размер входило, —
Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Это стихотворение в некоторой степени объясняет путешествие Соловьева в Египет и Фиваиду. Его всю жизнь волновал образ вечной женственности — образ Софии Премудрости Божией. Это понятие Софии Соловьев взял из каббалистической литературы. Источники, связанные с этим образом, он изучал в Британском музее. Под влиянием изучения теософской литературы он и отправился в Египет. Соловьева в этот период охватывали мис-

тические эмоционально-умозрительные состояния, в которых ему представлялся образ Софии в виде некой космической лазури с женским лицом. Это Соловьев отразил в своем стихотворении (1875):

Вся в лазури сегодня явилась
Передо мною царица моя, —
Сердце сладким восторгом забилось,
И в лучах восходящего дня
Тихим светом душа засветилась,
А вдали, догорая дымилось
Злое пламя земного огня.

После возвращения из Египта Соловьев переселился в Петербург, поступив на службу в Ученый совет Министерства народного просвещения. В 1880 г. защитил докторскую диссертацию под названием «Критика отвлеченных начал». 28 марта 1881 г. прочитал публичную лекцию, в которой призвал царя Александра III помиловать убийц Александра II, так как, по его мнению, казнь народовольцев, осуществивших убийство Александра II 1 марта 1881 г., противоречила христианскому понятию о нравственности. Это вызвало отрицательное отношение к Соловьеву со стороны официальных кругов России. Он подал в отставку из Министерства народного просвещения, а в 1888 г. окончательно оставил профессорскую деятельность.

В 80-е годы Соловьев по приглашению епископа Штрессмейера посетил Загреб в Хорватии и там опубликовал книгу «История и будущее теократии». В этой книге, а также в книге «Россия и вселенская церковь», опубликованной в Париже на французском языке, Соловьев положительно отзывался о римско-католической церкви. Все это породило мнение, что Соловьев отошел от православия и стал католиком. Однако это не соответствовало действительности. В этот период он интересовался проблемой воссоединения церквей и был уверен в нерушимости мистических уз западной и восточной церквей, несмотря на их внешнее разделение. Он остался верным православной церкви, и это он сам подтвердил по возвращении из Загреба в 1888 г. Он всегда осуждал переход из одной веры в другую и в кругу друзей решительно отрицал свой переход из православия в католичество.

По своему внешнему облику Соловьев, «не будучи аскетом... имел вид изможденный и представлял собой какие-то живые мощи. Густые локоны, спускавшиеся до плеч, делали его похожим на икону... С этой наружностью аскета резко контрастировал его звучный, громкий голос: он поражал своей неизвестно откуда шедшей, мистической силой и глубиной» [Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. М., 1913. Т. 2. С. 3, 18].

«Своим духовным обликом он напоминал тот созданный бродячей Русью тип странника, который ищет вышнего Иерусалима, а потому проводит жизнь в хождении по всему необъятному простору земли, чтит и посещает все святыни, но не останавливается надолго ни в какой *здесьней* обители» [Там же. С. 33].

Внешний вид Соловьева говорил о его беспорядочном образе жизни. Он не придерживался определенного распорядка в работе и отдыхе. Питался не систематически и как попало, часто бывал в разъездах и жил где попало: то в гостинице, то у друзей или знакомых. Не был женат, и ему не посчастливилось в личной жизни. В семнадцать лет он влюбился в свою кузину Екатерину Романову. После нескольких лет помолвки Романова ему отказала. В 1875 г. в альбоме Т.Л. Сухотиной он записал, отвечая на вопрос, был ли он влюблен и сколько раз: «Серьезно — один, вообще — 27 раз».

В материальных и денежных вопросах он был крайне нетребователен и пренебрежителен и отдавал деньги всем, кто у него их просил, сам часто оставаясь без копейки. А если не было денег, то он отдавал и вещи, также оставаясь сам без вещей. В силу своего ума, широты интересов, эрудиции, общительности, остроумия он был душой компании и имел много друзей среди различных слоев общества. Ему нравились дружеские сборища за рюмкой вина, предпочитал он красное вино. Он говорил Трубецкому: «Вино — прекрасный реактив: в нем обнаруживается весь человек: кто скот, тот в вине станет совершенной скотиной, а кто человек, тот станет выше человека» [Там же. С. 16–17].

Основные философские труды Вл. Соловьева: «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874), «Философские начала цельного знания» (1877), «Критика отвлеченных начал» (1877–1880), «Чтения о Богочеловечестве» (1877–1881), «История и будущность теократии» (1885–1887), «Россия и вселенская церковь» (1889), «Смысл любви» (1892–1894), «Оправдание добра» (1895), «Первое начало теоретической философии» (1897–1899),

среди политико-философских работ следует отметить его «Национальный вопрос в России» (1883—1891), «Китай и Европа» (1890).

Кроме того, Соловьевым написано большое количество стихотворений, которые в некоторых случаях выражают и его философские мысли.

В течение всей своей жизни Соловьев переживал глубокую духовную эволюцию. С малых лет он был воспитан в религиозном духе. Однако в юности пережил религиозный кризис, продолжавшийся с 1866 по 1871 г. В этот период он разочаровался в религии, стал атеистом, выбросил в сад иконы, стоял на позициях вульгарного материализма Бюхнера. Но постепенно под влиянием чтения произведений различных философов отошел от атеистических воззрений и стал глубоко верующим человеком, создал свою религиозную философскую систему, хотя и не соблюдал систематически религиозные обряды.

Соловьев пришел к твердому мнению, что лишь благодаря вере в Христа человечество способно возродиться. По мнению Соловьева, прогресс науки и философии привел к тому, что форма, в которой существует христианство, перестала соответствовать его содержанию. Следует восстановить истинное христианство: «Ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е. разумную, безусловно, форму... Но до этого практического осуществления христианства в жизни пока еще далеко. Теперь нужно еще сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением. Это мое настоящее дело». Поэтому настоящим делом Соловьева стало создание христианской православной философии, которая представляет основные догматы христианства, имеющие огромное значение как для философских основ естествознания, так и для нравственной жизни человека. Все эти теоретические исследования Соловьева направлены на решение практических задач: на совершенствование мира, борьбу с себялюбием, претворение в жизнь христианских идеалов любви, обладание абсолютными ценностями.

Всесторонние исследователи Соловьева делят творчество этого мыслителя на три периода: 1) период занятий теософией, т.е. христианским учением; 2) период занятий теократией; 3) период занятий теургией, эсхатологией.

Система Соловьева — попытка создать религиозную философию, представляющую собой синтез науки, философии и религии.

Соловьев исходит из того, что познание окружающего мира не может основываться на данных опыта, эмпирии, так как каждое явление находится в многочисленных связях с другими, и эти связи могут быть познаны только посредством рационального мышления, т.е. посредством осознания связи данного явления с целым. Он пишет, что «разумность познаваемого не дается с опытом, потому что в опыте мы всегда имеем только частную и множественную действительность, потому что в опыте нет ни «всего», ни «единого». Разум или смысл познаваемых вещей и явлений может быть познан только разумом или смыслом познающего субъекта, отношение данного предмета ко всему может существовать для нас лишь поскольку в нас самих есть принцип всеединства, т.е. разум».

Но отвлеченный рационализм не в состоянии познать истину, так как не может связать наше мышление с существующим объективным миром. Догматический рационализм оторван от содержания. Поэтому ни эмпиризм, ни рационализм не в состоянии привести нас к истине, так как эмпиризм занимается лишь внешними объектами, а рационализм — чистым мышлением. Ни опыт, ни мышление не могут дать истину, так как истина — это сущее. «Полное определение истины выражается в трех предметах: *сущее, единое, все*» [Собр. соч. СПб., 1911. Т. II. С. 296].

Для Соловьева истина принадлежит самому всеединству, поэтому чтобы познать истину, необходимо переступить пределы нашего мышления и войти в пределы абсолюта. Это возможно, так как «всеединство не может быть всецело внешним по отношению к познающему субъекту: между ними должна быть внутренняя связь, посредством которой субъект может познать абсолютное и внутренне соединиться во всем, что существует в абсолютном, и действительно познать это все. Только в связи с тем, что истина существует как безусловно все общее, факты нашего опыта приобретают действительную реальность, а понятия нашего мышления — действительную положительную всеобщность. Взятые абстрактно оба эти фактора нашего знания сами по себе совершенно индифферентны к истине. Они имеют значение только на основе третьего фактора — религиозного принципа». Таким образом, лишь синтез эмпирического, рационального и религиозного сознания дает истинное знание.

Задачи философии состоят в том, чтобы осуществить универсальное соединение науки, философии и религии. При этом ис-

тинное знание реальности ведет к религиозному, а точнее — к христианскому мировоззрению.

Для Соловьева большое значение имеет понятие абсолютного, которое означает единство всего, что существует. Абсолютное обуславливает содержание и форму, организует их внутреннюю связь. В то же время само абсолютное свободно от всяких определений и любого существования. Абсолютное первоначало выше всякого бытия, но все же можно сказать, что оно существует. «Итак, абсолютное есть *ничто* и все: ничто — поскольку оно не есть что-нибудь, и все — поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь» [Там же. Т. I. С. 348].

Абсолютное содержит два полюса: 1) абсолютное единство, которое находится выше всякого существования, оно представляет положительную потенцию существа; 2) начало существования, стремление к существованию — это отрицательная потенция абсолютного, выражающая отсутствие существования. Второй полюс — это первая материя, отрицательное начало, которое определяется положительным. Мир бытия, мир многочисленных существ представляет собой взаимосвязь первой материи с абсолютным. Каждое существо воплощает в себе определенную силу и вместе с тем несет в себе какую-нибудь сторону божественного всеединства. Положительная потенция бытия принадлежит только Богу. Человек должен стремиться к преодолению всех проявлений зла и несовершенства. Человек постоянно совершенствуется, но он не будет иметь в этом успеха, если не принесет себя в жертву из-за любви к Богу.

Бог — это положительное ничто, которое стоит за пределами любых форм и содержания. Бог — нечто сверхчеловеческое. Хотя Бог и свободен от существования, он существует в трех лицах, которые образуют совершенное единство. Три ипостаси Св. Троицы представляют собой выражение трех абсолютных ценностей: блага, истины и красоты. Эти три ипостаси представляют собой различные формы любви, под которой Соловьев понимает «всякое внутреннее единство, всякое изнутри идущее соединение многих». По его словам, «благо есть единство всего или всех, т.е. любовь как *желаемое* («единство существенное»)». «Истина есть та же любовь, т.е. единство всего, но уже как объективно представляемое: это есть единство *идеальное*». «Наконец, красота есть та же любовь (т.е. единство всех), но как проявленная или осязательная: это есть единство *реальное*» [Там же. Т. III. С. 110].

«Абсолют осуществляет благо через истину в красоте» [Там же]. Все это олицетворяется в Боге, который представляет собой любовь, выражающуюся как в Св. Троице, так и в отношении ко всему миру. Божественная любовь тесно связана с множественным проявлением космического существования. Полнота бытия, состоящего из множественности творений, может быть осуществлена лишь в силу слияния в одно целое, представляющее собой универсальный механизм, универсальную жизнь. И эта универсальная жизнь может быть названа мировой душой. Духовным центром космического организма является Логос. При совместном действии божественного начала и мировой души возникает олицетворенная София — Божественная мудрость.

Для Соловьева человек — это вершина творения. Идеально совершенным человеком является Иисус Христос, Богочеловек, который выступает единением Логоса и Софии. Соловьев пишет: «Если в божественном существе — в Христе первое, или производящее, единство есть собственно Божество — Бог как действующая сила, или Логос, и если, таким образом, в этом первом единстве мы имеем Христа как собственное божественное существо, то второе, произведенное единство, которому мы дали мистическое имя София, есть начало человечества, есть идеальный или нормальный человек. И Христос, в этом единстве причастный человеческому началу, есть человек, или, по выражению Священного писания, второй Адам» [Чтения о Богочеловечестве//Сочинения. М., 1989. С. 113].

Значительное место в творчестве Соловьева занимает понятие «София». Это понятие обладает всеохватывающими значениями для всего мира, однако имеет различные определения. София выступает у Соловьева как пассивное начало, вечная женственность. «Для Бога Его другое (т.е. вселенная) имеет от века образ совершенной женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединиться. К такой же реализации и воплощению стремится и сама вечная Женственность, которая не есть только бездейственный образ в уме Божиим, а живое духовное существо, обладающее всею полнотою сил и действий. Весь мировой и исторический процесс ее реализации и воплощения — в великом многообразии форм и степеней».

София выступает как душа мира, так как она — единственный центр воплощения его божественной идеи. София представляет со-

бой тело Христово по отношению к Логосу. В то же время тело Христово — это церковь. Значит, София — это церковь, невеста Божественного Логоса. Воплощением ее предстает образ Св. Девы Марии.

Соловьев также разработал учение о Богочеловечестве, которое занимает важное место в его религиозной системе. Оно направлено на истолкование истории человечества и общественной жизни. Для Соловьева Богочеловек — это одновременно и индивидуум, и универсальное существо, охватывающее все человечество посредством Бога. В нем выражается единство блага, истины и красоты. Преследуя цель совершенствования человека, Бог проявился в земном историческом процессе в виде Богочеловека — Иисуса Христа. «Своим словом и подвигом своей жизни, начиная с победы над всеми искушениями нравственного зла и кончая воскресением, т.е. победой над злом физическим — над законом смерти и тления, — действительный Богочеловек открыл людям Царство Божие».

Богочеловек — это индивидуальное проявление Царства Божиего. Но человечество в целом также стремится к универсальному проявлению Царства Божиего, которое представляет собой собственное испытание человечества. В мире все стремится к единству, что является неперемнным условием абсолютного совершенства. Все это — результат эволюции природы.

Для Соловьева абсолют — это всеединство, которое существует в мире, а мир — это всеединство, находящееся в состоянии становления. Мир — это всеединство в потенции, т.е. он лишь содержит в себе всеединство как идею, как божественный элемент. Но мир также содержит в себе материальный элемент, который не является всеединством, он также не божественный элемент. Этот элемент стремится к всеединству и становится им, когда объединяет себя с Богом. Становление всеединства и является развитием мира. Божественный принцип всеединства — это идея, которая присутствует потенциально в каждом стремлении человека, слепом и бессознательном.

Согласно Соловьеву, мир претерпевает два этапа своего развития: природу и историю. Окончательным результатом этого процесса развития выступает торжество Царства Божия, которое «есть то же, что действительность безусловного нравственного порядка или, что то же, всеобщее воскресение и восстановление всех».

На этапе эволюции природы формируются предварительные ступени единства мира, которых насчитывается пять: минераль-

ное, растительное, животное, человеческое, Божие. Постепенная эволюция природы — это развитие мирового единства. Самая высшая степень мирового единства достигнута в истории человечества.

Для Соловьева человек выступает определенной связью между божественным и природным миром в силу того, что он — нравственное существо. Жизнь человека имеет нравственный характер потому, что «состоит в служении Добру чистому, всестороннему и всесильному» [Оправдание добра//Сочинения. М., 1988. Т. 1. С. 97]. Тот, кто стремится к совершенству в нравственном добре, тот идет к абсолютному совершенству, так как «само добро непременно есть благо».

Исторический процесс для Соловьева — это совместное осуществление добра. В связи с этим Соловьев рассматривал проблему соотношения отдельной личности и общества. Он полагал, что «общество есть дополненная, или расширенная, личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное, общество» [Там же. С. 65].

«Степень подчинения лица обществу должна соответствовать степени подчинения самого общества нравственному добру, без чего общественная среда никаких прав на единичного человека не имеет».

«Каждый человек как таковой есть нравственное существо, или лицо, имеющее независимо от своей общественной полезности безусловное достоинство и безусловное право на существование и на свободное развитие своих положительных сил... Каждое лицо есть нечто особенное и незаменимое и, следовательно, должно быть самоцелью, а не средством или орудием только, — это право лица по существу своему безусловно».

Условие совершенствования — свободное развитие человека. Соловьев полагал, что общественное развитие в конце концов приведет к возникновению идеальной человеческой цивилизации, которую мыслил как вселенскую теократию. При свободной теократии, по мысли Соловьева, власть принадлежит церкви в лице первосвященника, сила принадлежит царю. При этой теократии государство добровольно подчиняется церкви. Власть должна принадлежать церкви потому, что видимая церковь выступает объективно Царством Божиим, это «живое тело божественного Логоса, т.е. исторически обусловленного в Богочеловеческой личности Иисуса Христа».

Однако в последний период своего творчества Соловьев разуверился в том, что теократия приведет к Царству Божию. В книге «Три разговора» утверждается, что в конце концов история придет к исторической трагедии, когда наступит эпоха религиозных обманщиков, под которыми он понимал людей, чуждых делу Христа, но действующих под его именем. В изображении Соловьева общественная организация того периода будет иметь вид мировой империи, во главе которой будет стоять гениальный мыслитель. Этот правитель станет аскетом и филантропом. Однако в основе его деятельности будет лежать тщеславие, которое заставит его обеспечивать каждому хлеба и зрелищ. Таким образом, в этом обществе не осуществится христианский идеал.

Создавая свое христианское мировоззрение, Соловьев полагал, что необходимо формировать цельность политической и общественной жизни, в основе которой должно находиться христианство, выражающееся в любви ко всем людям, а именно сострадание. Некоторые же, писал Соловьев, подменяют социальную справедливость личной святостью и считают, что в этом состоит русский народный идеал. Соловьев полагал, что христианское миропонимание должно исходить прежде всего из общественной справедливости, а не из личной святости.

Соловьев считал, что государство должно проводить христианскую политику. Оно должно способствовать «мирному сближению» народов. По мысли Соловьева, отношения между народами должны основываться на христианской заповеди о любви к ближнему: «Люби все другие народы как свой собственный», так как истинное благо едино и нераздельно. Необходимо, по Соловьеву, нравственную волею преодолеть бессмысленную и невежественную национальную вражду, после этого другие народы станут нам нравиться. «Если такое отношение станет действительным правилом, то национальные различия сохранятся и даже усилятся, сделаются более яркими, а исчезнут только враждебные разделения и обиды, составляющие коренное препятствие для нравственной организации человечества».

Соловьев полагал, что каждый из народов и каждая раса представляют собой органы в организме Богочеловечества. Задача христианской религии состоит, по Соловьеву, в объединении всего мира в одно живое тело, в совершенный организм Богочеловечества, и «каждый отдельный народ по-своему служит этой задаче. Осуществляя христианскую политику, каждый народ должен до-

бываться уничтожения экономического рабства и эксплуатации человеком человека, введения справедливой организации труда и распределения.

Лишь соединение положительных качеств духовной культуры Востока и Запада, по мнению Соловьева, приведет к созданию христианской культуры и свободной теократии. Развитием человеческого общества управляют три коренные силы: первая — центростремительная, которая направлена на подчинение человечества одному верховному началу, вторая — центробежная, которая направлена на отрицание общих единых начал. Третья сила таит в себе возможность обогатить новым содержанием первые две и соединить их в единстве, создав «целость общечеловеческого организма», и дает ему внутреннюю тихую жизнь [Т. I. С. 228].

Соловьев говорит, что те люди, тот народ, через который эта сила имеет возможность «проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и тем миром, должен быть свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом» [Там же. С. 237–238].

Соловьев полагал, что свойства, которые дают возможность стать именно таким народом, «несомненно принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа» [С. 238]. Он писал, что «внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее признания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения. Великое историческое призвание России, от которого только получает значение и ее ближайшие задачи, есть призвание религиозное в высшем смысле этого слова» [Т. I. С. 238–239].

Соловьев создал философскую концепцию религии, которая не была конкретной религией — православием, католичеством, протестантизмом, он ратовал за универсальную религию — христианство, за союз православной и католической религий. Этот союз он понимал как «такое сочетание, при котором каждая религия сохра-

няет свое образующее начало и свои особенности, упраздняя только враждебность и исключительность».

Он писал: «Исповедуемая мною религия Св. Духа шире и вместе с тем содержательнее всех отдельных религий: она не есть ни сумма, ни экстракт из них, как целый человек не есть ни сумма, ни экстракт своих отдельных органов».

Спиноза

Бенедикт Спиноза (1632–1677) — один из самых значительных философов XVII в.

Он родился в Амстердаме, в еврейской семье, которая поселилась здесь, спасаясь от испанской инквизиции. Воспитывался как ортодоксальный еврей и учился в еврейском религиозном училище. Но ему пришлось оставить учебу, чтобы помогать отцу вести торговое дело. Так как оно совсем не занимало его, через некоторое время после смерти отца Спиноза стал заниматься тем, что его больше всего интересовало — научной и философской деятельностью. Среди его друзей и знакомых были нидерландские республиканцы и члены протестантской секты так называемых коллегитантов (секта без священников).

В то же время Спиноза оставался членом амстердамской еврейской общины, руководители которой были недовольны им. После нескольких предупреждений его подвергли великому отлучению (1656) как еретика, что было суровым наказанием, так как в этом случае еврей становился изгоем. Спиноза покидает Амстердам, живет в сельской местности и зарабатывает себе на жизнь шлифовкой линз, которая неплохо оплачивалась и давала возможность спокойно заниматься научной деятельностью.

Главные интересы Спинозы были направлены на изучение и разработку философских проблем, хотя он также интересовался и вопросами математики.

В 1660 г. Спиноза переселился в Гаагу. Его основные произведения: «О Боге, человеке и его счастье», «Трактат об усовершенствовании разума» (неоконченный), «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1675, опубликована посмертно), «Политический трактат» (также опубликован посмертно).

Спиноза, подобно другому крупнейшему философу XVII в. Декарту, стремился построить философию на достоверных началах. Достоверность и строгую доказательность, как считалось в то время, давала математика, поэтому Спиноза берет геометрию с ее аксиомами и выводимыми из них теоремами в качестве принципа обоснования философской системы. Главный свой труд, «Этику», он и построил по этому принципу.

Все пять основных частей «Этики» начинаются с дефиниций — наиболее простых определений основных понятий. За дефинициями даются аксиомы, которые излагают интуитивно очевидные, ясные идеи, не требующие никакого обоснования в свое подтверждение. За дефинициями и аксиомами следуют утверждения, которые выводятся из дефиниций и аксиом, поэтому для них требуются доказательства, опирающиеся или на дефиницию, или на аксиому. После этого Спиноза приводит свои замечания, или примечания, в которых собственно и содержится философская аргументация, обнимающая все предшествующие положения, выраженные в дефинициях и аксиомах.

Основу философской системы Спинозы составляет учение о субстанции. Субстанцию Спиноза понимает как единую, вечную и бесконечную природу. Субстанция одна, она есть причина самой себя (*causa sui*). Эта единая субстанция не нуждается ни в чем другом для того, чтобы существовать. Природа разделяется на природу творящую и природу сотворенную. Природа творящая есть Бог, единая субстанция. Отождествляя природу и Бога, Спиноза отрицает существование какого-либо надприродного или сверхприродного верховного существа. Такой подход называется пантеизмом.

Субстанция обладает двумя главными атрибутами (свойствами): мышлением и протяжением, распространенностью, — посредством которых человеческий ум воспринимает субстанцию в ее конкретности, хотя число атрибутов, присущих субстанции, безгранично. Нет никакой причины, которая бы стимулировала субстанцию к действию, кроме нее самой.

От субстанции, представляющей собой необуловленное бытие, Спиноза отличает конечные вещи, для которых он использует понятие модуса. Конечные вещи, или модусы, отличаются от субстанции тем, что зависят от внешней причины. Они характеризуются не только своей конечностью, но и такими качествами, как изменение, движение. Между модусами существует взаимодействие.

Единые, конкретные вещи (модусы) — это природа сотворенная. Модусов существует бесчисленное множество.

Концепция субстанции Спинозы определяет и его концепцию детерминизма, которая вытекает из первой. В мире не существует ничего случайного, так как субстанция характеризуется внутренней необходимостью своего существования. Бог для Спинозы выступает «имманентной (т.е. внутренней), а не внешней причиной всех вещей». Каждая вещь имеет причину в чем-то еще. Тем самым в мире господствует жесткий детерминизм, который понимается Спинозой механистически. Он отождествлял причинность с необходимостью, а случайность считал только субъективной категорией. Спиноза был сторонником жесткого детерминизма во всех областях человеческой деятельности, даже в области чувств и поведения на основе этих чувств. Для Спинозы чувство, или аффект, является следствием воздействия окружающих предметов на нас. В «Этике» Спиноза указывает, что тяга ребенка к молоку причинно обусловлена инстинктом самосохранения. Таким же образом Спиноза объясняет и самоубийство: оно обусловлено возникновением аффектов, изменяющих духовную и телесную природу самоубийцы, т.е. человека тянет к самоубийству так же, как в противоположных случаях он детерминирован инстинктом самосохранения. (Хотя Спиноза не отрицает того факта, что человек при определенных условиях может овладеть аффектами.) Абсолютизация причинности, ее упрощенное, механистическое понимание приводили Спинозу к утверждению фатализма.

Для Спинозы познание человека состоит из нескольких ступеней. Первая, самая низшая ступень, — это чувственное познание, которое неадекватно отражает предмет и часто ведет к заблуждению, хотя и содержит в себе зерно истины. Вторая ступень познания — это понимание, основывающееся на рассудке и разуме. Эта ступень — единственный источник достоверных истин. Третьей ступенью познания выступает интуиция, являющаяся фундаментом достоверного знания. Истины, получаемые посредством интуиции, наиболее ясны и отчетливы.

Спиноза исходит из того, что человек составляет частичку природы, и в его деятельности проявляется второй атрибут субстанции — мышление (первый атрибут выражен в природе, это протяжение). Телесная организация человека полностью объясняется законами механистического детерминизма. Решая проблему

соотношения телесного и духовного, Спиноза утверждает параллелизм этих двух субстанций. В «Этике» он пишет: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому».

Спиноза подверг критике понятие свободы воли. Согласно Спинозе, свободы воли как таковой нет, так как человек — частичка природы и представляет собой звено мировой цепи причин и следствий. Субстанция — это единство свободы и необходимости. Свободен только Бог, ибо все его действия продиктованы своей собственной необходимостью. Человек же часть природы, поэтому он включен в необходимость, но он — существо особого рода, так как кроме протяжения обладает атрибутом мышления, разумом. Тем самым свобода воли человека ограничивается, она сводится по сути дела к определенной степени разумного поведения. Свобода и необходимость у человека выступают связанными понятиями, обуславливая друг друга. Спиноза ввел даже понятие свободной необходимости. Одним из самых сильных проявлений свободы он считал стремление к самопознанию. Воля — это разум, полагал Спиноза.

Поведение человека, по мнению Спинозы, направляется тремя основными аффектами: радостью, печалью и вожделением, которые порождают множество производных. Все аффекты основываются на инстинкте самосохранения, поэтому и в целом в своем поведении человек руководствуется не этическими законами добра и зла, а лишь стремлением к собственной выгоде. Добродетель — это всего лишь стремление человека сохранить свое существование.

Спиноза считает, что человек — раб своих страстей, аффектов, поэтому он не свободен, но затем он показывает, что человек в состоянии выйти из этого рабства и стать свободным, если он составит ясную идею о своих страстях, аффектах, т.е. познает это состояние. В зависимости от познания своих аффектов разные люди, согласно Спинозе, находятся на разных степенях свободы.

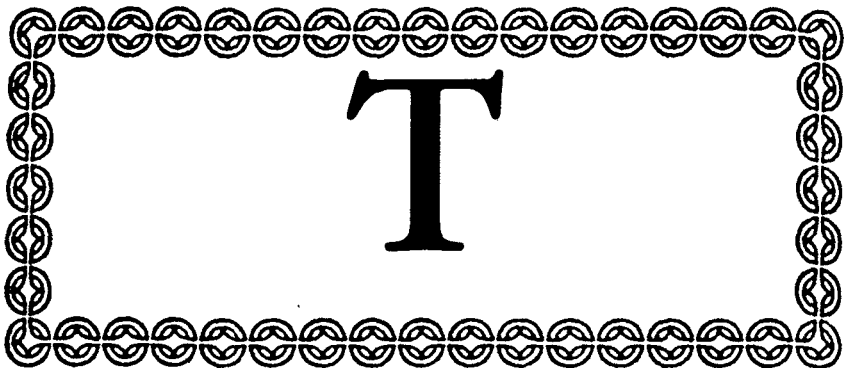
Подобно Гоббсу, при объяснении общества Спиноза исходит из теории естественного права и общественного договора, т.е. руководствуется законом природы, который направляет каждого человека по пути самосохранения. Спиноза исходил из неизменной эгоистической человеческой природы, обуздать которую может только государство, возникающее для того, чтобы обеспечить безопасность граждан и взаимную помощь, когда эгоистические интересы граждан могут сочетаться с интересами всего общества.

В отношении форм государства Спиноза выступал сторонником демократии и в отличие от Гоббса не признавал монархию заслуживающей уважения. Самой лучшей формой он считал ту, которая предоставляет всем гражданам право участвовать в управлении государством. «Государство, — пишет он в «Этике», — которое стремится лишь к тому, чтобы его граждане не жили в страхе постоянном, будет скорее безошибочным, чем добродетельным. Но людей нужно вести так, чтобы им представлялось, что они не ведомы, но живут по своей воле и что решают свои дела совсем свободно, чтобы удерживаемы в узде были лишь любовью к свободе, стремлением увеличить имение и надеждой, что достигнут почетных мест в государственных делах».

В своем «Богословско-политическом трактате» Спиноза заложил основы научной критики Библии. Исходя из концепции «двух истин», он считал, что для познания подлинной истины Библия имеет мало цены, так как авторитетом может быть только разум, а не Священное писание. Он отвергает тот ореол, которым окружена Библия, и полагает, что необходимо учитывать исторические обстоятельства, при которых создавались те или иные тексты. Спиноза доказывал, что Моисей не мог быть автором Пятикнижия. Он также выявил много противоречий, повторений и разночтений в текстах различных книг Библии.

Причины религиозных суеверий Спиноза видел в страхе народа перед непонятными и таинственными силами природы.

В то же время Спиноза отрицал обвинения в атеизме, так как полагал, что его критика религии — это критика невежества и предрассудков. А настоящая религия равносильна моральности и основывается на достоверном знании. Между религией и суеверием то различие, писал он, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость.



Тейяр де Шарден

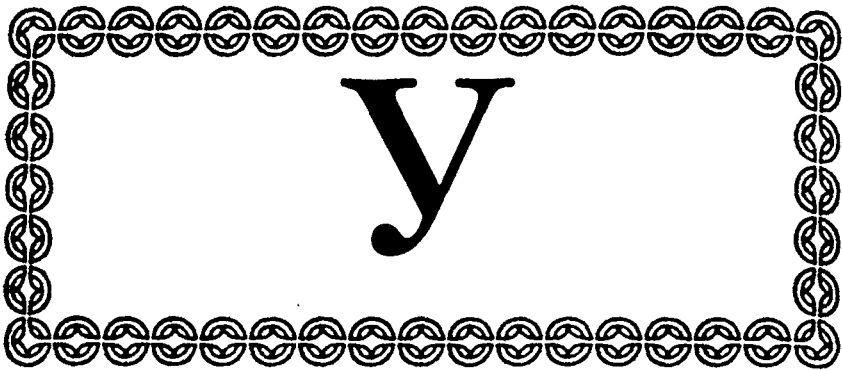
Пьер Тейяр де Шарден (1881–1955) — французский философ, ученый, теолог. Родители его были состоятельными землевладельцами в Оверни, близ Клермон-Феррана, участвовали в делах церкви и государства. В 1899 г. Тейяр вступил в орден иезуитов, где в течение 12 лет изучал философию и теологию. С детства у него проявился интерес к геологии. Став священником в 1911 г., он поехал в Париж изучать геологию в Католическом институте и палеонтологию в Музее естественной истории. Его исследования были прерваны первой мировой войной, на которую он был призван в качестве санитарно-носильщика. Его палеонтологические изыскания были продолжены впоследствии во время его жизни в Китае в 20–30-х годах (он был одним из первооткрывателей синантропа), а также в Центральной и Южной Африке. Последние годы жизни он провел в США.

Характерной чертой творчества Тейяра де Шардена является комбинирование научных и теологических идей. Он пытается связать христианскую традицию, особенно в отношении эволюции, с пониманием природы, характерным для XX века. Его идеи выражены в его главном произведении «Феномен человека» (1955). В нем мир рассматривается как эволюционный процесс, всегда развивающийся в направлении большей сложности. Одновременно происходит движение к более высоким уровням сознания. В результате последнего процесса эволюция становится подверженной законам не

только одной природы — человек уже сам направляет ее. При завершении этого развития все вещи будут объединены в Боге. Философская антропология Тейяра коренится в этом завершении и представлена в основном в работе «Божественная среда» (1957).

Для Тейяра вся материя имеет сакраментальное качество: вследствие инкарнации (т.е. воплощения) вселенная находится в процессе «христификации». Органический мир, согласно Тейяру, претерпел многотысячелетнюю эволюцию, имеющую три стадии: литосферу, биосферу и ноосферу. Человек является совершенным результатом этой эволюции, но возникновение человека — это не завершение процесса эволюции, а продолжение совершенствования мира, так как окружающий мир несовершенен. Дальнейшая эволюция мира (космогенез) происходит посредством сознательной деятельности людей. Эволюция мира возможна в силу того, что материи присуща особая форма энергии. Эта радиальная энергия, таким образом, и есть психическое свойство всей материи. Эволюционное развитие материи, пронизанное психическим, обладает телеологической направленностью. Конечная вершина прогресса — «точка Омега», олицетворяющая Христа. Точка Омега — это четвертый этап эволюции, определяемый Тейяром как бессмертная сверхжизнь. Сверхжизнь характеризуется воссоединением всех людей в едином организме человечества. Эта точка Омега подготавливается длительным периодом эволюции человека в рамках ноосферы, когда возросший уровень духовной энергии приводит к «персонализации» — усилению значения отдельных личностей, а затем к социализации — образованию крупных коллективов людей. Таким образом, человечество в конце концов эволюционирует к интеграции всех связей между странами и народами, образуя своего рода монаду.

Воззрения Тейяра де Шардена пронизаны идеями гуманизма, оптимизма, коллективизма. Эти идеи выступают в его учении как законы развития человечества. Хотя Тейяр пытался соединить науку и христианство, его религиозные воззрения зачастую сводятся к панпсихизму, пантеизму и телеологии, сквозь которые явно проступает материализм. Все его взгляды недвусмысленно противоречили официальной религиозной теологии. Так, Тейяр отвергал некоторые религиозные догматы, например, догмат о рождении Иисуса девой Марией. За религиозное инакомыслие церковные власти неоднократно запрещали ему публиковать свои произведения.



Унамуно

*М*игель де Унамуно (1864–1936) — испанский философ, поэт, эссеист. Родился в Бильбао в буржуазной семье, изучал философию и литературу. При диктатуре Примо де Ривера был выслан (1924) на Канарские острова. Вскоре он был избран ректором университета на Саламанке, однако в конце жизни при диктатуре Франко был отстранен от должности.

Уже в ранних работах Унамуно чувствуется сильное иррационалистическое влияние Кьеркегора, Ницше, Джемса, Бергсона. Для него все жизненные ценности были иррациональными, а все рациональное противоречило жизни. В 1905 г. он создает произведение «Жизнь Дон-Кихота и Санчо», в котором Дон-Кихот воплощает поход веры против разума и в котором Унамуно взял на себя роль не Сервантеса, а Дон-Кихота. Истина для Унамуно представляет собой не объект мысли, а жизненную движущую силу.

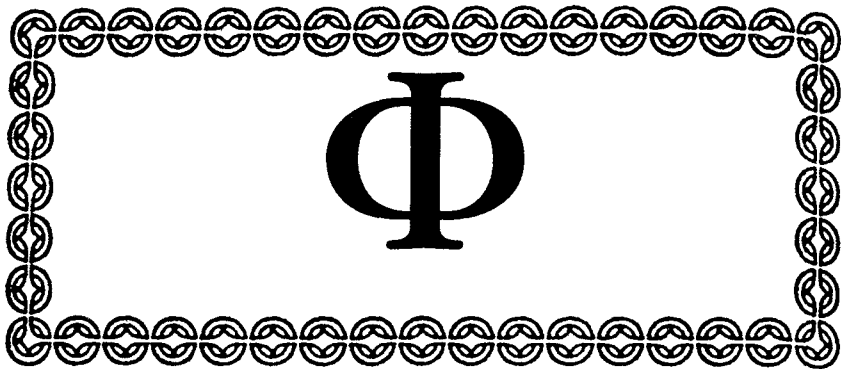
«Антилогизм» Унамуно достигает в «Жизни Дон-Кихота и Санчо» своей кульминации. Мудрый, благоразумный Санчо, по мнению Унамуно, никогда не поймет, что мы должны бороться против бездушной машины цивилизации, как Дон-Кихот боролся против ветряных мельниц. У Унамуно получает полное одобрение страсть Дон-Кихота к справедливости за пределами законов. Дон-Кихот — это бог иррационалистического безумия, которое должно быть спасительным для мира. Таким образом, рассматривая те-

му личности, Унамуно разделяет внешнее, феноменальное, которое обладает рациональными признаками и объединяет нацию, государство и т.д., и внутреннее, которое характеризует подлинное человечество. Унамуно противопоставляет рациональность феноменального бытия и иррациональность внутреннего мира личности.

В своем главном философском труде «Трагическое чувство у людей и народов» (1913) Унамуно выступает как моральный философ. Он утверждает, что не существует философий, а существуют только философы: мысль зарождается в экзистенциальных установках. Человек постоянно сопротивляется своей собственной природе как некое конечное существо. Христианство дает этому трагическому сопротивлению свое лучшее логическое обоснование в идее Бога, который делает нас бессмертными. Постоянная борьба против отчаяния выступает как вера, олицетворяющая собой трагическое чувство жизни. «Приятная, подкупающая неуверенность», мучение становится для Унамуно, как и для Кьеркегора, истинным религиозным чувством и основой для внутреннего прыжка от крайнего отрицания к крайнему утверждению. Подобно вере, жизнь христианина обязательно беспокойна, она — борьба, ибо как христианин он должен бороться в себе самом с мужем, отцом и гражданином. Цель этого страдания, как и страдания Христа, — Голгофа. Страдание Унамуно есть лишь другое лицо этой борьбы.

В отличие от других антирационалистических «философов жизни», например Бергсона, Унамуно не проявлял мистических наклонностей, его религиозные воззрения аскетичны. Испанский католицизм представлялся ему самым аскетическим и страдающим, в то время как римский католицизм потерял свою духовную силу в ошибочной попытке соединить Евангелие с римским правом в каноническом праве.

Унамуно называли испанским Карлейлем, он был одним из величайших европейских индивидуалистов, который писал, что «единственная жизненная проблема есть проблема нашей индивидуальной, личной судьбы». Он был предтечей современных экзистенциалистов, определив жизнь в истинно испанском духе: «Жизнь есть бой быков».



Фалес

Фалес (ок. 640 — ок 545 до н.э.) — древнегреческий философ, основатель Милетской школы философии, одной из первых зафиксированных философских школ.

Хотя принято считать, что западная философия начинается с греков, однако первые философские системы возникли не в самой Греции, а на западном побережье Малой Азии — в ионийских городах, которые были основаны греками и в которых раньше, чем в самой Греции, получили развитие промышленность, торговля и духовная культура. Этот район еще называют Ионией, поэтому философские системы, разработанные философами — выходцами из этого района, носят название ионийской философии. Первые философские воззрения возникли в Милете в VI—V вв. до н.э. Милет в то время был крупнейшим из всех малоазиатских греческих городов.

Фалес происходил из знатного рода. В своей жизни и творчестве он соединял вопросы практики с теоретическими проблемами, касающимися вопросов мироздания. Он много путешествовал по разным странам, используя эти путешествия для расширения и приобретения знания. Был всесторонним ученым и мыслителем, изобрел несколько астрономических приборов. Стал известен в Греции тем, что удачно предсказал солнечное затмение в 585 г. до н.э.

Все свои познания Фалес использовал для создания стройного философского учения. Так, он считал, что все существующее

порождено водой, понимая при этом воду как влажное перво-
вещество. Вода — это источник, из которого все постоянно проис-
ходит. При этом вода и все, что из нее произошло, не являются
мертвыми, они одушевлены. В качестве примера для иллюстра-
ции своей мысли Фалес приводил такие вещества, как магнит
и янтарь: раз магнит и янтарь порождают движение, значит они
обладают душой. Фалес представлял весь мир как одушевленный,
пронизанный жизнью. Он заложил теоретические основы учения,
имеющего название «гилозоизм». Хотя гилозоизм имеет свои
корни в мифологии, у Фалеса он получает философское обосно-
вание. По Фалесу, природа, как живая, так и неживая, обладает
движущим началом, которое называется такими именами, как ду-
ша и Бог.

В области науки Фалесу принадлежит заслуга в определении
времени солнцестояний и равноденствий, в установлении продол-
жительности года в 365 дней, открытие факта движения Солнца по
отношению к звездам. Он также имеет заслуги в области создания
научной математики. Так, считают, что он первым сумел вписать
треугольник в круг.

Все это принесло Фалесу славу первого из знаменитых «семи
мудрецов» древности. Плутарх приводит следующие оригинальные
высказывания Фалеса: «Что прекраснее всего? — Мир, ибо все, что
прекрасно устроено, является его частью. Что мудрее всего? — Вре-
мя, оно породило одно и породит другое. Что общее всем? — На-
дежда: ее имеют и те, у кого нет ничего другого. Что полезнее все-
го? — Добродетель, ибо благодаря ей все иное может найти при-
менение и стать полезным. Что самое вредное? — Порок, ибо в его
присутствии портится почти все. Что сильнее всего? — Необходи-
мость, ибо она непреодолима. Что самое легкое? — То, что соот-
ветствует природе, ибо даже наслаждения часто утомляют» [*Плу-
тарх. Пир семи мудрецов. 9. 153*].

Федоров

Николай Федорович Федоров
(1828—1903) — русский философ, выразитель идей космизма. Не-
законнорожденный сын князя П.И. Гагарина. Учился в Ришель-
евском лицее в Одессе. С 1854 по 1868 г. работал в разных уезд-

ных училищах России, в 1874—1898 гг. — библиотекарь Румянцевского музея. Федоров был аскетом, питался очень скудно, чаем и хлебом, спал на простом сундуке, ходил в любое время года в одном и том же стареньком пальто. Все свои средства раздавал нуждающимся.

При жизни Федорова почти ничего из его произведений не публиковалось. Только после смерти его учениками была выпущена в свет двухтомная «Философия общего дела» (1906—1913), представляющая собой избранные отрывки из его сочинений и статьи. Однако высказывания и идеи Федорова были известны еще при его жизни. Так, с ними были знакомы Достоевский, Толстой, Горький, Циолковский.

Федоров разрабатывал идеи о тесной взаимосвязи земных и космических явлений и концепцию «регуляции природы». Он был одним из русских утопистов. Свои идеи он называл проектами, на осуществление которых, по его мнению, следует направлять всю деятельность человечества.

Он исходил из того, что все должно быть программируемо. Он писал: «Мир дан не на поглядение, не мирозозерцание — цель человека. Человек всегда считал возможным действовать на мир, изменение его согласно своим желанием» (Соч. М., 1982. С. 427). Поэтому для Федорова важнейшим был принцип единства теории и действия. Идеи должны всегда претворяться в жизнь, а не оставаться только идеями: «*Все, не имеющее приложения, должно не исчезнуть, а получить свое приложение...* Мысль и бытие не тождественны, т.е. мысль не осуществлена, а она должна быть осуществлена... Свободными делаются, а не рождаются; знание как лишь таковое, оставаясь знанием только, может открыть, конечно, одно лишь рабство, а не свободу» [Там же. С. 426, 429]. Только труд, практика, руководствующиеся великой идеей, приведут к преобразованию мира.

Отсюда возникает у Федорова проект «регуляции природы» — проективная гипотеза о мире, каким он должен быть в результате активной деятельности всего человечества. Исходя из того, что сознание — необходимый момент в развитии мира, Федоров выдвигает идею сознательного управления эволюцией природы, под которым он понимает и овладение природой, и переустройство самого организма человека, и управление космическими процессами, и воскрешение мертвых, являющееся, по его мнению, вершиной регуляции. Овладение природой — это управление движе-

нием земного шара, влияние на магнитные силы, овладение энергией Солнца.

Под изменением организма человека Федоров понимает трансформацию организма, когда будет создаваться тело человека, включающее в себя искусственные элементы и превращающее их в естественные. Федоров предусматривает и изменение внутреннего мира человека, которое приведет к новой форме общественного устройства, где будут господствовать психика, чувства и разум, наступит психократия.

Федоров полагал, что в деле регуляции природы основная роль принадлежит науке, а вернее практическому применению всеобщего синтеза наук. Главной целью этого синтеза призвана стать борьба со смертью, при этом должны быть воскрешены все умершие поколения людей. Идея воскрешения предков — это не только утопия, но и, с точки зрения современной науки, фантастика. На основе этой идеи воскрешения Федоров строит нравственную систему пробуждения любви к своим отцам, осознания своего долга перед ними. Воскрешение это, по мысли Федорова, «общее дело» человечества, которое должно привести к всеобщему братству, к преодолению всякой «вражды», под которой он понимает разрыв между мыслью и делом, «учеными» и «неучеными», городом и деревней. Утопия Федорова связана с его преклонением перед патриархально-родственными отношениями и отбрасыванием христианского догмата о воскрешении мертвых в судный день по воле Бога.

Фейербах

Людвиг Фейербах (1804–1872) — немецкий философ. Родился в Баварии в семье юриста. Учился в Гейдельбергском университете на теологическом факультете, но вскоре уехал в Берлин, где слушал лекции Гегеля, оказавшего на него сильное влияние. После защиты диссертации стал преподавателем Эрлангенского университета. В анонимно опубликованном произведении «Мысли о смерти и бессмертии» он развивал идеи, направленные против веры в бессмертие души. За это сочинение был уволен.

После женитьбы поселился в деревне, где его жена владела фарфоровой фабрикой. Там он прожил безвыездно 25 лет. После банкротства фабрики переселился под Нюрнберг, испытывая значительную материальную нужду.

Свою философию Фейербах называет философией будущего. Одну из работ он так и озаглавил: «Основные положения философии будущего» (1843). Среди его работ также: «К критике философии Гегеля» (1839), «Сущность христианства» (1842), «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842).

Человека Фейербах рассматривает как «единственный, универсальный и высший предмет философии» [Избр. филос. произв. М., 1955. Т. 1. С. 202].

Фейербах считает, что философия должна исходить из чувственных данных и заключить союз с естествознанием. Философия заменяет религию, давая людям вместо утешения понимание своих реальных возможностей в деле достижения счастья. Она должна быть антропологией, т.е. учением о человеке. Конкретные науки, изучающие деятельность человека, в особенности физиология, показывают неразрывную связь мышления с материальными процессами, его неотделимость от природы. Новая философия, под которой Фейербах понимает свою систему философии, рассматривает и человека, и природу как единственный предмет философии, превращая, следовательно, антропологию, в том числе и физиологию, в универсальную науку.

Фейербах отрицает дуализм души и тела, утверждая единство духовного и материального, субъективного и объективного, мышления и бытия. Сущность человека, по Фейербаху, состоит в многообразии его переживаний. Различные формы общественного сознания он рассматривает с позиций их реального содержания. Религия для него также не лишена реального содержания, несмотря на то, что она оперирует фантастическими образами. Фейербах подчеркивает в основном чувственную природу человека, антропологическое единство всех людей.

В своих произведениях Фейербах выступает непревзойденным критиком идеализма. Он показывает, что идеализм отталкивается не от реальной действительности, что он отвлекается от реальных предметов. Фейербах приходит к выводу, что идеализм представляет собой рационализированную теологию. Будучи в начале своей жизни сторонником гегелевской философии, Фейербах выступает с ее резкой критикой в дальнейшем. Его критика гегелевско-

го идеализма не была тотальной. Он признает некоторые гегелевские идеи: борьбу нового со старым, отрицание отрицания и некоторые другие диалектические идеи.

Фейербах — яркий представитель религиозной критики, и эту критику он считал делом всей своей жизни. Он полагал, что религию порождают как страх перед стихийными силами природы, так и те трудности, страдания, которые испытывают люди на земле. Кроме того, в образе божества отражаются надежды, идеалы человека, поэтому религия и наполнена жизненными представлениями, так как Бог есть то, чем человек хочет быть. Религиозное поклонение явлениям природы в древности, как и религиозный культ человека в Новое время, по Фейербаху, показывает, что человек обожествляет то, от чего он зависит реально или хотя бы в воображении. Сущность религии — человеческое сердце, последнее тем и отличается от трезвого и холодного рассудка, что оно стремится верить, любить. В религии искаженным образом отражен весь человек. «Человек верит в богов не только потому, что у него есть фантазия и чувство, но и также потому, что у него есть стремление быть счастливым. Он верит в блаженное существо не только потому, что он имеет представление о блаженстве, но и потому, что он сам хочет быть блаженным; он верит в совершенное существо потому, что он сам хочет быть совершенным, он верит в бессмертное существо потому, что он сам не желает умереть» [Там же. Т. 2. С. 713].

В этих положениях отражено антропологическое объяснение религии, которое Фейербах более конкретно применяет к отдельным христианским догматам. Так, Троицу он объясняет посредством существования семейной жизни, божественный промысел — посредством мистического представления человека о своем отличии от природы.

Образ Бога для Фейербаха — это отчуждение сущности человека. Бог отчуждается от человека, ему приписывают самостоятельное существование, а также превращают в первопричину всего существующего. Эта концепция отчуждения выступает главным устоем фейербаховской критики религии. Фейербах подчеркивает реакционность и вред, приносимые существующей религией, которая парализует стремления человека к лучшей жизни, заставляет его быть покорным и терпеливым.

Фейербах приходит к выводу, что истинная религия — это религия без Бога. Религиозное чувство присуще индивидуальной

психологии человека, оно непреодолимо. Более того, Фейербах считает, что любовь человека к человеку, в особенности плотская любовь, — это и есть религиозное чувство.

Для Фейербаха природа — это высшая реальность, а человек — высший продукт природы. В лице человека природа ощущает, созерцает себя. Нет ничего выше природы, нет ничего ниже природы. Природа бесконечна, как и вечна, пространство и время — основные условия всякого бытия и сущности, всякого мышления и деятельности, всякого процветания и успеха. В действительности нет ничего потустороннего, так как явления природы не имеют двойного существования, Фейербах пишет: «У природы нет ни начала, ни конца. Все в ней находится во взаимодействии, все относительно, все одновременно является действием и причиной, все в ней всесторонне и взаимно» [С. 602].

Фейербах признает относительность противопоставления бытия и мышления. Человек — и объект, и субъект. Он избегал слова «материализм», выступая против сведения мышления к бытию, а также и против сведения всех форм движения материи к механическому. Он рассматривает органическую материю как высшую форму материи, иногда называя свое учение органицизмом (организмом).

Этическое учение Фейербаха, занимающее значительное место в его философии, носит характер эвдемонизма (т.е. учения о том, что цель человеческой жизни — счастье) и исходит из единства и взаимосвязи *Я* и *Ты*. На первый план он выдвигает антропологическое понимание человека. Главное для него — это межличностное общение. Стремление к счастью рассматривается им как движущая сила человеческой воли, оно порождает с необходимостью сознание нравственного долга, так как *Я* не может существовать и быть счастливым без *Ты*. Это стремление — не эгоистическое чувство, так как оно невозможно без единения с другим.

Антропологизм Фейербаха проявился и в его социально-политических взглядах. Он писал: «Во дворце мыслят иначе, чем в хижине, низкий потолок которой как бы давит на мозг. На вольном воздухе мы иные люди, чем в комнате; теснота сдавливает, простор расширяет сердце и голову» [Т. 1. С. 224].

Философия Фейербаха оказала большое влияние на формирование мировоззрения Маркса и Энгельса. Энгельс писал: «За нами остается неоплаченный долг чести: полное признание того

влияния, которое в наш период бури и натиска оказал на нас Фейербах в большей мере, чем какой-нибудь другой философ после Гегеля [Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 21. С. 371].

Филон Александрийский

Филон Александрийский (ок. 30 до н.э. — 50 н.э.) — еврейский мыслитель, который в своей философии соединил еврейскую и эллинистическую направленность, иудаизм и греческую философию.

Для обоснования своих воззрений Филон использует Ветхий Завет — Священное писание древних иудеев. В Ветхом Завете, по мнению Филона, содержится вся мудрость мира. Но Филон не просто использует Ветхий Завет для своих воззрений, он его аллегорически истолковывает. Он исходит из того, что мир сотворен Богом, — это основной догмат иудаизма. Все остальное — пространство, время — возникли вместе с миром. Бог выступает у Филона как сущее, которое есть единое, простое, неизменное. Оно не имеет связи ни с чем, кроме себя самого.

Сущее — это некоторая бескачественная субстанция, которая находится не в мире, не в пространстве, она обнимает все, что есть в мире. Между Богом и миром находится Логос, который опосредует их связь. Кроме того, Логос для Филона — это внутренний закон, «душа» мира, мировой разум, который направляет движение космоса. Прибегая к аллегории, Филон видит в каждом слове, образе, противоречии, даже в ошибках в Библии (в греческом тексте перевода и в еврейском тексте) скрытые смыслы. Так, в Адаме он видит ум, в Еве — жизнь и чувство, Каине — корысть и неразумие. Филон слепо поклоняется библейскому тексту и произвольно истолковывает каждую букву Библии, что часто приводит к абсурду.

Этика Филона Александрийского представляет собой соединение стоических идей об элиминации страстей и признания человека высшим творением, принадлежащим как чувственному, так и нечувственному миру.

Фихте

Иоганн Готтлиб Фихте (1762– 1814) —

немецкий философ. Родился в семье ремесленника-ткача в саксонской деревне. Детские и юношеские годы его прошли в материальной нужде. Учился в Йенском и Лейденском университетах. От карьеры пастора отказался, зарабатывая частными уроками. В 1791 г. отправился в Кенигсберг к Канту, чтобы побеседовать с ним. При содействии Канта опубликовал анонимно свою первую работу под названием «Опыт критики всяческого откровения». Был приглашен профессором Йенского университета, но вскоре вынужден был уйти из-за обвинения в атеизме. После оккупации Наполеоном Пруссии вернулся в Берлин, где опубликовал свои «Речи к немецкой нации», в которых призывал соотечественников к духовному возрождению, объединению и национальной независимости. В них высказывал и националистические идеи, возвеличивавшие немцев как избранный народ, который должен стать во главе всех европейских народов и спасти их от внутреннего разложения и упадка. После поражения Наполеона Фихте записался в ополчение, а его жена ухаживала за ранеными в госпитале. Вскоре она заразилась тифом, но выздоровела. Заразившийся от нее Фихте умер.

В 1794 г. Фихте опубликовал свой главный труд — «Основы общего наукоучения». Кроме того, он выпустил следующие произведения: «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности» (1795), «Первое введение в наукоучение» (1797), «Второе введение в наукоучение» (1797), «Опыт нового наукоучения» (1797), «Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии» (1800), «Замкнутое торговое государство» (1800).

В течение всей своей философской деятельности Фихте проповедовал практическую философию. Выступая против созерцательности, он писал о назначении человека, который мыслит философски: «Не знание само по себе, но *деяние*, сообразное твоему знанию, есть твое назначение... Не для праздного самозерцания и размышления над самим собою и не для самоуслаждения своими благочестивыми чувствами, — нет, для деятельности существуешь ты; твое действие, и только оно одно определяет твою ценность... Все мое мышление должно иметь отношение к моей деятельности; оно должно признать себя средством,

хотя и отдаленным, для этой цели» [Назначение человека. СПб., 1905. С. 72, 79].

Фихте стремился создать свою систему философии в духе Канта. Свой вариант критической философии он назвал наукоучением.

Главной задачей той практической философии, которую он проповедовал в «наукоучении», Фихте считал выяснение условий, при которых возможна человеческая свобода. Но моральная воля, согласно Фихте, возможна лишь тогда, когда человеческая деятельность опирается на строгую научную систему. Поэтому следует выяснить вопрос о том, что делает науку наукой. Отсюда и возникает наукоучение, т.е. учение о науке. Каждая наука имеет в своей основе положения, которые не являются безусловными и обосновываются другими источниками, а не наукой. Философия же — это «наука о науке», она рассматривает такие основоположения, которые едины для всех наук.

Началом «критической философии», по Фихте, выступает мыслящее Я, из которого можно вывести все содержание мышления и чувственности. «В том и состоит, — пишет он, — сущность *критической* философии, что в ней устанавливается некоторое абсолютное Я как нечто совершенно безусловное и ничем высшим не определяемое» [Избр. соч. М., 1916. Т. 1. С. 96].

«Я, — писал Фихте, — *должен* в своем мышлении исходить из чистого Я и мыслить его как абсолютно самодеятельное, не как определенное через вещи, а как определяющее вещи» [Там же. С. 456]. Этот свой принцип Фихте формулирует и другим способом, а именно: Я есть Я, Я полагает Я.

Для Я специфична двусторонняя деятельность: практическая и теоретическая. Тем самым Фихте вводит понятие практики в свою теоретическую систему и формулирует проблему единства теории и практики, что ведет к проблеме взаимодействия субъекта и объекта, т.е. объективной реальности.

Объективная реальность рассматривается у Фихте как *не-Я*, которое выступает у него как производное от мыслящего Я.

Если утверждение «Я полагает Я» является первым основоположением фихтевского наукоучения, то «Я полагает *не-Я*» — вторым основоположением. *Не-Я* — это чувственно воспринимаемое. В процессе своей созидательной деятельности «всеобщее Я» разделяется на «эмпирическое Я» и «эмпирическое *не-Я*», которые называются делимыми. «Я не может полагать в себе никакого страдательного состояния, не полагая в *не-Я* деятельно-

сти, но оно не может положить в *не-Я* никакой деятельности, не положив себе некоторого страдания». Поэтому третьим основоположением является: *Я* (всеобщее, или абсолютное) полагает *Я* и *не-Я* (т.е. эмпирическое *Я* и эмпирическая природа), делимое *Я* и делимое *не-Я*.

Если первое основоположение — тезис, второе — антитезис, то третье — синтез. Всеобщее *Я* рассматривается Фихте как сверхчеловеческий мировой дух.

Фихте не употреблял слово «идеализм», а предпочитал называть свою систему критицизмом.

Система Фихте оказалась очень сложной и непонятной для читателей, что вызывало его раздражение, сопровождаемое свойственным ему авторитаризмом. На что отец Людвига Фейербаха Ансельм написал: «Я заклятый враг Фихте как безнравственного человека и его философии как отвратительнейшего исчадия суетности, изувечивающего разум и выдающего за философию вымыслы разнузданной фантазии».

Этика Фихте основывается на понятии свободы. Нравственный долг человека — стать свободным посредством своей активности, при этом уважая свободу других. Свобода состоит в добровольном следовании нравственным законам. Человек как в случае свободы, так и в случае несвободы действует с необходимостью, которая имеет всеобщий характер.

Взгляды Фихте менялись от увлечения идеалами Великой Французской революции до понимания национальности как коллективной личности во время войны с Наполеоном. Согласно Фихте, человечество развивалось из первоначального состояния невинности к сознательному царству разума, пройдя период падения и испорченности.

Фичино

Марсилио Фичино (1433–1499) — один из видных представителей итальянского гуманизма, выразитель платонизма в эпоху Возрождения.

Заслуга его состоит в том, что он перевел на латинский язык диалоги Платона и произведения античных неоплатоников — Плотина, Ямвлиха, Прокла, Порфирия.

В своих произведениях «О христианской религии» и «Платоновская теология о бессмертии души» он с антисхоластических позиций решал вопрос о соотношении религии и философии.

Хотя Фичино так же, как и авторитарная схоластика, считал религию и философию близкими, но полагал, что они равноправные сестры и выдвинул концепцию «всеобщей религии». Религию он представлял в качестве необходимой формы, в которой выражается духовная жизнь народов. Его концепция всеобщей религии — это одна из первых форм выражения веротерпимости.

Фичино стоял на позициях пантеизма, рассматривая Бога как некое первоединство, которое пребывает вне мира. Его пантеизм не натуралистический, отождествляющий целиком природу и Бога, его Бог, хотя и существует вне природы, но не может существовать без природы и человека.

Для него мировая душа объединяет все звенья мировой иерархии и всему дает движение.

Особенно гуманистические воззрения Фичино проявились в его учении о человеке, которого он рассматривал как центральное звено космоса. Он считал, что человек должен постоянно совершенствоваться и тем самым возноситься к Богу. Фичино подчеркивал важность стремления человека к свободе.

В духе Платона Фичино утверждал, что правители государства должны быть философами.

Флоренский

Павел Александрович Флоренский (1882–1943) — русский религиозный философ, представитель той школы философии, основы которой заложил Вл. Соловьев.

Учился в Московском университете на математическом и философском факультетах, а также в Московской духовной академии. Преподавал на кафедре истории философии Московской духовной академии, а в 1911 г. принял сан священника.

Был инженером-электриком, занимал ответственную должность после революции 1917 г. в комиссии по электрификации. Написал ряд работ по математике и электротехнике, занимался живописью, музыкой, был полиглотом, изобретателем, сконструировал

ровавшим несколько машин. Его называли «русским Леонардо да Винчи». В 30-х годах его арестовали и сослали на Соловки, где он и погиб.

Основные философские работы: «Столп и утверждение истины» (1913), «Смысл идеализма» (1915).

В работе «Столп и утверждение истины» Флоренский излагает свои мысли на основе религиозного опыта, который для него является единственно законным методом познания догматов. Он полагает, что истину нельзя найти посредством слепой интуиции, она познается лишь с помощью интуиции рациональной. Он пишет: «Если истина есть, то она — реальная разумность и разумная реальность; она есть конечная бесконечность и бесконечная конечность, или, выразюсь математически, *актуальная бесконечность*, — бесконечное, мыслимое как целокупное Единство» [Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 43]. Подлинная истина, разумная истина возможна только на небе, а на земле мы имеем лишь множество истин, «осколков истин».

В этом произведении Флоренский исследовал проблему любви. Для него любовь не является просто психическим процессом, она представляет собой субстанциальный акт, переходящий от субъекта на объект, и имеет опору в объекте, что приводит в конце концов к отождествлению двух существ и преобразует онтологически любящие существа. Истинная любовь возможна лишь при участии божественной силы, так как мы любим только в Боге и через Бога. Истинная любовь формирует новую реальность, которая состоит из трех абсолютных ценностей: любви, красоты, истины, представляющих не три разных начала, а одну и ту же, но под разными углами рассматриваемую духовную жизнь. Так как любовь освобождает от эгоизма, то красота мира доступна тому, кто любит.

Флоренский рассматривает проблему Софии. Для него София — вселенская реальность, которая представляет собой «четвертую ипостась», понимаемую многогранно. София выступает как Великий Корень «целокупной твари», как творческая любовь Бога.

Он пишет: «В отношении к твари София есть Ангел-Хранитель твари, Идеальная личность мира» [Там же. С. 326]. Поэтому София является церковью как в небесном, так и в земном аспектах. «Если София есть вся Тварь, то душа и совесть Твари — Человечество — есть София по преимуществу. Если София есть все Человечество, то душа и совесть Человечества — Церковь — есть Со-

фия по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть Церкви — Церковь Святых — есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть Церкви Святых — Ходатаица и Заступница за Тварь пред Словом Божиим, судящим Тварь и рассекающим ее надвое — Матерь Божию, «миру Очищенное», опять-таки есть София по преимуществу» [С. 350–351].

Флоренский развивает учение Соловьева о конкретных идеальных началах мироздания, об идеальном бытии. Понятие идеальной целостности жизни было развито многими религиями, они выражали это символическими терминами, а именно, «изображение жизни в ее целостности, или, иначе, идея жизни».

Флоренский полагает, что цельность личности состоит не в эгоизме, а в любви. Он пишет: «Без любви, а для любви нужна прежде всего любовь Божия, — без любви личность рассыпается в дробность психологических элементов и моментов. Любовь Божия — связь личности... Весь организм, как телесный, так и душевный — из целостного и стройного орудия, из органа личности превращается в случайную колонию, в сброд не соответствующих друг другу и самодействующих механизмов. Одним словом, все оказывается свободным во мне и вне меня, все, кроме меня самого» [С. 173, 175].

Поэтому идеальная христианская жизнь должна состоять не в отгораживании от мира, а в принятии жизни и мира оптимистическим образом, в его улучшении. Флоренский писал о св. Кирилле, обратившем в христианство славян, что сияние Софии озаряло всю жизнь этого святого, который искал спасения в пустыне и не был похож на изможденных святых Египта и Палестины. Он обладал несметными богатствами и вел королевский образ жизни, благословляя не отчуждение от жизни, а преображение полноты бытия.

Флоренский полагал, что идеи Платона представляют собой не нечто абстрактное, а вполне живые конкретные личности, хотя под личностями он понимал не только отдельное Я, но расу, нацию, человечество.

Фома Аквинский

Фома Аквинский (1225–1274) — самый крупный представитель схоластической философии периода ее расцвета.

Он родился в замке Роккасекка близ Неаполя и был седьмым сыном графа Аквинского. Учился в Неаполитанском университете, где изучал Аристотеля и семь свободных искусств: логику, риторику, арифметику, геометрию, грамматику, музыку, астрономию. В возрасте 19 лет вступил в члены доминиканского ордена, рассердив тем самым свою семью, которая ожидала, что он станет бенедиктинским монахом. Чтобы помочь ему избежать гнева родственников, доминиканцы отправили его в Париж, но по дороге он был похищен своими братьями и больше года содержался дома. Тем не менее он отказался изменить доминиканцам, и в конце концов ему было разрешено вернуться к ним и возобновить занятия. В 1252 г. он поехал в Парижский университет, чтобы читать лекции и получить звание профессора, которого добился в возрасте 30 лет. В 1259 г. вернулся в Италию и преподавал в различных школах, а в 1269 г. возвратился в Париж, но спустя четыре года отказался от преподавания вследствие ухудшения здоровья. Он умер 7 марта 1274 г. в Цистерцианском монастыре близ Фоссануовы, не оправившись от сердечного приступа, случившегося в то время, когда он направлялся в Лион. Его звали «ангельским доктором».

Фома Аквинский оставил после себя большое литературное наследие. В него входят прежде всего комментарии к «Сентенциям» Петра Ломбардского, трудам Боэция, «Книге о причинах» Прокла, произведениям Аристотеля, труды под названием «Спорные вопросы», в которых рассматриваются различные философско-теологические проблемы. Самыми важными произведениями Фомы Аквинского являются два объемистых тома, подводящих итог его творческой деятельности: «Сумма против язычников» (известная также под другим названием — «Сумма философии») и «Сумма теологии», оставшаяся неоконченной.

В основном все произведения Фомы Аквинского касаются философско-теологических вопросов и обходят естественно-научную проблематику. Логика интересует Фому Аквинского лишь постольку, поскольку она образует структуру, в которой происходит изложение схоластических проблем. Изложение Фомой философско-теологического материала отличалось исключительной логичностью и служило образцом для дальнейшего освоения. Каждая проблема или область изложения начинается с рассмотрения ряда аргументов в защиту того или иного положения, против которого он выступает, после чего следуют контраргументы. Затем

идет основная часть, в которой излагается все то, что следует сказать по данному вопросу. Завершается изложение опровержением противоположных аргументов.

Фома Аквинский известен как основатель *томизма* — одного из главных направлений ортодоксальной схоластики. Он был крупнейшим систематизатором всей философско-теологической схоластики и ее обоснователем. В этом и состоит его огромнейшая заслуга в истории философии.

В вопросе об отношении веры и знания, религии и философии — главной проблемы схоластической философии — Аквинату приходилось вырабатывать свою позицию в условиях уже имевшихся точек зрения. Ведь кроме чисто религиозной позиции, ставившей веру выше всякого знания и отдававшей приоритет теологии перед философией, существовала концепция двойственной истины (теория двух истин), причем в двух разновидностях. Одна из них утверждала, что религия и теология, с одной стороны, и философия и наука, с другой, имеют разные предметы и методы исследования и в силу этого между ними нет противоречия. Другая же разновидность, продолжавшая традиции аверроизма, утверждала, что между истинами философии и теологии есть противоречия. Оба варианта указывали на иррационалистический характер теологических размышлений.

Рассматривая этот вопрос, Аквинат, как и некоторые его предшественники-философы, говорил о том, что религия и наука обладают разными способами достижения истины. Так, если религия и теология обретают свои истины в откровении, Священном писании, то наука и философия приходят к истинам посредством опыта и разума. В то же время по предметам исследования наука и религия, философия и теология не так резко отличаются, как по отношению к методам исследования. Аквинат полагал, что в теологии существуют истины, которые могут быть обоснованы с философских позиций. Конечно, они могут обойтись и без этого философского обоснования, но все-таки последнее больше укрепляет веру человека в эти истины. Еще Ансельм Кентерберийский утверждал, что в философском, рациональном обосновании нуждаются все догматы церкви, но эта позиция встретила противодействие со стороны ортодоксальных теологических адептов, поэтому Аквинат предлагает половинчатое решение данной проблемы: принципы вероучения нуждаются в рациональном обосновании лишь как в дополнительном укреплении веры.

К этим основным положениям вероучения относятся, в частности, вопрос о бытии Бога, отдельные свойства Бога, бессмертие человеческой души. В то же время другие положения теологии не могут быть обоснованы рациональным способом. К ним относятся: существование Божества одновременно в трех лицах — Бога-Отца, Бога-Сына и Бога-Святого Духа, возникновение мира во времени из ничего, учение о первородном грехе, вечном блаженстве и наказании в Раю и Аду. Эти положения, согласно Аквинату, не доказуемы, но они не являются ни разумными, ни рациональными, они, по его мнению, сверхразумны.

Таким образом, философия и теология — это две самостоятельные, не зависящие друг от друга дисциплины. При этом теология использует принципы философии для того, чтобы обосновывать истины откровения и делать их более близкими душе человека. Поэтому «философия — служанка теологии». Более того, Аквинат в своих рассуждениях заходит так далеко, что поднимает теологию выше всего остального, над всей философией и обычной наукой только потому, что большинство догматов теологии, непознаваемых для человеческого ума, открыты для ума божественного. Теология — это священное учение, это такая наука, которая основывается на свете откровения.

Утверждение о превосходстве веры над знанием доказывается Аквинатом не только логическими рассуждениями, но и множеством примеров, свидетельствующих о чудесном проявлении божественной воли. Так, он повествует о необычном, сверхъестественном лечении больных, о воскресении мертвых, об исцелении идиотов и т.п.

Позиция превосходства веры над знанием продиктована также стремлением Аквината устранить противоречия между ними, которые возникают, по его мнению, в силу того, что ученые, стремясь к знанию, забывают о Боге, о божественном откровении, и поэтому над ними господствуют ошибки чувственного восприятия и логического рассуждения. Если же возникают противоречия между верой и разумом, то приоритет всегда должен принадлежать вере. Более того, все науки должны согласовывать свои положения с теологией как с высшей мудростью, они должны стремиться прежде всего к обоснованию всего того, что содержится в Библии, а философия, занимаясь также доказательством христианских догматов, выступает как преддверие веры.

При этом Аквинат сделал теологию философичной. Это проявляется прежде всего в доказательствах бытия Бога, которых он приводит пять. Первое доказательство исходит из понятия движения. Так как самодвижение предметов невозможно, то, следовательно, каждый предмет должен двигаться другим, а это значит, что должен существовать перводвижитель, Бог как конечный двигатель. Второе доказательство сводится к понятию производящей причины. Здесь также рассуждение строится на признании цепи причин и восхождения к конечной причине, которая выступает как Бог, являющийся первой творческой причиной мира. Третий путь доказательства бытия Бога исходит из понятий случайности и необходимости. В мире существует множество случайностей, но если это не хаотическое существование, то должна существовать и необходимость, которая скрепляет все случайности, это и есть Бог.

Четвертое доказательство состоит в том, что наличествуют разные степени совершенства в мире. Но разная степень совершенства должна определяться каким-то единым мериллом, т.е. должна соотноситься с неким образцом совершенства, которым выступает опять же Бог.

Пятый путь доказательства бытия Бога носит название божественного руководства миром и основывается на признании целесообразности, существующей во Вселенной. Согласно Фоме, есть разумное существо, полагающее цель для всего, что происходит в природе.

Все эти доказательства почерпнуты Фомой у Аристотеля и направлены против возможных еретических учений, которые обосновывали существование Бога его данностью человеческому сознанию, исходя из мистического пантеизма, утверждавшего наличие Бога непосредственно в человеческой душе.

Фома Аквинский основывает на учении Аристотеля и свою метафизику, заимствуя у него категории, но приспособляя их не к философскому обоснованию естественно-научного материала, а к проблемам теологии. Так, вслед за Аристотелем он утверждал, что общее не может непосредственно присутствовать в человеческом уме. Источником общего является сверхъестественный ум Бога, общее — это сущность, которой наделено все существующее в мире, а также Бог. В разделении сущности и существования проявляется, по Аквинату, различие между Богом и остальным миром. В Боге сущность и существование соединены вместе, представля-

ют единство, они неразличимы. В конкретном мире сущность и существование разорваны, только Бог определяет конкретное существование отдельных вещей.

Фома Аквинский исходит из теории Аристотеля и в проблеме соотношения формы и материи, приспособлявая, однако, его учение к догматам вероучения.

Так, он истолковывает учение Аристотеля о пассивной перво-материи в духе сотворения ее Богом из ничего, внося, таким образом, идею креационизма в аристотелизм. Также он подвергает изменению и учение о формах. Для Аристотеля форма всегда тесно связана с материей, бестелесной формы не существует, кроме Бога. По мнению же Аквината, существуют и бестелесные, нематериальные формы, например, ангелы.

Согласно Аристотелю, Бог как конечная и бестелесная форма обладает высшей активностью, или актуальностью, первая же материя — это пассивная потенциальность. Первая материя не зависит от Бога, и Бог не принимает какого-либо участия в делах земных, последние определяются лишь взаимодействием материи и формы. Бог выступал у Стагирита лишь перво-двигателем. Фома, отправляясь от Стагирита, пытается его перетолковать в духе креационизма. Аквинат полагает, что Бог создал мир в соответствии с гармонией, но и в дальнейшем Бог вмешивается в дела мира и управляет им, хотя и не направляет движение каждой вещи, которое может иметь естественные причины, изучаемые наукой.

В решении проблемы универсалий позиция Аквината приближается к позиции Авиценны, который утверждал существование трех видов универсалий. Согласно Аквинату, общее содержится в отдельных вещах как их сущность, а также в человеческом уме, который извлекает его из отдельных вещей. Это те виды общего, которые существуют после вещей. Но Фома признает и третий вид универсалий, которые существуют до вещей — это идеи, содержащиеся в божественном уме. Концепция Аквината по проблеме универсалий — это позиция умеренного реализма.

Согласно Фоме Аквинскому, человек обладает двумя способностями в познании — чувством и интеллектом. Процесс познания начинается с чувственного опыта: чувственные образы, возникающие у человека под воздействием объектов, посредством активного разума превращаются в образы умопостигаемые. В этом и состоит процесс абстракции.

Истину Аквинат определял как соответствие между разумом и вещью, сами же вещи являются истинными постольку, поскольку они соответствуют понятиям об этих вещах, которые уже существуют в уме Бога.

В своих этических воззрениях Фома Аквинский, отходя от фатализма, характерного для августианства, придерживался позиции признания свободной воли, так как в противном случае с человека снималась бы ответственность за свои поступки.

Свобода воли, согласно Фоме Аквинскому, дает возможность человеку сделать выбор между добрыми и злыми поступками: добрые поступки направляют его к Богу, злые — уводят его от Бога. Зло — это лишь недостаток блага, менее совершенное благо. Аквинат, подобно Августину, пытается снять с Бога ответственность за зло, совершаемое в мире. Свободная воля человека подчинена разуму. Человека направляет к добродетельным поступкам его ум. Высшим же благом признается познание Бога.

Конечной целью деятельности человека Аквинат признавал достижение блаженства. Блаженство же состоит в деятельности теоретического разума, в познании абсолютной истины — Бога.

Душа для Аквината выступает формирующим принципом, она бестелесна, это чистая форма без материи, поэтому она неуничтожима. Вслед за Аристотелем Фома различает вегетативную душу, которая присуща растениям, чувствительную, которую имеют животные, и разумную, присущую человеку.

В произведении «О правлении владык» Аквинат, опираясь на труды Аристотеля, рассматривает человека прежде всего как общественное существо, понимая общество органистическим образом. Общественное целое выступает для Фомы в виде иерархии, в которой каждое сословие занимается своим делом. К физическому труду привлечено большинство людей, к умственному — меньшинство. Духовные пастыри общества — это служители церкви. Государство Аквинат рассматривал как божественное установление, главная цель его состоит в том, чтобы содействовать общему благу, чтобы в обществе поддерживались мир и порядок, чтобы члены общества вели себя добродетельно и т.п.

Фома различал пять форм государственного устройства, лучшей из которых считал монархию. Однако если монарх становится тираном, то народ, по мнению Фомы, имеет право выступить против него и свергнуть, несмотря на то, что власть имеет божественный источник. При этом Фома признает право народа на выступление

против главы государства лишь в том случае, когда деятельность этого главы государства противоречит интересам церкви.

Философия Фомы Аквинского явилась вершиной ортодоксальной схоластики и была принята католицизмом как официальная философская доктрина. С соответствующими изменениями она развивается в настоящее время неотомизмом.

Франк

Семен Людвигович Франк (1877–1950) — один из самых значительных русских философов после Вл. Соловьева.

Учился на юридическом факультете Московского университета, а затем изучал философию и социологию в Берлине и Гейдельберге. Был профессором философии в Саратовском и Московском университетах. В 1922 г. вместе с другими представителями интеллигенции был выслан из Советской России. До конца своих дней жил в Англии.

В молодости Франк был марксистом, как и некоторые другие русские философы. Затем отошел от марксизма и стал идеалистом, перейдя после этого на позиции христианского идеализма.

Основные работы Франка следующие: «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915), «Душа человека (опыт введения в философскую психологию)» (1917), «Очерк методологии общественных наук» (1922), «Духовные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939), «С нами Бог» (1964).

Франк, как и Н.Лосский, стоял на позициях интуитивизма. В книге «Предмет знания» он стремился разработать концепцию интуитивизма и сделать то, что, по его словам, было упущено у Лосского, а именно: создать онтологические условия возможности интуиции.

Франк полагает, что интуиция возможна в силу того, что во «всеединстве» уже коренится индивидуальное бытие, поэтому каждый объект еще до того, как познается, уже находится в непосредственном контакте с познающим, так как мы слиты с ним не через посредство сознания, а в самом нашем бытии.

Абстрактное логическое познание возможно лишь тогда, когда оно основывается на другом, металогическом познании, т.е. на основе «интуиции целостного бытия», которое представляет собой абсолютное единство, или всеединство. Все живые существа образуют сферу металогического, которое познается не посредством созерцательной интуиции, а посредством живого познания, происходящего тогда, когда наше *Я* не только созерцает объект (т.е. обладает им сверхвременно), но им живет.

Еще Лосский указывал, что «невозможно разработать систематическое философское мировоззрение, в особенности религиозного характера, без теории познания». Поэтому для понимания всей философской концепции Франка важно понять его теорию интуитивизма. Отдавая должное Лосскому в построении интуитивистской теории познания, Франк подчеркивает, что она имеет один существенный недостаток. Он пишет, что «хотя она и гарантирует реальное понимание предмета через познающее сознание, но это происходит, собственно, только на момент самого восприятия. Понятие бытия как такового в его полной трансценденности, т.е. в его независимости от всякого познания, вследствие этого объясняется недостаточно. Вообще нереально постигнуть смысл этого понятия, коль скоро мы за единственную отправную точку принимаем сознание» [Духовные основы общества. М., 1992. С. 480–481].

Франк пишет, что исходной точкой в нашем рассуждении должно стать само бытие. Вот как он сам излагает свою теорию интуитивизма: «Тот факт, что нечто вообще существует и, таким образом, существует бытие как таковое, намного более очевиден, нежели тот, что мы обладаем сознанием. На вопрос критической философии, существует ли бытие вне нас или только внутри нас, в нашем сознании, необходимо ответить, что и то и другое одновременно подтверждается тем, что мы — внутри бытия. Все познание, все сознание, все понятия — это уже вторичная, произвольная форма освоения бытия, которая претворяет бытие в идеальную форму, первичным, совершенно самоочевидным является, так сказать, бытие в бытии, непосредственное проявление и «самораскрытие» бытия как такового, которым мы онтологически обладаем как непосредственным переживанием. Достаточно освободиться от обычного субъективизма, от представления, что человеческая психика, наше внутреннее бытие есть совершенно своеобразное, закрытое в себе самом и противостоящее действительному бытию

субъективное образование, чтобы понять, что мы в нашем бытии и через него непосредственно связаны с бытием как таковым, существуем в нем и обладаем им совершенно непосредственно — не через познающее сознание, а через первичное переживание. Если бы внешний мир и вообще область объективного состояли из отдельных и совершенно чуждых нам вещей, то мы бы никогда не были уверены, что нечто действительно есть, а не только является нам в моменты познания. Но так как каждый отдельный предмет мыслим только в рамках и на основе единого всеохватывающего бытия, бытия как такового, т.е. того бытия, которое охватывает и пронизывает и нас самих, то мы обладаем в нем (в этом осознании бытия как такового, которое предшествует каждому акту познания и обосновывает его смысл) абсолютной гарантией объективности нашего знания» [Там же. С. 481].

Концепция интуитивизма Франка наиболее полно выражает особенности русской философии. Сам Франк об этом хорошо говорит в своей работе «Русское мировоззрение» (1926). В ней он указывает, что своеобразие русского типа мышления состоит в том, что оно изначально основывается на интуиции. В основе русской философии лежит понятие опыта, понимаемого как жизненный опыт. Узнать посредством опыта — это значит приобщиться к чему-либо с помощью внутреннего созерцания и сопереживания, постичь что-либо внутренне и обладать этим во всей полноте его жизненных проявлений. В этом смысле русское понимание опыта отличается от понимания опыта, принятого в английском эмпиризме, которое равносильно чувственной очевидности. Для русской философии опыт означает не внешнее познание предмета, а освоение человеческим духом полной действительности самого предмета в его живой целостности.

Кроме понятия жизненного опыта как основы познания истины русскую философию характеризует и тяга к реализму, к онтологизму. Чтобы познавать, человек должен сначала *быть*. Человек познает именно потому, что он постигает бытие не только идеальным образом, он должен сначала укорениться в бытии, чтобы это постижение стало возможным. Понятие жизненного опыта, таким образом, тесно связано с онтологизмом. Франк писал: «Жизнь есть именно реальная связь между «я» и бытием, в то время как мышление — лишь идеальная связь между ними. Высказывание «*primum vivere deinde philosophare*» [прежде всего жить, потом философствовать] по внешнему утилитарно-практическому смыслу есть до-

вольно плоская банальная истина: но то же самое высказывание, понимаемое во внутреннем, метафизическом смысле, таит в себе (как выражение онтологического примата жизненного факта над мышлением) глубокую мысль, которая как раз и передает, по-видимому, основное духовное качество русского мировоззрения» [Там же. С. 479].

Все эти специфические особенности русской философии нашли отражение в философии самого Франка. Его главные концепции посвящены проблемам духовности человеческой жизни. Человек тесно связан с миром, он не только его часть, но он в нем находится, как и мир в нем. Мы не можем созерцать абсолютное бытие, так как то, что созерцается, предполагает вне себя акт созерцания и созерцающего субъекта.

Мышление, познание в потенции является элементом абсолютного бытия не как «данность», оно дано самому себе, оно «бытие для себя». Поэтому бытие находится в каждом Я и одновременно «с нами и для нас». Франк называет это всеобъемлющее бытие, характеризующееся абсолютностью, именем реальность. Эта реальность представляет собой первоначальное и невыразимое единство, конкретную полноту, которая не разорвана на внешний и внутренний миры. Она есть жизнь вообще.

Духовность, дух представляет для Франка важнейшее понятие философии. Дух — это объективное бытие, но не как бытие объекта, а как бытие актуальной, завершенной, устойчивой реальности, которая имеет ценность в себе самой и придает смысл всей нашей психической жизни.

Сотворение мира Богом означает, по Франку, не то, что он сотворил его из ничто, так как последнее — пустое слово, а то, что Бог придал миру ценность и смысл. Мир имеет свою реальную опору и свою идеальную основу в Боге, а именно это и означает тварность мира.

Проблему теодицеи Франк решает следующим образом: реальность Бога более самоочевидна, чем реальность фактов. Поэтому связь между Богом и плохим эмпирическим миром самоочевидна лишь как непостижимое. Поэтому проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально, необходимо и, по существу, неразрешима в принципе. Если начать объяснять зло, то это приведет в конечном счете к его оправданию, как того, чего не следовало быть. Поэтому единственно правильное отношение к злу заключается в том, чтобы отвергнуть его, устранить его и, конечно, не объяснять его.

Зло всегда связано со страданием и вечной смертью не только жертвы, но также и «носителя зла», и это служит доказательством, абсолютного всемогущества Бога. Однако это все-таки не решает проблемы теодицеи, так как в некотором окончательном и глубоком смысле зло или, во всяком случае, его первоначальный источник скрыты в непостижимых глубинах самого Бога. Зло возникает из невообразимого хаоса, который находится как бы на рубеже между Богом и не-Богом.

Некоторые произведения Франка посвящены вопросам социальной философии, к ним относятся: «Очерк методологии общественных наук» (1922), «Я и мы» (1925), «Духовные основы общества» (1930).

Франк утверждал, что социальная жизнь — это не просто сумма психологических событий. Законы, обычаи, учреждения и т.д. как стороны социального существования отличны от связанных с ними общественных чувств, мнений и т.п. Общество выступает в качестве единой сущности, это некоторое первичное целое.

Франк подчеркивает, что общество есть подлинная целостная реальность, а не производное объединение отдельных индивидов, более того, оно есть единственная реальность, в которой нам конкретно дан человек. Изолированно мыслимый индивид есть лишь абстракция: лишь в соборном бытии, в единстве общества подлинно реально то, что мы называем человеком.

Однако общество неоднородно, оно имеет два аспекта — внутренний и внешний. Внутренний слой его состоит именно в намеченном выше единстве «мы» или, точнее, в связи всякого «я» с этим первичным единством «мы», внешний же слой состоит именно в том, что это единство распадается на раздельность, противостояние и противоборство многих «я», что этому единству противостоит раздельная множественность отделенных друг от друга людей.

Внешний и внутренний слои Франк называет общественностью и соборностью. Он полагает, что в соборности выражаются главным образом те социальные связи людей, которые делают человека человеком. Соборность как внутреннее, органическое единство лежит в основе всякого человеческого общения, всякого общественного объединения людей. Она может иметь разные формы своего проявления в качестве объединяющего начала. Первая форма — это семья, вечная основа всякого общества. Второй формой выступает религиозная жизнь. Соборность и рели-

гиозная жизнь есть в основе своей одно и то же. Третьей формой соборности выступает общность судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Общая работа и жизнь спаивают людей друг с другом и порождают чувство товарищества и внутренней близости.

По мнению Франка, человеческая соборность, чувство сопринадлежности к целому, которое неизвне окружает человеческую личность, а изнутри объединяет и наполняет ее, есть по существу именно мистическое религиозное чувство своей утвержденности в таинственных, охватывающих нашу личность глубинах бытия.

Признаки, которые характеризуют соборность, по словам Франка, сводятся к следующим:

1. Соборность есть органическое единство «я» и «ты», которое вырастает из первичного единства «мы». Целое не только неразрывно объединяет части, но налично в каждой из своих частей.

2. Соборное единство образует жизненное содержание самой личности. Оно выражается в том, что всюду «отрешенность» от соборного единства воспринимается как тягостное умаление полноты личной жизни.

3. Соборное целое является столь же конкретно индивидуальным, как сама личность, т.е. соборное целое — это не человечество вообще, а конкретная семья, нация, церковь.

4. Соборность характеризуется, и это самое существенное, своим сверхвременным единством. В каждое мгновение наша жизнь определена силами и средствами, накопленными в прошлом, и вместе с тем устремлена в будущее, есть творчество того, чего еще нет.

Радикальные революции, ставящие, по мнению Франка, себе целью истребить из общества все его прошлое и построить жизнь заново из ничего, в сущности столь же безумны и неосуществимы, как попытка вылить из организма всю накопленную им кровь и влить в него новую, и если бы они удались, они привели бы просто к смерти общества. Да и сами революции, эти судорожные и безумные покушения на самоубийство, суть тоже выражения прошлого, обнаружения тенденций, идущих из прошлого: в них сказывается губительное действие ядов, накопленных в прошлом, и судорожные попытки освободиться от них. И если они не приводят к гибели общества, то это всегда определено тем, что израненный и обессиленный ими общественный организм через некоторое время оживает под действием сохранившихся в нем здоровых сил прошлого.

Согласно Франку, последняя цель общественной жизни, как и человеческой жизни вообще, одна — осуществление самой жизни во всей всеобъемлющей полноте, глубине, гармонии и свободе ее божественной первоосновы, во всем, что есть в жизни истинно сущего. Из этой общей цели общественной жизни вытекает иерархическая структура тех отдельных начал, которые в своей совместности ее выражают. Наиболее общими и первичными из таких начал является триединство начал служения, солидарности и свободы.

Фрейд

Зигмунд Фрейд (1856–1939) — австрийский психиатр, психолог, невропатолог, основоположник психоанализа. Родился в Чехии в семье еврея, торговца. Когда Фрейду было три года, семья переехала в Вену, где они жили довольно бедно. В школе он отличался блестящими успехами. Окончил школу со знанием латинского, греческого, французского, английского, итальянского и испанского языков (не считая немецкого и еврейского). Он пользовался всеобщим поклонением в семье (у него было еще пять сестер), где делалось все, чтобы способствовать его учебным занятиям. По мнению самого Фрейда, он был «бесспорным любимцем» своей матери, которая в дальнейшей жизни называла его «мое золотце Зиги».

В 1873 г. Фрейд поступил в Венский университет для изучения медицины и получил степень доктора в 1881 г. В университете он изучал физиологию под руководством Э.Брюкке, оказавшего на него большое влияние.

После окончания университета Фрейд занялся научными исследованиями, но вследствие трудного финансового положения ему пришлось отказаться от них, и он стал работать в Венском госпитале. Получив стипендию от университета, он провел шесть месяцев в Париже, занимаясь под руководством Шарко, известного невролога, практиковавшего гипноз для лечения истерии. Шарко оказал на Фрейда значительное интеллектуальное влияние. После долгих лет обучения Фрейд в 1886 г. сформировался как специалист по нервным болезням. В этом же году он женился по любви на Марте Бернейс.

В силу того, что секс в сочинениях Фрейда играет важную роль, его брак и сексуальная жизнь вызвали значительный интерес. В трехтомной биографии Э.Джонса «Зигмунд Фрейд. Жизнь и творчество» говорится, что его жена была не только величайшей, но также и единственной любовью его жизни. Нет никаких доказательств для имевших место предположений, что у него была любовная связь с сестрой жены Минной Бернейс, которая стала членом их семьи и никогда не выходила замуж, или с Лу Андреас-Саломе, другом Ницше и Рильке, которая была его ученицей с 1911 по 1913 г. Однако имеются доказательства, что обе эти женщины понимали и ценили идеи Фрейда больше, чем его собственная жена, и что сексуальные влечения Фрейда ослабели раньше, чем у большинства мужчин.

В 1895 г. он написал небольшую книгу «Проект научной психологии», в которой выразил свои претензии стать своего рода Ньютоном в области духовного, полагая, что психология, чтобы быть научной, должна следовать материалистическому пути физики и химии и «представить психические процессы как количественно определенные состояния специфических материальных частиц» в виде притяжения и отталкивания. Он понимал духовное как «психическую энергию», которая, истекая из нейронов, может течь свободно, быть заблокированной или направленной в другое русло. Хотя в дальнейшем Фрейд рассматривал психическую сферу как автономную, от этой механической модели он не отказался, пытаясь совместить ее с концепцией бессознательного.

В 1880-е годы большинство пациентов, обращавшихся к специалистам по нервным болезням, страдало невротами, и все лечение, за исключением гипноза, было неэффективно, гипноз же рассматривался как шарлатанство. Фрейд стал применять гипноз для лечения с 1887 г., а с 1890-х годов заменил гипноз методом «свободных ассоциаций», состоявшим в том, что пациенту предлагалось говорить все, что придет в голову, с надеждой, что такие косвенные мысли оживят подавленное травматическое событие, которое вызвало болезнь. В основе подобной катартической формы лечения лежала теория, согласно которой невротические симптомы являются физическим выражением подавленных эмоций и исчезают, если первоначальный болевой опыт вспоминается и сопровождающаяся им «зажатая» эмоция с запозданием проявляется. Примеры этого процесса даны в работе Фрейда и Брейера «Исследование истерии» (1895), в которой объясняется, как подавленная

эмоция может преобразоваться в физический симптом. Эта книга является первой психоаналитической работой, так как она вводит понятия травмы, подавления, бессознательного, конверсии, отреагирования.

Конверсия — это обратная зависимость физических симптомов от эмоций, влияние психических сил на биологические структуры. Энергия влечения, которая не имеет нормальных выходов, через окольные пути выражается в патологических формах.

В работе «Толкование сновидений» (1900) Фрейд дает свое понимание невроза как результата общечеловеческих конфликтов и трудностей жизни, как выражение конфликтности психики человека. Между бессознательным и сознанием существует конфликт, который приводит к вытеснению примитивных влечений и их символическому удовлетворению. Там, где ослабевает контроль сознания, возникают защитные механизмы, выражающиеся в бессознательном. Сновидения, эти «неврозы нормального человека», как раз и являются этим иррациональным выполнением вытесненных желаний, связующим звеном между нормой и патологией, «королевскими воротами в бессознательное».

С прояснением проблемы соотношения сознания и бессознательного постепенно начал формироваться фрейдовский психоанализ как метод лечения неврозов посредством вскрытия бессознательных психических процессов личности.

Психологическая концепция Фрейда включала феномен психического сопротивления личности раскрытию вытесненных воспоминаний, а также признание существования внутриспсихического фактора цензуры, лежащего в основе вытеснения.

В дальнейшем Фрейд на основе опыта лечения истерии сформулировал также понятие трансфера — переноса пациентом страстного влечения на своего терапевта, и теорию детской сексуальности для объяснения травматического опыта, обнаруживаемого при лечении.

Когда формировались основные положения психоанализа (1894–1902), личное психическое состояние Фрейда осложнилось сердечными расстройствами. Кроме того, он был обременен своими собственными снами, страдал от чувства общей изоляции, оплакивал смерть своего отца, который умер в 1896 г., и писал свой главный труд «Толкование сновидений». В конце этого периода он сформулировал три положения: (1) что сновидения являются замаскированным осуществлением бессознательных и в значитель-

ной степени детских желаний, (2) что все люди обладают Эдиповым комплексом — влечением к родителю противоположного пола и агрессивными чувствами к родителю того же пола и (3) что дети имеют сексуальные чувства.

В период с 1900 по 1920 г. Фрейд занимается распространением, развитием и пропагандированием основных положений психоанализа. В это время он написал 90 статей и девять книг, самыми важными из которых являются следующие: 1) «Психопатология обывденной жизни» (1904), в которой оговорки и всякие ошибочные действия рассматривались как определяемые бессознательным; 2) «Три очерка по теории сексуальности» (1905), в которой он анализирует сексуальную патологию и ее проявление в неврозах, детскую сексуальность, утверждая, что дети имеют эротическое ощущение с самого начала жизни и что их сексуальные инстинкты проходят ряд стадий развития (оральную, анальную и фаллическую) в период детства и психосексуальные последствия в зрелости; 3) «Тотем и табу» (1913), в которой он истолковывает универсальное табу на инцест как реакцию на Эдипов комплекс, а сам Эдипов комплекс — как результат преступления: он предполагал, что первобытный человек жил в ордах, где господствовал один могущественный мужчина, который не подпускал других молодых мужчин к женщинам, и полагал, что молодые мужчины время от времени собирались вместе, убивали отца и организовывали тотемические пиры, чтобы отметить это первобытное преступление; 4) «Лекции по введению в психоанализ» (1915–1917), в которых Фрейд излагает психоаналитическую теорию в доступной для неспециалистов форме и приводит описание сексуального символизма.

В начале 20-х годов Фрейд предложил новые идеи, которые свидетельствовали о дальнейшем развитии психоаналитической теории. Так, он стал рассматривать духовное как сложный психический аппарат, в котором *Оно (Id)* представляет собой неорганизованные, бессознательные инстинктивные импульсы, *Я (Ego)* — «ту часть *Оно*, которая была модифицирована прямым влиянием внешнего мира» и «представляет то, что может быть названо разумом и здравым смыслом», и *Сверх-Я (Super-Ego)*, которое является частью *Я* и из которого возникают самокритика, самобичевание, ненависть к себе; в дальнейшем *Я* использует защитные механизмы, чтобы овладеть импульсами, не принимаемыми *Сверх-Я*, что приводит к тревоге как опасному сигналу всякий раз, ко-

гда возникает угроза с какой-либо стороны. Эти взгляды нашли отражение в работах Фрейда «Я и Оно» (1923), «Запреты, симптомы и беспокойство» (1926) и в работе его дочери Анны Фрейд «Я и механизмы защиты» (1937).

Другая идея, предложенная Фрейдом в работе «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), состояла в том, что человеческие существа наделены влечением к смерти (инстинктом смерти), саморазрушительным желанием умереть. Эта идея порождена смешением того факта, что мы все умрем, с утверждением, что мы желаем умереть или живем для того, чтобы умереть. Намерение не может всегда выводиться из следствия. Возможно, идея инстинкта смерти была связана у Фрейда с его признанием своей собственной смертности. В 1920 г. Фрейду было шестьдесят четыре года, всю свою жизнь он предрекал себе скорую кончину, а в 1923 г. у него был обнаружен рак челюсти. Ему было сделано несколько операций, и он носил протез, который затруднял его речь в течение последних шестнадцати лет его жизни.

Он работал до самых последних дней своей жизни. Его последней книгой был «Очерк психоанализа» (1938), подытоживающий достижения его творчества.

Идеи Фрейда оказали огромное влияние на многих мыслителей и целые направления в философии, социологии, социальной психологии, литературе и искусстве. В развитие взглядов Фрейда возникло психологическое направление — фрейдизм, стремившееся применять учение Фрейда для объяснения явлений культуры, творчества и общества. У Фрейда было много учеников и последователей, некоторые из них стали основателями своих собственных школ и концепций.

Фромм

Эрих Фромм (1900–1980) — немецко-американский философ и социальный психолог. Родился во Франкфурте-на-Майне. Учился в университетах во Франкфурте, Мюнхене, Гейдельберге, в Берлинском институте психоанализа. В 1933 г. переехал из Германии в США, где работал сначала в Чикагском психоаналитическом институте. В 1942 г., не удовлетворенный «бюрократическим состоянием и фанатическим духом» ру-

ководства психоаналитического движения в США, Фромм со своими соратниками организовал Институт психиатрии.

Фромм стал известным как представитель неотрейдизма, пытавшегося связать идеи Фрейда с марксизмом. Признавая основные концепции психоанализа, Фромм делает основной упор на социальные факторы. Он полагает, что именно они определяют содержание человеческой жизни. Фромм считает, что как капитализм, так и коммунизм превращают человека в робота. Общество, основывающееся на накоплении богатства, как и общество, характеризующееся тоталитаризмом, под которым он подразумевал социалистические страны, не могут быть удовлетворительной моделью социального развития. По его мнению, изначальные гуманистические взгляды Маркса были полностью искажены современным реальным социализмом и превращены в «вульгарную подделку». Фромм нашел «примечательное родство в идеях Будды, Экхарта, Маркса и Швейцера».

По мнению Фромма, общество должно быть таким, чтобы человек в нем был связан с человеком любовью, узами братства и солидарности, а не кровью и грязью, таким, «которое дает ему возможность преодолеть свою природу посредством творчества, а не посредством разрушения, в котором каждый ощущает собственное «я», воспринимая себя субъектом собственных сил, а не подчинения, в котором система ориентации и приверженности существует без принуждения человека к разрушению реальности и поклонению идолам».

Фроммом создан ряд книг (многие из них переведены на русский язык), в которых он анализирует место личности в обществе и различные стороны ее проявления. Так, в «Анатомии человеческой деструктивности» (1973) на основе анализа характеров Гитлера, Гимmlера, Сталина дается всестороннее исследование различных личностных и социальных факторов, которые воспитывают в людях садистские и деструктивные наклонности. В работе «Забывтый язык» анализируется символизм в снах, в сказках и мифах и критикуются теории сновидений Фрейда и Юнга как односторонние. В этой работе он излагает точку зрения, что символический язык является «универсальным языком, посредством которого человеческая раса развивается».

Фромм в своих работах убедительно показал, что психологические и психоаналитические идеи могут продуктивно применяться для исследования общества, как и для исследования семейных

отношений. Он также продемонстрировал, что может быть создано общество, в центре внимания которого находится личность, а не вещи.

Фуко

Мишель Фуко (1926–1984) — французский философ, историк идей постструктуралистского направления. Окончил Высшую нормальную школу. Преподавал в различных университетах во Франции и за границей. С 1970 г. был профессором Коллеж де Франс. Умер от СПИДа.

Считается самым видным и оригинальным современным мыслителем Франции. Его научные интересы сосредоточены на исследовании происхождения и истории наук о человеке.

Фуко начал свою карьеру как психолог, работающий с душевнобольными, изучая пути возникновения понятия здоровья и нездоровья, ума и безумия, чтобы определить категорию душевной болезни. Это нашло отражение в работе «Безумство и безрассудство: история безумия в классический век» (1961). В 1963 г. выходит книга «Рождение клиники. Археология взгляда медика», где исследуется происхождение клинической медицины и современное понимание патологического. В 1966 г. публикуется книга «Слова и вещи» (есть русский перевод) о возникновении современных социальных наук. В «Археологии знаний» он дал систематическое философское обобщение своих методологических процедур по исследованию происхождения понятий. Результатом всего этого явилось весьма сложное исследование того, что он называет «дискурсами», т.е. собраниями утверждений, классификаторных схем и объектов анализа, которое выявляет ряд дискурсивных правил, управляющих функционированием языка.

В этих работах Фуко относит знание и практическое применение социальных наук и наук о человеке к сейсмическим интеллектуальным изменениям конца XVII века — изменениям, которые не могут быть объяснены на основе достижений и прогресса в знаниях, но которые должны быть рассматриваемы как переход от одного способа упорядочивания человеческого поведения к другому. Здесь часто проводят аналогию между Фуко и Т.Куном. Различие между ними состоит в том, что Кун говорит о парадигмах,

а Фуко о дискурсах. Кун говорит о естественных науках (физика и т.п.), Фуко же касается исключительно наук, которые дают знание о человеческой природе и человеческом состоянии — прежде всего медицины, психологии, психиатрии, социологии и социального управления. В противовес тем, кто рассматривает историю цивилизации как постоянный прогресс, направляемый все увеличивающейся человеческой рациональностью и способностью понять человеческое функционирование, Фуко подчеркивает прерывность и случайность в нашем понимании самих себя. Изменение, идущее от одной совокупности дискурсов (он называет их эпистемами) к другой, и перегруппировка утверждений, практик и суждений, которые они охватывают, не могут быть описаны как рациональный прогресс, они также не могут быть объяснены ссылками на определяющие материальные условия (как это делал марксизм). Для Фуко произвольное, случайное и нерациональное играют решающую роль в истории идей.

В своей инаугурационной речи в Коллеж де Франс (1970) «Порядки дискурса» он впервые ввел в свою работу понятие «власти», под углом зрения которой в своей следующей работе «Надзор и наказание» (1975) он анализирует происхождение современной тюрьмы и связанные с ней дисциплинарные меры и практики. Фуко рассматривает тюрьму как область практики, в которой науки о человеке и их методы нормализации человеческих отношений могли бы получить применение, прежде чем их деятельность распространилась бы на все остальное общество. В то время как предшествующий анализ дискурса часто представлял собой весьма абстрактное исследование идей, понятие власти позволило Фуко подчеркнуть социальные и материальные условия, в которых эти идеи развиваются и которые они также трансформируют. Для Фуко власть есть интегральный компонент создания истины: истина и власть функционируют взаимозависимо. «Истина, — пишет Фуко, — ...создается только благодаря множественным формам принуждения. Она является следствием деятельности власти, при этом каждое общество обладает своим режимом истины, своей «главной политикой» истины, т.е. типами дискурса, которые она принимает и заставляет функционировать как истинные...». Науки о человеке и их практическое применение во все большем масштабе приводят к контролю, принуждению и «лечению» девиантных элементов общества. Просвещение оставило в наследство науки и связанные с ними

практики, чьи правила и нормы давали критерий нормального функционирования — в физическом или умственном здоровье, в социальном, личном или сексуальном поведении. Цель Фуко — показать, что эти стандарты коренятся в иррациональном и случайном, которые они замешают.

В I томе «Истории сексуальности» (1976) Фуко дает всесторонний анализ того, как формируется индивид в современных условиях. Науки о человеке определяют категории, в границах которых мы формулируем наше понимание личности и наш внутренний критерий нормы и патологии. При этом они создают дисциплинированных субъектов современного государства и в сущности само государство. Современное государство управляет как через использование силы, так и через использование знания и практическое применение наук о человеке, направленное на формирование субъектов, — через «микрофизику» власти.

Во 2-м и 3-м томах «Истории сексуальности», опубликованных за месяц до смерти, Фуко продолжает исследовать происхождение моральной деятельности через исследование сексуальной этики. Однако здесь он значительно меньше подчеркивает деятельность власти. Два новых тома «Истории сексуальности» дают описание последовательных трансформаций сексуальности субъектов и показывают, что наша современная одержимость сексом очень далека от свидетельства нашего освобождения, и указывают на отсутствие у нас какого-либо непринудительного понятия о том, как мы должны жить.

Для творчества Фуко характерны две темы. Во-первых, его анализу свойствен генеалогический подход — он обнаруживает иррациональное под явно рациональным. Во-вторых, этот анализ направлен против «истин» и «знания» современного мира и имеет целью обнажить действия власти на практике, которая эти истины узаконивает так, чтобы дать возможность противостоять тем, кто от этой практики страдает. Он имеет целью показать нам, что мы становимся ненормальными, больными и делинквентами, подчиняясь знанию и практике, которые ищут ненормальности, болезнь и отклонения у других. В основе этой идеи лежит фундаментальное убеждение в том, что в истории не существует постоянного человеческого субъекта, не существует «истинного» человеческого состояния или человеческой природы: «В человеке нет ничего — даже его тела — достаточно стабильного, чтобы оно выступало для самопризнания и для понимания других людей». Мы не можем иг-

норировать функционирование власти и случайности. Нам необходима борьба, чтобы избежать чьего-либо господства над собой, однако нет гарантии освобождения, так как власть есть внутренняя черта социальных отношений — мы не можем действовать, не затрагивая условий, в которых действуют другие.

Концепция Фуко критиковалась за релятивизм, поскольку Фуко полагает, что у нас нет оснований для предпочтения другого состояния дел тому, в котором мы живем. Однако эта критика не учитывает, что цель Фуко — заставить нас заново подумать над теми категориями и над той практикой, которые направляют нашу жизнь, и тем самым сделать нас более свободными, осознавая, что мы теряем, становясь тем, чем мы являемся.

Фуко отвергает название «структурализм» и предпочитает называть метод своего исторического исследования «археологией», но допускает, что его результаты «в целом не чужды тому, что называется структуралистским анализом». Подобно Леви-Строссу, Фуко является холистом в своем утверждении, что элемент может быть идентифицирован только по своему месту в системе. Однако он полагает, что как нельзя определить элемент вне системы, так нельзя описать и таблицу возможных перестановок элементов, ибо не существуют объективных законов таких перестановок, поскольку они безграничны.

Фурье

Франсуа Мари Шарль Фурье (1772–1837) — французский социалист-утопист. Родился в Безансоне, жил главным образом в Париже. Во время Французской революции потерял свое наследственное владение, вел незаметную, одинокую жизнь. Был самоучкой и редко ссылался на других мыслителей, хотя идея прогресса эпохи Просвещения повлияла на его историческую схему. Он излагал свои идеи во многих произведениях. Наиболее полное их изложение содержится в «Теории всемирного единства» (1822).

Фурье полагал, что общество в своем историческом развитии проходит ряд ступеней: первобытного рая, дикости, варварства и цивилизации. Так как, по мнению Фурье, цивилизация недалеко ушла от варварства, Фурье разработал структуру организации бу-

дущего общества — гармоничный строй, который соответствует исторической необходимости. Этот строй основывается на принципе «притяжения по страсти» — природной человеческой склонности к определенному виду труда. За Гармонией, самой высшей социальной формой, по мнению Фурье, наступает упадок, а весь человеческий исторический цикл занимает около 80 тысяч лет.

Фурье исходит из того, что человеку присущи «144 зла цивилизованного общества», которые включают обман и измену жене. Кроме того, по мнению Фурье, человечество наделено 12 основными «страстями», требующими своего удовлетворения: страсти пяти чувств, страсти дружбы, любви, семьи и честолобия, «тайная» страсть к разнообразию и сложная страсть, соединяющая физические и умственные удовольствия. В идеальном случае тринадцатая страсть к гармонии объединяет все другие. Темперамент каждого индивида определяется различными комбинациями из господствующих страстей, а в цивилизованном обществе страсти подавляются и искажаются несовершенными общественными инстинктами, несут несчастья себе и другим.

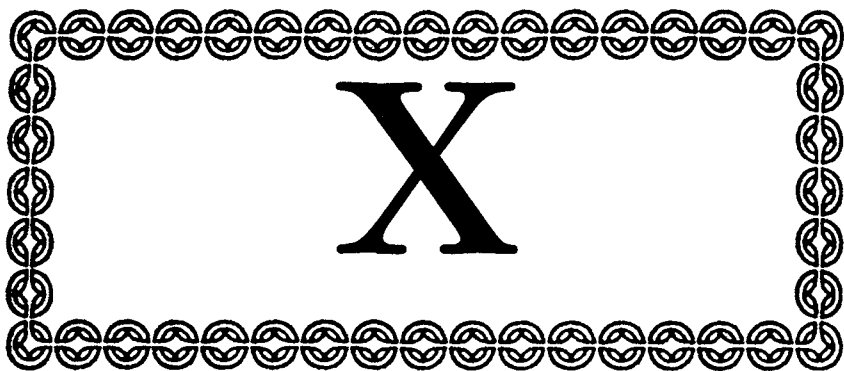
Фурье предлагал создать общины, называемые им фалангами, представляющие собой форму социальной организации, при которой страсти каждого получают полное развитие и удовлетворение. Фаланги, состоящие из 1610 человек различного темперамента, основываются на принципе привлекательности труда. Каждый работает для получения собственного удовольствия: любитель роз выращивает розы, а дети, которые получают удовольствие от игры с землей, действуют как мусорщики. Люди работают группами, называемыми сериями: они совершают двенадцать различных работ каждый день, чтобы удовлетворить страсть к разнообразию, а также девять раз едят. Вследствие этого вся социальная деятельность и работа основываются на естественной привлекательности и склонности, не требуя никакой политической организации — общество функционирует спонтанно. Вознаграждение за труд распределяется в соответствии с вкладом каждого, талантом и вложениями, но различия между богатыми и бедными не имеют значения, так как все живут сообща. Дети также воспитываются теми, кто обладает страстью к воспитанию.

В другом утопическом произведении «Новый любовный мир» (опубликовано только в 1967 г.) Фурье описывает сексуальную организацию фаланг, основанную на страстном влечении, свободной любви и множественности любовных связей.

Социальная сплоченность в фалангах должна быть, по мысли Фурье, очень сильной, так как каждый связан со своими коллегами по работе в различных сериях и с сексуальными партнерами. Фурье предусматривал всемирную федерацию общин. Скитающиеся сапожники, кондитеры и т.д. будут посещать общины и устраивать соревнования и фестивали.

Фурье ежедневно поджидал в ресторане богатого инвестора для осуществления своих идей. Такого он не нашел, но зато у него появилось много учеников. Были проведены эксперименты в различных странах, окончившиеся неудачно. Сюрреалист Бретон написал «Оду Фурье», в которой высоко оценивается понимание Фурье психологии людей. Идеи Фурье были подняты на щит многими французскими студентами во время волнений 1968 г., потому что он защищал индивидуальное развитие личности.

Теория Фурье постоянно привлекает интерес своим сочетанием социальной философии и психологического подхода.



Хайдеггер

Мартин Хайдеггер (1889–1976) — один из основоположников экзистенциализма. Хотя экзистенциалистские идеи уже выдвигались ранее, Хайдеггер в монографии «Бытие и время» (1927) впервые сделал попытку в систематической форме изложить основные принципы экзистенциалистского подхода в философии.

Кроме этой книги Хайдеггер написал следующие работы: «Кант и проблема метафизики» (1929), «Что такое метафизика?» (1930), «Введение в метафизику» (1935), «Учение Платона об истине» (1942), «Ложные тропы» (1950), «Ницше» (1961, 2 тома) и др.

Хайдеггер родился в Бадене, в Германии. Он изучал философию во Фрейбургском университете, где с 1916 по 1929 г. преподавал Гуссерль. Был профессором в Марбурге, но затем вернулся во Фрейбург в 1928 г. и стал ректором этого университета в 1933 г. благодаря своей связи с нацистами. В инаугурационной речи он с энтузиазмом превозносил национал-социализм, связывая себя с нацистским движением и защищая объединение языка современной политики со своим собственным философским языком. Но десять месяцев спустя подал в отставку с поста ректора и ушел от активной деятельности в политике. В сентябре 1966 г. в интервью газете «Шпигель» Хайдеггер ответил на упреки, которые предъявлялись ему в течение 30 с лишним лет, но разрешил публиковать это интервью только после своей смерти. Оно

было опубликовано лишь 5 мая 1976 г., спустя пять дней после смерти Хайдеггера. В этом интервью Хайдеггер утверждал, что надеялся сохранить самоопределение германского университета, но ему было ясно, что это «невозможно сделать без некоторых компромиссов». В то время он говорил о национал-социализме, что «здесь есть нечто новое, есть новые проблески». В 1933 г. он умолял студентов: «Не позволяйте доктринам и идеям властвовать над вашим бытием. Сам фюрер и он один является настоящим и будущим германской реальности и ее нормой».

В интервью он сказал: «Сегодня я больше не написал бы предложений, которые вы цитировали. Даже в 1934 г. я не сказал бы таких вещей». Возможно, позиция Хайдеггера объясняется тем, что он был испуган антикультурными тенденциями в технологическом обществе и видел в нацистах людей, стремящихся утвердить старую культуру и миссию Германии в этом отношении. К сожалению, исходные позиции, которые привели его к принятию нацизма, — по крайней мере до того, как он увидел, что нацизм совершенно не преследует те цели, которых добивался Хайдеггер, — не изменились даже в его последующих работах.

Хайдеггер описывает свою философию как исследование Бытия. Его считают экзистенциалистом, хотя он сам отрицает эту связь, утверждая, что именно Бытие как таковое, а не личностное существование представляет для него наибольший интерес. Его работа направлена в основном на поиски некоторого вида значения, лежащего в сердце удивительного факта, состоящего в том, что «существуют вещи». Он многим обязан Кьеркегору и своему учителю — Эдмунду Гуссерлю. В свою очередь Хайдеггер оказал большое влияние на Сартра.

Хайдеггер использует термин *Dasein* (бытие), чтобы описать способ существования человеческого существа, и утверждает, что человеческая жизнь радикально отлична от других форм жизни, потому что способна познать себя и размышлять об этом бытии. Человеческие существа, утверждает он, могут выбрать подлинную жизнь, полностью понимая свое положение в мире, или неподлинную, существование наподобие автоматов, бездумно приспосабливаясь к установленным порядкам и образцам.

Главная работа Хайдеггера «Бытие и время» опубликована в 1927 г. В ней он дает анализ человеческого существования и рассматривает его как путь к пониманию самого бытия. Его методом является феноменология, воспринятая от Гуссерля. Цель ее состо-

ит в том, чтобы указать и описать данные непосредственного опыта просто как они есть, не накладывая на них организующие понятия. С феноменологической точки зрения, мир есть состояние, в котором мы заняты и живем, он конституирует наши жизни. Скорее мы представляем собой «существа-в-мире» и Dasein — наша человеческая реальность, или способ существования — является тем множеством путей, в которых мы осуществляем жизнь. Это означает «что-то делать, что-то производить, обращать внимание на что-то, присматривать за чем-то, использовать что-то, отказываться от чего-то и давать возможность чему-то, поддерживая, сопровождая, проявляя, раздражаясь, рассуждая, обсуждая, определяя».

Хайдеггер пишет о «столкновении» с миром и «настроении», с которым мы сталкиваемся с миром, как об оценке мира. Мы находимся в мире, претворяя наши собственные перспективы в жизни. Человек присваивает мир, схватывает ситуацию, в которой он находится в мире, и понимает, что он может попытаться сделать, прежде чем все это будет увлечено потоком событий. Однако эта тесная связанность с жизнью мира вызывает напряжение между самореализацией человека и бездумной коллективной практикой, которую осуществляют «они» в мире. Я могу сделаться деперсонализированным объектом использования другими, поддаваясь механическим привычкам и условностям повседневного существования, приспособляясь к тому, что является средним, обычным и часто банальным.

Хайдеггер описывает такого человека в качестве «анонимного существа», человеческого существа, ставшего отчужденным от своего истинного «Я», существа, страдающего отсутствием аутентичности, подлинности. Однако дело не в том, что если я аутентичен, то буду вести себя обязательно необыкновенным или странным образом, а в том, что мои действия, независимо от того, странные они или привычные, происходят из моего собственного поведения, а не из внешних факторов.

Хайдеггер использует термин «забота», чтобы описать господствующую позицию человеческого бытия. Человеческое существо является, так сказать, «заброшенным» в уже существующий мир и вследствие этого должно быть ответственным за себя. Оно участвует заинтересованным образом в мире, в котором находится. Таким образом, забота характеризует наше бесконечное взаимодействие со всем, что мы находим, используем или с чем связаны. Это и есть структура способа, которым мы «проживаем жизнь», актив-

ное отношение, конститутивное и необходимое условие человеческого бытия — Dasein.

С понятием «забота» тесно связано понятие «беспокойство», или «страх», которое является ключевым в экзистенциалистской философии. Подобно Кьеркегору, Хайдеггер различает «беспокойство» и «страх», указывая, что страх проявляется перед каким-то объектом, в то время как тот, кто испытывает беспокойство, переживает нечто угрожающее ниоткуда. Беспокойство есть признание бытия мира. Оно переживается как непреодолимое чувство неизбежности присутствия и полной бессмысленности бытия. Оно принуждает человека к ясному пониманию своего собственного существования и, кроме того, к размышлениям о возможностях, которые существуют для него в будущем.

Таким образом, забота является характеристикой цельного переживания: она имеет дело с настоящей ситуацией, с будущим, которое открыто перед человеком, и со способом, которым он связан с другими людьми и с вещами. Человеческие существа, утверждает Хайдеггер, постоянно отворачиваются от этого переживания своей свободы и ответственности, прячась в анонимность коллективной рефлексивной жизни. Это и есть неизбежная ситуация, которую представляет Dasein: мы существуем не только как части сообщества, но и как изолированные индивиды. Оба способа существования определяют человеческий путь бытия в мире. Они являются его универсальной структурой. Переживание беспокойства или страха обнаруживается для нас в том, что мы можем выбрать себя сами. Оно также обнаруживается для нас тогда, когда мы можем избежать ответственности за то, что делается этот бесконечный выбор.

Хайдеггер утверждает, что реализация смерти человека — ключ к аутентичности. Признавая, что смерть превращает все в бессмысленное и прекращает все возможности, мы приходим к выводу, говорит он, что мы можем или противостоять этому факту, или уйти от него. Принять его полностью — означает не отвергать участие в жизни мира, а просто видеть деятельность мира внутри контекста знания смерти и противостоять абсурдности той жизни, которая имела перед собой ничто и за которой последует то же ничто. Именно это понимание может заставить человека принять ответственность за свое существование.

Хайдеггер не хочет утверждать, что подлинная (аутентичная) жизнь в моральном отношении превосходит неаутентичную, неподлинную.

Его мысль состоит в том, что человек обнажает структуру Dasein и делает он это для того, чтобы понять Бытие как целое. Это то, что связывает личное существование, обладающее временным характером, с целым, так как личность не является просто кем-то, существующим во времени, но есть временное существо, т.е. существо, обладающее прошлым, настоящим и будущим, которые выступают в вечном взаимодействии и воспроизведении, что и составляет личное существование. Временная структура этого существования — условие самосознания и действия, а также бытия, способного постулировать больший мир и все другие наличности, относительно которых можно спросить, почему существует такое бытие как целое.

Сочинения Хайдеггера написаны исключительно сложным языком и в силу этого трудны для понимания. Дело не только в том, что он стремится проникнуть в абстрактные вопросы, но также в том, что он использует язык весьма своеобразным способом, создавая свой собственный словарь и эксплуатируя способность немецкого языка к конструированию новых составных слов. Наречия, предлоги, местоимения, союзы превращаются Хайдеггером в существительные. Слова, которые претерпели долгую историю семантического изменения, заново используются в их старых смыслах. Специализированные идиомы обобщаются значительно дальше тех пределов, в которых они обычно применяются. Каламбуры никоим образом не выступают как общепринятые, и часто ключевое слово может быть использовано в нескольких смыслах, последовательно или одновременно.

Хатчесон

Фрэнсис Хатчесон (1694–1747) — видный представитель шотландского Просвещения. Им было написано «Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели» (1725).

Являясь последователем Шефтсбери и теоретиком «морального чувства», он полагал, что человек уже от рождения, по самой своей природе, обладает так называемыми «высшими чувствами», которые дают ему возможность воспринять красоту и добро: красоту — через внутреннее чувство, нравственность — через мо-

ральное. Красота и нравственность находятся в единстве и являются врожденными качествами личности.

Хатчесон, как и Шефтсбери, считал, что «высшие чувства» автономны и не зависимы от внешнего влияния. Он был против утилитаристского подхода в рассмотрении моральных норм.

Хатчесон отрицал какую-либо связь между религией и нравственностью и полагал, что моральное чувство не основывается на религии. Он приводил примеры, когда высокоморальные люди не проявляли особого религиозного рвения, и, наоборот, религиозная нетерпимость и фанатизм приводили ко злу.

Хатчесон, как и Шефтсбери, стоял на деистических позициях, полагая, что Бог, создавший мир, породил и тот внутренний принцип красоты, который господствует в нашей жизни.

Гуманизм этических воззрений Хатчесона, вместе с тем, имел свою ограниченность, так как отгораживал моральную жизнь людей от материальной, в которой постоянно находится человек.

Хомяков

Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) — русский философ, развивал идеи славянофильства в философии.

Родился в семье дворянина-помещика, умер от холеры.

Хомяков заложил основы метафизической философской системы, развитой в работах последующих русских философов. Он полагал, что Божия истина выходит за пределы логического постижения. Она — объект веры, в то же время вера не противоречит логическому пониманию, хотя и обладает металогическим характером. Он считал, что гармония веры и рассудка дает «всецелый разум».

Человек представляет собой существо, обладающее рациональной волей и нравственной свободой. Свобода выражается в возможности выбора между праведностью и грехом.

Все, что сотворено, находится в греховном состоянии — или действительном, или возможном. Спасение от греха состоит или в отсутствии искушения, или в Божией милости. Бог указал сотворенному путь спасения от греха. Он явился в образе Богочеловека — Иисуса Христа, верховного судьи сотворенного во грехе.

Он заставляет человека осознать полную свою вину, однако одновременно проявляет и любовь отца. Он, по словам Хомякова, объединяет себя с каждым, кто его не отвергает, с каждым, кто тянется к правде, которая заключена в церкви.

Заложив основы метафизической религиозной системы, Хомяков наметил ее основные принципы, которые потом были разработаны в трудах корифеев русской философской мысли — Вл. Соловьева, Бердяева и др. Хомяков понимал церковь как органическое целое, как тело, во главе которого стоит Иисус Христос. Человек верующий находит в церкви более совершенную жизнь. Песчинка, говорит Хомяков, действительно не получает нового бытия от груды, в которую ее забросил случай... Но всякая частица вещества, усвоенная живым телом, делается неотъемлемой частью его организма и сама получает от него новый смысл и новую жизнь: таков человек в Церкви, в теле Христовом, органическое основание которого есть любовь.

Церковь обеспечивает многим людям свободу, которая возникает тогда, когда это единство покоится на самоотверженной и бескорыстной любви. Свобода верующего возникает в силу того, что он находит в церкви самого себя, но себя не в бессилии своего духовного одиночества, а в силу своего духовного, искренне-го единения со своими братьями, со своим Спасителем.

Он находит в ней себя в своем совершенстве или, точнее, находит в ней то, что есть совершенного в нем самом — Божественное вдохновение, постоянно испаряющееся в грубой нечистоте каждого отдельного существования. Это очищение совершается непобедимую силою взаимной любви христиан в Иисусе Христе, ибо эта любовь есть Дух Божий. Христианство, указывал Хомяков, есть свобода во Христе.

Основным принципом церкви для Хомякова выступала соборность, которая означала, что абсолютным носителем истины является только церковь, а не патриарх, духовенство, вселенский собор в отдельности.

Для Хомякова церковь означает всегда православную церковь, поэтому о католицизме и протестантизме Хомяков не говорит как о церкви. В то же время он не считал, что православная церковь владеет всей правдой, так как принципы христианства еще нигде не осуществились в полной мере. Для Хомякова католицизм воплощает в себе единство без свободы, а протестантизм — свободу без единства. Только христианство, по Хомякову, воплощает

в себе сочетание единства и свободы, т.е. истинный принцип соборности, который опирается на любовь к Богу и на любовь ко всем, кто любит Бога.

Наиболее ценным в философских работах Хомякова является его акцентирование важности единства любви и свободы, их неразрывного единства. Для него христианство воплощает в себе религию любви, что является источником свободы.

Первенствующее значение Хомяков придавал русской деревенской общине, которая на своих сходках принимала единодушное решение в соответствии с принципами справедливости, совести и истины.

Хомяков выступал за демократию, отстаивая идеалы гуманности, считая, что каждая народность должна развиваться мирно и самобытно. Он также выступал против рабства, полагая, что главным злом рабства является безнравственность.

Хомяков, подобно Киреевскому, оценивает европейскую культуру как формальную, сухую и рационалистическую, в то время как русская культура, по его мнению, связана с идеями разумности и цельности.

В то же время Хомяков указывал на недостатки русской жизни, часто осуждая порядки, существовавшие в России. Он полагал, что Россия не смогла воплотить свой идеал в полной мере в жизнь потому, что очень мало внимания у русского народа уделяется логическому способу мышления, без соединения его со сверхлогическим познанием действительности. Однако Хомяков верил в великую миссию русского народа. Он верил, что наступит время, когда русский народ проявит все свои духовные силы и будет всецело придерживаться принципов православия.

Россия, по его словам, должна стоять в центре мировой цивилизации, она станет «самым христианским из всех человеческих обществ».

В то же время, превознося Россию и видя в ней идеал, к которому идет истинное общество, Хомяков ценил в Западной Европе многое, она была для него сосредоточением многих духовных ценностей, страной «святых чудес». Однако в Западной Европе не была развита идея соборности, которая была так мила и близка Хомякову. Соборность для Хомякова означала любовь людей к одним и тем же ценностям, она выражалась в свободе и единении всех людей. Соборность — это характерная черта церкви и общины, с ее помощью можно разрешить многие трудные проблемы социальной

жизни. Для Хоркхаймера именно христианство было той религией, которая соединяла в себе любовь и свободу.

Хоркхаймер

Макс Хоркхаймер (1895–1973) — немецкий философ, социолог. Родился в Штутгарте, в еврейской семье. Порвав с традициями семьи, выбрал академическую карьеру. Является основателем теоретического течения, известного как «Франкфуртская школа», и ключевой фигурой в направлении, получившем название «западного марксизма». Большое влияние оказали на него неокантианец Г. Корнелиус, основатель феноменологии Э. Гуссерль и М. Хайдеггер. У Хоркхаймера все это совмещалось с его принятием в целом марксизма. Он был инициатором создания Института социальных исследований во Франкфурте-на-Майне в 1923 г., а в 1930 г. стал его директором, одновременно издавая с 1932 г. «Журнал социальных исследований». Им были написаны работы: «Закон разума» (1947), «Диалектика просвещения» (1947) (совместно с Адорно), «Критическая теория» (1968), «Традиционная теория и критическая теория» (1970).

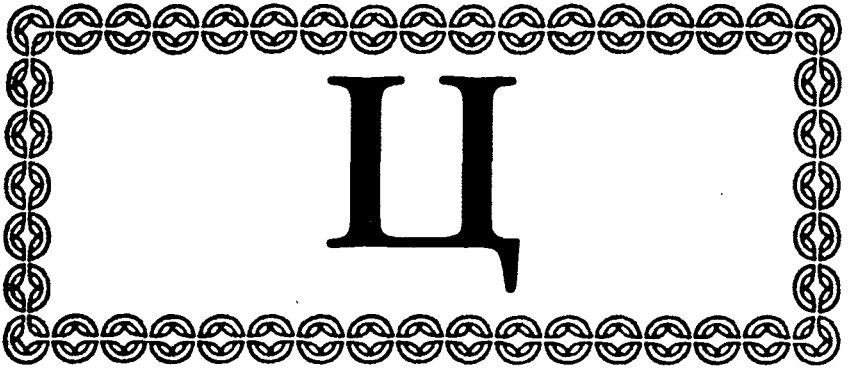
В 1930-е годы он впервые формулирует «критическую теорию общества», которая должна была вычлнить противоречия во всех областях капиталистического общества и через диалог с рабочим движением участвовать как практическая сила в борьбе за бесклассовое общество. Захват власти фашизмом в Германии (что заставило Институт эмигрировать в США в 1933 г.) и общественное развитие в других странах способствовали преобразованию критической теории общества в описание универсального конфликта между «Разумом» и «Манипуляцией». Критическая теория понималась с самого начала как обобщающая теория, которая рассматривает общество с точки зрения необходимости изменить его. Для критической теории важное значение имеет описание отношений между разумом и господством. Эта теория критикует существующие социальные порядки во имя торжества разума и более рационального альтернативного общества исходя из того, что «социальная свобода не отделима от просвещенной мысли».

В 1941 г. Хоркхаймер эмигрировал в США и вместе со своим другом Адорно стал разрабатывать более радикальную программу —

«Диалектику просвещения» (1948). В этом произведении разрушенная Европа того времени, а также индустрия культуры США стали рассматриваться не как выражение иррациональности капитализма, а как выражение «разума», берущего свое начало в Просвещении. Понятие Просвещения берется в данном случае как ментальное явление, которое, зародившись еще в греческой философии, рассеяло «темные силы» мифа и религии и заменило их рациональностью, рассматривающей природу лишь как объект для господства. Рациональность стала ведущим направлением в обществе. Однако, оторвавшись от своих истоков и не видя своих последствий, Просвещение само стало мифологией. Под индустрией культуры авторы понимают массовую культуру, которая, по их мнению, представляет собой гомогенную систему развлечений, лишенную критического потенциала, которым обладает высокая культура, и служит только для стабилизации системы господства.

В 1949 г. Хоркхаймер вернулся во Франкфурт в качестве директора заново созданного Института социальных исследований. На этом посту он оставался до 1959 г., уступив его Адорно. В этот период студенческое движение против авторитарного государственного правления оказало на Хоркхаймера преобразующее влияние и превратило его в либерала. В то время как коллеги Хоркхаймера по Институту много способствовали ренессансу Маркса в этот период, он разочаровался в «критической теории общества».

Работы Хоркхаймера и других представителей критической теории имели важное формирующее влияние на современное политическое сознание.



Цицерон

Марк Туллий Цицерон (106–43 до н.э.) — крупнейший древнеримский философ, выдающийся государственный деятель и оратор.

Цицерон получил широкое образование и в течение всей своей жизни занимался активной политической деятельностью, создав свои философские произведения лишь в конце жизни, когда отошел от дел.

Его перу принадлежат сочинения: «Тускуланские беседы», «О судьбе», «О природе богов», «О законах» и др., в которых в основном содержатся переложения древних и современных автору философских учений и взглядов, собранные для того, чтобы взять у них самое лучшее.

Цицерон — главный представитель эклектизма, который, по его замыслу, соединяет в себе самое лучшее, что есть у других философов, то, что является самым истинным. Философским источником эклектизма мог бы служить скептицизм, утверждавший, что разные философские положения равносильны. На основе скептицизма оказалось возможным сближение таких разных философских течений, как академическая философия, учение Аристотеля, стоицизм. Лишь эпикуреизм оставался в этом отношении принципиальным учением, не заимствуя у других свои положения.

Эклектизм в основном опирается на всевозможные концепции древнегреческой философии — платонизм, аристотелизм, пифагореизм, стоицизм, скептицизм. Эклектические идеи уже в значительной степени присутствуют в стоицизме.

Цицерон рассматривал философию в качестве своего рода утешительницы и целительницы. Поэтому он видел в философии прежде всего практическую сторону, через которую преломляются все взгляды в философских течениях. Он пишет, что заниматься философией его побудила «душевная скорбь, вследствие великого и тяжкого удара судьбы. Если бы я мог найти большее утешение от какого-нибудь другого занятия, я предпочел бы прибегнуть к нему [не к философии]. А тем средством, к которому я прибегнул, я не мог воспользоваться лучше, чем отдавшись не только чтению книг, но также изучению всей философии» [Философские трактаты. М., 1985. С. 62–63].

Задача философии, по Цицерону, состоит в «возделывании души» [Тускуланские беседы]. «Сила философии: излечивать души, отсеивать пустые заботы, избавлять от страстей, отгонять страхи» [Там же]. По мнению Цицерона, чтобы использовать эту психотерапевтическую функцию философии, следует изучать различные философские системы, историю философии. Поэтому сочинения Цицерона полны историко-философского материала из древнегреческой и раннеримской истории.

Свою эклектическую позицию Цицерон обосновывает тем, что при решении всех философских вопросов следует «обсуждать все с противоположных сторон, ибо иначе нельзя составить правдоподобное мнение о той или иной вещи» [Тускуланские беседы]. Таким же образом подходили к философии и скептики из Академии. Цицерон принимает стоический взгляд на природу как на гармоничное тело, которое содержит в себе разумное начало. Однако философские проблемы бытия и познания отступают у Цицерона на второй план, на первом же стоят проблемы этики, религии и государства. Образцом поведения он считает все то, что прекрасно, нравственно. Добродетелями для него выступают познание, справедливость и благотворительность (как одна добродетель), величие духа и благопристойная уверенность (тоже как единая добродетель). Из этих добродетелей вырастают те практические обязанности, которым каждый должен следовать.

Цицерон соединяет в своей философии и стоицизм, и скептицизм, и платонизм, и аристотелизм. Все же ему больше по душе

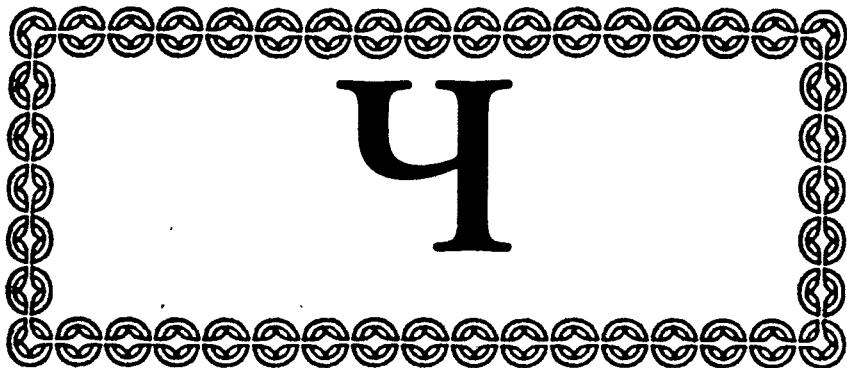
пробабиллистский скептицизм академиков-скептиков. Он пишет: «Все оспаривать и ни о чем не высказывать определенного мнения» [О природе богов. I.V. 11].

Он полагает, что «при обсуждении следует придавать больше значения силе доказательств, чем авторитету» [Там же. I.V. 10]. Цицерон выступает как против догматизма, так и против авторитаризма.

В социальных вопросах он стоит на позициях смешанной формы государственного устройства, которая объединяет в себе достоинства монархии, аристократии, демократии. Подразумевается, что эти формы лишены всех своих недостатков.

Заслуга Цицерона состоит в том, что он в своих сочинениях сформировал философский язык в латинской терминологии. Но он не просто переводит с греческого языка на латинский философские понятия, а преобразует всю философию в духе римского миропонимания.

Философия Цицерона показывает, что так называемый эклектизм является не просто смешением разных понятий, в результате чего возникает нечто путаное и противоречивое. Эклектизм содержит в себе потребность синтезировать целостное воззрение на мир.



Чаадаев

Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) — представитель западничества в русской философии.

Был сыном богатого помещика. Учился в Московском университете, принимал активное участие в войне против Наполеона.

По своим политическим взглядам близок к декабристам, но во время декабристского восстания жил за границей. Встречался с Шеллингом и затем переписывался с ним. Основное философское произведение Чаадаева — трактат «Философические письма», состоящий из восьми писем, написанных на французском языке и адресуемых некоей даме, которой автор дает некоторые советы по организации своей духовной жизни.

Первое письмо было опубликовано в 1836 г. в журнале «Телескоп». В нем он советует своей корреспондентке придерживаться всех церковных обрядов, упражняться в покорности, что, по его словам, «укрепляет ум». По мнению Чаадаева, только «размеренный образ жизни» соответствует духовному развитию. В отношении России Чаадаев высказывается весьма критически, полагая, что одинокие в мире, мы ничего не дали миру, ничему не научили его, мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих. Мы жили и продолжаем жить лишь для того, чтобы послужить каким-то важным уроком для отдаленных поколений.

В то же время он всемерно превозносит Западную Европу, полагая, что там идеи долга, справедливости, права, порядка роди-

лись из самих событий, образующих там общество, входят необходимым элементом в социальный вклад. Чаадаев видел в католической церкви, господствующей на Западе, поборницу просвещения и свободы. Одновременно Чаадаев критиковал крепостное право в России. За это письмо Чаадаев был объявлен Николаем I сумасшедшим, «Телескоп» закрыт, редактор журнала профессор Надеждин сослан, а цензор, разрешивший напечатать это письмо, уволен.

Последующие письма Чаадаева увидели свет лишь в 1935 г. (за исключением шестого и седьмого, которые опубликованы недавно).

В своем трактате «Философические письма» Чаадаев дает широкую картину религиозного мировоззрения и всесторонне его обосновывает. Он пишет, что надо прежде всего целиком положиться на те столь частые случаи, когда мы сильнее всего подвергаемся действию религиозного чувства на нашу душу и нам кажется, что мы лишились лично нам принадлежащей силы и против своей воли влечемся к добру какою-то высшей силой, отрывающей нас от земли и возносящей на небо. Именно после этого дух наш раскроется с необычайной силой для мыслей о небе, и самые высокие истины сами собой потекут в наше сердце.

Философские и религиозные взгляды Чаадаева тесно переплетены. Так, он пишет: «Да, сомнения нет, имеется абсолютное единство всей совокупности существ... Это факт огромной важности, и он бросает чрезвычайный свет на великое ВСЕ: он создает логику причин и следствий, но он не имеет ничего общего с тем пантеизмом, который исповедует большинство современных философов... Как единая природа, так, по образному выражению Паскаля, и вся *последовательная смена людей есть один человек, пребывающий вечно...*» [Письмо V].

«Христианское учение рассматривает совокупность всего на основе возможного и необходимого перерождения нашего существа».

«Наша ветхая природа упраздняется и... зарождается в нас новый человек, созданный Христом» [Письмо III].

В другом своем произведении «Апология сумасшедшего», написанном в 1837 г. и опубликованном только после его смерти в 1862 г. в Париже князем Гагариным, Чаадаев более трезво оценивает историю России. Он пишет, что бесплодность исторического развития России в прошлом представляет собой в некотором смысле благо, так как русский народ не скован окаменелы-

ми формами жизни и потому обладает свободой духа, чтобы выполнить великие задачи будущего, которые стоят перед ним. При этом он придавал большое значение православию, которое, по его мнению, способно оживить тело католической церкви. Он признал, что в будущем Россия станет центром интеллектуальной жизни Европы, если она, конечно, ассимилирует все самое ценное в Европе, и осуществит миссию, предначертанную ей Богом. В этих своих мыслях Чаадаев перекликается с идеями славянофилов.

Чернышевский

Николай Гаврилович Чернышевский (1828—1889) — видный русский философ.

Чернышевский был сыном священника, учился в духовной семинарии в Саратове, затем на историко-филологическом факультете Петербургского университета. Его взгляды формировались под воздействием идей французских материалистов XVIII в., воззрений Гегеля, Сен-Симона, Фурье, Фейербаха.

С ранних пор он стал проявлять свое критическое отношение к существующим порядкам, выступая за свержение монархии. Эта революционная деятельность привела Чернышевского к аресту и ссылке на каторгу в 1862 г.

Основные произведения Чернышевского по философии следующие: «Эстетическое отношение искусства к действительности» (1855), «Очерки гоголевского периода русской литературы» (1855—1856), «Критика философских предубеждений против общинного владения» (1858), «Антропологический принцип в философии» (1860), «Характер человеческого знания» (1855).

Всю существующую действительность Чернышевский называет природой, которая независима от сознания. Он полагал, что на природу следует смотреть так, как «велят смотреть химия, физиология и другие естественные науки. В природе нечего искать идей, в ней есть разнородная материя с разнородными качествами; они сталкиваются — начинается жизнь природы» (Полн. собр. соч. В 15 т. Т. II. С. 154). «Понятия о движении, о материи сами собою исчезают из нашего мышления, когда из него исчезли понятия о пространстве и времени» [Там же. Т. X. С. 729].

Основной источник знания для Чернышевского — опыт, ощущения. «Ощущение по самой натуре своей непременно предполагает существование двух элементов мысли, связанных в одну мысль: во-первых, тут есть внешний предмет, производящий ощущения; во-вторых, существо, чувствующее, что в нем происходит ощущение; чувствуя свое ощущение, оно чувствует известное свое состояние, а когда чувствуется состояние какого-нибудь предмета, то, разумеется, чувствуется и самый предмет» [Там же. Т. VII. С. 280].

На определенной стадии формирования жизни ощущение перерастает в сознание. Чувственное и рациональное познания, вместе взятые, дают, согласно Чернышевскому, верное представление о мире. Чернышевский считал, что практика должна решить вопрос об истинности теоретических положений. «“Практика”, — писал он, — этот непреложный пробный камень всякой теории, должна быть руководительницею нашею и здесь» [Там же. Т. II. С. 102].

Чернышевский высоко ценил диалектический метод Гегеля и в своих произведениях по-своему формулировал диалектические положения. Жизнь для него характеризовалась «поляризацией, раздвоением сил, и это раздвоение выступает источником движения и развития».

Телам присуще внутреннее движение, которое порождает их саморазвитие. Диалектика Гегеля представляет для Чернышевского свод правил, посредством которых осуществляется полное и всестороннее исследование и составляет живое понятие обо всех действительных качествах предмета.

Социологическое учение Чернышевского основывается на антропологическом принципе. Он писал, что «основанием всему, что мы говорим о какой-нибудь специальной отрасли жизни, действительно должны служить общие понятия о натуре человека, находящихся в ней побуждениях к деятельности и ее потребностях» [Там же. Т. IX. С. 829].

Чернышевский исходит из того, что индивид — первичная реальность, которая обладает всеми свойствами человеческого, а общество выступает совокупностью множества людей, которые взаимодействуют между собой. Чернышевский сознательно проводит принцип антропологизма в своих теориях, считая, что этот принцип дает возможность соединить требования теории с требованиями человеческой природы, с интересами человека вооб-

ще без всяких различий. То, что человек принадлежит к области природы, определяет и сущность человека, сущность его побуждений к действиям. Особенностью человеческой природы является стремление к удовольствию. Поэтому, согласно Чернышевскому, человек руководствуется своей собственной выгодой и эта установка порождает волю к действию: «человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководится расчетом, велящим отказываться от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия» [Там же. Т. VII. С. 285].

С антропологических позиций Чернышевский подходит и к истолкованию исторического процесса, полагая, что принцип интереса и расчета лежит в основе движущих сил всех действий людей. Широко известны слова Чернышевского, что «исторический путь — не тротуар Невского проспекта, он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри» [Т. VII. С. 923].

Большое значение придавал Чернышевский материальным условиям существования быта человека, которые, по его словам, играют «едва ли не первую роль в жизни», составляя «коренную причину почти всех явлений и в других, высших сферах жизни» [Т. III. С. 357].

Хотя Чернышевский связывает прогресс общества с развитием науки, он все же считает, что эгоизм, тщеславие, корыстные интересы, догмы в значительно большей степени влияют на ход исторического процесса, чем разум и добрая воля. В истории, по его мнению, до сих пор действовали слепые стихийные силы.

Проницательность Чернышевского позволяла ему трезво оценивать итоги исторического процесса и его сложность, когда результаты действий людей оказываются совершенно противоположными ожидаемым, а «грошовой результат достигается не иначе, как растратой миллионов», в чем Чернышевский видел парадокс исторического развития общества.

Чернышевский стремился создать концепцию морали, основанную на принципах разумного эгоизма. Он полагал, что разнообразные мотивы человеческих действий заставляют человека поступать согласно узкому эгоизму, но чтобы остаться цивилизованным существом, человек должен понимать, что его естественное стремление к счастью может осуществиться лишь в том случае, если он будет выступать против всего, что мешает общечеловеческому сча-

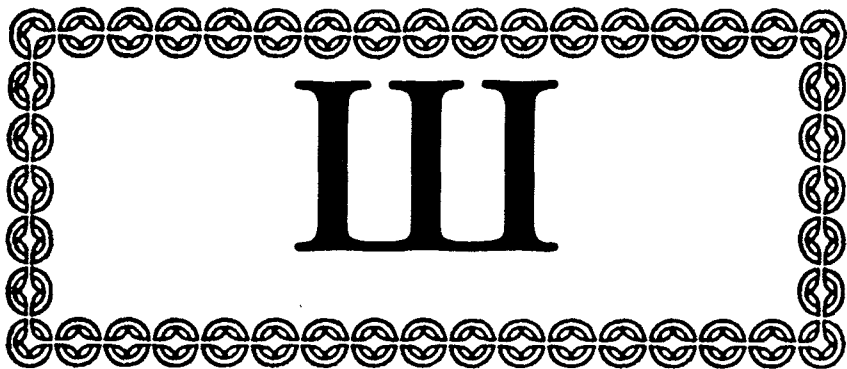
стью. Поэтому разумный человек, руководствуясь принципами разумного эгоизма, способен на самопожертвование.

Этические воззрения Чернышевского выражены в романе «Что делать?» Герой романа Лопухов, совершая жертвы ради других, говорит: «Не такой я человек, чтобы приносить жертвы. Да их и не бывает, никто их не приносит, это фальшивое понятие: жертва — сапоги всмятку. Как приятнее, так и поступаешь».

Большое место в трудах Чернышевского занимает разработка эстетических воззрений. По его мнению, «прекрасное есть сама жизнь», «реальная красота» выше «формальной красоты искусства». В эстетике Чернышевский также стоял на позициях антропологизма: для человека прекрасным становится именно то, «что служит намеком на прекрасное в человеке и его жизни» [Т. II. С. 13].

Искусство не может превзойти реальную действительность, искусство — это лишь копия подлинника — реальности.

Работы Чернышевского имели резко критическую окраску, а потому И.С.Тургенев называл движение, связанное с Чернышевским, нигилизмом. В беседе с ним он выразился так: «Вы, Николай Гаврилович, просто змея, а Добролюбов — очковая».



Шеллинг

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг (1775–1854) — немецкий философ.

Родился в семье пастора; родители хотели, чтобы он стал священником. Окончил семинарию и Тюбингенский теологический институт. Сокурсником Шеллинга по институту был Гегель. После окончания института работал домашним учителем в аристократических семьях Лейпцига, одновременно изучал философию, математику, физику. В 1798 г. занял кафедру философии в Йенском университете. В последующие годы был профессором Эрлангенского, Мюнхенского, Берлинского университетов. Имел знакомства с Фихте, Ф. Шиллером, Гете, с братьями Шлегелями, с йенским кружком романтиков.

В творчестве Шеллинга можно выделить несколько периодов развития: натурфилософия (90-е годы), трансцендентальный идеализм (1800), философия тождества (первое десятилетие XIX в.), философия откровения (до конца жизни).

Свои натурфилософские взгляды Шеллинг изложил в ряде работ: «Идеи философии природы» (1797), «О мировой душе» (1798), «Первый набросок философии природы» (1799), «Общая дедукция динамического процесса» (1800).

Этот период жизни и творчества Шеллинга приходится на время крупных открытий в естествознании, не случайно в своих натурфилософских исследованиях он опирается на эти достижения.

Понимание природы формировалось у Шеллинга под влиянием Фихте. Он рассматривал природу как некое единство противоположностей, проявляющееся в разных формах в виде мирового закона: это и полярность полюсов магнита, и положительный и отрицательный заряды электричества, и противоположные отношения кислот и щелочей. Он также распространяет этот принцип противоположностей и на органическую жизнь. Раздвоение на противоположности порождается живой силой, бессознательным духовным началом. Все указанные противоположности образуют единство.

Бессознательное духовное начало в природе, пройдя через ряд ступеней, порождает сознание в человеке. Целостность природы как живого организма создается мировой душой.

Второй этап философского развития Шеллинга знаменуется публикацией «Системы трансцендентального идеализма» (1800), в которой Шеллинг пытается объяснить превращение субъективного в объективное. Трансцендентальная философия вовсе не исключает натурфилософию, а дополняет ее, имея своим предметом субъективное *Я*, первичное *Я*, из которого выводится объективное.

Шеллинг сам указывал, что его трансцендентальный идеализм не есть субъективный идеализм, так как субъективное Шеллинг понимал не как субъективный процесс чувствования и мышления, а как непосредственное созерцание разумом предмета, т.е. как особое орудие познания. Такое познание у Шеллинга называется «интеллектуальной интуицией».

Объективное или первичное рассматривается в натурфилософии, поэтому Шеллинг считает, что натурфилософия и трансцендентальный идеализм связаны между собой. Развитием понятия интеллектуальной интуиции явилось у Шеллинга принятие искусства как высшей формы познания.

Сознание в своем развитии проходит ряд ступеней: оно начинается с ощущения, затем через рефлексию поднимается к акту воли, и здесь начинается практическое *Я*. Пройдя еще через ряд ступеней, сознание достигает высшей ступени развития — нравственного действия, которое имеет целью самое себя, т.е. сознание одновременно познает себя и как необходимое, и как свободное.

Через натурфилософскую систему и систему трансцендентального идеализма Шеллинг приходит к идее тождества духа и природы, которая стала основной проблемой его философии. Эту концепцию он представил в работе «Изложение моей системы фи-

лософии» (1801). Шеллинг рассматривает абсолютный разум и полагает, что кроме него ничего нет. В этом абсолютном разуме субъект и объект так связаны между собой, что становятся неразличимыми. Философия постигает истинное «в себе», сущее, которое выступает тождеством субъективного и объективного. В Абсолюте все тождественно, раздвоение тождества происходит как переход от единого ко многому. Тождественное в Абсолюте обладает вечностью и совершенным, мир же вещей многообразен, множествен и развивается во времени. Абсолют познает себя как безусловное тождество. Кроме того, Абсолют в своем развитии следует целесообразности. Абсолют не является духом, природой, он есть такое нечто, которое содержит возможность всего.

Развертывая свои потенции, Абсолют приходит ко Вселенной. Происходит эманация Вселенной из Абсолюта наподобие творения ее художником.

Шеллинг задается вопросом: как происходит возникновение Вселенной из Абсолюта и говорит, что этот процесс может быть объяснен лишь иррационально, как акт воли, а не разума. Бессознательная воля — это нечто темное, иррациональное. В результате самоутверждения этой воли происходит раздвоение Абсолюта.

Воля не может, по Шеллингу, быть предметом рассмотрения философии, так как она представляет собой изначально иррациональный акт, а философия — это рациональное понимание процесса развития всего существующего. Философию, которая рассматривает иррациональную волю, Шеллинг называет «позитивной философией» в отличие от рационалистической «негативной философии». В «позитивной философии» иррационалистическая воля постигается лишь эмпирически, в особом опыте, который недоступен рациональному познанию.

Шеллинг отказывается от философии тождества и примыкает к мифологии и религии, создавая свою систему откровения, задуманную как теософия, которая не ограничивается рамками христианства. Шеллинг разделяет «положительную философию» на «философию мифологии» и «философию откровения», которые объединяют веру и знание. Если раньше Шеллинг подвергал критике Библию, то сейчас он отказывается от какой-либо критики Библии.

Лекции, которые читал Шеллинг с проповедью своей «философии откровения», не пользовались популярностью и даже встретили отпор. Влияние Шеллинга вскоре упало.

Философия Шеллинга оказала значительное воздействие на философскую мысль Европы XIX—XX веков, особенно она повлияла на Гегеля, а также на русскую философию (славянофильство, Чаадаев). Иррационалистические идеи Шеллинга оказали свое воздействие на философию жизни. В основном же влияние Шеллинга сказывалось в распространении некоторых отдельных диалектических идей, которые были им высказаны.

Шефтсбери

Антони Эшли Купер Шефтсбери (1671—1713) — английский философ-моралист, эстетик.

Написал ряд сочинений, которые были изданы под общим названием «Характеристики людей, нравов, мнений, времен» (1711). Эта книга получила большую известность.

Свою концепцию Шефтсбери сформулировал в следующем принципе: «Красота и благо — это одно и то же». Этим принципом он утверждал единство красоты и добра, красоты и нравственности. Главными признаками прекрасного являются гармония, соразмерность, пропорциональность, которые суть также и главные признаки нравственности. Нравственная красота — это гармоничное сочетание душевных проявлений личности.

Шефтсбери утверждает, что эгоистические стремления и влечения человека подчиняются его альтруистическим установкам. В результате возникает гармония души, при которой альтруистические аффекты контролируют эгоистические влечения и человек избавляется от противоположных склонностей — злобы, коварства, мстительности и т.п. влечений, не соответствующих его природе.

Такую гармонию внутренних, душевных влечений человека Шефтсбери называет естественным состоянием человеческой природы, «моральным чувством» человека.

Хотя Шефтсбери был последователем Локка, он не признавал локковского отрицания врожденных моральных принципов. Наоборот, он считал, что добродетель заложена в самой человеческой природе, что все представления о прекрасном, справедливом и честном идут только от природы и ни от чего больше.

Согласно Шефтсбери, нравственность имеет автономный характер, не зависит от влияния внешней стороны, хотя она может

быть развита, усовершенствована путем непрерывных упражнений. Добродетельное поведение определяется, согласно Шефтсбери, не выгодой, не пользой, не получением какой-либо награды или наказания, а потому, что наличие добродетели — само по себе вознаграждение человека, которое делает его счастливым.

Добродетель для Шефтсбери — самое главное и наиболее привлекательное из всего самого превосходного и прекрасного. Добродетель по своей природе социальна и альтруистична.

Шефтсбери выступал также против утилитаристского подхода к нравственности, который был присущ Локку и Гоббсу. Он писал, что весь образ мышления человека должен соответствовать и способствовать благу рода человеческого, соединяя добродетель и счастье, альтруизм и эвдемонизм.

Шефтсбери полагал, что добродетель дает возможность соединить личные и общественные интересы. Добродетель, по мнению Шефтсбери, — это такое нравственное качество, которое, являясь благодетельным для общества, одновременно есть также счастье и для отдельного человека.

Шефтсбери отрицал связь религии и нравственности. Подобно П.Бейлю, он полагал, что религия не является основой морали. Он выступал против религиозной нетерпимости. В то же время признавал, что Бог — это своего рода нравственный идеал, воплощающий в себе совершенную красоту.

Шопенгауэр

Артур Шопенгауэр (1788–1860) — немецкий философ, один из первых представителей иррационализма.

Родился в Данциге. В 1793 г. семья переехала в Гамбург, где Шопенгауэр должен был готовиться стать коммерсантом, пойдя по стопам своего отца. Вначале он действительно вел коммерческие дела, но после смерти отца отказался от этой работы и стал заниматься интеллектуальной деятельностью. В Геттингенском университете изучал медицину, но потом его привлекла философия. Свою докторскую диссертацию «О четвероюком корне закона достаточного основания» он закончил в 1813 г. Его главная работа «Мир как воля и представление» была опубликована в 1818 г.

Шопенгауэр испытал воздействие Платона, Шеллинга и особенно Канта, которого очень высоко ценил. Философия Шопенгауэра — своего рода реакция на философию Гегеля.

По мнению Шопенгауэра, сущность личности составляет воля, независимая от разума. Эта воля есть слепое хотение, неотделимое от телесного существа, а именно человека. Она представляет собой проявление некой космической силы, мировой воли, составляющей истинное содержание всего сущего.

Учение Шопенгауэра можно характеризовать как волюнтаризм. Шопенгауэр следует Канту в различении «вещи-в-себе» и явления. Для него вещь в себе познаваема, она и представляет собой волю. «Воля» — это начало любого бытия, она порождает явления, или «представления». Одновременно порождаются и «объект», и субъект, которые не могут существовать друг без друга.

Завершение развития высших форм органической жизни — человек. Человеческое познание возникает как вспомогательное орудие действия. «Мир как представление» возникает вместе с сознанием. Ему присущи все формы: субъект и объект, пространство и время, множество отдельных вещей, причинная связь.

Воля, представляя собой «вещь в себе», открывается субъекту познания, но условием этого выступает наше тело как проявление воли, в силу чего человек и имеет индивидуальность. В то же время Шопенгауэр отвергал солипсизм как философию сумасшедших.

Познание существует, согласно Шопенгауэру, в двух формах: непосредственное, интуитивное (познание рассудка) и отвлеченное, рефлексивное (познание разума). Интуитивное познание Шопенгауэр считал главным, на нем покоится рефлексивное познание.

Наука для Шопенгауэра представляет собой деятельность, которая служит воле. Интересы воли — это практические интересы, в удовлетворении этих интересов и состоит цель науки. Лишь созерцание выступает совершенным познанием, которое свободно от интересов воли и не имеет отношения к практике.

Областью созерцания является не наука, а различные виды искусства, опирающегося на интуицию. Интуиции мир открывается как «воля», как неустанное стремление, в котором происходят борьба и раздвоение. Истинное познание, как интуиция, как искусство, доступно только гению. Искусство основывается на незаинтересованном созерцании. Высшее из искусств — это музы-

ка, которая направлена не на отражение идей, а на непосредственное выражение самой воли.

Все высказанное позволяет Шопенгауэру сформулировать учение о свободе и необходимости. Воля, будучи «вещью-в-себе», свободна, в то время как мир явлений обусловлен необходимостью и подчиняется закону достаточного основания. Человек как одно из явлений тоже подчиняется закономерностям эмпирического мира. Поэтому характер человека должен реагировать на мотивы, побуждающие его к действиям, человек — это раб своего характера. Однако Шопенгауэр отвергает фаталистические выводы из этих рассуждений, так как событие предопределено не само по себе, а целью причин, которые предшествуют данному явлению.

Жизнь человека Шопенгауэр рассматривает в категориях желания и удовлетворения. По своей природе желание — это страдание, и так как удовлетворение желания скоро насыщает человека, то он уже не стремится удовлетворить свое желание и, если достигает его, то это не дает ему возможности насладиться достижением своей цели. Таким образом, удовлетворение потребности приводит к пресыщению и скуке, возникает отчаяние. Счастье — это не блаженное состояние, а только избавление от страдания, но это избавление сопровождается новым страданием, скукой.

Страдание — это постоянная форма проявления жизни, человек может избавляться от страдания лишь в конкретном его выражении. Таким образом, в мире господствует неискоренимое зло, счастье иллюзорно, а страдание неотвратимо, оно коренится в самой «воле к жизни».

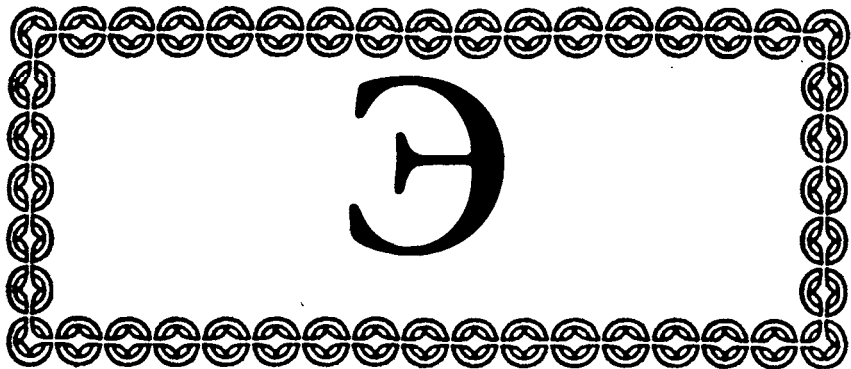
Поэтому для Шопенгауэра оптимизм — это просто насмешка над страданиями человека. В свое время Лейбниц называл существующий мир наилучшим из возможных миров, сформулировав теорию оптимизма. Шопенгауэр наоборот называл существующий мир «наихудшим из возможных».

Путь избавления от зла Шопенгауэр видит в аскетизме, который наступает, когда человек приходит к тому, что наряду с жизнью уничтожается и мировая воля, так как тело является проявлением воли. Раз уничтожается воля, то уничтожается и весь остальной мир, так как субъекта без объекта не существует.

Шопенгауэр был сторонником полицейского государства, применяющего насилие. Он полагал, что государственные акции направлены против вредных следствий, которые проистекают из многих эгоистических действий людей.

Пессимистическая философия Шопенгауэра при его жизни не пользовалась успехом. Когда Шопенгауэр назначил свою лекцию одновременно с Гегелем, к нему никто не пришел. Воззрения Шопенгауэра получили распространение только во второй половине XIX в., послужив источником формирования философии жизни. В это время своего рода философской модой становятся пессимизм и скептицизм. И Шопенгауэр превращается во властителя дум.

Шопенгауэр оказал влияние на Р. Вагнера, Э. Гартмана, Ф. Ницше и др. Он стал предшественником иррационализма, интуитивизма и прагматизма. Но и в настоящее время его сочинения пользуются успехом, особенно «Афоризмы житейской мудрости».



Эмпедокл

Эмпедокл (ок. 490–430 до н.э.) — древнегреческий философ. Был также политическим деятелем и поэтом. Занимался врачеванием, жречеством. Деятельность его протекала в г. Агригенте в Сицилии.

Об Эмпедокле ходили легенды как о чудотворце необычайной силы, который смог воскресить женщину, находившуюся до этого целый месяц без дыхания. Он обладал всевозможными талантами и достоинствами. Владел искусством красноречия и даже основал школу ораторского искусства в Сицилии. Смерть его также окутана легендами. Рассказывают, что он бросился в жерло вулкана Этна, чтобы его чтить как Бога.

Ему принадлежит поэма «О природе», из которой сохранились 340 стихов, а также религиозная поэма «Очищения» (дошло около 100 стихов).

Основу учения Эмпедокла составляет концепция о четырех стихиях, которые образуют «корни» вещей. Этими корнями являются огонь, воздух, вода и земля. Они заполняют все пространство и находятся в постоянном движении, перемещаясь, смешиваясь и разъединяясь. Они неизменны и вечны. Все вещи как бы складываются из этих стихий, «вроде того как стена сложена из кирпичей и камней».

Эмпедокл отвергает мысль о рождении и смерти вещей. Последние образуются посредством смешения и соединения стихий в оп-

ределенных пропорциях. Так, кость состоит из двух частей воды, двух частей земли и четырех частей огня.

Источником движения в природе служат не сами «корни», так как они неизменны, а две противоположные силы — Любовь и Вражда. Эти две силы обладают вполне определенными физическими качествами. Так, «липкая Любовь» имеет все свойства влаги, а «губительная Вражда» — свойства огня. Таким образом, весь мир представляет собой процесс смешения и разделения смешанного. Если начинает господствовать Любовь, то образуется Сфайрос — шар, при котором Вражда находится на периферии. Когда Вражда проникает в Сфайрос, то происходит движение стихий и они оказываются разделенными. Затем начинается обратный процесс, который заканчивается воссозданием Сфайроса — однородной неподвижной массы, имеющей шаровидную форму.

Таким образом, концепция Эмпедокла сводится к следующей схеме. В мире существует единство и множество, но не одновременно, как у Гераклита, а последовательно. В природе происходит циклический процесс, в котором сначала господствует Любовь, соединяющая все элементы — «корни всех вещей», а затем господствует Вражда, разъединяющая эти элементы. Когда господствует Любовь, тогда в мире воцаряется единство, качественное своеобразие отдельных элементов пропадает. Когда же господствует Вражда, появляется своеобразие материальных элементов, появляется множество. Господство Любви и господство Вражды разделяются переходными периодами. Мировой процесс и состоит из этих повторяющихся циклов. В ходе этих изменений сами элементы не возникают и не уничтожаются, они вечны.

В философии Эмпедокла содержится много новых идей, но не все они в то время, когда жил Эмпедокл, могли иметь эмпирическое подтверждение. Так, он писал, что свету требуется определенное время для своего распространения. Даже Аристотель в IV в. до н.э. считал это мнение ошибочным. Также замечательной была идея Эмпедокла о выживаемости тех биологических видов, которые отличались целесообразностью. В этом можно заметить уже зачатки, хотя и наивные, подхода к теории естественного отбора. Эмпедоклу принадлежит и ряд замечательных мыслей в области медицины. Так, он полагал, что невозможно овладеть врачеванием, если не знать, не исследовать тело человека.

В своем учении о познании Эмпедокл выдвигает глубокую мысль о том, что процесс чувственного восприятия зависит от

строения телесных органов. Он полагает, что подобное постигается подобным, поэтому органы чувств приспособляются к ощущаемому, если же строение органа чувств такое, что не может приспособиться к воспринимаемому, то этот предмет не воспринимается. Органы чувств имеют своеобразные поры, через которые проникают «истечения» от воспринимаемого объекта. Если поры узкие, то «истечения» не могут проникнуть и восприятия не происходит.

Теория ощущений Эмпедокла оказала большое влияние на последующую древнегреческую мысль — Платона, Аристотеля, атомистов.

Энгельс

Фридрих Энгельс (1820—1895) — немецкий философ, один из основателей марксизма. Родился в богатой семье текстильного фабриканта. В 16 лет оставил школу, чтобы заниматься делами семейной фирмы, однако интересовался не столько коммерцией, сколько литературой, искусством, иностранными языками, спортом.

В юношеские годы его привлекали политические идеи либерализма, не находившие одобрения в его семье. В 18 лет он уже выступает как социальный критик. В «Письмах из Вупперталя» (1839) он подвергает критике фабрикантов за лицемерное изображение себя добрыми христианами, в то время как они жили за счет эксплуатации рабочих. Он живо описал исключительную бедность и слабое здоровье последних.

Философские взгляды Энгельса прошли сложный путь развития. Он испытал влияние мистического философа Беме, был увлечен Штраусом, Шлейермахером, поклонялся Гегелю, о котором говорил, что его «Философия истории» как бы вычитана из его души, был одним из младогегельянцев, испытал влияние Фейербаха. К 1842 г. у Энгельса начинают постепенно формироваться материалистические и социалистические воззрения.

Находясь в Манчестере по коммерческим делам своего отца, Энгельс тесно сошелся с деятелями чартистского и социалистического движения. В 1845 г. в Германии публикуется труд Энгельса «Положение рабочего класса в Англии», в котором дается опи-

сание ужасающего положения промышленных рабочих в Манчестере. Впоследствии он писал, что в Манчестере он, «что называется, носом натолкнулся на то, что экономические факты, которые до сих пор в исторических сочинениях не играют никакой роли или играют жалкую роль, представляют, по крайней мере для современного мира, решающую историческую силу; что они образуют основу, на которой возникают современные классовые противоположности» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 220].

С 1844 г. началась дружба Энгельса с Марксом, продолжавшаяся всю жизнь. В 1845 г. они совместно выпускают работу «Святое семейство», политическую сатиру на младогегельянцев, в которой формулируют зачатки своего материалистического понимания истории, а в 1845—1846 гг. работают над «Немецкой идеологией» (опубликована в 1932 г.), где дают развернутое изложение исторического материализма. Материалистическое понимание истории состоит, по словам Маркса, в том, что «способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» [Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 7].

Вместе с Марксом они также создают «Манифест Коммунистической партии» (1848).

В это время Энгельс стал работать как партнер в манчестерской торговой фирме «Эрмен и Энгельс», оказывая постоянную материальную поддержку Марксу в его работе над «Капиталом».

Во второй половине жизни Энгельс написал свои главные философские произведения: «Анти-Дюринг» (1877—1878), «Диалектика природы» (опубликована в 1925 г.), «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (1884), «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1888).

В «Анти-Дюринге» Энгельс, дав критику воззрений Дюринга (Дюринг был немецким философом, взгляды которого по самым различным вопросам политэкономии и права получили распространение среди немецкой социал-демократии), изложил в систематической форме философию марксизма. Он пишет, что сознание — это отражение материального мира в форме идеального, что законы мышления и законы природы согласуются между собой, что человеческое познание безгранично по своим возможностям. Единство мира состоит в его материальности. Основные формы бытия —

пространство и время. Мир бесконечен во времени и пространстве, материя и движение связаны между собой неразрывно и не могут существовать друг без друга. Движение есть способ существования материи. Диалектика представляет собой науку, исследующую всеобщие законы развития природы, общества и мышления. Основные законы диалектики: взаимопроникновение и единство противоположностей, переход количества в качество и отрицание отрицания. В «Анти-Дюринге» Энгельс также указывает, что Марксом сделано великое открытие: разгадана тайна прибавочной стоимости.

В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс дает характеристику гегелевской философии как одного из источников марксизма, вычленяет основной вопрос философии, состоящий в отношении бытия и сознания и имеющий две стороны — первичность бытия и познаваемость мира, осуществляет разделение философии на два больших лагеря (материализм и идеализм), критикует агностицизм, подчеркивает роль практики в процессе познания. В этой работе он также излагает основные положения диалектического материализма и материалистическое понимание истории. Энгельс показывает, что предметная деятельность людей лежит в основе общественного развития, говорит, что за идеальными побуждениями людей скрываются материальные движущие силы общества. Энгельс излагает марксистское понимание соотношения экономики и политики, базиса и надстройки.

Философские разработки Энгельса продолжены в «Диалектике природы», незаконченном произведении, состоящем из заметок и отдельных глав. В нем представлено понимание природы с точки зрения марксизма. Энгельс описывает историческое развитие естествознания в его неразрывной связи с философией, процесс проникновения диалектики в естествознание и говорит, что «диалектические законы являются действительными законами развития природы». В работе дается классификация форм движения материи и в соответствии с ней классификация наук. Этими формами являются: механическая, физическая, химическая, биологическая, мышление. Каждая высшая форма движения материи содержит в себе в снятом (подчиненном) виде низшую форму, но не сводится к ней.

Роль Энгельса в формировании философии марксизма необычайно велика.

Согласно воле Энгельса, после смерти он был кремирован, а урна с его прахом была опущена в море близ Истборна (Англия) — любимого места отдыха Энгельса.

Эпиктет

Эпиктет (ок. 50–140) — древнеримский философ, представитель римского стоицизма.

Родился во Фригии (Малая Азия). По происхождению раб и был привезен в Рим в качестве раба одного из телохранителей императора Нерона. Впоследствии получил вольную и был отпущен на свободу.

После изгнания императором Домицианом всех философов из Рима в 94 г. переехал в Никополь на Балканы, где основал философскую школу. Сам Эпиктет ничего не писал, а проповедовал свое учение устно. Мысли Эпиктета сохранились благодаря тому, что их записал его ученик Флавий Арриан в виде книг: «Руководство Эпиктета», «Беседы Эпиктета», «Рассуждения Эпиктета».

В то время среди образованных жителей Рима был моден стоицизм, и Эпиктет, еще будучи рабом, ходил со своим хозяином слушать лекции стоика Мусония Руфа, что и определило всю последующую деятельность Эпиктета и его взгляды.

Образ жизни Эпиктета вполне соответствовал тому, что он проповедовал: он вел нищенскую жизнь, ютясь на соломенной подстилке, постеленной на деревянную скамью. Но для стоика Эпиктета, как моралиста, личный пример был важнее теории, которую проповедует философ.

Наметившаяся в стоицизме тенденция сводить философию к этике получает у Эпиктета свое окончательное завершение. В то же время он не отказывается от принятого в стоицизме деления философии на физику, логику и этику, но придает этике решающее значение. Физика и логика служат этике, например тому, чему учит этика — что лгать не следует.

Поэтому главное для Эпиктета — это этика, а физика как таковая для него не имеет важного значения. Так, он говорит: «Не все ли равно для меня, из атомов или гомеомерий, из огня ли или из земли состоит материя вселенной? Не довольно ли знать сущность добра и зла, меру любви и ненависти, влечения и отвраще-

ния и, пользуясь этим как мерилom, устроить свою жизнь» [Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995. С. 268].

В области логики главными познавательными способностями Эпиктет признавал веру и благоговение, которые выступают и главными добродетелями. В области физики Эпиктет защищает стоический тезис, согласно которому мир предстает как разумное космическое государство, как единое целое, наделенное божественностью.

В области этики Эпиктет защищает положение, что человек должен покоряться воле богов, судьбе. И этому должна учить философия. Эпиктет исходит из того, что следует различать вещи, которые находятся в нашей власти, и вещи, которые от нас не зависят.

«В нашей власти находятся наши мнения, желания и стремления, влечение и уклонение, словом, все наши действия. Не в нашей власти наше тело, наше имущество, слава, чины, словом — все, что не является нашим действием. Все, что в нашей власти, от природы свободно, не знает никаких препятствий и стеснений, то, что не в нашей власти — является слабым, подчиненным, подверженным препятствиям и может быть у нас отнято».

Следует исходить, согласно Эпиктету, из того, что неотчуждаемо от себя. Только в этом случае «никто тебя ни к чему не принудит, никто не сможет тебе ни в чем воспрепятствовать, ты не будешь никого ни порицать, ни обвинять, ничего не будешь делать против своего желания, никто не будет тебя оскорблять, не будешь иметь врагов, ибо никто не сможет принести тебе вреда».

Из этого, по мнению Эпиктета, проистекает свобода человека. Но по сути дела свобода сводится у Эпиктета к свободе терпеть и воздерживаться. Следует лишь изменить свое отношение к вещам, так как изменить события человек не в состоянии. Такова позиция Эпиктета, фаталистически примиряющегося с порядком вещей.

Эпикур

Эпикур (341–270 до н.э.) — древнегреческий философ, наиболее выдающийся мыслитель эллинистического периода развития философии.

Родился и вырос на о. Самос. В 18-летнем возрасте переселяется в Афины — временно, а в 35-летнем — окончательно и основывает там школу в саду, на воротах которого была начертана

надпись: «Гость, тебе будет здесь хорошо, здесь удовольствие — высшее благо». Эта школа в дальнейшем получила название «Сад Эпикура».

Эпикур написал большое количество произведений, около 300, из которых до нас дошли лишь некоторые. Много материала содержится в сочинениях противников эпикуреизма.

Прежде всего интерес представляет понимание Эпикуром философии и ее задач. Эпикур считает, что философия — это такая деятельность, которая приводит человека посредством размышлений к счастливой жизни, свободной от страданий.

«Пусты слова того философа, которыми не врачуеться никакое страдание человека. Как от медицины нет никакой пользы, если она не изгоняет болезней из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души» [*Лукреций. О природе вещей. М.—Л., 1947. Т. II. С. 641*].

В развитие этой мысли он пишет в письме к Менекею: «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией... Кто говорит, что еще не настало время занятий философией, тот похож на того, кто говорит, что для счастья или еще нет, или уже нет времени». Таким образом, цель философии состоит в просвещении людей, а не в чистой теории.

Эпикур разделяет свою философию на три части: канонику — учение о познании, физику, этику. Последняя выступает у Эпикура главной частью, а первые две части являются обоснованием этики.

Согласно Эпикуру, все знание возникает из ощущений посредством восприятий предметов природы, к которым он также относил и образы фантазии. Восприятия возникают вследствие проникновения в нас «образов» («видиков») вещей. Они по виду подобны твердым телам, но значительно превосходят их «по тонкости». Образы эти отделяются от поверхности вещей и перемещаются с быстротой мысли. Если они входят в органы чувств, то дают настоящее чувственное восприятие, если же проникают в поры тела, то дают фантастическое восприятие. Понятия, или общие представления, образуются на основе единичных представлений. Как восприятие, так и общее представление всегда верно отражают окружающий мир. Поэтому они выступают критериями знания.

Заблуждения и ошибки возникают только в том случае, когда мы что-то прибавляем к нашим восприятиям или относим наше

представление не к той действительности, т.е. источником ошибки оказывается разум.

Для обоснования своей этики Эпикур привлекает атомистику Демокрита. Он исходит из трех сформулированных им предположений: 1) ничто не возникает из несуществующего и в него не переходит; 2) вселенная была всегда именно такой, какова есть в настоящее время и всегда будет такой; 3) вселенная состоит из тел и пустоты.

Эти предпосылки принимались и предшествующими философами, в том числе Демокритом и Левкиппом. Вслед за ними Эпикур признает, что тела состоят из атомов, которые неделимы и различаются по форме, величине и весу. Выделение Эпикуром отличия атомов по весу — весьма существенная черта его концепции.

Отличие физики Эпикура от физики Демокрита также состоит в понимании движения атомов. Демокрит утверждал, что движение атомов в пустоте определяется внешней механической необходимостью. Эпикур же считал, что атомы свободно отклоняются от прямолинейного движения. При движении атомы самопроизвольно отклоняются от прямолинейного движения и переходят в криволинейное. В этом состоит оригинальный вклад Эпикура в развитие атомистики. Самоотклонение атомов необходимо Эпикуру для того, чтобы объяснить их столкновение между собой. Этим он объясняет свободу, которая присуща атомам: под действием тяжести атомы двигаются или по прямой, или беспорядочно, и при этом происходят случайные отклонения и столкновения. Концепция отклонения атомов, по замыслу Эпикура, должна явиться основой для концепции свободы человека.

Разработанные Эпикуром учение о познании и физика не являются для него самодовлеющими областями знания, так как философия, по его мнению, должна не исследовать природу, а указывать человеку путь к счастью. Поэтому в центр своих философских воззрений он помещает этику как единственную область, заслуживающую серьезного рассмотрения. Взгляды Эпикура на проблемы этики оформлены в целостную систему, которая часто называется эпикурейской этикой.

Для Эпикура счастье — это удовольствие. При этом он указывал, что под удовольствием следует понимать отсутствие страданий. Этот этический принцип удовольствия как основа счастья, по мнению Эпикура, не имеет ничего общего с гедонизмом. «Когда мы

говорим, — писал он Менекею, — что удовольствие есть конечная цель, то мы разумеем не удовольствия распутников и не удовольствия, заключающиеся в чувственном наслаждении, как думают некоторые, не знающие или не соглашающиеся, или неправильно понимающие, но мы разумеем свободу от телесных страданий и от душевных тревог» [*Лукреций. О природе вещей. Т. II. С. 597*].

Утверждая, что удовольствие — это критерий блага, Эпикур вовсе не считал, что человек должен предаваться любым удовольствиям без разбора. Нет, при выборе удовольствий человек должен руководствоваться принципом благоразумия, только в этом случае он получит истинное наслаждение.

«От благоразумия произошли все остальные добродетели: оно учит, что нельзя жить приятно, не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно» [Там же].

При этом Эпикур подводил теоретическую основу под поведение, согласно которому мы должны выбирать одни удовольствия и сторониться других. «Так как удовольствие есть первое и прирожденное нам благо, то поэтому мы выбираем не всякое удовольствие, но иногда обходим многие удовольствия, когда за ними следует для нас большая неприятность; также мы считаем многие страдания лучше удовольствия, когда приходит для нас большее удовольствие, после того, как мы вытерпим страдания в течение долгого времени. Таким образом, всякое удовольствие, по естественному родству с нами, есть благо, но не всякое удовольствие следует выбирать, равно как и страдание всякое есть зло, но не всякого страдания следует избегать» [Там же].

Таким образом, этические воззрения Эпикура представляют собой разновидность утилитаристского толкования морали. Этому соответствует и понимание им справедливости, которое, по его мнению, тесно связано с договором: «Справедливость сама по себе не есть нечто, но в сношениях людей друг с другом в каких бы то ни было местах всегда она есть некоторый договор о том, чтобы не вредить и не терпеть вреда» [Там же. С. 609]. Эпикур в некоторой степени предвещает теорию общественного договора, развитую в последующей истории философии.

Этико-философские воззрения Эпикура явились основой его атеистических взглядов. В то же время он допускал существование богов в «межмировых» пространствах, они безразличны к миру и не вмешиваются в жизнь человека. Он выступал против ут-

верждения о существовании божественного промысла, полагая, что это выдумка толпы.

Страх перед богами и страх смерти — вот, по мнению Эпикура, главные препятствия достижению счастливого состояния человека.

Этика Эпикура рекомендует избегать общественной деятельности, заниматься больше частной жизнью. В этом проявилась индивидуалистическая направленность этических воззрений Эпикура, характерная для всего периода эллинизма. «Живи незаметно» — вот его правило.



Юм

*Д*эвид Юм (1711–1776) — крупнейший английский философ, историк, экономист и публицист.

Родился в шотландской дворянской семье, в Эдинбурге. Получил широкое юридическое образование в Эдинбургском университете. Основные философские труды: «Трактат о человеческой природе» (1739–1740), «Исследование о человеческом познании» (1748), «Исследование о принципах морали» (1751), «Эссе» (1752), «Естественная история религии» (1757). Работая библиотекарем Эдинбургского общества адвокатов, он подготовил восьмитомную «Историю Англии».

Юм — последний из трех английских эмпиристов после Локка и Беркли. В отношении сенсуализма он продолжал линию Локка, и его главный труд по философии «Исследование о человеческом познании» посвящен гносеологической проблематике. Сенсуалистически решая вопрос о природе наших знаний, по вопросу об их источнике Юм занимает позицию, отличную как от позиции Локка, так и от позиции Беркли. Согласно Юму, опытное познание состоит из восприятий, которые сходны с «идеями» Локка и Беркли. Однако он не принимает утверждения Локка о том, что внешний мир — источник этих простых идей. В то же время Юм полемизирует также и с Беркли, который считает, что «идеи» (т.е. ощущения) — это и есть сама реальность, мир, вещи. Юм утверждает, что мы не можем доказать существование

внешнего мира как источника наших ощущений. Он полагает, что в процессе познания мы имеем дело лишь с содержанием наших ощущений, а не с их источником. Поэтому мы не можем доказать ни то, что мир объективно существует, ни то, что он не существует.

Все восприятия Юм разделял на два вида: «впечатления» и «идеи». Впечатления бывают первичными и вторичными. Первичные — это впечатления внешнего опыта, вторичные — впечатления внутреннего опыта. Если к первым относятся ощущения, то ко вторым — желания, страсти и т.д. Впечатления внешнего и внутреннего опыта порождают простые идеи, к которым относятся образы памяти и воображения.

Идеи могут соединяться между собой и, таким образом, находиться в определенных отношениях. Юм насчитывает три типа таких отношений, или, как он их называет, ассоциаций. Ассоциации Юм рассматривает как нечто настолько важное для человеческой природы, что называет их принципом.

Первый вид — это ассоциации по сходству. Например, портрет друга, который в данный момент отсутствует, способен породить в нас идею о нем в силу того, что этот портрет и образ друга имеют сходство. Но такого рода ассоциации часто приводят к ошибкам.

Второй вид — это ассоциации по смежности в пространстве и времени. Например, впечатления и воспоминания о родном доме яснее, если находишься на более близком расстоянии от него, чем тогда, когда находишься вдали.

Третий тип — это ассоциации причинности, которые чаще всего встречаются в жизни.

Ассоциации для Юма — один из видов отношений, которых он насчитывает довольно много, но из всех отношений причинные отношения — основные, и на них он сосредоточивает свое главное внимание. Учение о причинности — центр его гносеологии.

Юм задается следующими вопросами: имеют ли объективное существование причинные связи, почему люди считают причинные связи объективно существующими, какое значение имеют причинные связи для науки.

Юм полагал, что нельзя доказать наличие в мире причинной связи, так как следствие не похоже на то, что называется причиной. Мы обычно решаем вопрос о существовании причины следующим образом: сначала фиксируем пространственную смежность

расположения двух событий и их регулярное чередование, а затем на основании этого приходим к выводу о существовании причинной связи. В этом случае мы совершаем, по мнению Юма, логическую ошибку: после этого — значит, по причине этого (*post hoc, ergo propter hoc*). На основании такой ассоциации мы начинаем думать, что подобное следование событий является устойчивым и имеет тем самым причинную связь. У нас появляется вера в эту причинную связь.

Свой скептицизм Юм распространял в основном на философский анализ познания. В обыденной же жизни он признавал, что мы не сомневаемся в том, что если бросить камень, то он упадет на землю, но здесь мы не руководствуемся философским мышлением, а ожидаем того, что происходило уже много раз.

Юм отвергает понятие субстанции. Он рассматривает его как иллюзию, которая возникает потому, что, по мнению Юма, в нашем сознании одни и те же впечатления возвращаются после того, как они прерваны при восприятии.

Юм утверждал, что наши доказательства истинности христианской религии являются более слабыми, чем доказательства истинности наших чувств. Он не признает утверждения, что религия основывается на доводах разума или на том, что в ней очень нуждаются. Он писал: «Первоначальная религия человечества порождается главным образом тревожным страхом за будущее» [Сочинения. М., 1965. Т. 2. С. 429].

Вместо религиозной веры Юм выдвигает привычку обыденного сознания верить в установленный порядок, а также так называемую «естественную религию» — веру в сверхприродную причину. Юм отвергает доказательства существования Бога, которые основываются на несовершенстве человека или на целесообразном устройстве мира.

Юм исходит из признания неизменной человеческой природы. Человек, согласно Юму, сформировался как существо, которое склонно к ошибкам и аффектам, оно мало руководствуется разумом и строгими понятиями. В противовес сторонникам этического интеллектуализма Юм доказывает, что поведение человека не определяется одним лишь интеллектом, и указывает, что в моральной жизни человека большую роль играет чувственность. Юм отделяет разум от нравственности, при этом для него часто пропадает императивный характер моральных норм. По мнению Юма, этику должны интересовать прежде всего мотивы поступков, сви-

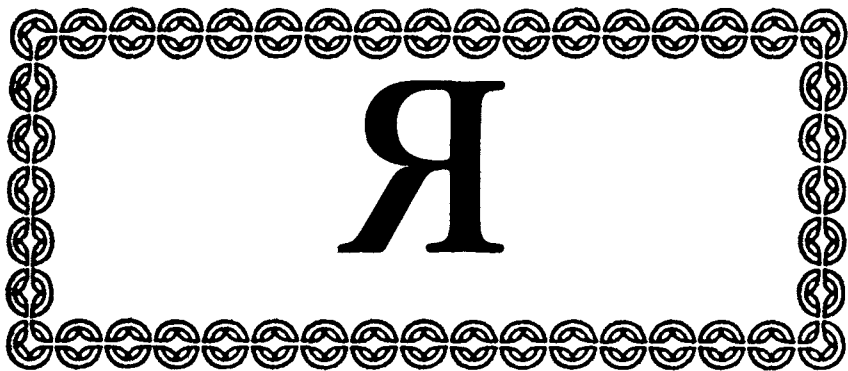
детельствующие о психологических особенностях людей. Мотивы же наших поступков являются их причинами. Отсюда следует вывод, что свобода воли не существует.

Исследуя мотивы человеческих действий, Юм приходит к утилитаризму. «Большинство людей охотно соглашаются с тем, что полезные качества духа добродетельны именно в силу своей полезности. Такой взгляд на дело столь естествен и так часто встречается, что лишь немногие задумываются над тем, признать ли его. Но если допустить его, необходимо следует признать и силу симпатии» [Соч. Т. 1. С. 785].

Вместе с тем утилитаризм Юма сочетался с его альтруизмом, так как он утверждал, что в межличностных отношениях господствует чувство симпатии, солидарности, благожелательности.

Юм стоит на позициях отрицания общественного договора. Он утверждал, что общество развилось из семейных и родовых отношений на основе чувства симпатии. Потребности и стремление к достижению прибыли — движущая сила развития общества.

С этими взглядами тесно связаны его воззрения по политической экономии. Он рассматривал прибыль в качестве одной из движущих сил развития производства. Его взгляды в области политической экономии оказали воздействие на формирование идей Адама Смита.



Ямвлих

Ямвлих из Халкиды (ок. 280 — ок. 330) — представитель неоплатонизма, глава его сирийской школы. Ему принадлежат сочинения: «Жизнь Пифагора», «Свод пифагорейских учений», «О мистериях» и др.

Ямвлих еще больше усложнил учение Плотина, чем Порфирий. Он исходит из трех категорий, которые ввел Плотин: Единое, Ум, Душа. Но эти категории у *Ямвлиха* еще более усложняются и дифференцируются. Так, он делит Единое Плотина на два Единых: Единое, как у Плотина, которое выше всякого бытия, и Единое, которое есть начало всякого последующего, называемое также Благом. Ум также делится *Ямвлихом* на Ум мыслящий и Ум мыслимый. Душа делится на триады.

Два вида Ума он в дальнейшем также делит на триады и т.д. Здесь проявляется ставшая характерной для позднего неоплатонизма схоластичность их построений. У *Ямвлиха* все эти построения носят явно схематическую форму и проникнуты мистикой.

Ямвлих был прозван «Божественным» за внесение в свои философские рассуждения религиозно-мифологических тенденций.

Особенно это проявилось в практической философии *Ямвлиха*, в которой он стремился восстановить обряды языческой религии и все, что с ней связано. Главное, по мнению *Ямвлиха*, — это вера в богов. Он придавал большое значение общению с богами,

поэтому много занимался теургией (искусство воздействовать на волю богов и вызывать их расположение), мантикой (различные способы гадания), жертвоприношениями, молитвами.

Ясперс

Карл Ясперс (1883–1969) — крупнейший представитель немецкого экзистенциализма.

Начал он свою научную деятельность как психиатр, сначала как ассистент психиатрической клиники в Гейдельберге, а затем как профессор психологии в этом университете. С 1921 г. — профессор философии Гейдельбергского университета, а с 1948 г. — Базельского.

Основные работы: «Общая психопатология» (1913), «Философия» (1932, в трех томах), «Духовная ситуация эпохи» (1931), «Экзистенциальная философия» (1938), «О происхождении и цели истории» (1949), «Философия и мир» (1958), «Философская вера» (1948), «Куда идет Федеративная республика» (1966), «Великие философы» (1957).

Ясперс писал о философии, что она должна быть не систематической, а иметь характер «философствования», подчеркивая тем самым, что философия — это «духовный процесс», который открыт для постановки вопросов и не может быть завершенным.

При этом Ясперс указывал, что духовную ситуацию эпохи, которая переживает кризисное состояние, может понять только философия. Поэтому перед ней стоит задача критики философий прошлого, которые претендовали на систематическое, законченное изложение своих положений.

Центральным понятием философии Ясперса выступает понятие *экзистенции*. Под ней он понимает ту сторону человеческого бытия, которая не может быть изучена наукой, вообще не может быть предметом изучения. «Экзистенция, — пишет Ясперс, — это то, что никогда не является объектом, она есть источник моего мышления и деятельности, и этот источник не познается. Экзистенция есть то, что соотносится лишь с самим собой и тем самым относится к своей трансценденции». Экзистенция не может стать объектом изучения, она не может проявиться в самосознании, ибо

как только я, пишет Ясперс, начинаю делать себя объектом изучения, я теряю себя, так как я нечто большее, чем просто объект, я могу себя объективировать. В том случае, когда я понимаю себя как наличное бытие, я теряю себя и смешиваю то, чем я выступаю для себя, с тем, чем я сам могу быть.

Для Ясперса экзистенция тождественна свободе, которая находится за пределами предметного мира. Свобода располагается в бытие самости, в предметном же мире для нее не находится ни одного места, где она могла бы поместиться. Свобода для Ясперса — это вид отчужденного состояния. Он связывает свободу со знанием, произволом, законом и говорит, что без последних не может быть свободы.

Важное место в философии Ясперса занимают понятия «объемлющего», «разума», «коммуникации». Под объемлющим он понимает «то бытие, которое есть не только субъект, не только объект, а то, что присутствует на обеих сторонах и при расколе на субъект и объект». «Объемлющее есть или бытие в себе, которым мы объята, или бытие, которым являемся мы сами».

Все способы объемлющего объединяет разум, который тесно связан с экзистенцией. Ясперс придавал роли разума решающее значение, выступая против иррационализма. Ясперс считал разум противоядием против произвола. Идеи Ясперса о роли разума в обществе были направлены против иррационалистических проявлений тоталитаризма. В работе «Разум и экзистенция» Ясперс писал, что «сегодня стоит задача обосновать подлинный разум заново, а именно — в самой экзистенции».

Большое значение Ясперс придавал экзистенциальной коммуникации. Структура человеческого бытия составляет общение индивида с другими. Он пишет, что коммуникация — универсальное условие человеческого бытия. «Мы являемся тем, что мы являемся, только благодаря общности взаимного сознательного понимания. Не может существовать человек сам по себе, просто как отдельный индивид... Все то, что есть человек и что есть для человека... достигается в коммуникации». Так как экзистенция не существует вне коммуникации, то, следовательно, в этой коммуникации обретается свобода, ибо экзистенция и свобода тождественны. Экзистенциальная коммуникация Ясперса отличается от тех ролей, которые играет человек, выступая как ученый, политик и т.п., то есть экзистенциальная коммуникация выступает как духовное общение в отличие от массовой коммуникации.

При рассмотрении экзистенции Ясперс подчеркивает ее историчность. При этом историчность индивида проявляется в том, что он постоянно находится в определенной *ситуации*. Ясперс рассматривает различные ситуации, которые могут возникнуть в политэкономии, истории.

Он выделяет ситуации всеобщие, типические и исторически определенные однократные. Наиболее важные, по Ясперсу, ситуации исторические, а среди них — *пограничные ситуации*, а именно: смерть, борьба, вина, страдание. Пограничная ситуация характеризуется тем, что для человека выступает несущественным все, что заполняло его повседневную жизнь. Человек постигает свою сущность.

История для Ясперса выступает как нечто однократное, неповторимое. Историю мы познаем, подчеркивает Ясперс, не через всеобщие законы, а через индивидуальное. То, что повторяется, то, что может быть заменено другим, это уже не история.

Человек не должен занимать отстраненную позицию по отношению к окружающему миру, он должен все время испытывать чувство боли за возможную утрату мира в силу его бренности и хрупкости.

Ясперс ставит вопрос о роли философии в современной мировой ситуации. В философии, полагает Ясперс, происходит то, чего не замечают все ее противники: с философствованием человек обретает свои истоки. Философии не может не быть, пока живут люди. Она претендует на то, чтобы обрести смысл жизни поверх всех целей в мире — явить смысл, охватывающий эти цели, осуществить этот смысл в настоящем, служить посредством настоящего будущему. Постоянная задача философствования для каждого такова: стать подлинным человеком посредством понимания бытия. Целью всегда остается обрести независимость единичного человека: обрести независимость в стороне от мира, в отказе от него и в одиночестве — или в самом мире, через мир, действуя в нем, не подчиняясь ему. Философия, подчеркивает Ясперс, обращается к отдельному человеку. В каждом положении философии происходит отбрасывание человека к самому себе [См.: Смысл и назначение истории. М. 1994. С. 501].

Ясперс полагает, что ситуация сегодняшнего дня требует возврата к более глубоким истокам нашего бытия, к тому источнику, откуда некогда пришла к человеку вера в ее особых исторических образах. «Вопрос заключается в следующем: как в условиях

века техники и переустройства всех общественных отношений сохранить такое достояние, как огромная ценность каждого человека, человеческое достоинство и права человека, свобода духа, метафизический опыт тысячелетий?

Но подлинная проблема будущего, которая служит основным условием всех этих моментов и включает всех их в себя, состоит в том, как и во что будет веровать человек» [С. 226].

Проблеме веры и прежде всего философской веры Ясперс отводит значительное место в своем творчестве и даже посвящает отдельную работу — «Философская вера». «Вера есть то, что наполняет сокровенные глубины человека, что движет им, в чем человек выходит, возвышается над самим собой, соединяясь с истоками бытия» [С. 227]. Признаком философской веры, веры мыслящего человека, служит всегда то, что она существует лишь в союзе со знанием. Она хочет знать то, что доступно знанию, и понять самое себя [С. 423]. Философскую веру, согласно Ясперсу, надо определять негативно, так как она не имеет прочной опоры в виде объективного конечного в мире. «Философская вера должна в исторической ситуации все время обращаться к истокам... Она должна явить себя в мышлении и обосновании» [С. 425].

Веру, общую для всего человечества, по мысли Ясперса, не может дать ни одна из мировых религий — ни буддизм, ни христианство, ни ислам, ни брахманизм, ни иудаизм, так как они часто являются причинами раздора. Только философская вера может стать общей для всех людей.

Поэтому в современную эпоху философии принадлежит особая роль, она должна объединить людей при помощи философской веры, которая будет противодействовать рационалистическим утопиям на земле.

Ясперс считает, что философия тесно связана с политикой, каждая философия содержит политические выводы, и в этом проявляется ее суть.

Ясперс был против тоталитаризма в любых формах. Он писал, что национал-социализм лишил людей правовой гарантии в собственном государстве, и считал, что тоталитаризм не может быть преодолен изнутри, так как индивид ничего не может поделать перед реальной грубой силой. Поэтому свободные государства не должны занимать позиции невмешательства во внутренние дела тоталитарных государств.

В книге «Вопрос о вине» (1946) Ясперс рассматривает проблему виновности человека в мире. Он указывает, что нацизм несет ответственность за все злодеяния, вызванные им. В то же время вопрос о вине он рассматривает и с философской точки зрения, полагая, что кроме политической вины существует еще и метафизическая, возникшая в силу солидарности людей и их совместной ответственности за несправедливость. Поэтому ответственность за зло лежит на всех.

ЛИТЕРАТУРА

- Абеляр П.* История моих бедствий. М., 1992.
- Августин Аврелий.* Исповедь.
- Августин Аврелий.* Творения... Кн. 1–8. Киев. 1901–1915.
- Авенариус Р.* Критика чистого опыта. Т. 1–2. М., 1907–1908.
- Авенариус Р.* Человеческое понятие о мире. М., 1909.
- Авенариус Р.* Философия как мышление о мире согласно принципу наименьшей меры силы. СПб., 1913.
- Антология* мировой философии. В 4 т. М., 1969–1973.
- Аристотель.* Сочинения. В 4 т. М., 1975–1984.
- Бергсон А.* Сочинения. Т. 1–5. СПб., 1913–1914.
- Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. М., 1994.
- Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991.
- Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993.
- Бердяев Н.А.* Судьба России. М., 1990.
- Беркли Дж.* Сочинения. М., 1978.
- Бозций.* Об утешении философией и другие трактаты. М., 1990.
- Бруно Дж.* О героическом энтузиазме. М., 1953.
- Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
- Булгаков С.Н.* Два града. Т. 1–2. М., 1911.
- Булгаков С.Н.* Свет невечерний. М., 1994.
- Бэкон Ф.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1977–1978.
- Вернадский В.И.* Философские письма натуралиста. М., 1988.
- Вико Дж.* Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940.
- Виндельбанд В.* О свободе воли. М., 1905.
- Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. 1, 2. М., 1994.
- Вольтер.* Философские повести. М., 1953.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.

- Гассенди П.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1966–1968.
- Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Т. 1–14. М., 1929–1959.
- Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. М., 1974–1977.
- Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. Т. 1–3. М., 1970–1977.
- Гегель Г.В.Ф.* Работы разных лет. Т. 1–2. М., 1970–1971.
- Гельвеций К.А.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1973.
- Герцен А.И.* Собрание сочинений. Т. 1–30. М., 1954–1966.
- Гоббс Т.* Избранные произведения. Т. 1–2. М., 1964.
- Гольбах П.А.* Избранные произведения. Т. 1–2. М., 1963.
- Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. 1. 1909.
- Декарт Р.* Сочинения. В 2 т. 1989–1994.
- Джемс У.* Прагматизм. М., 1910.
- Джемс У.* Зависимость веры от воли. СПб., 1904.
- Дидро Д.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1986–1991.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
- Древнекитайская философия.* Т. 1–2. М., 1972–1973.
- Дьюи Дж.* Психология и педагогика мышления. М., 1915.
- Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв.* М., 1961.
- Ибн Сина.* Избранные философские произведения. М., 1980.
- Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993.
- Камю А.* Человек бунтующий. М., 1990.
- Кант И.* Сочинения. Т. 1–6. М., 1963–1966.
- Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922.
- Киреевский И.В.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1911.
- Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. М., 1980.
- Кондильяк Э.Б.* Сочинения. Т. 1–3. М., 1980–1983.
- Конт О.* Курс положительной философии. Т. 1–2. 1899–1900.
- Кропоткин П.А.* Этика. М., 1991.
- Кун Т.* Структура научных революций. М., 1977.
- Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.
- Лавров П.Л.* Философия и социология. Т. 1–2. М., 1965.
- Ламетри Ж.* Сочинения. М., 1983.
- Лейбниц Г.* Сочинения. В 4 т. М., 1982–1985.
- Ленин В.И.* Полное собрание сочинений. Т. 1–55.
- Локк Дж.* Сочинения. В 3 т. М., 1985–1988.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Т. 1–7. М., 1960–1988.
- Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М., 1982.

- Лосев А. Ф.* История античной философии в конспективном изложении. М., 1989.
- Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1993.
- Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М., 1991.
- Макиавелли Н.* Избранные сочинения. М., 1982.
- Мальбранш Н.* Разыскания истины. Т. 1–2. 1903–1906.
- Мандевиль Б.* Басня о пчелах. М., 1974.
- Марк Аврелий.* Наедине с собой. М., 1914.
- Марк Аврелий.* Размышления. Л., 1985.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 1–50. М., 1955–1981.
- Мах Э.* Анализ ощущений и отношение физического к психическому. М., 1908.
- Мах Э.* Познание и заблуждение. М., 1909.
- Милль Дж. Ст.* Утилитарианизм. 1900.
- Милль Дж. Ст.* О свободе. СПб., 1906.
- Монтескье Ш.* Избранные произведения. М., 1955.
- Мур Дж. Э.* Принципы этики. М., 1984.
- Наторп П.* Социальная педагогика. СПб., 1911.
- Николай Кузанский.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1979–1980.
- Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. М., 1990.
- Ортега-и-Гасет Х.* Что такое философия? М., 1991.
- Платон.* Сочинения. Т. 1–4. М., 1990–1994.
- Поппер К. Р.* Логика и рост научного знания. М., 1983.
- Рассел Б.* Человеческое познание. М., 1957.
- Рассел Б.* История западной философии. М., 1959.
- Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. СПб., 1911.
- Риккерт Г.* Философия жизни. М., 1922.
- Римские стоики.* Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М., 1995.
- Руссо Ж.-Ж.* Избранные сочинения. Т. 1–3. М., 1961.
- Сартр Ж.-П.* Тошнота//Избранные произведения. М., 1994.
- Секст Эмпирик.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1975–1976.
- Сен-Симон К. А.* Избранные сочинения. Т. 1–2. М.-Л., 1948.
- Соловьев В. С.* Сочинения. Т. 1–2. М., 1988.
- Спиноза Б.* Избранные произведения. Т. 1–2. М., 1957.
- Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения.* М., 1985.
- Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.
- Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994.
- Федоров Н. Ф.* Сочинения. М., 1982.
- Фейербах Л.* Избранные философские произведения. Т. 1–2. М., 1955.

- Фихте И.Г.** Ясное, как солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии. М., 1937.
- Флоренский П.А.** Столп и утверждение истины. Ч. I, II. М., 1990.
- Флоренский П.А.** У водоразделов мысли. М., 1990.
- Франк С.Л.** Духовные основы общества. М., 1992.
- Фрейд З.** Лекции по введению в психоанализ. М., 1989.
- Фромм Э.** Душа человека. М., 1992.
- Фромм Э.** Иметь или быть? М., 1990.
- Фромм Э.** Психоанализ и этика. М., 1993.
- Фурье Ф.М.Ш.** Избранные сочинения. Т. 1–4. М.-Л., 1951–1954.
- Хайдеггер М.** Время и бытие. М., 1993.
- Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.** Эстетика. М., 1973.
- Хомяков А.С.** О старом и новом. Статьи и очерки. М., 1988.
- Хомяков А.С.** Сочинения. В 2 т. М., 1994.
- Цицерон М.Т.** Философские трактаты. М., 1985.
- Чаадаев П.Я.** Сочинения. М., 1989.
- Чернышевский Н.Г.** Избранные сочинения. М., 1989.
- Шеллинг Ф.В.Й.** Сочинения. В 2 т. М., 1987.
- Шефтсбери А.Э.К.** Эстетические опыты. М., 1975.
- Шопенгауэр А.** Свобода воли и нравственность. М., 1992.
- Юм Д.** Сочинения. Т. 1–2. М., 1965.
- Ясперс К.** Смысл и назначение истории. М., 1994.

Словарь-справочник

Блинников Леонтий Васильевич

ВЕЛИКИЕ ФИЛОСОФЫ

Учебное издание

ЛР № 071045 от 18.05.94

Подписано в печать 25.01.99. Формат 60x88 1/16
Бумага офсетная № 1. Печать офсетная. Гарнитура Таймс
Печ. л. 27,0. Уч.-изд. л. 31,1
Доп. тираж 2000. Заказ 71

Издательская корпорация «Логос»
105318, Москва, Измайловское ш., 4

Отпечатано в Производственно-издательском комбинате ВИНТИ
140010, Люберцы, Октябрьский пр-т, 403
Тел. 554-21-86

Всем, изучающим гуманитарные науки

Книги, рекомендованные Министерством общего и профессионального образования Российской Федерации

К.С.Гаджиев. Введение в политическую науку. Учебник. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Изд. корп. “Логос”. – 544 с.
Цена 40 руб.

Представляет собой самый современный капитальный учебник по политологии. Раскрывает историю возникновения, философские основания, научное содержание этой дисциплины, ее концептуальный аппарат и методологию, взаимосвязь с другими науками. Анализирует опыт политического развития различных стран, ведущие политические концепции, идеи и традиции. Освещает современное состояние и перспективные тенденции политического развития России. Содержит вопросы и задания для самопроверки, избранную литературу. Соответствует требованиям государственного образовательного стандарта. Являясь последним словом политической науки, во многом превосходит отечественные и зарубежные аналоги.

Автор — доктор исторических наук, профессор, заведующий сектором Института мировой экономики и международных отношений РАН — один из инициаторов развития политологии как современной научной и учебной дисциплины. В числе его заслуг — новый теоретический синтез политологических знаний и их осмысление в рамках единого подхода.

В поисках своего пути: Россия между Европой и Азией. Хрестоматия по истории российской общественной мысли XIX и XX веков/Сост. Н.Г.Федоровский. 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Изд. корп. “Логос”. – 752 с. В пер.
Цена 40 руб.

Содержит статьи, фрагменты из трудов и переписки крупнейших представителей отечественной культуры и государственных деятелей, посвященные основополагающим проблемам культурно-исторической самобытности России и определению ее своеобразного места в мире. Многие из работ, вошедших в хрестоматию, превратились в раритеты и стали практически недоступны для исследователей, преподавателей и студентов. Поэтому хрестоматия не только восстанавливает историческую преемственность в развитии об-

цественной мысли, но и вводит в научный оборот новые, по сию пору не изученные в полной мере материалы. Предназначена для использования при подготовке студентов по направлениям и специальностям истории, философии, права, международных отношений, других социально-экономических и гуманитарных специальностей.

Составитель — кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Российского независимого института социальных и национальных проблем — один из крупнейших специалистов по проблеме цивилизационного своеобразия России и ее отображения в истории отечественной мысли.

Современная философия науки: знание, рациональность, ценности в трудах мыслителей Запада. Учебная хрестоматия/Сост. А.А.Печенкин. 2-е изд., перераб. и доп. — М.: Изд. корп. “Логос”. — 400 с. В пер. Цена 24 руб.

Содержит извлечения из оригинальных, не публиковавшихся ранее на русском языке трудов крупнейших представителей современной философии: Дж.Агасси, Э.Гуссерля, И.Лакатоса, Л.Лаудана, В.Куайна, Т.Куна, В.Ньютона-Смита, Х.Патнема, К.Поппера, Б. ван Фраассена, К.Хахлвега, К.Хукера, Э.Штрекер. Это позволило представить ключевые идеи таких влиятельных философских течений, как релятивизм, фаллибилизм, эволюционная эпистемология, концепции научной рациональности, феноменология. Способствует выработке глубоких представлений о методологических и ценностных проблемах, определяющих настоящее и будущее науки.

Составитель — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории естествознания и техники — видный специалист в области философии науки, обладающий большим личным опытом освоения достижений зарубежной философской мысли в ходе исследовательской и педагогической деятельности в университетах и научных учебных заведениях США и Европы.

Книги высылаются наложенным платежом

Адрес: 105318, Москва, Измайловское шоссе, 4

Издательская корпорация “Логос”

По вопросам оптовых поставок обращаться:

Тел./факс.: (095) 369-56-68, 369-77-27