В. Н. Назаров

ФИЛОСОФИЯ

^вопросах и ответах

ГАРОЛРИКИ

В.Н. Назаров

ФИЛОСОФИЯ

в вопросах и ответах

учебное пособие

Допущено Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия по философии для учащихся гимназий, колледжей, студентов и аспирантов педагогических вузов

МОСКВА
ГАРДАРИКИ
2004

УДК 1(075.8)
ББК87
Н19

Рецензенты:
академик РАН, доктор философских наук, профессор *А.А. Гусейнов;*
доктор философских наук, профессор *Н.С. Кирабаев*

Назаров В.Н.
Н19 Философия в вопросах и ответах: Учебное пособие. - М.: Гардарики, 2004. - 320 с.

ISBN 5-8297-0186-3

В доступной форме вопросов и ответов дается систематическое изложение философии. Книга состоит из 22 глав, многие из которых входят в школьную и вузовскую программы в качестве самостоятельных философских дисциплин, таких, как логика, этика, эстетика, философия культуры, философия религии, философская антропология, социальная философия и др.

В конце каждого ответа приводятся подробные библиографические данные. В приложении даются методические рекомендации, облегчающие изучение философских текстов.

Для учащихся гимназий, колледжей, студентов и аспирантов педагогических вузов.

УДК 1(075.8)
ББК87

ISBN 5-8297-0186-3

Введение
«Никто да не взойдет на небеса, не пройдя через философию»*

Философия и загадка Сфинкса

Сфинкс — один из самых загадочных символов мировой культуры. Он дошел до нас и как каменное изваяние (Большой Сфинкс в Гизе рядом с Великой Пирамидой), и как причудливый образ древнегреческой мифологии. Древнегреческий Сфинкс имел голову и грудь женщины, тело льва, хвост змеи и крылья орла. По отношению к этому классическому образу слово «сфинкс» принято употреблять в женском роде. Насланная разгневанной богиней Герой, Сфинкс расположилась на горе близ города Фивы и задавала каждому проходившему мимо загадку: «Кто.из живых существ утром ходит на четырех ногах, днем на двух, а вечером на трех?»

Не сумевшего дать ответ Сфинкс душила (греч. sphinktḗr — удушатель, сжиматель) и пожирала.

Загадку разгадал Эдип. «Это существо есть *человек,* — ответил он, — потому что он ползает на четвереньках в младенчестве, твердо стоит на ногах в молодости и опирается на палку в старости». Услышав правильный ответ, Сфинкс в отчаянии бросилась в пропасть и разбилась насмерть.

Существует еще один ответ на загадку Сфинкса, опирающийся на пифагорейскую теорию чисел. Числа 4, 2 и 3 дают в сумме число 9, которое есть число человека, а также число низших миров. Согласно пифагорейскому учению, 4 означает невежественного человека, 2 — интеллектуального, а 3 — духовного. Младенец развивается во взрослого (интеллектуального), а затем, принимая посвящение в тайное знание, рождается духовно, приобретает *посох мудрости.*

Данный вариант ответа позволяет объяснить загадку Сфинкса как символ *тайной доктрины.* Прохождение через Сфинкса означа-

* Иоанн Скот Эриугена. О природах (Periphyseon) // Цит. по: Дж. Реале, Д. Антисери. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994. Т. 2. С. 97.

ет возможность бессмертия, предоставленную каждому человеку. Тот, кто не в состоянии разгадать загадку, пройти посвящение и получить «посох мудрости», т.е. стать *человеком духовным,* навсегда погибает. Тот же, кто способен дать правильный ответ, становится бессмертным.

В этом смысле духовное рождение человека, обретение им «посоха мудрости» означает приобщение к философии, т.е. любовь к мудрости.

Однако, на наш взгляд, между загадкой Сфинкса и философией существует еще более тесная и глубокая взаимосвязь. Сфинкс — это «человекозверь», точнее даже — «женщинозверь». И это вовсе не случайно, ибо в Сфинксе сокрыта *sophia — мудрость.* Сфинкс соединяет в себе низшее животное начало и высшее божественное лицо, символ «вечной женственности». И в этом смысле образ Сфинкса в целом есть символ человека, его природно-духовной, животно-божественной сущности. Человек есть ангел, рождающийся из зверя. Духовный, божественный лик женщины, изваянный на фигуре Сфинкса, как бы вырастает, подобно цветку розы из шипов, из хищных звериных форм.

Символично также, что Сфинкс задает человеку *загадку о человеке.* Получив правильный ответ, она бросается в пропасть. Это означает, что *божественная мудрость* Сфинкса — теософия (от греч. theos — Бог и sophia — мудрость) — отныне становится *человеческой мудростью — философией.*

Загадки философии

Принято считать, что философия начинается с древнегреческого мудреца Фалеса (VI в. до н.э.). Сам же Фалес начинает свою философию, подобно Сфинксу, с вопросов-загадок. Поэтому можно считать, что и философия начинается с загадок, что философия — это вечный Сфинкс, не устающий ставить перед человеком предельные вопросы-загадки.

Вот какими были первоначальные вопросы-загадки и ответы на них Фалеса:

• Что древнее всего сущего? — Бог, ибо он безначален и не рожден.

• Что всего больше? — Пространство, ибо оно объемлет собою все остальное.

• Что всего прекраснее? — Мироздание, ибо все, что прекрасно, входит в него как часть.

• Что всего разумнее? — Время, ибо иное оно уже открыло, а иное еще откроет.

• Что всего нешъемлемее? — Надежда, ибо она есть и у тех, у кого больше ничего нет;

• Что всего полезнее? — Добродетель, ибо хорошим пользованием она делает полезным и все остальное.

• Что всего вреднее? — Порок, ибо он больше всего вещей портит своим присутствием,

• Что всего сильнее? — Неизбежность, ибо она властвует всем.

• Что всего быстрее? — Ум, ибо он обегает все.

Последующие философские вопросы становятся все более сложными, общими, предельными, а ответы на них — многословными, неоднозначными, противоречивыми. Например:

• Из чего все возникает и во что все превращается?

• Почему есть нечто (сущее, бытие), а не ничто?

• Что такое благо и как достичь его?

• Что такое истина и как возможно достоверное знание?

• Что такое добро и зло и почему существует зло в мире?

• Что такое человек и зачем он живет?

• Бессмертна ли душа?

• Свободна ли человеческая воля?

• Существует ли Бог, творец мира, или мир возник сам по себе?

• Что первичнее: дух или природа?

• Имеет ли история конец и в чем цель истории?

Эти и многие другие вопросы продолжают бесконечно волновать и смущать умы. Ответы на них развертываются в целые философские учения, в противостояние точек зрения и борьбу идей. Философы не перестают спорить перед женским ликом Сфинкса, перед образом Софии, терпеливо дожидающейся окончательного ответа, некой единой и общей разгадки. Но эти ожидания застывшего изваяния с ликом женщины, телом льва, хвостом змеи и крыльями орла, кажется, напрасны. Философия есть вечное, неутолимое стремление к разгадыванию вопросов, *любовь к мудрости,* т.е. любовь к самой загадке Сфинкса. По-видимому, разгадка философию мало интересует.

Доступность и недоступность философии

Ценность и смысл философских вопросов-загадок в том, что они способны вызвать и поддерживать в человеке состояние любопытства и удивления, которое и побуждает его философствовать. И в этом смысле философия является наиболее удивительным и загадочным знанием, вызывающим интерес и любопытство у каждого. По своему

назначению и характеру философия должна быть самым *доступным* знанием. Ведь никто не сможет пройти мимо таинственной загадки Сфинкса, не попытавшись хоть как-то ее разгадать.

Доступность философии проистекает из самой природы человеческого духа, из врожденной склонности и потребности задаваться высокими вопросами, лежащими по ту сторону земной жизни.

Стремление найти ответ на эти вопросы, приблизиться к разгадке Сфинкса захватывает человека целиком, духовно преображает его. Философское вопрошание — это единственный вид духовной работы, которая изначально отвергает какое-либо внешнее вознаграждение, ибо приближение к тайне, сама попытка ответить на вечный вопрос есть уже самая высшая награда.

Так должно быть и так есть, но только для избранных, для тех, кто является философом «от Бога». Но почему же философия не привлекает к себе всеобщего, захватывающего интереса? Почему она кажется многим, и даже большинству, абстрактной и недоступной? Причем это относится не только к нашей эпохе «массовых зрелищ», но, например, и к временам Сократа.

Все дело не в философских вопросах, которые не перестают и никогда не перестанут удивлять каждого человека, а в *ответах* на них. Множество вариантов ответов на несколько «вечных» вопросов, сводящихся в конце концов к единой загадке Сфинкса, погребли под собой и сами эти вопросы, и ясность и конкретность ответов.

Так кажется на первый взгляд. Если же взглянуть глубже, то окажется, что философия вовсе и не ищет ответа, видя свою задачу в том, чтобы осмыслить и углубить сам вопрос, дать ему более точную формулировку, вскрыть причину его постановки и т.д.

Это происходит не оттого, что сам исходный вопрос не ясен. Что может быть яснее вопроса: что есть благо или бессмертна ли душа? Просто философы как бы пытаются выиграть время у Сфинкса, ибо окончательно и конкретно ответить на вечные вопросы — значит положить конец вечности, раскрыть тайну бытия и вплотную приблизить небытие.

Таким образом, философия остается доступной по духу, по назначению (по своим вопросам) и малодоступной или даже вовсе недоступной по форме и содержанию (по ответам). Отсюда — двойственное положение философии в культуре. С одной стороны, философия кажется очень привлекательной, заманчивой; каждый, считает за честь почувствовать себя философом, пофилософствовать, т.е. оказаться один на один перед ликом Сфинкса, в объятиях его таинственной загадки.

С другой же стороны, философия представляется узкопрофессиональным занятием, отталкивающим логическим хитросплетением мысли, сухостью и заумностью языка. Столь же малопонятной и отталкивающей выглядит философия и тогда, когда она становится «служанкой» идеологии.

Философы всегда были озабочены тем, чтобы найти компромисс между доступностью и недоступностью философии. Ведь философия не может оставаться только доступной, целиком доступной. В таком случае она рискует выродиться в набор вопросов-загадок либо занимательных историй и анекдотов о жизни философов и мудрецов. Но точно так же философия не может оставаться и полностью недоступной, предназначенной для узкого круга профессионалов, для избранных.

В качестве компромисса некоторые философы, оставаясь в рамках философской традиции, пытались приблизить язык философии к живому языку беседы, диатрибы, диалога, притчи, изречения, увещевания, утешения, наставления, а абстрактную философскую мысль расцветить образными сравнениями, параболами, аллегориями, вставляя в философский текст мифологические интермедии типа «образа пещеры» в диалоге Платона «Государство».

Образности в философии не был чужд даже такой малодоступный, «чистый» философ, как Гегель, который нередко прибегал к ярким сравнениям и образным определениям. Например, «природа — невеста, с которой сочетается дух» или «звук — это жалоба идеального» (в нашей книге мы еще не раз будем пользоваться гегелевскими обра зами и сравнениями).

Впрочем, в случае с Гегелем это не удивительно. Ведь он был од ним из немногих философов Нового времени, кто проговорил почти всю свою философию вслух — в форме *лекций.*

И здесь обнаруживается еще один источник доступной философии Это философия, предназначенная для целей образования, обучении Такой тип сравнительно доступной философии принято называть фи лософской *пропедевтикой* (от греч. propaideuo — предварительно uliy чаю, подготовляю), т.е. *элементарным и кратким введением в фитн* <> *фию,* подготовительной школой философии.

Одной из первых книг по философской пропедевтике, дошгдшгй до нас, был «Учебник платоновской философии» Альбина (II и. и >) Впоследствии некоторые выдающиеся философы (в том числе К,ни и Гегель) испытали свои силы в этом жанре, внеся свою лепту и |шиш тие -доступной философии.

Удивительно, однако, что в наше время, когда ощущнпгм пир потребность именно в доступной, популярной философии, и мш >

ческой пропедевтике, ни на йоту не отступающей от философской традиции, большинство работ такого рода оказались невостребованными. Широко издаваемые в России в начале XX в., сегодня они практически не переиздаются, став библиографической редкостью..; v к\\,

Чтобы обратить внимание читателей (среди которых мо-грмоказаться и издатели) на круг пропедевтических источников классического образца, мы предлагаем избранный список литературы по этой теме.

Литература по философской пропедевтике

Спенсер Г. Введение в философию. В кратком изложении. Самара, 1897.
Вундт В. Введение в философию. СПб., 1902.
Леман Р. Учебник философской пропедевтики. М., 1906.
Рихтер Р.Г.М. Введение в философию. СПб., 1908.
Паульсен Ф. Введение в философию. М., 1914.
Наторп П. Философская пропедевтика. М., 1911.
Рейнер Ю. Что надо знать по философии?: Конспективные сведения по истории философии. СПб., 1902.
Лососий НО. Введение в философию. СПб., 1911.
Лососий И.О. Общедоступное введение в философию. Франкфурт, 1956.
Кудрявцев (Платонов) ВД. Введение в философию. Сергиев Посад, 1908.
Кудрявцев (Платонов) ВД. Начальные основания философии. Сергиев Посад, 1915.
Маковельский АО. Введение в философию: В *2* вып. Казань, 1912—1913.
Вып. 1: Понятие о философии. Казань, 1912.
Вып. 2: Проблемы познания. Казань, 1913.
Скворцов И.В. Философская пропедевтика. Применительно к курсу мужск. гимназий. СПб., 1913.
Челптюв Г.И. Введение в философию (С прилож. вопросника и конспективного обзора истории философии). М.; Пг., 1916.
Гиляров А.Н, Философия в ее существе, значении и истории: Руководство к изучению философии: В 2 ч. Киев, 1918-1919.
Радлов Э.Л. Введение в философию // Введение в науку. Философия / Под ред. Л.II. Карсавина, Н.О. Лосского, Э.Л. Радлова. Пб., 1919. Вып. 1.
Асжольдов С. Введение в гносеологию//Введение в науку. Философия. Пб., 1919. Вып. 2.
Франк С.Л. Введение в философию. Берлин, 1923.

Книга философских вопросов и ответов

Пора наконец обратиться к тому способу доступного изложения философии, с которого мы и начали наше Введение. Это способ философских вопросов и ответов. К нему с успехом прибегали древние философы. О Фалесе мы уже упоминали. Однако его вопросы-загадки уходят своими корнями в мифологию. Неслучайно, что они так напоминают загадки из сказок народов мира. Правда, ответы на эти загадки носят уже вполне философский характер.

Первым же, кто применил вопросо-ответный метод во всем его философском блеске, был Сократ. Вопросы Сократа рождались в непосредственной живой беседе, вытекали из самой ситуации общения. Хотя у Сократа и было припасено несколько исходных,н(рбщих вопросов-типа «Что такое мужество?» («справедливость?», «благочестие?»[4]...), сама беседа носила характер импровизации.

Сократовский вопросо-ответный метод не преследовал учебных, пропедевтических целей. Школой здесь была стихия самой жизни. Однако любой тип вопросов и ответов в той или иной мере воспроизводит ситуацию *обучения,* ибо вопрос как бы предполагает «незнающего ученика», а ответ — «знающего учителя». И это даже при том условии, что сам Сократ, например, всячески открещивался от роли учителя, утверждая: «Я знаю, что ничего не знаю». Сократ хотел этим подчеркнуть просто особенность философского знания, которое рождается в совместном творчестве, взаимообмене мыслями между учителем и учеником.

В этом смысле вопросо-ответный способ изложения философии, представленный в нашей книге, обладает несомненными пропедевтическими достоинствами. И вместе с тем, как мы видели, он соответствует самому духу философии, природе философского сознания, склонного задаваться предельными вопросами, озадачиваться «загадкой Сфинкса».

Таким образом, перед нами пропедевтика, «школьная» философия, но в наибольшей степени, на наш взгляд, отвечающая духу живой философии.

Философские вопросы, с которыми встретится читатель в этой книге, имеют двоякий характер. С одной стороны, это классические предельные вопросы о человеке, бытии, познании, природе, Боге, о добре и зле, о прекрасном, о цели и смысле истории и т.п.

С другой стороны, это вопросы о самой философии, которые совершенно неизбежны в рамках пропедевтического курса: о происхождении философии, о ее предмете и методе, о периодизации философской мысли, о философских школах и направлениях, о великих философах и их произведениях и т.п.

Соответственно и книга состоит из двух разделов. Первый, включающий «Введение в философию» и «Введение в историю философии», содержит вопросы и ответы о самой философии. Познакомившись с ними, читатель может приступать к чтению второго раздела, состоящего из 20 глав философского знания, таких, как «Философская антропология», «Философия религии», «Философия истории», «Философия искусства» и т.д. В рамках этих глав ставятся предельные вопросы о человеке, Боге, истории, красоте, истине, добре.

В ответах на эти вопросы выражается не просто точка зрения автора или какой-либо философской школы, но определенная «общефилософская» мысль, *философская традиция,* основанная на произведениях наиболее авторитетных и влиятельных в том или ином вопросе философов. В Конце каждого ответа приводится соответствующая литература. Однако это вовсе не хрестоматия, не подборка фрагментов и мыслей известных философов; это всегда авторская интерпретация, авторское видение и освещение проблем философии, свидетельствующее об определенной философской *системе,* лежащей в основании этой книги.

Система философии: философия как цельное знание

Для того чтобы философский вопрос не казался случайным, а ответ — ни к чему не обязывающим философствованием, необходима определенная система вопросов, задающая направление мысли. «Философствование без системы выражает лишь случайное умонастроение», — заметил Гегель.

Что же представляет собой предлагаемая в данной книге система философии? В ее основе лежит идея философии как *цельного знания,* выдвинутая русским философом В.С. Соловьевым и соответствующая самому духу русской философской традиции. У Соловьева эта идея означала единство и целостность основных методов философии: эмпиризма, рационализма и мистицизма — и выражалась в понятии «свободной теософии» как синтеза философии, религии и науки*.

Мы же рассматриваем философию как цельное знание скорее в пропедевтическом плане: как систему различных философских дисциплин, соединение различных частей философии в единую целостную систему знаний.

Известно, что классическая античная философия в лице своих наиболее выдающихся представителей — Платона и Аристотеля — была единой, цельной. И лишь впоследствии, приспосабливаясь к нуждам «школьного» преподавания, она стала подразделяться на *логику* (теорию познания, философию языка), *физику* (космологию, онтологию, натурфилософию, оккультную философию) и *этику* (фило-

* .Чаметим, что подобный синтез был характерен и для собственно теософского движения. Так, главный труд Е.П. Блаватской — «Тайная доктрина» — имеет характерный подзаголовок: «Синтез науки, религии и философии». Книга Блаватской увидела свет в 1888 г. В.С. Соловьев издал свой труд «Философские начала цельного знания» на одиннадцать лет раньше.

софскую антропологию, социальную философию, нравственную философию). Для облегчения восприятия философии в ходе обучения необходимо было ее упрощение, разделение на определенные виды знания, на отдельные дисциплины.

В дальнейшем такого рода дифференциация философии продолжалась и углублялась, что привело к образованию целого ряда сравнительно самостоятельных философских разделов — учебных предметов, таких, как обществоведение (т.е. социальная философия), логика, этика, эстетика, философия права, философия истории и т.п., преподаваемых, как правило, в отрыве от единой системы философских знаний, вне связи с другими разделами, предметами философии.

Предлагаемая система философии призвана в той или иной степени устранить этот недостаток. Она включает в себя 22 главы *единой* философии, связанных между собой определенным логическим смыслом.

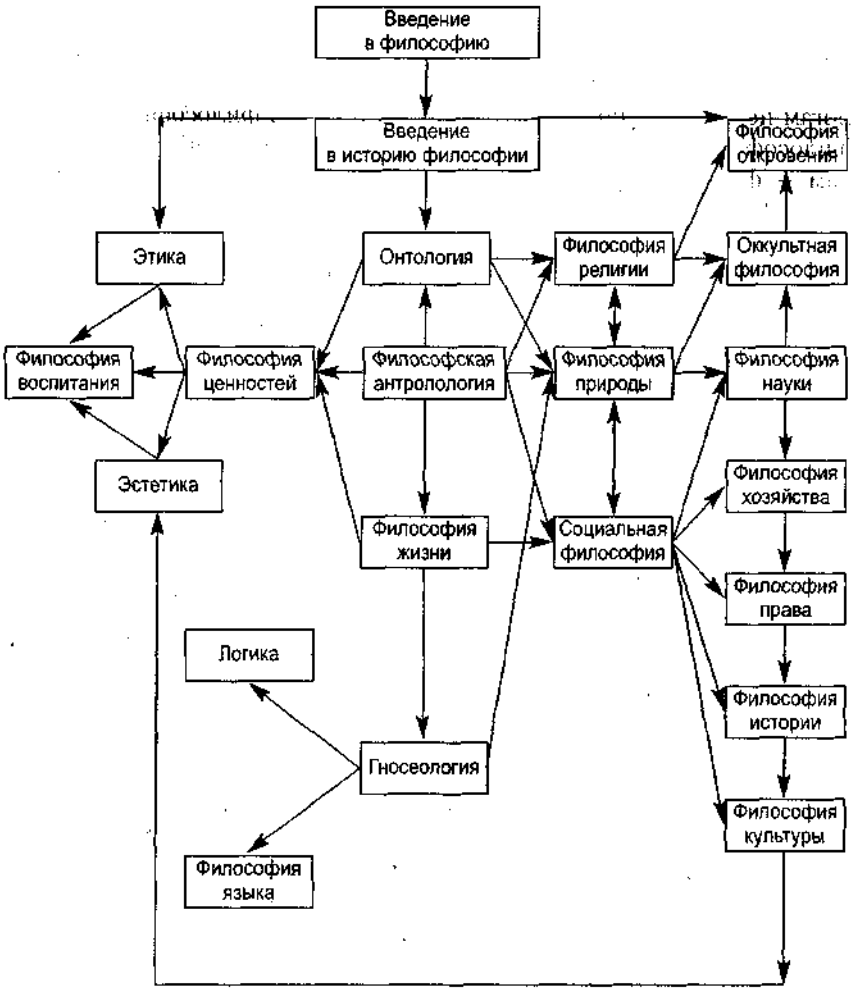
Прежде всего выбор и последовательность глав определяются следующей цепочкой базисных понятий: философия — человек — жизнь — сознание (познание) — бытие — природа — Бог — история — культура — красота — добро. Им соответствуют такие разделы философии: введение в философию — введение в историю философии — философская антропология — философия жизни — гносеология (теория познания) — философия логики — философия языка — онтология (учение о бытии) — философия природы — оккультная философия — философия откровения — философия религии — социальная философия — философия хозяйства — философия науки и техники — философия истории — философия права — философия ценностей — философия культуры — эстетика и философия искусства — философия педагогики (воспитания) — нравственная философия (этика).

Детальнее соотношение и взаимосвязь разделов философского знания в единой системе философии представлены на схеме (с. 14).

Стержнем системы является блок философских дисциплин, определяемых понятиями: философия — человек — жизнь — сознание (познание) — бытие. В центре этого блока — философская антропология, ибо человек есть исток и цель, субъект и предмет познания. Все остальные разделы философии получают свой смысл и оправдание через бытие и сознание человека. Поэтому философская антропология имеет прямой выход на все разделы философского знания.

Этот блок философских дисциплин условно может быть назван *первым философским минимумом*. С него целесообразно начинать изучение философии в средних школах, гимназиях, колледжах.

Второй философский минимум предполагает овладение первым блоком философских дисциплин, а также изучение тех разделов, ко-



Соотношение и взаимосвязь разделов философского знания

торые непосредственно вытекают из философской антропологии: социальной философии, философии хозяйства, философии права, философии истории, философии религии, философии искусства, нравственной философии. Он рассчитан прежде всего на студентов факультетов негуманитарного профиля. Причем в зависимости от специализации может быть расширена программа и увеличен объем часов на изучение тех разделов философии, которые имеют связь с

профилем факультета. Например, философия науки и техники, философия естествознания, философия природы (натурфилософия) и т.п. То же самое относится и к гуманитарным специализациям. Так, филологам-целесообразно больше внимания уделить философии языка и адд^о^фии искусства, экономистам — философии хозяйства, историкам^1^ философии истории, юристам — философии права, педагогам — философии воспитания и т.д.

Наконец *третий философский минимум* предназначен главным образом для философских отделений и факультетов университетов и программы кандидатского минимума по философии для нефилософских специальностей. Он предполагает последовательное изучение всех разделов философии в рамках единой системы.

Такая система позволяет обеспечить единый непрерывный процесс философского образования на всех его уровнях, начиная со школьной скамьи и кончая кандидатским минимумом по философии. Залогом единства и цельности философского обучения служат общность предельных философских вопросов, общность проблемного материала классических философских текстов и, естественно, единство самой философии, которое мы можем хоть в какой-то мере воссоздать через систему и взаимосвязь ее основных частей и разделов.

Разумеется, наша книга вовсе не претендует на то, чтобы быть программой по изучению философии, методическими указаниями или рекомендациями к ее преподаванию или даже пособием для изучающих философию в школе и вузе.

Ее цель скромнее: сделать философию чуть доступнее, пробудить любопытство и интерес читателей к этому вечному Сфинксу, именуемому нами ФИЛОСОФИЕЙ.

РАЗДЕЛ I
ФИЛОСОФСКАЯ ПРОПЕДЕВТИКА

Глава 1
ВВЕДЕНИЕ В ФИЛОСОФИЮ

/. Что означает слово «философия»?-

Слово «философия» переводится с древнегреческого как «любовь к мудрости», «любомудрие» (phileo — люблю и sophia — мудрость). Но такой перевод нельзя оставить без комментариев; он нуждается в уточнении вследствие несовпадения в русском и греческом языках значений исходных терминов. Если в русском языке «любовь к родине», «любовь к знанию», «любовь к Богу», «любовь к детям», «любовь к женщине» обозначаются одним и тем же словом, то в греческом языке существуют специальные термины, выражающие тот или иной оттенок, смысл любви.

Так, erōs — это чувственная любовь-страсть, телесное влечение. В этом смысле «вожделение к мудрости» невозможно, ибо мудрость есть нечто духовное, бестелесное. Правда, в диалогах греческого философа Платона (427—347 г. до н.э.) философия нередко определяется именно как страсть, вожделение к мудрости, как своего рода *эрософия,* но это скорее образное сравнение, чем сущностное понятие, сравнение того же порядка, что и сократовское уподобление философии повивальному искусству (в том смысле, что философия помогает родиться истине).

Agapē — рассудочная любовь, любовь-долг: природное влечение, преображенное идеей разума. Например, любовь к человечеству или любовь к справедливости. «Агапософия» также невозможна, ибо мудрость не есть идея и к ней нельзя относиться чисто рассудочно.

Storgē — также любовь общего характера, что и agapē, но обладающая более выраженной личной склонностью, симпатией. Например, любовь к профессии, к тому или иному жанру искусства и т.п. Такая любовь тоже неприложима к мудрости, так как предмет любви и дам ном случае пассивен и зависит от одностороннего выбора чолоисил. что противоречит природе мудрости.

Eleos — любовь-сострадание, жалость. Очевидно, что термин «элеософия» не соответствует характеру устремлений человека к мудрости.

И наконец, интересующий нас термин philia означает любовь-дружбу, дружелюбие, дружескую привязанность. Чтобы вполне оценить смысл этого слова, необходимо иметь в виду, как древние греки относились к дружбе. На вопрос о том, что есть друг, Аристотель ответил: «Одна душа в двух телах». По словам Эпикура, «благородный человек более всего занят мудростью и дружбой: одна из них есть благо смертное, другая — бессмертное».

Отличие любви-дружбы от всех других видов любви в том, что она по самой своей природе не может быть односторонней, как любовь-«эрос», любовь-«агапс», любовь-«сторге» или любовь-«элеос». Вожделеть, пылать страстью, сострадать, жалеть может и один человек, другой же может при этом оставаться равнодушным или пассивным. Но дружить можно только, в з а и м н о. Дружба изначально предполагает взаимообразие чувств. Не случайно древние греки считали, что дружба возникает между родственными по природе душами.

Именно такого рода отношение только и возможно между человеком и Софией-мудростью. Это не просто страсть, одностороннее влечение, рассудочная любовь, внутренняя симпатия, природная склонность, сочувствие и т.п., но прежде всего — *взаимная дружеская привязанность.* Причем привязанность особого рода. Это не просто дружба между людьми. В ней достигается полное единение между реальным человеком и идеальной Софией, между субъективным человеческим чувством, мышлением и объективным, «софийным» миром вещей. Такая дружба являет собой высшую ступень взаимопроникновения материального и идеального.

Чтобы еще лучше понять характер этой дружбы, необходимо выяснить значение слова «София». Перевод этого термина на русский язык как «мудрость» тоже нуждается в определенном уточнении.

В русском языке, как и в большинстве европейских языков, мудрость понимается прежде всего как особый род знания, имеющий высшую духовную ценность. Причем в английском, немецком, французском и других языках в состав слова входит корень «знание», например английское «wis» и «wisdom». Русским аналогом такого рода языкового образования могло бы стать слово «ведовство» (от др.-русского «ведать» — «знать»). Что же касается слова «мудрость», то, согласно одной из наиболее убедительных этимологических версий, оно восходит к индоевропейскому корню men- (dh)-, обозначающему особый вид ментального возбуждения, т.е. особое состояние сознания, соприкасающегося с миром высшего знания.

Ксли судить по Словарю русского языка XI—XVII вв., то уже к тому времени сложилось как минимум шесть значений данного слова:

1) ум, разум, благоразумие — умудренность;

2) совокупность знаний, ученость — великомудрие;

3) религиозная благочестивость — премудрость;

4) душевная чистота, нравственное совершенство — смиренномудрие;

5) искусность, мастерство, совершенство — совершенномудРие;

6) хитрость, лукавство, плутовство — мудрствование, мудрование.

Какое же из этих значений более всего соответствует греческой Софии? Как показывают этимологический и смысловой анализы данного термина, наиболее точным является понимание Софии как мастерства, творчества.

Русский философ П.А. Флоренский замечает, что слово «София» правильнее было бы передавать на современный русский язык как «мастерица», «художница», «зиждительница». София означает не только субъективное умонастроение, т.е. благочестие, благоразумие, душевную чистоту и т.п., но и объективное положение вещей: их совершенство, красоту, гармонию. И в этом смысле София есть прежде всего *художественно-техническое знание:* способность воплощать определенный замысел, идею в действительность по законам красоты.

Таким образом, philia как дружеская привязанность к Софии означает причастность человека к совершенству мира через жизненное воплощение идеи и идеальное преображение жизни.

Отсюда «философ» — не просто «любитель мудрости», как это чаще всего формально переводится, но Мастер, стремящийся преобразовать свою собственную жизнь и окружающий его мир по законам Красоты, Добра, Истины. Такими и остались в памяти человечества, великие философы древности: Пифагор, Сократ, Платон. Характерно, что в истории философии известен, пожалуй, один случай, когда понятие «мастер» полностью срослось с именем философа. Это — немецкий философ-мистик XIII в. Иоганн Экхарт, известный как Мейстер Экхарт.

Оригинальную трактовку понятия Софии дал русский философ С.Н. Булгаков. Переосмысливая греческую Софию в духе христианской «Премудрости Божией», он определил ее как божественную, животворящую Любовь, изливающуюся в мир. Философия, таким об разом, предстает уже как любовь к Любви. Такое попимппиг, хотя и грешит формальной неточностью, прекрасно передает сам дух

философии. Философия не есть любовь к какому-то конкретному предмету или даже ко всему миру, но есть любовь к самой любви. Поэтому-то философия никогда не получает своего завершения и удовлетйбрввия:<«Философия по существу своему есть неутолимая и всегда распаляемая "любовь к Софии"; найдя удовлетворение, она замерла бы и прекратила бы свое существование. Предмет ее стремления находится за пределами ее обладания» [Булгаков. 1994. С. 40].

Такое понимание философии хорошо объясняет, почему философия не есть сама мудрость, а лишь стремление, привязанность, любовь к ней. Если первые греческие философы именовались мудрецами, а их знание — мудростью, то впоследствии древнегреческие мыслители отказались от притязаний на столь высокое звание.

Существует две версии происхождения термина «философия»! Согласно одной из них, первым назвал свое учение любомудрием, (философией), а не мудростью Пифагор. Упрекая Семерых мудрецов (как их прозвали до него)*, он утверждал, что из людей никто не может быть мудрым, ибо человек по слабости своей не в силах достичь абсолютного знания. Тот же, кто стремится к нраву и образу жизни мудрого существа, может быть подобающе назван любомудром (философом). Мудрым же можно величать только Бога.

Эта мысль получила свое развитие в платоновском диалоге «Пир». Там доказывается, что мудрец не является философом, ибо тот, кто мудр, к мудрости не стремится. Философ же — это человек, занимающий промежуточное положение между мудрецом и невеждой. Определяя меру человеческой мудрости, Сократ изрек знаменитую мысль: «Я знаю, что ничего не знаю». «Знающее незнание», «мудрое неведение» и являются, по мнению многих философов, характерным признаком *философского искания истины.*

Гегель, однако, хорошо показывает, что нет смысла заострять БНИмание на различии между мудрецом и философом. Вот какое образное сравнение он приводит в доказательство своей мысли. Конечно, различие между человеком, любящим вино, и человеком пьяным существует. Но разве любитель вина означает лишь *тщетное стремление, созерцательную* любовь к вину? И разве пьяница не стремится выпить еще? Так и философ — это тот, кто не только любит мудрость и стремится к ней, но и тот, кому удается вкусить мудрости. И подоб-

* Семь мудрецов — собирательный образ людей, выделявшихся и прославившихся в разнообразных областях человеческой деятельности. Но разным спискам, каждый из которых ограничен числом семь, к ним относят около 20 человек. 11есомненными среди них, встречающимися во всех списках, являются четверо: Фалсс, Солон, Биант, Питтак *(Гусейнов АЛ.* Античная этика. М., 2003. С. 30).

но тому, как пьянице хочется выпить еще и еще, так и мудрецу хочет-і я нее больше и больше мудрости, как себе, так и другим.

Согласно второй версии, слово «философ» впервые употребил Гераклит. Известен фрагмент из сочинения христианского нысатагецВДде. Климента Александрийского «Строматы»: «Ибо очень много додасны .шить любомудрые мужи (философы), по Гераклиту». Эта версия вполне соответствует духу учения Гераклита, который говорил о мудрости, бытийствующей в *Логосе* (Слове), и о возможности человеческого разума подражать Логосу, стремиться жить в соответствии с ним.

Литература

Платон. Апология Сократа // Собр. соч.: В *А* т. М., 1990. Т. 1.
Платон. Пир // Там же. Т. 2.
Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 148, 191.
Диоген Лаяртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 63-68.
Декарт Р. Первоначала философии // Соч.: В *2* т. М, 1989. Т. 1. С. 301-312.
Лейбниц Г.В. О мудрости // Соч.: В *А* т. М,, 1984. Т. 3.
Гегель Г.В. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 224.
(Флоренский ПА. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 319—464.
Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 489—498.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1994. Кн. 2. Гл. IV (термин «София»).

2. Каково образное, символическое выражение философии?

Возникновение философии означало прорыв сознания от мифа к Логосу, от образа к понятию. Поэтому образы и символы философии, способствующие популярному представлению о ней, навеяны, как правило, религиозно-мифологическими мотивами.

Одним из самых выразительных философских образов можно считать образ греческого мудреца Сократа — олицетворенной философии. В платоновском диалоге «Пир» Алкивиад (известный греческий полководец) произносит хвалебную речь Сократу. В ней он сравнивает Сократа с силенами, или сатирами (в греческой мифологии — демоны плодородия, козлоногие спутники бога Диониса), какие бывают в мастерской ваятелей и которых художники изображают с флейтой в руках. Внутри этих фигурок, состоящих, наподобие русских матрешек, из двух половинок, хранились драгоценности или изваяния богов. Точно так же и Сократ, действительно внешне похожий на сатира,

раскрываясь перед собеседниками, обнаруживал свою внутреннюю божественную мудрость.

Подобно сатиру Марсию, завораживающему своей игрой на флейте, Сократ потрясал и увлекал слушателей своими речами. «Этот Марсий, — говорит о нем Алкивиад, — приводил меня часто в такое состояние, что мне казалось: нельзя больше жить так, как я живу».

Скрытая за безобразной внешностью сатира мудрость Сократа, завораживающего слушателей своими речами, как флейтой, может служить прекрасным символом философии в целом. Философская мудрость часто бывает сокрыта за внешне неприглядными, неэстетичными формами. Более того, порой она вынуждена рядиться в грубые земные одежды, надевать шутовской колпак, вериги юродивого, брать посох и котомку странника и бродяги, чтобы изнутри самой уродливой и несовершенной действительности духовно просвещать и эстетически преображать жизнь.

Философия вполне соответствует и образу демона плодородия, изливающему на землю свою животворящую силу. Ибо философия нисходит в мир земных грубых форм, питая их тонкой энергией духа, утончая и просветляя их. Ее роль — быть посредницей между небесным и земным.

Язык философии, живая философская речь способны оказывать на слушателей такое же магическое воздействие, что и звуки флейты, ибо философия есть «звучание мысли», а звук, по меткому выражению Гегеля, — это «жалоба идеального». Философия потрясает и увлекает картиной непрерывного рождения и развития мысли, облекающейся на глазах слушателей в материю звучащего слова.

Мифологический образ философии мы находим также у английского философа Ф. Бэкона (1561 — 1626). Философия предстает здесь в виде мифа об Орфее.

Орфей — в греческой мифологии знаменитый певец, который своим пением и игрой на кифаре зачаровывал не только людей, но и зверей, деревья, реки и самих богов (как видим, здесь также используется мотив завораживающей игры на музыкальном инструменте). Когда его жена, Эвридика, погибла от укуса змеи, Орфей спустился в подземное царство и, растрогав царицу Аида Персефону своей музыкой, упросил ее отпустить умершую на землю. Вопреки запрету Орфей оглянулся на следовавшую за ним Эвридику, и та навсегда осталась в царстве мертвых. С той поры Орфей, избегая женщин, поселился в пустынном месте. Сладостными звуками своей лиры он приручил зверей, и те утратили дикую свирепость, а затем силой музыки привел в движение природные стихии (леса, горы, реки), которые снимались со своих мест и располагались вокруг него. Когда во Фракию, область, где обитал Орфей, явился бог Дионис,

iii'ucn, увлеченный игрой, не оказал ему должного почтения. Разгневанный Дионис наслал на Орфея вакханок, растерзавших его тело на куски.

Вот как толкует этот миф Ф. Бэкон. У Орфея есть две песни: одна, признанная умилостивить подземных богов, другая — увлечь зверей и сшхии природы. Первая хорошо подходит для изображения естестисппой философии, вторая — нравственной и гражданской.

Высшая цель естественной философии — восстановление и укреп-' 'iciiiie всего преходящего, смертного, временного, сохранение тел в гнойственном им состоянии. Эта цель достижима только путем искусного управления природой, которое можно уподобить гармонии лиры п стройному ритму.

Однако такая задача оказывается невероятно сложной, а попытки решить ее оканчиваются неудачей прежде всего в силу человеческой суетливости и подстегиваемого любопытством нетерпения (Орфей оглядывается на Эвридику).

Осознавая предел человеческих возможностей, естественная философия передает свои полномочия философии гражданской, чтобы і л своим призывом к объединению людей перед лицом смерти заложила основания *общественного бессмертия*. Строительство городов, подделывание земли, разведение садов, одним словом, покорение и преображение природы — вот что стоит, по Бэкону, за аллегорией движения природных стихий, повинующихся звукам лиры Орфея.

Символично и то, что Орфей избегает женщин. С одной стороны, философ безраздельно предан Софии; он любит только Софию-мудрость и не может делить эту любовь ни с кем. С другой стороны, радости любви и брака часто отвлекают людей от великих и возвышенных деяний на благо государства.

Легко получает свое объяснение и ужасная гибель Орфея. Общество нередко ожесточается против философов, видя в них причину своих бед, считая их возмутителями спокойствия, смущающими умы людей бесплодной мечтой о лучшем мире. Тогда власть имущие натравливают на философов безумствующую, живущую инстинктами толпу (женщина выступает здесь как раз символом эмоционального, инстинктивного начала), и философия оказывается разорванной на части и разбросанной в разных местах земли. Но, подобно тому как музы собирают части растерзанного тела Орфея, так и Философия со временем возрождается вновь как одно целое.

Еще один образный ряд философии связан с *женственным* олицетворением Софии в духе христианской премудрости Божией. Тенденция *к* олицетворению Софии-философии носит изначально женственный характер (греческое слово sophia и соответствующее ему древнееврейское

слово «хокма» (премудрость) — женского рода). В Ветхом Завете можно встретить образы премудрости как «Возлюбленной», «Матери-хранительницы», «Гостеприимной хозяйки» и др.

Для философов религиозного и мистического склада, таких, как Я. Бёме или В.С. Соловьев, любовь к Софии выражалась в виде любви к Вечной Женственности, Небесной Деве, Целомудренной Царице.

Одним из самых известных классических примеров женственного олицетворения философии является опыт римского философа Боэция (480—524), которого перед казнью в темнице посещает Философия, чтобы утешить и ободрить. Вот как описывает философ ее явление:

«Это женщина с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой. Хотя была она во цвете лет, никак не верилось, чтобы она принадлежала к нашему веку. Трудно было определить и ее рост. Ибо казалось, что в одно и то же время она и не превышала обычной человеческой меры, и теменем касалась неба, а если бы она подняла голову повыше, то вторглась бы в самое небо и стала бы невидимой для взирающих на нее людей. Она была облачена в одежды из нетленной ткани, с изощренным искусством сплетенной из тончайших нитей. На нижнем их крае была выткана греческая буква П, а на верхнем — Э*. Но эту одежду рвали руки каких-то неистовых существ, которые растаскивали ее частицы, кто какие мог захватить. В правой руке она держала книги, в левой — скипетр [Боэций. 1990. С. 190—191].

Что же хотел сказать философ этой аллегорией?

Неуловимый возраст Философии, в котором одновременно проглядывают черты древности и цветущей зрелости, — свидетельство того, что она никогда не устаревает, оставаясь вечно современной.

Ее изменчивый рост означает посредническую миссию между небом и землей, знание вещей божественных и человеческих, универсальность ее предмета и метода.

Ее нетленное одеяние намекает на нетленность и изощренность тех форм мыслей и слов, в которых она себя выражает.

Обозначенные на ее платье в определенном порядке буквы П и Э говорят о том, что она вышла из школ Платона и Аристотеля, в которых теоретическая, созерцательная жизнь ставилась выше практической.

Разорванная на Философии одежда есть символ того, что многие пытаются подделаться под Философию, отрывая от нее «лоскуты»

* П и 0 начальные буквы древнегреческих слов, обозначающих два вида философии: практическую и теоретическую.

иппмней атрибутики, но оставаясь непричастными к ее внутренней природе.

11аконец, книги, которые она держит в руке, есть знак ее просвещенности и учености, а скипетр в другой — знак властности, указание на то, что Философия должна править миром, так же как premy-'i.pocTb Божия является управительницей, зиждительницей всего <vinего.

Символом философии является также сова, посвященная в Греции чогине Афине, покровительнице мудрости, а в Риме — Минерве. Отсюда выражение «сова Минервы». Ночная зоркость этой хищной птицы символически выражает способность Философии проникать своим пытливым взором в самые темные, непроницаемые для других ' >(шасти сущего.

Крылатыми стали слова Гегеля: «Сова Минервы начинает свой почет с наступлением сумерек». Этой образной мыслью Гегель хотел • казать, что Философия, пытаясь поучать мир, каким он должен быть, исегда приходит слишком поздно. В качестве мысли о мире она появляется лишь после того, как сама действительность достигла своего твершения. И когда Философия начинает рисовать своей «серой краской по серому», это доказывает, что некая форма жизни вступила н пору заката и старости, и Философия своим «серым по серому» может лишь понять, но не омолодить ее.

Питература

Платон. Пир// Собр. соч.: В *А* т. М., 1993 Т. 2. С. 125-127.
Фрагменты ранних греческих философов (Орфей). М, 1989. Ч. 1. С. 36—43.
Нощий. Утешение Философией» и другие трактаты. М., 1990.
Ижон Ф. О мудрости древних // Соч.: В 2 т. М., 1978. Т. 2. С. 259-261.
l't'-гель Г.В.Ф. Философия права. М. 1990. С. 56.

3. Каковоисходное,предварительноеопределение(понятие) философии?Вчемотличиефилософииотрелигии, искусства,науки?

Дать определение философии — значит перейти от слова и образа к понятию философии, т.е. указать на ее общие, существенные признаки, присущие любому философскому учению. Наряду с этим, предварительное определение философии предполагает выяснение того, чем философия не является, в чем ее существенное отличие от таких родственных ей форм духа, как религия, искусство, наука.

Философию можно предварительно определить как *мыслящее рассмотрение предметов в их отношении к первичным причинам и конечным целям сущего как единого целого.*

О чем говорит это определение?

1. Философия есть особый вид знания. Всякое знание является либо созерцанием, либо понятием. Созерцание — это единичное представление (например, философия в образе женщины); понятие общее представление. Познание посредством понятий и есть мышление.

Философия как «мыслящее рассмотрение предметов» есть понятийное знание, знание общего в единичном или единого во многом. По словам Г.В.Ф. Гегеля, философия делает единственно только то, что превращает представления в мысли, понятия Философия, метко заметил С.Н. Булгаков, есть искусство понятий.

С религией и искусством философию роднит то, что их предмет имеет всеобщий характер (Бог, прекрасное, истина, бытие). Однако, в отличие от философии, в религии и искусстве всеобщее содержание предстает непосредственному внешнему созерцанию и, далее, представлению и чувству. Не случайно они обращаются к сердцу и душе человека, к его чувству и настроению.

В философии, например, совершенно невозможно, представление «Бог родил сына» (заимствованное из чувственного опыта). Здесь это отношение выступает в форме мысли, понятия о *внутреннем различении Единого, Абсолюта.* Конечно, такая мысль постигается сложнее, чем религиозное представление или художественный образ, которые для обыденного сознания привычны, потому что они почерпнуты из опыта. Но мысль намного продуктивней, ибо она позволяет увидеть, точнее — «узреть умом» (отсюда — умозрение как способ философского постижения предметов), общий источник самых различных образов и представлений.

Немецкий философ И. Кант делил все понятия на два рода: эмпирические, основанные на опыте, и чистые, образуемые разумом независимо от всякого опыта. Эмпирические понятия возникают на основе чувств путем сравнения предметов опыта и имеют лишь форму всеобщности. Таковы некоторые понятия обыденного сознания и большинство научных понятий.

Действительно же всеобщими являются чистые понятия разума, которые Кант называет идеями. К ним относятся, например, понятия Бога, свободы, воли, бессмертия души, блаженной жизни и др. Эти понятия разума, лежащие за пределами возможного опыта человека, становятся предметом метафизики, т.е. надфизического, умозрительного рассмотрения.

Философия — это рассмотрение предметов в метафизическом свем\ т.е. в свете первых причин и конечных целей, которые не могут Own. даны в чувственном опыте.

.Ото позволяет понять особенности философского способа мышлении. Правда, мышление характерно не только для философии. Мышление есть то, что отличает человека от животного. Оно присуще и обыденному, и научному сознанию. Однако обыденное мышление не поднимается выше эмпирических понятий, пересыпанных различно-KI рода представлениями и образами.

Также и научное мышление не выходит за рамки эмпирических понятий и направлено на конечные предметы и явления.

И только философия, в которой определяющую роль играют чис-lые понятия и идеи, исследует предметный мир в отношении к безусловному, абсолютному. Философия ставит метафизические, предельные вопросы и пытается отвечать на них с помощью чистых понятий разума.

Английский философ Б. Рассел заметил, что философия, подобно религии, исследует предметы, точное знание о которых невозможно. 1lo, подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к откровению или авторитету. Все точное знание относится к науке, все догмы, поскольку они превышают точное знание, относятся к религии. Но между религией и наукой имеется Ничья Земля, подвергающаяся атакам с обеих сторон. Эта Ничья Земля и есть философия.

2. Философский способ мышления означает направленность со-;шания не только на объект, внешний мир, как это имеет место в религии или науке, но одновременно и на субъект, на само мыслящее Я. Философский разум есть высшее соединение сознания и самосознания, т.е. знания о предмете и знания о себе. Таким образом, исследуя предмет, философия постоянно имеет в виду и самого мыслящего субъекта, акт его мышления, то, что это именно он создает понятие о предмете.

Вот как, например, немецкий философ И.Г. Фихте объяснял своим слушателям суть философского способа исследования: «Господа, сосредоточьтесь, углубитесь в себя, здесь речь идет не только о чем-то внешнем, но и о нас самих... Итак, помыслите себе: вот стена. — Помыслили вы себе стену? — В таком случае, помыслите себе того, кто помыслил стену...» [Фихте. 1993. С. 686].

Однако такой подход вовсе не означает, что философское познание субъективно. Оно одновременно выражает и субъективную достоверность («я мыслю») и объективную достоверность («я мыслю не свое чистое сознание, но внешний ему предмет»).

Отсюда следует, что, познавая мир, человек познает самого себя. Высшая философская заповедь «Познай самого себя», высеченная на колонне при входе в храм Аполлона в Дельфах, вовсе не есть призыв к субъективному самопознанию или даже познанию человека в его всеобщем, сущностном выражении. Эта заповедь означает формулу философского знания вообще. «Познай самого себя» — значит, познай истину.

Русский философ Н.А. Бердяев таким образом охарактеризовал эту особенность философии. Главный признак, отличающий философское познание от научного, состоит в том, что философия познает бытие изнутри человека и через человека; наука же познает мир как бы вне человека, абстрагируясь от него. Поэтому для философии бытие есть *дух, а* для науки бытие есть *природа.* В основании философии лежит предпосылка, что мир есть часть человека, в основании науки — что человек есть часть мира.

3. Философия как мыслящее рассмотрение предметов означает, что сущностное определение философии возможно только в процессе самого философствования. Желание дать дефиницию философии прежде самого философствования или в отрыве от него, по меткому сравнению Гегеля, подобно намерению научиться плавать прежде, чем броситься в воду. Философия лишена того преимущества, которым обладают другие науки; она не может исходить из предпосылки, что предмет ее знания дан заранее в качестве представления, что он противостоит познанию как нечто внешнее.

Философия, по словам Гегеля, не мыслит о предмете еще до того, как она его мыслит; самим ее содержанием уже служит мысль. И в этом отношении философию можно было бы предварительно определить как *мысль о мысли.*

Литература

Аристотель. Метафизика// Соч.: В 4 т. М, 1976. Т. 1. С. 65—67.

Кант И. Логика: Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 329—334, 395-396.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М, 1974. Т. 1: Наука Логики. С. 85, 95.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М, 1977. Т. 3: Философия духа. С. 6—8.

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 112-129, 139.

Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. СПб., 1993. Т. 1.

Соловьев ВС. Теоретическая философия // Соч.: В 2 т. М, 1988. Т. 1.

Булгаков СИ. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 69—71.

Бердяев НА. О назначении человека. М., 1993. С. 24—25.

Рассел Б. История западной философии. М., 1993. Введение.

Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 327-332.

4. Что побуждает людей философствовать? Что такое «фундаментальное философское настроение»?

('огласно Аристотелю, философствовать людей побуждает *удивление.* Ниачале люди удивлялись самым простым, житейским вещам, от которых зависело их непосредственное существование. Затем, по мере избавления от материальной нужды, они стали задаваться возвышенными вопросами, не связанными непосредственно с текущей жизнью, например о смене положений Луны, Солнца, звезд, о происхождении Медленной. А в конце они пришли к предельным вопросам о первых причинах и конечных целях сущего, вопросам, постановка и решение которых не основаны непосредственно на опыте.

Каждый, кто не утратил способности удивляться, в душе философ. () природной склонности человека к философии говорит то, что дети до определенного возраста не перестают удивляться и постоянно стамят вполне метафизические вопросы типа «Почему огонь горяч?».

Русский философ Л.П. Карсавин признался, что его на всю жизнь удивила идея о *совпадении понятия и бытия* как условии нашего достоверного знания о мире. Ведь такого совпадения могло бы и не быть. Каким образом оно возможно? — Вот пример истинно философского, метафизического вопроса, порожденного удивлением.

Немецкий философ И. Кант считал, что человеческий разум задастся такими вопросами в силу собственной природной потребности, а не из праздного любопытства или суетного всезнайства. Поэтому, полагал Кант, у каждого человека всегда есть какая-нибудь метафизика.

Основой такого рода «природной метафизики» является некое глубинное чувство, вроде удивления. Немецкий философ М. Хайдеггер показал, что подлинная философия всегда осуществляется в некоем настроении, которое он назвал *фундаментальным философским настроением.* «Природное философствование» и есть захваченность определенным философским настроением.

Сам Хайдеггер говорил о двух видах такого настроения: *ностальгии (тоске)* и *ужасе.* Имеется немало свидетельств, что эти чувства становятся побудительным мотивом философствования. Очень характерна, например, строка русского поэта-философа Ф.И. Тютчева:

Час тоски невыразимой!..
Все во мне, и я во всем!..

(«Тени сизые смесились...», 1836)

Немецкий философ-романтик Новалис в этой связи вообще определяет философию как ностальгию, желание повсюду быть дома.

«Повсюду быть дома» — значит чувствовать не себя частью мира, но мир частью самого себя.

Ключом к религиозной философии французского мыслителя Б. Паскаля, возможно, являются слова: «Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств». Характеризуя фундаментальное настроение ужаса, Хайдеггер замечает, что ужас в корне отличен от боязни, страха. Боятся всегда чего-то конкретного, непосредственно угрожающего, и в этом случае человеку уже не до философствования. Ужас же испытывают перед чем-то неведомым, неопределенным, не несущим конкретной угрозы. Ужасом, по словам Хайдеггера, приоткрывается Ничто, и это сразу вызывает у человека вопросы о смысле сущего, о смерти и бессмертии, о назначении жизни.

Глубинные чувства, побуждающие людей философствовать, не исчерпываются только удивлением, тоской или ужасом. Уже сама любовь к мудрости есть фундаментальное настроение, выражающее захваченность человека исканием истины. Вспомним еще раз о одухотворенном эросе как побудительном мотиве сократовской философии, призванном выразить всецельное влечение, «вожделение» человека к мудрости. К философствованию ведет также путь благоговения перед жизнью, восхищения гармонией и красотой сущего.

Литература

Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1.
Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 42.
Паскаль Б, Мысли. М., 1994.
Новалис. Фрагменты, 21. М., 1914.
Хайдеггер М. Что такие метафизика // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 20—21.
Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Там же. С. 330—332.
Ванеев Л.А. Два года и Абези. В память о Л.П. Карсавине // Наше наследие. 1990. № 3.

5. В чем разница между философствованием и философией? Что такое «предельное метафизическое вопрошание» и «предельное противоречие (антиномия)»?

Философствование — это личностная жизненная почва философии. Оно вырастает из фундаментального философского настроения. Каждый человек испытывает потребность в философствовании в той мере, в какой он захвачен философским настроением удивления, тоски, ужаса, любви, восхищения, благоговения и т.п.

Однако само по себе философствование случайно, субъективно и фрагментарно. Потребность в нем исчезает, как только улетучивается настроение.

Главное отличие философии от философствования состоит в том, что философия преображает случайное философское настроение в систематическое и методическое размышление. Требуется особая проницательность, чтобы за логически строгими, обезличенными мыслями философского трактата увидеть личность философа с его характерным философским настроением.

По словам русского философа Н.А. Бердяева, самые «объективные» и самые «безличные» философы познают жизнь и через эмоции, настроения. Декарт пришел к своему cogito ergo sum («Я мыслю, следовательно, я существую») и через эмоцию, пережил свое открытие с эмоциональным экстазом. Этика Спинозы, несмотря на геометрический метод, насыщена эмоциями. Amor Dei intellectualis (интеллектуальная любовь к Богу) носит печать страстной эмоциональности. Сам «интеллектуализм» может быть преображенной личной эмоцией. Сама «объективность» может быть наименованием личной страсти. Философия Гегеля в известном смысле не менее субъективна, чем философия Ницше или Кьеркегора. «Объективной» и безличной остается только философия совершенно неоригинальная и нетворческая.

В этом смысле философию можно определить как *логически преображенную страсть*.

Философствование как осознание и осмысление субъективного настроения заканчивается постановкой неких общих вопросов типа «Зачем я живу?», «Бессмертна ли душа?», «В чем причина зла?» и т.п. Философия же начинается с постановки этих вопросов, выраженных в явной или неявной форме, и пытается систематически исследовать их путем логического рассуждения.

Чтобы понять метод философского исследования, а следовательно, саму суть философии, необходимо ближе присмотреться к этим общим вопросам. В чем их особенность? Какова их природа? Суть этих вопросов в том, что они захватывают и вовлекают («ставят под вопрос») и самого вопрошающего, что они не могут быть решены на основании опытных данных и что в силу этого на них нельзя дать однозначный завершенный ответ. Такие вопросы можно назвать предельными, а способность разума задаваться такими вопросами — предельным, метафизическим вопрошанием.

Вот некоторые из классических предельных вопросов.

• Из чего все возникает и во что все превращается? (вопрос древнегреческих натурфилософов).

• Что такое бытие? (вопрос Парменида).

• Что есть благо? (вопрос Сократа).

• Что есть Единое и как оно становится многим? (вопрос Платона и неоплатоников).

• Что такое материя и что такое форма? (вопрос Аристотеля).

• Что есть истина? (вопрос школы скептиков).

• Кто мы? Кем стали? Где мы? Куда заброшены? Куда стремимся? Как освобождаемся? Что такое рождение и что — возрождение? (вопросы гностика Феодота).

• Почему существует нечто, а не ничто? (вопрос Г.В. Лейбница, который по праву можно назвать самым предельным, основным философским вопросом).

• Что я могу знать? Что я должен делать? На что я смею надеяться? Что такое человек? (вопросы И. Канта).

• Что первично: дух или природа, сознание или бытие? В состоянии ли наше мышление познавать действительный мир? (вопрос Ф. Энгельса, так называемый «основной вопрос философии»).

• Что такое метафизика? (вопрос М. Хайдеггера).

• Стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить? (вопрос А. Камю).

Пытаясь ответить на эти вопросы, философский разум неизбежно впадает в антиномии (от греч. Antinomja — противоречие в законе), т.е. в утверждение двух противоположных определений одного и того же предмета. При этом каждое из этих определений утверждается и доказывается с одинаковой необходимостью.

Открытие антиномичной природы философского разума принадлежит Канту. Вот его знаменитые антиномии, в которых тезис и антитезис доказываются с равной степенью необходимости:

• «Антиномия конечности или бесконечности мира во времени и пространстве». *Тезис:* Мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве. *Антитезис:* Мир не имеет начала во времени и не ограничен в пространстве;

• «Антиномия простоты или сложности субстанций (вещей)». *Тезис:* Всякая сложная субстанция состоит из простых частей. *Антитезис:* Ни одна сложная вещь не состоит из простых частей, и вообще в ней нет ничего простого;

• «Антиномия противоположности между природной обусловленностью (причинностью по законам природы) и свободой». *Тезис:* Причинность по законам природы — не единственный фактор в развитии явлений мира, существует еще и фактор свободы. *Антитезис:* Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы;

• «Антиномия существования или несуществования в мире безусловно необходимой сущности» (будь то в форме аристотелевского перводвигателя, платоновского мира идей, гегелевского абсолютного духа, божественного начала и т.п.). *Тезис:* К миру принадлежит безусловно необходимая сущность. *Антитезис:* Нет никакой абсолютно необходимой сущности, ни в мире, ни вне мира — как его причины.

Антиномичность философского разума есть свидетельство того, что *предмет* и *понятие о предмете* совпадают, но совпадают только отчасти, только до известного предела, который и обнаруживается в антиномии. Если бы они вообще не совпадали, то предмет невозможно было бы представить; если бы совпадали полностью, то антиномии бы не было.

Антиномичность порождается неадекватностью мышления, понятия своему предмету, тем более что сам предмет не имеет основания в опыте. Она обнаруживает недостаточность сил человеческого разума, когда тот имеет дело с предметами, лежащими за пределами возможного человеческого опыта, каковыми и являются идеи бытия, Бога, свободы воли, бессмертия души и т.п.

И вместе с тем антиномия означает единственно возможную для философского разума высшую истину. Тезис и антитезис вместе образуют выражение истины. Каждое из противоречащих предложений содержится в суждении истины, и потому наличность каждого из них доказуема с одинаковой степенью убедительности. По словам русского философа П.А. Флоренского, истина есть антиномия и непреложность ее в том, что предельно сильное утверждение соединено здесь с предельно же сильным отрицанием, что выражает собой предельное противоречие. Высшая истина, которую только и может постичь человеческий разум, и есть предельное противоречие. Но философия не останавливается только на доказательстве антиномий. Она идет дальше, пытаясь разрешить их, дать определенный синтез тезиса и антитезиса.

Здесь возможны два принципиальных подхода. Один ведет к рациональному, спекулятивному (позднелат. speculativus, от лат. speculor — наблюдаю, созерцаю) синтезу. Его предложил Г.В.Ф. Гегель. Вот как, например, он пытался решить антиномию «конечности или бесконечности мира во времени и пространстве»:

Ни конечность (ограниченность), ни бесконечность (безграничность) мира сами по себе не являются чем-то истинным, ибо граница всегда предполагает возможность выхода за нее, а безграничности всякий раз недостает границы. Рассматривая мир во времени и пространстве, мы тем самым примешиваем к нему чувственные представления о границе или отсутствии таковой. Выход из этой антиномии за-

ключается в том, чтобы рассматривать мир в его сущности и понятии,- т.е. в рамках чистого мышления.

Второй подход к разрешению антиномий может быть назван сверхрациональным синтезом. В свою очередь, здесь возможны такие варианты:

1) снятие противоречия с помощью самой жизни через мудрый поступок, изменение отношения к ситуации. Например, антиномия между природой и человеком (является ли человек рабом или господином природы) разрешается путем изменения образа жизни, благодаря опыту существования в единстве с природой;

2) разрешение антиномии на более высоком духовном, культурном уровне. То же противоречие между природой и человеком может быть снято не на индивидуально-природном, а на общественно-историческом уровне, поскольку общество в идеале должно стать, по словам К. Маркса, законченным сущностным,единством человека с природой, подлинным воскресением природы, осуществленным натурализмом человека и осуществленным гуманизмом природы;

3) снятие противоречия через духовное преображение личности. Например, противоречие между Богом и человеком: является ли человек «тварью дрожащей» или он есть «смертный Бог» (Гермес Трисмегист, теософия) — разрешается на пути экстатического слияния человека с божеством или его духовного преображения, *обожения*.

Но, строго говоря, все эти способы разрешения антиномий не являются вполне корректными, ибо они в той или иной мере апеллируют к *опыту* (житейскому, общественно-историческому, духовно-религиозному). Истинная же антиномия как способ ответа на предельный, метафизический вопрос не может основываться на опыте. Поэтому задачей философии является не разрешение антиномий, а их открытие, постановка и анализ.

Литература

Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Соч.: В \ т. М., 1982. Т. 1.С. 408.

Кант И. Логика: Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

Кант И. Критика чистого разума. М, 1994. С. 268—290.

Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 108-116.

Маркс К. Экономическо-фшюсофскис рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 118.

Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // "Там же. Т..21.С. 28.1

Флоренский/I.А. Столп и утверждение истины. Письмо шестое: Противоречие. М., 1990.

Фящтиский П'.А. Космологические антиномии И. Канта с приложением экскурса об антиномической структуре разума. Сергиев Посад, 1909.
hi/jiMKoe СИ. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 88—90.
Чсрдяее П.Л. Я и мир объектов// Бердяев П.Л. Философия свободного духа. М., 1994. С. 240-241.
Хийдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие. М.. 1993.
Камю Л. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю Л. Человек бунтующий. М, 1990. С. 21

6. Каковы исторические условия философствования? В какие эпохи наблюдается расцвет философской мысли?

Всякое философствование предполагает известную ступень материальной и духовной культуры народа. Аристотель говорит, что лишь после того, как люди позаботились об удовлетворении жизненных нужд, приобрели необходимые средства для существования, равно как и те блага, которые облегчают жизнь и доставляют удовольствия, они начали философствовать.

Философия есть свободная и бескорыстная деятельность, и чтобы заниматься ею, человек должен чувствовать себя независимым и материально, и духовно. Чтобы размышлять о вечном, задаваться предельными вопросами, необходимо быть свободным и от наплыва страстей, и от житейской суеты.

Гегель замечает, что философию можно считать чем-то вроде роскоши, если под роскошью понимать те удовольствия и занятия, которые не являются предметом первой необходимости. Философия в этом отношении кажется чем-то, без чего вполне можно обойтись.

Весь вопрос, однако, в том, что считать первой необходимостью. Если, согласно Сократу, Платону и другим мудрецам, понимать философию как «заботу о душе» или как «занятие умиранием и смертью», то более необходимую вещь, наверное, трудно себе представить. Подобно потребности в философствовании, философия выходит на сцену, когда дух народа освободился от состояния прозябания и нужды естественной жизни, от непосредственной, инстинктивной эмоционально-образной впечатлительности.

По мысли Гегеля, философия есть свидетельство того, что *дух выходит за пределы своего природного образа*. В действительности это означает разложение привычных форм жизни, потребность в *реформировании* традиционных отношений. Неудивительно, что расцвету философии сопутствуют кризис религии (оскудение веры) и падение нравов, т.е. разложение и гибель прежнего уклада жизни.

Это подтверждается всей историей философии. Так, первоначальная греческая (ионийская) философия появилась одновременно с падением ионийских государств в Малой Азии. Сократ и Платон уже не находили удовлетворения в афинской государственности, которая переживала в то время процесс разложения.

В Риме философия распространилась лишь после гибели подлинно римской жизни — республики — под деспотизмом римских императоров.

С гибелью Римской империи связана высочайшая ступень развития древней философии, достигнутая в лице неоплатоновских философов (Плотин, Порфирий, Ямвлих, Прокл и др.) в Александрии.

В такие эпохи, пишет Гегель, «дух ищет прибежища в области мысли», чтобы в противовес действительному миру создать себе «царство мысли», и философия есть *примирение,* которое сама мысль приносит с собою после начатой ею же порчи реального мира.

Философия расцветает в *реформационные эпохи,* когда старые формы отношений изжили себя, а новые находятся еще в зародыше. Философия призвана ускорить роды нового, помочь реформационному движению.

В реформационную эпоху греческого мира расцветает древняя философия, в реформационную эпоху христианского мира — философия нового времени.

Классическая немецкая философия расцветает на почве кризиса прусского абсолютизма, стоящего на пороге демократических реформ.

Расцвет русской философии в конце XIX — начале XX в. приходится также на время глубинных реформации, вызванных агонией монархизма.

Следовательно, подъем философской мысли есть симптом упадка самой жизни в преддверии кардинальных перемен.

Литература

Платон. Федон // Собр. соч.: В *4* т. М., 1993.
Аристотель. Метафизика // Соч.: В *4* т. М., 1976. Т. 1.
Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 108—112.
Фишер Куно. История поной философии. Декарт: его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1994. С. 17.

7. Является ли философия абстрактной наукой, или Кто мыслит абстрактно?

Широко распространен предрассудок, будто бы философия имеет дело лишь с абстракциями, с пустыми понятиями. Действительно, поскольку философия есть мыслящее рассмотрение предметов, знание в

понятиях, она имеет дело с предельными общностями. И в этом смыс-'II' философия абстрактна, но она абстрактна лишь по форме. Сама же по себе философская идея существенно конкретна, ибо она есть *единство различных моментов.*

Чтобы объяснить природу конкретного как единства различных сторон, обратимся в качестве иллюстрации к обычному цветку. Хотя циггок обладает различными качествами — запахом, цветом, формой, нкусом и т.д., он все же — *единый* цветок; ни одно из этих качеств не должно отсутствовать и в лепестке цветка, и, в свою очередь, каждая отдельная часть лепестка также обладает всеми свойствами, которыми обладает весь лепесток.

Мы не видим никакого противоречия в том, что запах, вкус, цвет, хотя они совершенно различны по своей природе, все же существуют и едином цветке; мы *не противопоставляем их друг другу.*

Конкретное как раз и представляет собой *единство различных,* доходящих до противоположности качеств. Каждая конкретная вещь шляется ярким примером этого.

Философия по своей сути есть самая конкретная из наук, ибо она познает мир через понятия, идеи, которые выражают собой единое во многом, т.е. единство различных, противоположных начал.

Самым же абстрактным является обыденное, обывательское сознание. !)то хорошо показал Гегель в статье «Кто мыслит абстрактно?».

Представьте себе, пишет он, что убийцу ведут на казнь. Для толпы он убийца — и только. Дамы, может статься, заметят, что он сильный, красивый, интересный мужчина. Такое замечание возмутит толпу: как так? Убийца — красив? Сами, небось, не лучше! Это свидетельствует о моральном разложении знати, добавит, быть может, священник, привыкший глядеть в глубину сердец.

Знаток же человеческой души, настоящий философ рассмотрит ход событий, сформировавших преступника, обнаружит в его жизни, *к* его воспитании влияние дурных отношений между его отцом и матерью, увидит, что некогда этот человек был наказан за какой-то незначительный проступок с чрезмерной суровостью, ожесточившей его против гражданского порядка, вынудившей к сопротивлению, которое и привело к тому, что преступление сделалось для него единственным способом самосохранения.

Почти наверняка в толпе найдутся люди, которые — доведись им услышать такие рассуждения — скажут: да он хочет оправдать убийцу!

Это и называется «мыслить абстрактно» — видеть в убийце только од-! ю качество (что он убийца) и определением этого одностороннего качества уничтожать в нем все остальное, что составляет человеческое существо.

Конечно, из этого примера вовсе не следует делать практических выводов: что убийцу надо оправдать. Он лишь показывает, в чем разница между конкретным, философским рассмотрением вещей и абстрактным, обывательским или, к примеру, формально правовым отношением к ним.

И разумеется, нельзя не видеть, что конкретный, философский способ рассмотрения, в силу того что он охватывает предмет во всей его противоречивости и во всем многообразии и единстве, позволяет относиться к миру более человечно, *понимать,* а следовательно, и *любить* мир, способствовать его духовному преображению.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 88—89.
Гегель Г.В.Ф. Кто мыслит абстрактно//Работы разных лет: В 2 т. М, 1972. Т. 1. С. 389—394.

8. В чем цель и назначение философии?

Одна из самых знаменитых философских книг — «Метафизика» Аристотеля — начинается с таких слов: «Все люди от природы стремятся к знанию. Доказательство тому — влечение к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть от них польза или нет, их ценят ради них самих...»

К философствованию побуждает удивление. Но, полагает Аристотель, недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим. Если, таким образом, начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то, очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы.

В этом смысле целью, назначением философии является *Незаинтересованное познание, чистое созерцание истины.* По словам французского религиозного философа Ж. Маритена, греки постигли ту великую истину, что созерцание само по себе выше, чем действие, что действие происходит от избыточности созерцания и что, наконец, стремление к чистому созерцанию и стремление к свободе есть два аспекта одного и того же стремления.

Жизнь, говорил Пифагор, подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные торговать, а самые счастливые — смотреть.

Философия по своей сути есть незаинтересованная деятельность, ориентированная на истину, притягательную саму по себе, а не на утилитарную активность, направленную на овладение вещами. Поэтому-то люди и нуждаются в ней, ибо существует тысяча способов и учений о том, как овладеть вещами, и только один способ и одно учение — философия — о том, как наслаждаться вещами, созерцая их.

'Го, что философия презирает практическую пользу, материальную иыгоду, хотя и способна достичь их еще лучше, чем многие практические науки, она не раз уже доказывала. Классическим остается пример первого греческого философа Фалеса, который, желая доказать, что философу разбогатеть совсем нетрудно, однажды в предвидении большого урожая оливок взял внаем все маслодавильни и этим нажил много денег.

Значит ли это, что философская деятельность при всей ее незаинп'ресованности, непрактичности и созерцательности полностью отториана от жизни?

Отнюдь нет. Хотя философская созерцательность и вне утилитарных целей, она обладает четко выраженным нравственным, общественным содержанием. Очевидно, что при созерцании целого неизбежно меняются все повседневные перспективы: понимание смысла жизни, отношение к людям, государству, собственности и т.д.- Именно по этой причине многие философы-«созерцатели» вынуждены были проводить остаток своих дней в изгнании или вообще лишались жизни.

Таким образом, наши практические решения во многом зависят от полиции, занимаемой нами относительно *предельных вопросов.* Вот почему философские теории, не предназначенные для практического использования и применения, обладают таким влиянием на человеческую историю.

Однако не все философы исходили непосредственно из идеи философского созерцания. Существует теоретическая, умозрительная философия и философия нравственная, практическая, самым ярким представителем которой был Сократ. Но сама эта практичность, утилитарность имеет особую природу. Вот что говорит об этом Сократ, обращаясь на суде к своим обвинителям: «Ведь я только и делаю, что хожу и убеждаю каждого из вас, молодого и старого, заботиться раньше и сильнее не о телах ваших или о деньгах, но о *душе,* чтобы она была как можно лучше, говоря вам: не от.денег рождается доблесть, а от доблести бывают у людей и деньги и все прочие блага».

Следовательно, назначение нравственной практической философии — это *забота о душе.*

Наконец, следует назвать еще один вид практической философии, получивший свое обоснование в трудах родоначальников новой философии — Р. Декарта и Ф. Бэкона. Это естественная практическая философия, послужившая толчком к бурному развитию естествознания.

Декарт определяет ее как отчетливое знание природных вещей (огня, воды, воздуха, небесных тел и т.п.), позволяющее использовать природные силы для блага человека, ведущее к господству человека над природой.

Английский философ Т. Гоббс видит уже в этой связи назначений философии в том, что благодаря ей мы можем использовать к нашей выгоде предвидимые нами действия и на основании наших знаний iicj мере сил и способностей планомерно вызывать эти действия для ум-4 ножения жизненных благ.

Таким образом, то, что для Фалеса, да и для древнегреческой фило-j софии в целом, являлось всего лишь нехарактерной потенциальной воз-' можностью философии, становится здесь ее главной целью. И в этом, можно видеть свидетельство целевой многоплановости философии.

Литература

Платон. Апология Сократа // Собр. соч.: В 4 т. М, 1990. Т. 1. С. 82—90.
Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 65, 69.
Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979 С. 71,3;М.
Декарт Р. Рассуждение *о* методе // Соч.: В 2 т. М, 1989. Т. 1. С. 286.
Гоббс Т. Основы философии. Ч. 1: О теле // Соч.: В 2 т. М,, 1989. Т. 1. С. 77.
Мпритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 8-10, 17-23.

9. Каково отношение философии к действительности? Как связана с жизнью?

Мы установили, что философская мысль рождается в противоречиях чистых понятий, что философский разум задается метафизическими вопросами, что философия по своей сути есть чистое созерцание истины. Не означает ли это, что философия вообще не *имеет* никакого отношения к действительности, что она никак не связана с жизнью?

Как бы отвечая на это сомнение, Гегель заметил, что философия именно потому, что она есть *проникновение в разумное,* постижение существенного, является познанием действительного, а не потустороннего начала, которое бог знает где существует. Даже платоновская республика, которая вошла в пословицу как образец пустого идеала, по существу, отражала не что иное, как природу греческой нравственности.

Чтобы понять это, необходимо задаться вопросом: что такое действительность?

В повседневной жизни, считает Гегель, действительностью называют всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но каждый, кто обладает хотя бы обыденным чувством языка, не мо-

•ыг не ощущать, что *случайное существование* не заслуживает громкоm названия действительного, ибо случайное, обладающее не большей ценностью, чем *возможное,* одинаково могло бы быть и не быть.

Действительным может считаться только существенное, неиГжодимое, разумное. Действительность, согласно Гегелю, есть ігаишее непосредственным *единство сущности и существования, или ннутреннего и внешнего.* Отсюда вытекает знаменитая формула ГегеЇИ — «что разумно, то действительно; что действительно, то разумно».

Поэтому только философии и дано познать истинно действительное, ибо она с помощью разума постигает существенное.

Есть и еще одно сомнение. Не является ли философия «умственным мечтанием», некой «личной мифологией»? Людям, далеким от философии, кажется, что здесь все субъективно и произвольно, ибо каждый говорит про себя и о своем: один философ с легкостью опроисргает построения другого, одна «абсолютная» истина без особых усилий заменяется другой и т.д.

Не значит ли это, Что философия творит одни «беспредметные химеры», что она является культурным пережитком, вроде философского камня, жизненного эликсира, вечного двигателя и тому подобного?

На этот вопрос удалось хорошо ответить русскому философу И.А. Ильину. Безжизненность, «химеричность» философии есть обынательская иллюзия. Философия имеет подлинную, *творческую связь* с *жизнью.* Обыватель не замечает этой связи^потому что она проистекает не от быта и не от животного существования, а от жизни духа, от его страдания, созерцания и жажды.

Ильин выводит следующую «формулу» связи философии с жизнью: «Жизнь есть страдание, ведущее к мудрости, а философия есть мудрость, рожденная страданием».

Философствовать и означает воистину жить и мыслью освещать и преображать сущность подлинной жизни.

Таким образом, между философией и жизнью существует самая прямая взаимосвязь, которую можно выразить таким соотношением: философия больше, чем жизнь — она есть завершение жизни. Но жизнь первичнее философии — она есть ее источник и предмет.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М, 1974. Т. 1. С. 89—91, 312.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 53—55.

Ильин ИЛ. Религиозный смысл философии: Философия и жизнь // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 24—45.

10. Может ли философия изменить мир?

Широко известны слова К. Маркса: «Философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его».

Не менее известна и мысль Гегеля: философия всегда приходит слишком поздно для того, чтобы что-то изменить в этом мире. Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, то это значит, что некая форма жизни стала старой и философия может лишь понять, но не изменить ее. Философия, согласно Гегелю, есть мысль своей эпохи. Вопрос заключается в том, способна ли мысль стать непосредственным орудием преобразования мира?

Исторический опыт свидетельствует о том, что любые попытки непосредственного внедрения философских идей в жизнь с целью изменения общественного бытия людей оканчиваются крахом. Само изменение при этом носит характер искусственного отклонения, и история вскоре вновь возвращается «на круги своя».

Следовательно, речь должна идти не просто об изменении мира, но о разумном изменении.

И здесь можно сказать следующее. Сила философии — в ее опосредованном, личностном воздействии на мир. Всякое прямое, массовое соприкосновение философии с миром приводит к трагическим последствиям. Только мудрец может стать непосредственным воплощением философской идеи в жизнь, способствуя этим не изменению, а духовному преображению мира. Когда же за это воплощение берутся народы, партии, государства, то мир начинает ломаться, но не преображаться. Ведь философия есть интимно-личностная дружеская взаимопривязанность между человеком и миром, и потому любые формы «коллективной дружбы» с истиной обречены на провал.

Политической силой может стать не философия, а сам философ, будь то древнекитайский мудрец-советник при дворе государя, или древнегреческий мудрец-законодатель, или древнеиндийский мудрец-подвижник, к которому шли на поклон цари.

Когда философия выходит в мир, не афишируя свои идеи в массах, оставаясь просто мыслью своей эпохи, тогда она становится лучшим средством изменения мира. Немецкий философ-гуманист А. Швейцер очень точно заметил: «Кант и Гегель властвовали над умами миллионов людей, которые за всю свою жизнь не прочли ни одной строчки их сочинений и даже не подозревали, что повинуются им» [Швейцер. 1992. С. 71].

Таким образом, философия может изменить мир не через идеологию массового сознания, а через духовность индивидуального подвига.

Литература

Маркс К. Тезисы о Фейербахе// Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. *А2.* С. 263.
Г'е/ель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 56, 380-3М.
Ус/ель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1993. Км. 1. С. 110.
Швейцер Л. Упадок и возрождение культуры: Философия культуры. Ч. 1 // Шнейцер А. Ґwiaroroaeime перед жизнью. М., 1992.

//.Когоможноназватьистиннымфилософом?Какиекачества дляэтогонеобходимы?

1'усский философ И.А. Ильин заметил, что каждый человек, независимо от образования и личной одаренности, является участником общего философского дела, коль скоро он в жизни своей ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия или самоотвержения, молится Богу добра, растит в себе чувство справедливости или даже просто борется со своими, унижающими дух, слабостями. Такой человек по сознанию своему, может быть, еще не является.философом, но по духовному опыту он уже философ.

В самом деле, по опыту фундаментального философского настроения, по природной склонности к философствованию практически каждый может считать себя философом. Однако по своему сознанию, выливающемуся в соответств\'ющий образ жизни, философами становятся немногие.

В чем причина этого? Какие качества необходимы для того, чтобы стать истинным философом? Этот вопрос волновал уже Платона. В своем диалоге «Государство» он дает единственный в своем роде по полноте и целостности образ идеального философа.

Рассуждая о «свойствах философской души», Платон устами одного из действующих лиц диалога, своего учителя Сократа, замечает, что природа истинных философов такова, что их страстно влечет к познанию вечно сущего и не изменяемого возникновением и уничтожением бытия. И для этого им необходимо иметь такие черты характера, как правдивость, решительное неприятие какой бы то ни было лжи, ненависть к ней и любовь к истине.

Истинный философ всецело предан мудрости. Ему свойственны возвышенные помыслы, он не корыстолюбив и не хвастлив. Мудрость не приносит доходов. Ее ценность в другом. Остроумно заметил немецкий философ А. Шопенгауэр: «Моя философия не дала мне совершенно никаких доходов, но она избавила меня от очень многих трат».

Основное свойство философской души, по Платону, — это способность охватывать мысленным взором целокупность времени и бытия. Такой человек не дрожит за свою жизнь, его не пугает смерть. Может ли такой благородный, мужественный человек стать неуживчивым и несправедливым? Вот почему кротость, справедливость и любезность отличают истинного философа.

Наконец, восприимчивость к идее всего сущего предполагает еще одно важное свойство философской души — это соразмерность и прирожденная тонкость ума.

Исходя из этих платоновских характеристик, многие философы пытались позднее дописать портрет истинного философа. Так, согласно Альбину, платонику II в. н.э., философ должен, во-первых, иметь природную склонность к наукам, подводящим к знанию умопостигаемого, во-вторых, он должен быть по натуре скромным и спокойным в смысле страстей и душевных волнений, ибо тот, кто предан наукам о сущем и на них направляет свои устремления, не станет гнаться за удовольствиями.

Кроме того, будущему философу нужно обладать независимостью суждения: мелочные соображения более всего вредят душе будущего созерцателя божества и человека. Только когда он правдолюбив, независим и сдержан, ему пойдут впрок способности и память, которые также отличают философа.

В.С. Соловьев приводит в одной из своих работ слова Ф. Бэкона, считающего себя созданным для созерцания истины более, чем для чего-нибудь другого. Бэкон основывает свою самооценку на свойствах своего ума, достаточно *подвижного* для узнавания сходства вещей и достаточно *сосредоточенного* и *напряженного* для наблюдения тонких различий; обладая и *желанием исследования,* и *терпеливостью в сомнении,* и способностью *наслаждаться размышлением,* и *медлительностью в утверждении,* и склонностью к *систематическому выражению* мыслей и знаний, Бэкон при этом не увлекался *новизною,* не восхищался *древностью* и *ненавидел всякий обман.*

Все пространное описание Бэкона, замечает Соловьев, может быть сведено в одно определение: наибольшая добросовестность в деле мышления и познания — вот что должно в первую очередь отличать истинного философа. Добросовестное же исследование истины означает, что действительно философский ум не может удовлетвориться хотя бы самою твердою, но *безотчетною* уверенностью в истине, а принимает лишь истину удостоверенную, ответившую на все запросы мышления.

Суть философии как раз и состоит в *стремлении к безусловной достоверности, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением.*

Истинному философу многое дано от природы. Но еще больше он должен сделать сам, придав своему характеру философскую огранку. По словам Ильина, философ больше, чем всякий другой ученый, должен *овладеть силами своего бессознательного, очистить* их. придать им *гибкость* и *покорность,* сделать их совершенным орудием предмегонидения. Не случайно, что *очищение ума и души, обуздание аффектов,* избавление сознания от «идолов» воображения, ложных мнений, предрассудков, иллюзий, всегда.было одной из главных задач на пути становления истинно философского ума.

Литература

Платон. Государство // Собр. соч.: В *А* т. 1994. Т. 3. С. 263—265.
ААП6UН. Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 437.
Нникон Ф.О. О достоимстие и приумножении наук //Соч.: В 2 т. М., 1977. Т. 1. С. 307-310.
Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 759—762.
Ислъин ИЛ. Религиозный смысл философии // Соч.: В 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 38, 44.

12. Почему среди известных философов нет женщин?

Обращаясь к истокам философии, мы как будто бы убеждаемся в обратном. Именно женщины являются наставницами первых философов. Известно, что Сократ считал Аспазию своей наставницей в риторике, а мудрую Диотиму своим учителем в философии любви. Считается, что Пифагор заимствовал большинство своих этических положений у Фемистоклеи, дельфийской жрицы. Но после того как женщины выполнили свою миссию — научили мужчин философии, они ушли с философской сцены. В чем причина этого?

Большинство философов-мужчин сходятся в том, что дело здесь в различном призвании, назначении мужского и женского начал в культуре.

По словам С.Н. Булгакова, мужское и женское самосознание имеет каждое свои отличительные черты. Мужчина деятелен, логичен, полон инициативы; женщина инстинктивна, склонна к самоотдаче, *мудра нелогической и неличной мудростью* простоты и чистоты.

Н.А. Бердяев считает, что мужское начало есть по преимуществу начало творящее, женское же начало есть по преимуществу начало рождающее. Но и в рождении, и в творчестве мужское и женское начала не могут быть изолированы и предполагают взаимодействие и восполнение одного другим. *Мужчина делает женщину матерью, женщина делает мужчину творцом,* или, говоря словами Сократа, «беременным духовно».

Назначение женщины — конкретно воплотить в мир Вечную Женственность, сыграть инициирующе-творческую роль в культуре. Женщина должна побуждать к творчеству. Быть Данте, образно пишет Бердяев, — это высокое призвание, но не менее высокое призвание — быть Беатриче. Без мистического влечения к женщине, без влюбленности в Вечную Женственность мужчина ничего не сотворил бы в истории мира.

Таким образом, в философии женщине уготовлена роль самой Софии-мудрости, вызывающей к себе любовь, побуждающей к философскому творчеству. Женщина не может и не должна быть философом, «любителем мудрости», ибо она сама есть олицетворение мудрости, а тот, кто мудр, до словам мудрой Диотимы, к мудрости не стремится.

О том, что женщина призвана инициировать философскую мысль, причем не через саму философию, а через магию, мистику, искусство, религию, свидетельствует, например, и тот факт, что начало *немецкой* философии лежит в так называемой *женской мистике,* в письмах и нравоучительных произведениях Хильдегарды Бингенской (1098—1178), Мехтильды Магдебургской (1212—1285) и других рейнских и фландрийских монахинь.

Литература

Платон. Пир// Собр. соч.: В 4 т. М,, 1993. Т. 2. С. 108-122.
Диоген Лпэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М, 1979. С. 334.
Булгаков СИ. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 264—265.
Бердяев ПА. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России, М., 1991. С. 253-255.

13. Какобществоотноситсякфилософииифилософам?

Потрясенный смертью Сократа, Платон решил, что толпа настроена к философии враждебно и что философы не пользуются никаким признанием в государстве. Его настойчивое желание видеть философа на троне, в соответствии со своим проектом идеального государства, вызвало к нему враждебное отношение со стороны сиракузского тирана Дионисия I и едва не стоило ему жизни.

Его ученик Аристотель был удостоен чести стать воспитателем Александра Македонского, но после прихода к власти царь отказался от услуг философа. Обвиненный после смерти Александра в безбожии, Аристотель вынужден был удалиться в изгнание, где вскоре и умер.

I· 1111- одним воспитателем императора был римский философ-стоиit < гиска, который по приказу своего воспитанника Нерона покончи! < гобой...

I 1< тория философии пестрит примерами изгнаний, ссылок, казней фтмм офов, обнаруживающими всю глубину непонимания, пренебрежения и презрения к ним со стороны общества.

<)спжденный толпой и сожженный в доме вместе с учениками Пи||ми)|), истолченный в ступе по приказу тирана Зенон Элейский, отрпиненный Сократ, казненный Боэций, сожженный на костре Джордано Бруно — вот далеко не полный список насильственно умерщвленных философов.

Казалось бы, с окончанием «ночи» Средневековья «смертная казнь» философам была заменена на изгнания и ссылки, в чем могли убедить примеры Декарта, Вольтера, Руссо, Спинозы и др. Однако XX век вновь ишюмнил о мрачных временах тирании и инквизиции. Философов, нариду со всеми, стали заключать в лагеря. Из лагерей не вернулись выдающиеся русские философы П.А. Флоренский и Л.П. Карсавин...

И 1922 г. в России состоялась самая грандиозная ссылка философии, превосходящая по своим масштабам все известное нам из миро-lnih истории. Н.А. Жердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.А. Ильин, 11 О. Лосский — вот только некоторые из наиболее известных фило-11 н|юв, оказавшихся не по своей воле на чужбине. О том, что могло бы Гнать с ними на родине, не стоит гадать. Пример тому — судьба Флоренского и Карсавина. Не стоит и слишком удивляться или негодо-lшп>, если хорошо знать историю философских изгнаний, скитаний и м.шей.

Все это заставило Бердяева с горечью заметить: «Философы всегда с оставляли небольшую группу в человечестве, их всегда было немно-и). И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и фи-'юсофов не любят все: люди религии, ученые, политики и социальные деятели, власть имущие, консерваторы и революционеры, монархис-MI и демократы; не любят инженеры и техники, не любят артисты и обыватели» [Бердяев. 1994. С. 238-239].

Казалось бы, философы — люди самые безвластные, они не играют никакой роли в государственной и хозяйственной жизни. Но имеющие власть или рвущиеся к ней чего-то не могут простить философам.

Прежде всего, они не могут простить философам того, что философия кажется им ненужной, бесполезной, пустой игрой мысли. Правда, остается непонятным, почему эта «ненужная и пустая игра мысли» самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброжела-к'льство и негодование?

Дело в том, считает Бердяев, что философия чужда большей час людей, и вместе с тем каждый человек, не сознавая этого, в каком смысле «философ». Человек, испытывающий отвращение к филоа фии и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашню философию: государственный деятель, ученый-специалист, обыв тель. Потому-то они и считают философию ненужной или, хуже то враждебной своим личным убеждениям. Потому они презирают преследуют философов, чтобы не обнаружилось все убожество их дф морощенной философии.

Мы должны констатировать, заключает Бердяев, *социальную незй щищенность* философии и философа. Философия не выполняет непб средственных социальных заказов. Философия не социальна, она пер сональна. За философией не стоят никакие коллективы. Философ никто не станет защищать. Даже экономическое положение его сам» беззащитное.

Такова мысль Бердяева, проверенная личным опытом и подтверя денная всей историей философии.

Только в качестве исключения философ удостаивался прижизнен ного признания и почета. Так, Зенону из Китая (город на Кипре) *афт* няне вручили ключ от города, удостоили золотого венка и медной ст туи. Не отстали от них и его соотечественники-киприоты: стат} Зенона они почитали украшением своего города.

Больших почестей, чем Зенон, никто из философов, кажется, « заслужил» и не удостоился. Самое большее, что им удавалось доби1 ся при жизни, — это снискать уважение обывателей (случай Кант или заслужить благосклонность власть имущих и быть обласканны их вниманием (случай Лейбница).

Литература

Платон. Государство // Собр. соч.: В *А* т. М„ 1994. Т. 3. С. 268, 273.

Диоген Лазртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 19 С. 271.

Бердяев ПА. Я и мир объектов: Опыт философского одиночества и общения // Бсрдяел F Философия свободного духа. М., 1994.

14. В каком возрасте и в какой последовательности лучше все изучать философию?

Если говорить о природном даре философии, о философском талан^ то он может обнаружиться и раскрыться в любом возрасте.

Так, В.С. Соловьев опубликовал одну из важнейших своих работ Философские начала цельного знания») в 24 года. Немецкий фило- Ф. Шеллинг и английский философ Д. Юм издали свои главные ! («Система трансцендентального идеализма» и «Трактат о чело- (ческой природе») соответственно в 25 и 28 лет.

С другой стороны, фундаментальный труд Платона «Законы» со- Швался философом в возрасте, когда ему было далеко за 70.

Все-таки древние греки считали лучшим возрастом для занятия фи- к'офией время от 40 до 50 лет, которое они называли акмэ (актє). Ис- фия философии подтверждает это. Большая часть выдающихся фило- к|)ских произведений была создана именно в этот возрастной период.

Что же касается «школьного» изучения философии, то здесь суще- 1 нуют более четкие возрастные градации, а также определенная по- и-довательность философских дисциплин.

11платон, например, считал, что непосредственному изучению фило- к|)ии, которое он относил к более зрелому возрасту, должно предше- иовать знакомство в детском и юношеском возрасте с некоторыми муками, направленными на познание чистого бытия, способствующи- ми обращению юного ума от восприятия преходящего мира вещей к шерцанию истинно сущего (мира идей). Первыми в ряду этих наук гоят математические дисциплины — арифметика (искусство счета), п'ометрия.

Здесь следует заметить, что на родство философии и математики указывали очень многие философы. Известнр, что при входе в Плато- новскую академию (гимназию,-расположенную в парке, посаженном в честь героя Академа) висела надпись: «Да не войдет сюда всяк, не зна- ющий математики». Среди учеников Платона были крупные математи- hii Евдокс и Менехм, а геометр Эвклид (Евклид) был платоником. Че- ловеку, пожелавшему учиться философии, но совершенно не иедущему в математике, Платон сказал: «Иди, у тебя нечем ухватить- ся за философию». Позднее о том же говорил Лейбниц: «Без математи- ки не проникнуть в основание метафизики». В чем же усматривалось сходство между этими науками, позволяющее видеть в математике сво- его рода философскую пропедевтику?

• Число понималось как первоначальный прообраз творимых ве- щей (Пифагор, Платон, Августин, Боэций).

• Математическое знание считалось образцом исследования *поряд- на и меры* — важнейших философских категорий (Аристотель, неопла- тоники, Декарт).

• Математика рассматривалась как некое срединное знание между чувственным и умопостигаемым (Прокл).

• Математика определялась как *символика* чувственно непостиж мых вещей (Николай Кузанский).

• Математика дает самый блестящий пример *чистого разу* (И. Кант). Философское познание рассматривает частное в общ (исследует сущность конкретной вещи); математическое знание р сматривает общее в частном (например, соотносит общую фигуру тр угольника с различными конкретными вещами).

• Математика имеет общие *логические* корни с философией (Б. Р сел, Л. Витгенштейн).

• Математика есть «аритмологическая эстетика», т.е. учение о пр дельно обобщенных космических структурах (А.Ф. Лосев).

• Геометрический метод изложения в наибольшей степени соо ветствует характеру философской мысли (Б. Спиноза).

Все это позволяет рассматривать математические науки как лу шую подготовительную школу философии. Важно только в процес преподавания математики, начиная с младших классов, обозначат точки соприкосновения этих двух родственных дисциплин.

Следующими в ряду предфилософских наук идут *астрономия музыка*. Астрономия призвана развить идеальное зрение, подготовил почву для *созерцания прекрасного* самого по себе, образцом которо является космос как единое целое.

Музыка должна сформировать идеальный слух, способный к во приятию «движения небесных сфер»,, т.е. к постижению гармонии ритма в природе^

Астрономия и музыка, две, казалось бы, столь разные дисциплин считались в Античности «родными сестрами», состоящими в прям родстве с философией. Согласно учению пифагорейцев, движение н бесных тел, доступное зрению, создает *гармонию* сфер, лежащую в о нове музыкальной гармонии, доступной человеческому слуху.

Обе эти науки закладывают в душе будущего философа нечто вр де основ «космологической эстетики», т.е. подготавливают ум к созе цанию прекрасного и других общих сущностей. Кроме того, они име и прямое *этическое* значение: порядок, гармония и мера, воспринят через зрение и слух юной душой, способствуют упорядочению хаот ческих чувств и страстей, гармоническому развитию характера.

Вслед за этим должна идти *диалектика как искусство доказа тельства* сущности каждой вещи. По образной мысли Платона, диа лектика подобна карнизу, венчающему все здание. Кто не в силах помощью доказательства определить, например, идею блага, тот о вершенно не знает философии, даже если знаком с различными фил софскими учениями, прослушал курс предфилософских наук и т.п.

Диалектика необходимо предполагает *логику* и *риторику,* т.е. уме-
lIи• і фамильно мыслить и убедительно и красноречиво говорить.

I lu и изучении диалектики таится известная опасность. Если изучать
' it и II lом возрасте, тем более без специальной предфилософской подго-
• мкII, то велик риск скатиться к софистике, «ложной мудрости», иначе
• ширя, к пустым хитросплетениям ума и жонглированию словами.

Подростки, замечает Платон, едва вкусив от диалектики, злоупо-
фги́лнют ею ради забавы, увлекаясь игрой противоречий, подражая
Ц'м, кто берется доказать и опровергнуть любой тезис (т.е. софистам —
і пни пым учителям мудрости).

11ричину этого Платон усматривает прежде всего в отсутствии необ-
ходимого житейского опыта, который ставит диалектику на реальную
i.i'iiiy. Поэтому, согласно Платону, к диалектике следует приступать в
|||г.)|ом возрасте, как бы увенчивая ею жизненное здание философии.

То же самое касается и нравственной, политической философии.
Но мнению Аристотеля, молодой человек непригоден к занятию эти-
•ой и политикой, так как он неопытен в делах житейских. Кроме того,
молодые люди бывают подвержены аффектам, а в этом случае изуче-
iiit' наук приносит мало пользы.

И Платон, и Аристотель считают в этой связи лучшим возрастом
•щи занятия философией, для полного и окончательного усвоения
nfcx философских знаний период от 40 до 50 лет, то самое акмэ, кото-
,ii»• определили древние греки.

Конечно, это вовсе не означает, что диалектикой, эстетикой, соции.и.ной философией не стоит заниматься ни в школе, ни даже в вузе. I'r'ib идет всего лишь об оптимальных и идеальных градациях. Иначе чем объяснить тогда, что Гегель,'столь беззаветно преданный идеалам античной культуры, читал свой курс философии в гимназии, причем начинал его в младших классах с учения о праве, долге и религии, то сеть как раз с нравственной и политической философии?

Питература

Ниитоп. Государство // Собр. соч.: В *А* т. М, 1994. Т. 3. С. 303-326.
\ристотель. Никомахова этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 56.
Николай Кузиисский. Об ученом незнании // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 64—65.
Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 423—430.
И/юкл. Комментарий к первой книге «Начал» Звклида. М., 1994. Введение. С. 47—50.
Цекарт Р. Рассуждение о методе // Соч.: В 2 т. М, 1989. Т. 1. С 88-91.
Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Избр. произв. М., 1957. Т. 1.
Геель Г.В.Ф. Философская пропедевтика//Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века. М, 1988. Кн. 1. С. 218—240.

Глава 2
ВВЕДЕНИЕ В ИСТОРИЮ ФИЛОСОФИИ

15. Что изучает история философии, каково ее предмет

При определений предмета философии и, соответственно, характер изложения историко-философского материала возможны два край них подхода. Первый сводит философию к истории *философских сис тем,* т.е. рассмотрению многообразия философских имен, школ, уче- ний в хронологической последовательности. «История систем* нередко выливается в перечень философских мнений, в жизнеописа- ние философов, их учений и школ. Примером такого рода исторш философии может служить известная книга Диогена ЛаэртскогО «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

Второй подход ограничивает предмет истории философии анали зом *философских проблем,* т.е. рассмотрением философских учений в свете общих идей, в свете некой единой абсолютной истины как усло вия «научности» познания. В этом случае история философии рас- крывается только со стороны взаимопротиворечивости и взаимоопро- вергаемости философских учений, дающих основание усомниться в законности притязаний философии на обладание истиной. В конеч- ном счете это выливается в *скептицизм — проблемно-критическое* от- ношение исследователя к историко-философскому материалу.

Характерным примером такого рода являются книги знаменитого ан- тичного скептика Секста Эмпирика «Против ученых» или «Историчес кий и критический словарь» французского философа XVII в. П. Бейля.

Оба подхода чреваты отрывом исторического начала от философ- ского. В первом случае история философии становится предмете* простого *повествования,* во втором — предметом *философской крити- ки.* В одном случае мы получаем *историю без философии,* в другом — *философию без истории.*

В связи с этим возникает вопрос: как вообще возможна история философии в качестве исторической и философской науки одновре-

мчиО? Не содержится ли в самом понятии «история философии» яв-И1)с противоречие? Ведь философия стремится познать вечное, сущее (.1мо по себе. Ее цель — чистое созерцание истины. История же сообщает о том, что изменяется во времени, то появляясь, то исчезая.

Если мы исходим из того, что истина вечна, абсолютна, то она не иходит в сферу преходящего и не имеет истории. Если же она имеет историю, то перед нами уже не истина, а нечто, выдаваемое за истину.

Возможен ли выход из этого замкнутого круга?

Выход возможен, прежде всего в силу *конкретности* самой фило-і офской истины, раскрывающейся как единство различий, доходящих до взаимопротиворечивости. -Абсолютное может быть постигнуто тлько через *развитие,* т.е. через столкновение и взаимоотрицание чайных моментов единой истины, осуществляемое в истории. Исходя из иого, Гегель определил предмет истории философии как *историю открытия мыслей об абсолютном,*

Русскому философу Л.П. Карсавину принадлежит, пожалуй, самый краткий очерк истории философии, раскрывающий ее предмет с гамой существенной стороны — со стороны развития мыслей об абсолютном. Интересно, что эта лекция была прочитана философом в лагере своим товарищам по заключению. Вот ее основные положения.

История философской мысли есть ее восхождение на пути к по-.шанию Абсолюта.

Первое отчетливо осознанное понятие Абсолюта мы находим у 11латона, основателя Академии. Он понял, что идеальный образ вещи предшествует самой вещи, т.е. относительному и множественному бы-пио предшествует его *абсолютное основание.* «Предшествует» надо понимать не во времени, а в отношении *порядка бытия.*

Плотин, основатель неоплатонизма, в своих умозрениях постиг, что Абсолют открыт нам через свою внутреннюю *различенность.* Абсолютное единство возможно мыслить только как *триаду* (ум — душа — космос), которой Плотин ошибочно приписал отношение иерархии, соподчиненное™.

Радикальный успех принесло христианство в трудах отцов церкви. II, мыслителей этого периода наиболее замечательны Ориген и Григорий , 11исский. Внутрибожественное Триединство понято теперь как *единство сущности,* раскрывающее себя в трех лицах, или ипостасях: Отца, Сына и Святого Духа. Они равны, так как каждый обладает всей полнотой божества, но именно поэтому они *различены,* так как абсолютное, конкретное равенство осуществляется через столь же абсолютное различение.

В Средние века мысль движется путем, как бы параллельным мыслям предыдущих веков. Учение Платона возрождается в учении о *ре-*

алцях, т.е. о *совпадении понятия и бытия,* из чего Ансельм Кентерб<
рийский приходит к открытию, что идея Бога есть Сам Бог, а Мейсте
Экхарт постигает, что триединое бытие Бога есть его *самопознание.*

И наконец, на рубеже новых времен величайший диалектик, кардр
нал римской церкви Николай Кузанский, в своих умозрениях о *совпа*
дении противоположностей в Абсолюте приходит к мысли, что *единст*
во противоположностей и есть не что иное, как жизнь Абсолюта.

Последующая философская мысль подтвердила эту истину, обой
новав жизнь абсолютного духа как *самопознание человека,* высшга
выражением которого является *различенностъ абсолютной истины*
многообразии и взаимопротиворечивости философских систем.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 64.
Гегель Г.В.Ф. Лекции но истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 94—97.
Фулъе А. История философии. СПб., 1901. С. 6—12.
Ванеев ДА. Два года в Абези: В память о Л.11. Карсавине // 11аше наследие. 1990.
Фишер Куно. История новой философии. Декарт: его жизнь, сочинения и учения. СШ
1994. С. 4-7.
Диоген Лпэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
Секст Эмпирик. Против ученых//Соч.: В 2 т. М., 1975—1976.
Бейлъ П. Исторический и критический словарь: В 2 т. М., 1968.

16. Вчемособенностьисториифилософиивсравнении другихнаук?

История других наук не является частью самих этих наук. Так, исто
рия физики не есть раздел физики; история математики не есть част
математики; история литературы не есть часть самого литературно
произведения и т.д.

А вот «Метафизику» Аристотеля, например, невозможно предста
вить без истории метафизики его предшественников, которая входи
составной частью в аристотелевский трактат.

Причина этого в том, что философия и история философии имею
в своей основе один и тот же предмет — *дух,* размышляющий о свое
природе, началах, целях.

Отсюда следует, что изучение истории философии есть изучени
самой философии и наоборот — изучение философии означает в то ж
время знакомство с историей философии.

Особенностью истории философии является, далее, сам характе
развития философских знаний.

Другие науки развиваются отчасти через *устранение* ошибочных пшшжсний, которые прежде пользовались научным признанием. Ьшпнпая же часть их содержания носит характер *прочных истин* и соиринется неизменной, вследствие чего новые знания и открытия влеН'1 :ш собой не столько *изменение* и *обновление* приобретенного ранее, • Ц1«ц▷ко *прирост* и *умножение* его. Эти науки, по словам Гегеля, процнчтируют посредством «нарастания и добавлений».

Например, в развитии минералогии и ботаники кое-что из приоб-|ичгпиого ранее подвергается частичному исправлению, но большая чисть этих наук сохраняется и развивается лишь путем *прибавления* (итого, не подвергаясь *радикальному изменению.*

I) такой науке, как математика, ее история представляет собой >ПШЬ *сообщение о новых добавлениях.* Так, элементарная геометрия в НIМ объеме, в котором ее изложил Эвклид, является с тех пор окончацч|ыю ставшей наукой, не имеющей истории.

Иная картина наблюдается в истории философии. Здесь мы не ви-,'шм (при сохранении основного объема знаний) ни *постоянства со-^гржания,* ни замены ошибочных, опровергнутых ходом исследовании положений на истинные.

История философии обнаруживает себя как процесс *постоянно во-и/шовляющихся попыток изменения целого* посредством тотальной критики, опровержения и ниспровержения предшествующих теорий, ||||дикального сомнения и скепсиса в правомерности хотя бы одного философского положения. В этом и состоит особенность философско-|п :шания. По словам К. Ясперса, то, что признается всеми в качестве непреложных истин, становится тем самым научным фактом и не являrioi больше философией, переходя в область конкретных знаний.

/'ии lepatypa

hvr.ii, Г.В.Ф. Лекции *по* истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 74—77.
Фичье, Л. История философии. СПб., 1901. С. 3—4.
lu\persK. Einfiirung in die Philosophie. Z., 1950.

17. В чем причина многообразия философских учений? Что означает их взаимопротиворечивость и взаимоопровергаемость?

<' момента своего зарождения философия обнаруживает склонность к разделению на несоединимые точки зрения, к появлению различных философских учений и школ, вырастающих друг из друга и тотчас ипупающих между собой в словесную перепалку и борьбу.

Что означает эта множественность философских учений?

Уже древнегреческий комедиограф Аристофан высмеивал в своих сочинениях философов за то, что они в понимании истины не могут прийти к согласию. Истина ведь одна, а философских учений *множе*ство и каждое из них доказывает, что оно-то и есть единственно *ис*тинное. Здравый смысл склонен видеть в этом свидетельство того, что ни одно из этих учений не является истинным. Не случайно те, кто сомневается в возможности истинного познания, ссылаются на *спор философов* между собой, на *множество* и *различие* их систем как *лучший* аргумент иллюзорности притязаний человеческого разума на обладание истиной.

Сократ, честно признаваясь, что не понимает ионийских натурфилософов, создал антропологию и этику. Сократические школы (киники, киренаики, мегарики) только и делали, что препирались друг с другом. Софисты выступили с критикой традиционных ценностей жизни, провозгласив человека мерой всех вещей. Платон обрушился на софистов и взял под защиту объективность в форме идеи. Его ученик Аристотель раскритиковал платоновское учение об идеях. Перипатетики (ученики и последователи Аристотеля) спорили со стоиками. Стоики критиковали эпикурейцев. Скептики выступили и опровергли всех.

Христианские философы подвергли уничтожающей критике языческих. Ф. Бэкон взял реванш, выступив с критикой схоластики. Платонизм вступил в борьбу с аристотелизмом. Августин выступил против Пелагия. Мартин Лютер — против Эразма Роттердамского. Лейбниц — против Бейля. Кант, выйдя на новый виток, показал, подобно скептикам, несостоятельность метафизического догматизма. Гегель и Шеллинг, не вняв критицизму Канта, вновь затеяли спор по поводу абсолютной идеи и т.д., и т.п.

Первый вопрос, который рождается из этого беглого обзора: почему в истории философии мы имеем такое множество философских учений и школ, доказывающих свою правоту и с такой легкостью опровергающих своих оппонентов? Причем дело доходит до того, что, по ироническому замечанию М. Хайдеггера, мыслителям вроде Аристотеля, Декарта, Лейбница и Гегеля приходится мириться с тем, что их опровергает какой-нибудь аспирант.

И второй вопрос: почему при всей взаимопротиворечивости и взаимоопровергаемости все эти учения *остаются с нами на правах истинных?*

Если начать с формального ответа, то можно сказать, что, как бы различны ни были философские учения, их всех объединяет то, что они являются *философскими* учениями (если, конечно, они действительная

i in и шеи к философии). Тот, кто цепляется за факт различия, по об-
iiiniuMV сравнению Гегеля, подобен больному, которому врач советует
MI id фрукты; и вот ему предлагают сливы, вишни или виноград, а он,
>H1Жимый рассудочным педантизмом, отказывается от них, потому
nil пи один из этих плодов не есть фрукт вообще, а один есть вишня,
iiVn>ii - слива, третий — виноград.

()диако более существенным является понимание того, что множе-
• іценность философских систем не только не наносит ущерба самой
'11'Г(>фии, но, наоборот, остается ее необходимым моментом, суще-
i іценной чертой. Ибо идея философии в своем *конкретном,* а не абст-
• in том *развитии* есть *раскрытие различий,* которые должны полу-
IIII. *историческое осуществление.* Вот если бы философия была
ГІІ фиктной наукой, тогда она действительно представляла бы собой
innyю, непротиворечивую теорию, ибо все, что оторвано от жизни, —
непротиворечиво.

Истина, безусловно, одна. Но каждое индивидуальное понимание
in жим выделяет из нее один, увиденный как главный, момент в
vmrpf) другим ее моментам, которые как бы уходят на задний план.
пждое философское учение есть *явление* уму всей истины, но *выяв-*
чшг лишь одного ее момента. Этим и определяется единство разли-
н It и множественности философских систем.

Нее это позволяет понять, почему, при всем многообразии и разли-
11 п. взаимопротиворечивости и взаимоопровергаемости философ-
Mix учений, каждая система философии необходимо существовала и
продолжает существовать, почему ни одна из них не исчезла и все они
• хранились как моменты единого целого.

Ike философские учения, казалось, только и заняты опровержени-
• м друг друга, но *ни одна система философии так и не опровергнута.*
h ли же что и опровергнуто, то не принцип данной философии, а
«ишь *предположение,* что данный принцип есть окончательное, полное, абсолютное определение.

1 (например, атомистическая философия, родоначальником которой
читается Демокрит, пришла к утверждению, что атом есть абсолютное.
Лгом понимается здесь как неделимая единица, что с более глубокой
ИЧКИ зрения означает индивидуальное, субъективное; но поскольку го-
;ш единица есть абстракция, то абсолютное рассматривается как бесконечное множество таких единиц.

Этот атомистический принцип *опровергнут* последующим разви-
к'м философской мысли. Хотя дух можно рассматривать как своего
юда самостоятельную единицу — атом, это, однако, абстрактное опре-
• и'ление, не выражающее всей глубины и конкретности духовного.

И в этом смысле собственно философия начинается в Греции VI в. до н.э. По словам Гегеля, началом философии мы должны признать тот момент, когда *абсолютное* уже больше не существует как *представление,* когда свободная мысль не только мыслит это абсолютное, но и постигает его как *идею,* т.е. когда мысль постигает *бытие,* познаваемое ею как *сущность вещей.* Таким образом, прочь представление об абсолютном, которое народы Востока мыслят как бога или богов, не есть предмет философии; предметом философии является, например, положение *«сущность,* или *первоначало* вещей есть вода, огонь, мысль», высказанное ионийскими натурфилософами.

Почему же в таком случае многие принимают восточные религиозные представления за собственно философию? Не только в силу расширительного понимания предмета философии. Гегель выдвинул с этот счет любопытную мысль.

Римскую, греческую и христианскую религию мы не принимаем, например, сразу за философию, так как греческие и римские боги, и Христос, предстают перед нами как *олицетворенные* формы. Восточные же религии напоминают философские представления, потому что *личностный* момент в них недостаточно выявлен, религиозное представление не *индивидуализировано* и носит *общий,* кажущийся философским характер.

В этом смысле особенностью начальной древнеиндийской философии является ее неотчлененность от комплекса религиозно-мифологических представлений, что накладывает свой отпечаток на метафизику в целом, т.е. способ разрешения предельных вопросов. Так, философская антропология сливается с религиозной идеей *освобождения сознания* (своего рода «спасения души»). Вся антропология растворяется тем самым в физиологии, психологии и этике. Вопрос о том, что такое человек, решается, таким образом, путем искоренения почвы для постановки самого этого предельного вопроса. Философия выступает как отказ от философии.

Особенностью же древнекитайской философии является ее неотчлененность от обыденного морального сознания. Это определяет преимущественно *практический* характер начальной китайской философии, ее связь с житейской мудростью и этико-политическую направленность. Отсюда — малосистемность и слабая рационализированность древнекитайского типа философии, ибо нравственная мудрость предпочитает пользоваться притчами и изречениями, которые и составляют основное содержание философских учений Конфуция, Ян Чжу, Чжуан-цзы и других мудрецов Китая.

Ні г сказанное не означает, что древнекитайская и древнеиндий-
Ч философия застывают на этом уровне и не делают попыток идти
II.MII' ир пути чисто философского мышления*. Речь идет лишь об
\ И особенностях двух этих типов мышления и их отличии от
iqcKoro древнегреческого типа философии.

кий философ Н.О. Лосский заметил, что философия предпо-
маличие двух противоположных и трудносовместимых начал:
ности к *абстрактному мышлению* в его высшей форме и спо-
і и к *конкретному созерцанию* реальности на его высшей ступе-
111 шменяя эту мысль к нашей теме, можно сказать, что в восточной
мм офии способность к конкретному созерцанию реальности (будь-
и фирме древнеиндийского представления о богах или древнеки-
»гм>го представления о нравственной и политической жизни) явно
• 'мшшш собой способность к понятийному знанию, абстрактному
ни к мию.

Критический, древнегреческий тип философии, рассматривае-
мо ними на протяжении всей книги, и представляет собой такое
ниц ню и гармоничное сочетание абстрактного мышления и кон-
і iMiro созерцания. Это и позволяет нам считать, что философия бе-
і мое начало на Западе, в Древней Греции.

понура

Фсдон // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 21.
тртский, О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.
69.
і /1.0. Лекции но истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 161—182.
ш» *С.* Индийская философия. М., 1993. Т. 1—2.
мипштайская философия. Собрание текстов в двух томах. М, 1972—1973.
ihiiii 11.0. История русской философии. М-, 1991. С. 468—469.

' О нарастании умозрительности и системности древнеиндийской философии mi судить но оформлению философских учений — даршан. Слово «ларшана», ознамич' обозрение чего-либо, учение, систему, наиболее эквивалентно дрсвнегреческо- • |Імину «философия». Принято выделять девять даршан: *веданта, миманса, йога, игшнка, ньяя, сапкхъя, чарвака, буддизм* и *джайнизм* в их философском аспекте, мшим, признающие авторитет Вед, считаются ортодоксальными и называются *асч* (от «асти» — он есть, существует). К астике относятся первые шесть классических і м, ()стальные, не признающие авторитета Вед (чарвака, буддизм, джайнизм), име- ||и *частика* («на асти» — не существующие). В свою очередь, в древнекитайской игпфии принято говорить о шести философских школах: *конфуцианство, моизм,* і« *(школа закона), даосизм, школа «инъ-яп» (натурфилософы)* и *школа имен.*

19, Каковы основные культурно-исторические типы философ и вытекающие из них философские школы и направления?

Существует три самобытных культурно-исторических типа философи греческий, индийский и китайский. По своему значению и влиянию культуру они вышли далеко за рамки национальных философий.

В прилагаемой схеме (с. 66—67) эти три типа философии стоят в пе вом, основном ряду, причем центральное место занимает древнегрече кая философия, наиболее классическая по своему характеру. Основны философские школы, соответствующие этим типам философии, сфо мировались еще в древности, до нашей эры, и стали программой и осно вой для всех последующих философских учений, включая современны (Это особенно характерно для индийской и китайской философий, кото рые во многом являются комментарием к древним учениям и школам.)

Во второй ряд можно поставить философии, которые в силу свое *религиозной* особенности также вышли за рамки национальной культу ры, но вместе с тем имеют вторичный, зависимый от основных типе характер. Это — христианская, мусульманская и еврейская философш сложившиеся под сильным влиянием греческого типа, особенно плате новско-аристотелевского способа философствования.

В соответствии с данной схемой японская или, например, латиноамер канская философии не образуют самостоятельных культурно-историческ типов, а являются национальными в силу их явно эпигонского характера ограниченного влияния на мировой философский процесс. Так, японска философия была эклектичной с момента своего возникновения, воспри почти в неизменном виде китайский тип философии и философию буддиз ма. Например, школа Тэйсю, просуществовавшая до конца XIX в., пытала объединить конфуцианскую этику с буддийским учением о карме.

Литература

Вуiidmli., Ольденберг Г., Гольдццэр И. и др. Общая история философии: В 2 т. СПб., 1910—191
Том 1:

Вундш В. Зачатки философии и философия первобытных народов.
Ольденбер?, Г. Индийская философия.
Грубе В. Китайская философия.
Инуйе Г. Японская философия.
Гольдциэр И. Исламская и еврейская философия.

Том 2:

Арним Г. Квропейская философия древнего мира
Бэймккр К. Квропейская философия средневековья.
Виндельбанд В. Новая философия.
Радлов Э. Очерки истории русской философии.

Ьциши) И. О влиянии мусульманской философии, а именно: матакаллимов. мутазали-|он и ашариев на философию религии великого еврейского раииина Моисея Маймоиида. СПб., 1863.

1\|мгкая философская энциклопедия. М., 1994. (Статьи «Греческая философия», «l;u-ргйская философия», «Индийская философия», «Китайская философия», «Мусульманская философия»).

Ж Как соотносятся мировая философская мысль и национальные философии?

Но своему духу философия межнациональна, общечеловечна, ибо она пырастает на почве предельно общих вопросов разума, присущих чекшеку как. таковому. По этой причине национальный момент филогофии остается в тени. Однако в той или иной степени он присутствуiТ в любой философии.

Прежде всего, всякая философия национальна уже по языку своих произведений. Попытки привить философии единый язык (как это было, например, в период схоластики, когда философы разных национальностей писали на *латыни)* не увенчались успехом, ибо живой i Vx философии требует не мертвого, а живого языка.

Национальный момент привносится личностью самого философа, >◇торый выражает в своем творчестве не только общечеловеческие, печные» проблемы, но и проблемы своей эпохи, своего народа, осоччшости национального духа, частью которого он является. Это хамктерно и для тех философов, которые в силу тех или иных причин вынуждены жить на чужбине. Даже если они начинают философствонать на чужом языке, корни их творчества остаются в почве национальной культуры.

Национальный момент философии зафиксирован уже в самом нашании, когда мы'говорим о древнегреческой, древнеримской, итальшской, немецкой, английской, французской, русской, индийской, шонской и других философиях.

Конечно, не все народы имели или имеют свою философию. Некотрые не поднялись выше религиозно-мифологического уровня мировоззрения. К ним можно отнести не только культуры древности, например шумерскую, но и современные африканские народности. Кроме того, многие национальные философии носят явно вторичный, жигонский характер. Например, японская философия вырастает на почве китайской философии и философии буддизма, североамериканская философия вторична по отношению к философии английской и т.д.

Особенность национального момента в философии состоит в том, что чем более раздроблено общество в политическом плане, тем более оно консолидировано в философском. Античный мир знал только греческую философию. В Средние века господствует латинская схоластика, затушевывающая национальные черты. Так, говоря о Николае Кузанском, мы представляем не столько *немецкого* мыслителя, сколько кардинала римской церкви. В этом смысле национальные черты знаменитых схоластов (Иоанн Скот Эриугена, Альберт Великий, Фома Аквинскйй, Иоанн Дуне Скот и др.) совершенно стираются в нашей памяти. И этому не помогает даже указание в их имени на национальную принадлежность: так, Скот — значит «шотландец», Аквинскйй — значит «из итальянского местечка Акуино, близ Неаполя» и т.д.

Но уже начиная с XV в., с эпохи Возрождения, когда намечается и подготавливается процесс политической консолидации наций и культурного единства европейских народов, происходит становление национальных философий. Образуются передовые философские нации — непосредственные восприемники и продолжатели классической античной традиции.

При этом традиция передается по двум линиям: через *римскую схоластику* — западный тип философии (Италия, Англия, Франция и Германия) и через восточно-греческую, византийскую философию — славянско-русский тип философии (Россия).

Характерно, что все эти передовые философские нации доминируют каждая в свою эпоху, свой век.

Так, XV—XVI века — это расцвет *итальянской* философии (Флорентийская академия, Марсилио Фичино, Пико делла Мирандола, Лоренцо Балла, Дж. Бруно, Н. Макиавелли — вот только самые выдающиеся школы и имена этой эпохи).

В XVII в. первенствует *английская* философия. Достаточно назвать Ф. Бэкона, Т. Гоббса и Дж. Локка, чтобы убедиться в этом.

В XVIII в. в философии доминируют французы: Вольтер, Руссо, Монтескье, энциклопедисты (Дидро, Д'Аламбер), материалисты (Гольбах, Гельвеции, Ламетри и др.).

XIX век — время господства *немецкой философии,* подготовленное мыслью Канта. Это — Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах, Маркс, Шопенгауэр, Ницше и др. На исходе века начинают свою философскую деятельность Дильтей, Гуссерль, Шелер. Широкий размах получают неокантианские школы: Марбургская (Коген, Наторп, Кассирер) и Баденская (Виндельбанд, Риккерт), антропософское учение Р. Штейнера.

И наконец, XX столетие — век *русской философии,* ее мирового влияния и резонанса. Он был подготовлен творчеством Ф.М. Досто-

(•некого, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева, идеями славянофилов (Хомякова, Киреевского), деятельностью мыслителей революционно-демократического направления (Белинского, Чернышевского, Писарева, Ткачева, Бакунина, Плеханова, Ленина и др.). Многие из них не были собственно философами, но они *философствовали,* постоянно будоража общественную мысль, и сделали все, чтобы появилась оригинальная русская философия в лице Н.А. Бердяева, Л. Шестоиа, Л.П. Карсавина, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, И.А. Ильина, С.Н. Булгакова, А.Ф. Лосева и многих других философов с мировым именем.

Разумеется, доминирующая национальная философия не должна заслонять от нас выдающихся философов своего времени, нередко гтоящих особняком в мировом философском процессе.

Так, в XV в. гордо возвышается фигура немецкого философа Николая Кузанского, а в XVI — нидерландца Эразма Роттердамского. В XVII в. брожение умов вызывали француз Р. Декарт и амстердамский еврей Б. Спиноза. В XVIII в. творил немецкий философ Лейбниц, а в XIX — многих затмил своей философией датчанин С. Кьеркегор. Наконец, у истоков новых философских направлений XX в. стоят немцы Н. Гартман и М. Хайдеггер, англичане Б. Рассел и Дж. Мур, французы Ж.П. Сартр, А. Камю, Ж. Маритен, Г. Марсель и др.

Литература

Литология мировой философии. М., 1969—1972. Т. 1-4.

Лососий И.О. История русской философии. М., 1991.

I('.льковский В.В. История русской философии. Л., 1991.

Краткая философская энциклопедия. М., 1994. Статьи: «Английская философия», «Итальянская философия», «Немецкая философия», «Французская философия» и др.

21. Каковаобщепринятаяпериодизацияфилософии?

И европейской традиции философию принято подразделять на три основных периода в соответствии с общей исторической хронологией.

1. Период древней (греческой), или античной, философии, который продолжался приблизительно тысячелетие: с начала VI в. до н.э. (установлено, что первый греческий философ — Фалес — предсказал затмение, происшедшее, согласно подсчетам астрономов, в 585 г. до н.э.) до 529 г. н.э., когда император Юстиниан закрыл Платоновскую академию и запретил языческие школы философии.

2. Период средневековой (христианской) философии — *схоластики* (от греч. scholastikos — школьный, ученый), продолжавшийся также примерно тысячелетие: с V по XIV в. Первым из схоластов принято считать Боэция (480—524), одним из последних — У. Оккама (1285-1349).

3. Период философии Нового времени: с XV в. по настоящее время..

Между этими периодами лежат промежуточные этапы, определяющие и подготавливающие переход от старой формы философии к новой.

Так, между древней и средневековой философией лежит период *патристики* (II—VI вв.) — философии и теологии отцов церкви, пытавшихся истолковать философское умозрение как разъяснение Библии, а Библию — как подкрепление платоновско-аристотелевских идей.

Между средневековой философией и философией Нового времени пролегла *эпоха Возрождения* (XV—XVI вв.), подготовившая почву для свободного исследования истины. Неудивительно, что первыми принципами новой философии стали декартовский принцип сомнения во всем, кроме самого сомневающегося субъекта, и бэконовский принцип очищения сознания от «идолов» (предрассудков и ложных представлений, навеянных догмами и авторитетами).

Каждый из основных периодов, в свою очередь, может быть разделен на отдельные фазы и ступени.

Античная философия состоит из следующих ступеней:

• натурфилософия VI—V вв. до' н.э., представленная прежде всего ионийской, пифагорейской и элейской школами;

• этико-антропологическая ступень («человек как мера всех вещей»), представленная софистами и Сократом (V в. до н.э.);

• ступень философского синтеза — энциклопедических систем Платона и Аристотеля: период античной философской классики (IV в. до н.э.);

• период эллинистических школ эпохи завоеваний Александра Македонского (киники, эпикурейцы, стоики, скептики) — IV—I вв. до н.э.;

• период синкретизма — синтез-восточных верований (иудаизма, зороастризма, вавилонских и египетских религий), христианства и греческой философии: халдеизм, герметизм, гностицизм — I—III вв. н.э.;

• неоплатонизм — последний этап развития античной философии, представленный именами Плотина (205—270), Порфирия (232—304), Ямвлиха (245-330), Прокла (412-485).

Схоластика, господствующая в Западной Европе в Средние века, прошла четыре фазы развития. Первая, от VI до IX в., скорее подготовительная, завершается появлением философско-теологического синтеза Иоанна Скота Эриугены (810—877).

Вторая фаза — ранняя схоластика X—XII вв., совпадающая с эпохой крестовых походов, — отмечена именами Ансельма Кентерберийского и Абеляра, а также Шартрской и Сен-Викторской школами.

Третья фаза — «золотой век» схоластики (XIII в.), характеризуется созданием «сумм» и «систем», обобщающих накопленный опыт филогофско-теологических знаний (включая метафизику, натурфилософию, этику, логику и теологию). В этот период творят такие великие умы, как Альберт Великий (1206—1280), носящий почетный титул «всеобъемлющий доктор», Фома Аквинский (1221 — 1274) — «ангеличсский доктор», Бонавентура (1221 — 1274) — «серафический доктор», Иоанн Дуне Скот (1266—1308) — «тонкий доктор» и др.

Наконец, заключительная фаза схоластики (XIV в.) связана в перную очередь с именем У. Оккама (1285—1349) — «непобедимого доктора» и его последователей. Этот период знаменует собой размежевание перы и разума, обоснование невозможности философско-теологическо-ⱺ синтеза, закладывание основ эмпирических методов познания. Широкую известность получила так называемая «бритва Оккама» («Не следует умножать сущности сверх необходимости»), подразумевающая кризис религиозной метафизики.

Философия Нового времени, подготовленная эпохой Возрождения, начинается с Ф. Бэкона (1561 — 1626) и Р. Декарта (1596—1650). \\ силу исторической и смысловой незавершенности она не имеет столь устойчивых, общепризнанных градаций. Кроме того, философия Нового времени, в особенности XIX и XX вв., отличается многообразием направлений и автономией отдельных учений, затрудняющих выработку общих типологических черт философии.

В качестве устоявшегося периода выделяют *философию эпохи Просвещения* (XVII — первая четверть XIX в.), связывая ее с *национальной культурой*. Принято говорить о французском Просвещении (Монтескье, Вольтер, Руссо, Дидро и др.), немецком Просвещении (Лессинг, Гердер, Гете, Форстер и др.), английском, североамериканском, русском Просвещении и т.д.

Периодизацию философии нельзя подменять типологией философских учений и направлений. Первая отражает логику исторического развития философских идей, вторая — их тематическое единство.

Так, французский материализм XVIII в. (Гельвеции, Дидро, Гольбах), или классический немецкий идеализм XIX в. (Фихте, Шеллинг, Гегель), или «первый позитивизм» второй половины XIX в. (Конт, Бентам, Милль, Спенсер) — все это не столько ступени развития новой философии, сколько *типы* философских учений, *философские направления*.

Особенностью философии Нового времени является то, что выдающиеся, *великие философы* стоят здесь как бы особняком, не вписываясь в то или иное философское направление. Во многом это связано с незавершенностью и открытостью периода новой философии. Таковы фигуры Декарта, Гоббса, Спинозы, Лейбница, Канта, Шопенгауэра, Ницше, Соловьева, Хайдеггера и др.

Совершенно иной характер может иметь периодизация других культурно-исторических типов философии. Например, *индийскую философию* принято подразделять на следующие периоды:

• ведийский (1500 до н.э. — 600 до н.э.), являющийся предфилософским периодом, в течение которого создаются ведические мантры (гимны), брахманы и упанишады;

• эпический период (600 до н.э. — 200 н.э.) — начинается с эпохи ранних упанишад и заканчивается появлением *даршан* — основных философских систем. В это же время возникают религиозные учения буддизма, джайнизма, вишнуизма, кришнаизма, имеющие глубокий философский смысл. В центре периода стоят эпические поэмы «Рамаяна» и «Махабхарата», включающие в себя «Бхагавадгиту», оказавшую огромное влияние на всю последующую индийскую философию;

• период сутр, т.е. сокращенного и обобщенного изложения философских учений, продолжающийся с 200 г. н.э. по настоящее время. Сутры невозможно понять без *комментариев,* поэтому последние приобрели еще большее значение и распространение, чем сами сутры (например, йога-сутры Патанджали и комментарии к ним Вьясы);

• схоластический период, существующий параллельно с периодом сутр, т.е. с 200 г. н.э. до настоящего времени. Хронологически он явно не совпадает с периодом западной схоластики, тематически — совпадает лишь отчасти, так как индийские «схоласты» также остро дискутировали о природе логических универсалий.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Лекции но истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 148—155.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1963—1994. Т. 1—8.

Литология мировой философии. М., 1969—1971. Т. 1—3.

Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М, 1985.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994. Т. 1: Античность; Т. 2: Средневековье.

Радхнкришнан С. Индийская философия. М., 1993—1994. Т. 1—2.

Л?. *Каковы основные принципы типологии философских учений?*

И марксистской философии широкую известность приобрел прин- Mill деления философии на *материализм* и *идеализм* в зависимости от i гнета на основной (предельный) вопрос философии. (Заметим, что са- itii термины «материализм» и «идеализм» впервые в начале XVIII в. употребил Лейбниц применительно к философии Эпикура и Платона.)

Согласно Ф. Энгельсу, философы разделились на два больших направления — сообразно тому, как они отвечали на вопрос об отношении мышления к бытию. Те, кто утверждали, что дух существовал прежде природы, составили идеалистический лагерь. Те же, которые основным началом считали природу, примкнули к различным шко- MIM материализма.

На основании этого принципа принято выделять следующие основные типы материализма и идеализма:

- наивный материализм древних греков и римлян (Демокрит, Эпикур, Лукреций Кар);
- механистический материализм XVII—XVIII вв. (Бэкон, Гоббс, Гжхенди, Толанд, Гольбах, Дидро, Ламетри);
- антропологический материализм XVIII—XIX вв. (Гельвеции, Фейербах, Чернышевский);
- вульгарный материализм середины XIX в., отождествляющий со- .шание с материей (Фогт, Мелешот, Бюхнер);
- диалектический и исторический материализм Маркса, Энгельса, Ленина и их последователей.

В свою очередь, идеализм подразделяется на два основных вида: *объективный* и *субъективный*. Для первого характерно признание *духовного* первоначала вне сознания и независимо от него, для второго — неприемлемо допущение какой бы то ни было реальности вне и независимо от нашего сознания. Объективный идеализм получил первое законченное выражение в философии Платона. В средневековой философии его представлял схоластический *реализм* (Иоанн Скот Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Альберт Великий, Фома Аквинский и др.), в Новое время — такие философы, как Г.В.Лейбниц, Ф.В. Шеллинг, Г.В.Ф. Гегель.

Субъективный идеализм получил свое классическое выражение в учениях английских философов XVIII в. Дж. Беркли и Д. Юма и немецкого философа XIX в. И.Г. Фихте.

Наличие двух главных типов идеализма не исчерпывает всего многообразия идеалистических учений, которые могут подразделяться в зависимости от того, как понимается духовное первоначало:

— как мировой разум — *панлогизм* (Спиноза, Гегель) или мировая воля — *волюнтаризм* (Шопенгауэр);

— как единая духовная субстанция — *монизм* (Шеллинг) или множество духовных начал —*монадология, плюрализм* (Лейбниц, Н. Гартман, персонализм, прагматизм, экзистенциализм);

— как разумное логически постигаемое начало — *рационализм* (Декарт, Мальбранш, Лейбниц, Гегель), как чувственное многообразие ощущений — *сенсуализм, феноменализм* (Беркли, Юм, Милль, Мах, эмпириокритицизм, неореализм) или как недоступное чувственным ощущениям и разумному познанию начало — *иррационализм* (Якоби, Шопенгауэр, Э. Гартман, Кьеркегор, Бергсон, Клагес).

2. Русский философ В.С. Соловьев в своей типологии философских учений исходил из предварительного деления философии на *философию школы* (теоретический, «аристотелевский» тип) и *философию жизни* (практический, «сократовский» тип). Все многообразие систем в школьной философии, по мысли Соловьева, сводится к двум главным типам, или направлениям: *натурализму* и *идеализму* (причем одни из систем представляют простые видоизменения этих типов или различные стадии их развития, другие — образуют переходные ступени или промежуточные звенья от одного типа к другому, третьи — суть эклектические соединения обоих типов).

К натурализму по *предмету* изучения и, соответственно, к эмпиризму по *источнику познания* Соловьев относил такие учения, которые полагают основной предмет философии во *внешнем мире, природе* (лат. natura), а настоящим источником познания считают *внешний опыт* (греч. empeiria).

Натурализм проходит в своем развитии три стадии:

— элементарный, или стихийный, материализм древних греков, где первоначалом является одна из материальных стихий (вода, огонь, воздух, земля) или их смешение и видоизменение;

— гилозоизм (греч. hilē — вещество, материя и *gdē* — жизнь), оживляющий материальную природу, представителями которого были натурфилософы XV—XVI вв. и величайший из них — Дж. Бруно;

— механический материализм, или атомизм, заложенный в Античности учением Демокрита и Эпикура и достигший своего апогея в философии и естествознании XVII—XVIII вв.

Под идеализмом Соловьев понимает такой тип философии, который полагает свой предмет в абсолютном бытии самого субъекта как духовного существа, в *идеях его разума* (отсюда — *идеализм* как общее название данного типа философии и *рационализм* (от лат. rationalis - разумный) как соответствующий ему источник и способ познания).

Соловьев подразделяет идеализм прежде всего на *критический* і і рпнсцендентальный, от лат. transcendentis — выходящий за пределы > иггвенного опыта) и *догматический.* Различие между ними состоит ' Юм, что критический идеализм, типичным представителем которо- • • і инляется Кант, признает предметы нашего мира продуктом субъек- і не в плане их *существования самих по себе,* а только в плане их " *ишпаемости.* Догматический же идеализм, классическим предста- мн гелем которого является Беркли, утверждает, что вещи не только тмиаются, но и существуют благодаря субъекту («...существовать — шачит быть воспринимаемым»).

Отвергая «школьную философию» и, соответственно, натурализм и идеализм как ее основные направления, Соловьев в качестве совре- мспной философии жизни выдвигает своеобразно понимаемый им *мистицизм* (от греч. mystika — таинство). Предмет мистической фи- юсофии, по Соловьеву, уходит своими корнями в таинство жизни: чо не есть мир явлений, сводимый к нашим ощущениям; это не есть || мир идей, сводимых к нашим мыслям. Эт.е. живая действительность • \'ществ в их внутренних жизненных отношениях.

Идея «мистической философии» Соловьева во многом предвосхити- іі такие философские направления XX в., как экзистенциализм (от лат. istentia — существование), с его приматом существования над сущно- |.ю и познанием, интуитивизм Бергсона, с его идеей *жизненного поры- I,* философию жизни с ее целостным пониманием жизни, снимающим Ш ютивоположность материального и идеального (духовного) начал.

3. Н.А. Бердяев предложил классифицировать философские учения на основе принципа противоположных, двойственных начал, определяющих постановку и решение основных проблем философии. I (сего он выделяет девять пар противоположных учений:

1) примат свободы над бытием или примат бытия над свободой (!)разм Роттердамский или Лютер);

2) примат экзистенциального субъекта над объективированным миром или примат объективированного мира над экзистенциальным субъектом (Кьеркегор или Гегель);

3) дуализм или монизм (Декарт или Спиноза);

4) волюнтаризм или интеллектуализм (Шопенгауэр или Гегель);

5) динамизм или статизм (Платон или Аристотель);

6) творческий активизм или пассивная созерцательность (Сократ или Парменид);

7) персонализм или имперсонализм (Паскаль или Кант);

8) антропологизм или космизм (Сократ и софисты или ионийские натурфилософы);

9) философия духа или натурализм (стоики или эпикурейцы, Сенека или Лукреций Кар).

Эти начала могут быть по-разному комбинированы в различных философских системах. Оценивая свое философское учение, Бердяев считает, что в нем утверждается примат свободы над бытием, экзистенциального субъекта над объективированным миром, дуализм, волюнтаризм, динамизм, творческий активизм, персонализм, антропологизм и философия духа.

4. Оригинальную типологию дает С.Н. Булгаков. В основу ее он кладет *логическую структуру суждения,* элементарного высказывания (предложения) типа «я есмь нечто», «S есть Р».

Такое суждение состоит из трех членов:

1) личность, или субъект, — «я» (подлежащее);

2) логическое определение, предикат, — «нечто» (сказуемое);

3) бытие-реальность — связка «есть».

В соответствии с этим Булгаков делит все философские учения на три типа:

1) системы, исходящие из подлежащего, или субъекта, «я», — системы *идеалистические;*

2) системы, исходящие из сказуемого, — *панлогистические;*

3) системы, исходящие из связки «есть», — *реалистические* (причем реализм этот может иметь различный характер: мистико-созерцательный, эмпирический, материалистический).

Первый тип философских учений, согласно структуре суждения, может иметь только субъективно-идеалистическую форму. К этому типу Булгаков относит индивидуалистический мистицизм индийских йогов, скептический релятивизм греческих софистов, философские системы Декарта, Беркли, Юма, Канта, Фихте, Шопенгауэра.

Родоначальником второго типа философских учений, исходящего из обусловленности всего Логосом (разумом, идеей), Булгаков считает Платона, а самым ярким выразителем — Гегеля. Учение о сущем (онтология) выступает здесь в форме диалектической логики, диалектики идей.

Переходной от второго к третьему типу учений является *философия тождества.* Сказуемое и связка, мысль и реальность, идея и бытие представлены здесь в единстве, тождественны между собой. Родоначальником такого типа философии был Парменид, провозгласивший, что «одно и то же — мысль о предмете и предмет мысли», т.е., что мышление тождественно бытию.

На этой основе возникают впоследствии учения онтологического монизма, метафизики всеединства, наиболее яркими представителя-

И которых являются Николай Кузанский, Спиноза, Шеллинг, а в ской (философии — Соловьев, Франк, Карсавин.

Третий, *реалистический,* тип философии характеризуется абсолю- Цмцией связки «есть», т.е. приоритетом сущего, реальности, бытия в i> безличной (или сверхличностной), нелогистической форме над ЙСКТОМ и Логосом (мыслью, идеей).

)тот тип философии включает в себя как материалистический реа- *Ц\ш* (натурализм) Демокрита, Эпикура, Дидро, Фейербаха, так и мис- СИ'К'гкий реализм, полагающий в качестве безусловного, объективного Ййчиа некую сверхприродную, сверхчувственную реальность. В этом i числе к мистическим реалистам можно отнести христианских фило- кн (отцов церкви, схоластов), религиозных мистиков (Мейстер Эк- i, Я. Бёме), объективных идеалистов типа шотландской школы фи- i «{JOB середины XVIII — начала XIX в. (Т. Рид и др.), кембриджских и i.иоников второй пол. XVII в. (Г. Мор, Р. Кедворт и др.), неореалис- II XX в. (Э. Мур, С. Александер, А.Н. Уайтхед и др.).

()босновывая данную типологию, Булгаков говорит о *трагедии фи юсофии,* ибо *триединство* «нераздельных и. неслиянных» начал, м дставленных во всеобщей формуле «я есмь нечто», в философии mm) разрывается и противопоставляется друг другу, либо сливается иисдино. В этой связи Булгаков даже определяет философию как сво- 14 0 рода «ересеологию», т.е. одностороннее уклонение от целостного образца. Философская «ересеология», отмечает он, состоит именно в HIM, что сложное, антиномическое для разума содержание упрощает- гн, рационализируется, приспособляясь к постижению разумом, и тем гиммм извращается. Истинная философия, по Булгакову, должна быть антиномической и апофатической, т.е. выражающей абсолютную трансцендентность своего предмета путем последовательного отрицания, устранения всех положительных определений (представлений и понятий).

Литература

Лейбниц Г.В. Соч.: В *4* т. М., 1982. Т. 1. С. 332.

JH/ЫЪС Ф. ЛЮДВИГ Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 283.

(ц/ювьев *В.С.* Философские начала цельного знаниям // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 180—183, 188-189.

Нердяев Н.Л. Я и мир объектов // Бердяев II.Л. Философия свободного духа. М., 1994. С. 239-240.

Нулшков С.Н. Трагедия философии. Очерк первый: Типы философских построений // Соч.: В 2 т. М, 1993. Т. 1. С. 312-389.

Философский энциклопедический словарь. М., 1983. Статьи «Идеализм», «Материализм».

23. Кого можно отнести к великим философам?

Главный признак великого философа — это открытие им новых граней преломления истины (философской идеи) в жизни и культуре в целом. Великий философ отличается тем, что оказывает существенное влияние не только на развитие собственно философской мысли, но своим учением, самой своей жизнью и личностью задает образцы духовного развития в самых разных областях культуры: в религии, искусстве, науке, морали, идеологии и мировоззрении в целом.

Немецкий философ К. Ясперс предложил оригинальную классификацию великих философов, во многом основанную на отмеченных выше признаках:

— философы, внесшие в мир идею человечности: Будда, Конфуций, Сократ, Иисус Христос;

— философы-родоначальники, постоянно продолжающие порождать философию: Платон, Августин, Декарт, Кант;

— философы энциклопедисты и систематизаторы: Аристотель, Фома Аквинский, Гегель;

— философы, которые потрясают и обновляют:

а) ниспровергатели традиций и авторитетов: Ф. Бэкон, Юм, Ницше;

б) вечно пробуждающие дух искания истины: Монтень, Паскаль, Кьеркегор;

— философы-мудрецы и эрудиты мудрости: Пифагор, Чжуан-цзы, Эпикур, Сенека, Эпиктет;

— философы-космисты: Эмпедокл, Демокрит, Посейдоний, Дж. Бруно;

— философы, которые пытались выразить сверхчувственное: Плотин, Дионисий Ареопагит, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский, Я. Бёме, Шеллинг;

— философы — хранители метафизического духа: Гераклит, Парменид, Лейбниц, Спиноза, Фихте;

— святые в философии (пожертвовавшие собой во имя утверждения истины): Сократ, Боэций, Дж. Бруно;

— философы в литературе: греческие трагики (Эсхил, Софокл, Эврипид), Данте, Шекспир, Гете, Гельдерлин, Достоевский.

Разумеется, данная типология, как и любая другая, не может охватить всех великих философов, учесть все стороны философского творчества. Так, за ее рамками остались такие имена, как Иоанн Скот Эриугена, Эразм Роттердамский, Т. Гоббс, Дж. Локк, А. Шопенгауэр и др. Не отражены в ней великие философы конца XIX—XX в., ибо, когда Ясперс создавал свою концепцию великих философов, расстановка сил в новейшей философии еще далеко не закончилась.

В конце XX в. можно было бы дополнить классификацию Ясперса новыми рубриками и именами.

Так, в ряд философов-гуманистов можно поставить фигуру немецкого мыслителя и миссионера А. Швейцера, в ряд ниспровергателей традиций и авторитетов — основателей аналитической философии 15. Рассела и Л. Витгенштейна.

К числу философов-мудрецов и эрудитов мудрости можно отнести Л.Н. Толстого и индийских мыслителей-подвижников Рамакришну, Свами Вивекананду, Дж. Кришнамурти, Шри Ауробиндо.

К философам—хранителям метафизического духа — немецких философов Н. Гартмана и М. Хайдеггера, а также русского философа В.С. Соловьева.

Ряд великих философов-космистов мог бы пополнить русский мыслитель Н.Ф. Федоров, а среди выразителей сверхчувственного должен по праву оказаться немецкий антропософ Р. Штейнер.

К святым в философии XX в. можно причислить П.А. Флоренского и Л.П. Карсавина, а среди писателей в философии выделяется фигура французского писателя-экзистенциалиста А. Камю.

Если бы в истории философии была рубрика «Великие философы-популяризаторы», то наряду с именами Цицерона и Плутарха к ним можно было бы отнести и русского философа Н.А. Бердяева, а вслед за философами — обновителями религиозного духа — за Оригеном, Максимом Исповедником, Григорием Паламой — следовало бы поставить имена С.Н. Булгакова, Ж. Маритена, Г. Марселя.

Не стоит забывать также, что каждый из этих рядов мог бы быть продолжен в плане, так сказать, убывающей прогрессии, т.е. вторичности, неоригинальности, эклектизма и эпигонства тех или иных философов.

Так, в ряду философов-систематизаторов мы могли бы встретить Иоанна Дамаскина, французских энциклопедистов (Дидро, Д'Аламбер и др.), Г. Спенсера; в ряду философов-гуманистов — Марсилио ФичИно, Дж. Пико делла Мирандолу; в ряду ниспровергателей авторитетов и традиций — Вольтера и Конта.

Завершенным можно считать, пожалуй, только ряд философов-родоначальников, постоянно продолжающих порождать в наших умах и сердцах дух философии. Может быть, они и являются самыми великими: это *Платон, Августин, Декарт, Кант.*

Литература

Jaspers K. Die gro(5en Philosophen. Miinchen, 1957. Bd. 1.
Льюис Д.Г. История философии в жизнеописаниях. СПб., 1897.
Гефдинг Г. Современные философы: Лекции. СПб., 1907.

Ремке Й. Очерк истории философии: Пособие для самообразования и для студентов. СПб., 1907.
ФагеЭ. История философии: Краткий очерк философии от начала до XX века. СПб., 1914.
Форлеидер К. История философии. СПб., 1911. Т. 1.
Форлендер К. Общедоступная история философии. М, 1922.
Грауготт Ф. Краткая история философии. СПб., 1909.
Лососий И.О. История русской философии. М, 1993.
Рассел Б. История западной философии. М., 1993.
Мудрецы Китая: Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. СПб., 1994.
Радхакришиан С. Индийская философия. М., 1993—1994. Т. 1—2.
Чпттерджи СДатта Дж. Введение в индийскую философию. М., 1955.

Дополнение. А вот как выглядит состав великих философов и их главных произведений в хронологической последовательности, с VI в. до н.э. по XX в. н.э.

VI в. до н.э. — Гераклит Эфесский (ок. 544 — ок. 483), акмэ (расцвет) — 504—500 гг. до н.э. — один из ионийских философов, от сочинения которого (названного позднее «О природе» или «Музы») сохранилось около 150 фрагментов.

V в. до н.э. — Сократ Афинский (ок. 470—399), не оставивший после себя письменных источников. О его философии можно судить по «сократическим» сочинениям Платона и Ксенофонта.

IV в. до н.э. — Платон (427—347) и Аристотель (384—322). Основные сочинения Платона: «Пир, или Об эросе», «Парменид, или Об идеях», «Государство, или О справедливости», «Тимей». Основные сочинения Аристотеля: «Метафизика», «Категории», «О душе», «Никомахова этика», «Политика».

III в. до н.э. — Эпикур (341 — 270) — основатель философской школы «Сад Эпикура», родоначальник эпикуреизма — одного из влиятельнейших направлений в истории философии. Из обширного наследия Эпикура (около 300 произведений) до нас дошли только «Письмо к Геродоту», «Письмо к Пифоклу», «Письмо к Менекею» и «Главные мысли», где сформулированы основные идеи автора в афористической форме.

II в. до н.э. — Посейдоний (135—50) — древнегреческий философ-стоик и ученый-энциклопедист. Из многочисленных сочинений Посейдония остались лишь отдельные фрагменты.

I в. до н.э. — Цицерон (106—43) — выдающийся римский философ-популяризатор. Основные сочинения: «О природе богов», «Тускуланские беседы», «О пределах добра и зла», «Учение академиков», «Парадоксы стоиков».

I в. н.э. — Сенека (ок. 4 до н.э. — 65 н.э.) — римский философ-стоик. Основные сочинения: «Нравственные письма к Луцилию», «О милосердии», «О благодеяниях», «Исследования о природе».

II в. — Эпиктет (ок. 50 — ок. 140) — греческий философ-стоик. «Беседы Эпиктета» сохранились в записи его ученика Арриана.

III в. — Плотин (204/205—270) — греческий философ, основатель неоплатонизма. Ученик Плотина, Порфирий, издал из его сочинений 54 трактата (в шести частях по девять в каждой) — «Эннеады», т.е. «девятки».

IV в. —. Августин (354—430) — христианский философ, один из столпов западной патристики. Основные сочинения: «Исповедь», «О граде Божием», «Против академиков», «О блаженной жизни», «Бессмертие души», «О троице».

V в. — Прокл Диадох (412—485) — греческий философ-неоплатоник. Основные сочинения: «Начала теологии», комментарии к платоновским диалогам «Алкивиад I», «Кратил», «Парменид», «Государство», «Тимей».

VI в. — Боэций (ок. 480—524) — римский философ, один из основателей западной схоластики. Основные сочинения: «О музыке», «О святой Троице», «Об учении Платона», «О гипотетическом силлогизме», «Об утешении философией», «Комментарий к Порфирию».

VII в. — Максим Исповедник (580—662) — византийский философ, один из отцов восточной церкви. Основные сочинения: «Слово о подвижнической жизни», «Главы о любви», «Десять глав о добродетели и пороке», «Вопросо-ответы к Фалассию».

VIII в. — Шанкара (780—820) — индийский философ, реформатор индуизма. В своих комментариях к древним текстам разработал систему адвайта (недвойственность) — вариант метафизики всеединства. Основные сочинения: комментарии к «Упанишадам», «Веданта-сутре», «Бхагавадгите».

IX в. — Иоанн Скот Эриугена (810—877) — один из родоначальников западной схоластики, ирландец по происхождению. Основные сочинения: «О предназначении», «О разделении природы».

X в.— аль-Фараби (870—950) — мусульманский философ и ученый-энциклопедист, выдающийся комментатор платоновской и аристотелевской философии. Основные сочинения: «Существо вопросов», «Слово о классификации наук», «Об общности взглядов двух философов: Божественного Платона и Аристотеля», «Гражданская политика», «Трактат о взглядах жителей добродетельного города», «Указание пути к счастью».

XI в. — в нем блистали сразу три философа, принадлежащие к различным культурно-историческим типам философии:

1) Ибн Сина (латинизированное — Авиценна) (980—1037) — мусульманский философ и ученый-энциклопедист. Ему приписывается

свыше 400 сочинений по всем известным в то время разделам научного и философского знания. Основные философские сочинения: «О классификации рационалистических наук», «Трактат об обоснованвд пророчеств», «Трактат об этике», «Книга знания», «Книга о душе», «Указания и наставления».

2) Рамануджа (1017 — дата смерти не установлена) — крупнейший индийский философ, реформатор индуизма. Основные сочинения: комментарии к «Брахма-сутрах» и «Бхагавадгите», «Ведантасара». «Ведантадипа».

3) Ансельм Д'Аоста (архиепископ Кентерберийский) (1033— 1109) — выдающийся представитель западной схоластики. Основные сочинения: «Монолог», «Прослогион», «Об истине», «О свободе воли», «О Троице», «О воплощении Слова».

XII в. — П. Абеляр (1079—1142) — французский философ, теолог и поэт, виднейший представитель западной схоластики. Основные сочинения: «Да и нет», «Диалектика», «Теология высшего блага», «Этика, или Познай самого себя».

XII в. отмечен еще одним великим философом:

Ибн Рушд (латинизированное — Аверроэс) (1126—1198) — арабо-мусульманский философ, выдающийся комментатор Аристотеля, удостоившийся звания «Бог комментария», основатель влиятельнейшего направления средневековой философии — *аверроизма*. Основные сочинения: «Книга метафизики», «Опровержение опровержения», комментарии к «Метафизике», «О душе», «Никомаховой этике», «Политике», «Первой аналитике» Аристотеля.

XIII в. — Альберт Великий (1206—1280) и Фома Аквинский (1225—1274) — выдающиеся систематизаторы западной схоластики. Основные сочинения Альберта Великого: «Метафизика», «Сумма о тварях». Основные сочинения Фомы Аквинского: «Сумма теологии», «Сумма против язычников».

XIV в. — Мейстер Экхарт (ок. 1260—1327) — немецкий философ-мистик, один из создателей новой парадигмы философии (диалектики Абсолюта и Ничто). Проповеди и трактаты Экхарта сохранились большей частью в записи его учеников: «Об отрешенности», «О разуме и молчании его», «О неведении», «О гневе души», «О царстве Божием»...

Еще один крупнейший философ XIV в. — Григорий Палама — (1296—1359), византийский богослов, систематизатор мистического учения *исихазма* (от греч. hēsychia — покой, отрешенность, безмолвие), придавший ему философское оформление. Основные сочинения: «Главы физические, богословские, этические и практические», «Триады в защиту священно-безмолвствующих».

XV в. — Николай Кузанский (1401 — 1464) — немецкий философ и теолог, ключевая фигура, стоящая на рубеже между схоластикой и философией эпохи гуманизма. Основные сочинения: «Об ученом незнании», «О бытии возможности», «Не-иное», «Охота за мудростью», «О вершине созерцания».

XVI в. — Дж. Бруно (1548—1600) — итальянский натурфилософ, выдающийся представитель *пантеизма* (учения о существовании всего в Боге). Основные сочинения: «О причине, начале и едином», «О бесконечности, вселенной и мирах», «О героическом энтузиазме».

XVII в., ознаменовавший начало философии Нового времени, представлен такими выдающимися именами, как Ф. Бэкон (1561 — 1626), Т. Гоббс (1588-1679), Б. Паскаль (1623-1662), Дж. Локк (1632—1704). Ряд выдающихся произведений создает также Г.В. Лейбниц (1646—1716). Тем не менее по степени влияния на развитие философии пальму первенства следует отдать французскому философу Р. Декарту (1596—1650). Его основные сочинения: «Первоначала философии», «Рассуждение о методе», «Правила для руководства ума», «Метафизические размышления о первой философии», «Страсти души».

XVIII в. — И. Кант (1724—1804) — немецкий философ, родоначальник новой, «критической», философии. Основные сочинения: «Критика чистого разума», «Критика практического разума», «Религия в пределах чистого разума», «Критика способности суждения». Своей философией Кант затмил как выдающихся идеалистов и скептиков своего века — Дж. Беркли (1685—1753), Д. Юма (1711—1762), И.Г. Фихте (1762—1814), так и материалистов и натурфилософов — К.А. Гельвеция (1715-1771), Д.Дидро (1713-1784), П. Гольбаха (1723-1789).

В XVIII в. начинают свою деятельность и великие немецкие философы - Г.В.Ф. Гегель (1770-1831) и Ф.В. Шеллинг (1775-1854).

XIX в. — это век немецкого философа Гегеля, сумевшего придать философии законченную форму и систематическое содержание. Основные сочинения: «Энциклопедия философских наук», «Феноменология духа», «Философия права», «Лекции по философии истории», «Лекции по истории философии», «Лекции по философии религии», «Лекции по эстетике».

XIX в. дал плеяду таких блестящих философов, как А. Шопенгауэр (1788-1860), О. Конт (1798-1857), Л. Фейербах (1804-1872), С. Кьеркегор (1813-1855), Г. Спенсер (1820-1903), Ф. Ницше (1844-1900), В.С. Соловьев (1853-1900), Рамакришна (1836-1886), Вивекананда (1863-1902).

Самыми выдающимися философами XX в. можно считать:

— в России - С.Н. Булгакова (1871-1944), Н.А. Бердяева (1874-1948), Н.О. Лосского (1870-1965), С.Л. Франка (1877-1950);

— в Германии — Н. Гартмана (1882—1950) и М. Хайдеггера(1889—1976);

— во Франции — А. Бергсона (1859—1941);

— в Англии — Л. Витгенштейна (1889—1951), родившегося в Вене, с 1929 г. жившего в Великобритании;

— в Индии — Шри Ауробиндо Гхоша (1872—1950).

Кто из этих философов станет для потомков олицетворением философской идеи XX в., покажет время.

24. Каковы фундаментальные проблемы древней (греческой) философии, определившие характер ее развития?

Первая фундаментальная проблема, с которой сталкивается философия, заключается в объяснении мира, каким он представляется в качестве природы созерцающему духу. Отсюда вытекают первые предельные метафизические вопросы:

• Из чего состоит мир?

• Каково *основное вещество,* материя, создающая его и лежащая в его основе?

Но мир не только вещество, материя; он вместе с тем еще и *форма, порядок, космос.* Так возникает еще один изначальный предельный вопрос:

• В чем заключается *основная форма,* какова причина порядка?

Разрешение первого вопроса, а именно определение основного вещества, материи, берет на себя *ионийская натурфилософия;* разрешение второго — определение основной формы — *пифагорейская философия.*

Если объединить оба эти вопроса, то можно представить основную проблему всей древней философии:

• Как соединяются материя и форма? Как материя становится формой и как форма воздействует на материю? Как создается мир? Как возникают вещи?

Сам вопрос, связанный с образованием мира, возникновением вещей, приводит к понятию *становления, изменения,* перехода от одного качества к другому — от духа к материи и от материи к духу; от одного количества к другому — от единого ко многому и от многого к единому и т.д. Так рождается еще одна фундаментальная проблема древней философии: проблема *мирового процесса.*

Каждое философское учение пытается по-своему решить эти проблемы.

На вопрос о том, каково основное вещество, материальный субстрат, лежащий в основании мира, Фалес отвечает, что это — *вода,* Анаксимен — что *воздух,* Гераклит — что *огонь,* Анаксимандр — что *апейрон* (некое беспредельное бескачественное начало, возможно, означающее смесь четырех стихий: земли, воды, воздуха и огня).

Последующие варианты ответов на этот вопрос принимают все более абстрактный, отвлеченный от вещественного качества характер, пока, наконец, Платон и Аристотель не приходят к пониманию «периовещества», материи, как абсолютно бескачественного субстрата, определенного лишь со стороны своей пассивности, возможности и способности принимать и вмещать любые формы.

На вопрос о том, какова же основная форма, причина порядка, пифагорейцы отвечают, что это — гармония чисел, лежащая в основе чувственного космоса, Анаксагор — что это Нус, т.е. Ум — творец космоса из первобытного хаоса, приведший первоначальную смесь вещества в круговое упорядоченное движение.

Соединение двух начал (материи и формы) становится предметом рассмотрения Платона и Аристотеля.

Платон считает, что реальность и бытие не однородны, что помимо мира чувственного, вещественного, материального существует оторванный от него мир идей, мир сверхчувственного и духовного. Сама пещь является лишь бледной, несовершенной копией идеи.

Аристотель же полагает, что материя и форма даны в непосредственном *реальном* единстве, представляющем собой бытие единичной вещи.

Наряду с данными метафизическими проблемами в античной философии возникают проблемы и иного рода. Софисты и вместе с ними Сократ отставляют метафизику и космологию на задний план и концентрируют свое внимание на *человеке,* его *этических* и *политических* качествах.

Так возникает новый ряд предельных вопросов:

- Что такое человек?
- В чем его благо?
- Какова природа добра и зла? Может ли человек стать добрым или ;ии.lм по своей воле?
- Как воспитать в себе добродетели и избавиться от пороков?
- Какое государственное устройство наилучшее?

С ответами, которые давали на эти вопросы античные философы, мы познакомимся в разделах «Философская антропология», «Фило-і офия права», «Нравственная философия».

Наконец, в учениях Платона и Аристотеля мы находим еще один круг фундаментальных проблем, воспринятых последующей философской мыслью. Это проблемы происхождения и природы познания: *гносеологии* (учения о познании), логики и философии языка.

• Каким путем следовать, чтобы достичь истины? Каков вклад *чувств* и *разума* в познание?

• Каковы логические формы, посредством которых человек думает, судит, рассуждает? Каковы правила достоверного мышления? Каков критерий истинного суждения в его отличии от ложного?

Является ли язык выражением имени вещи, т.е. ее природной сущности, или слово — всего лишь условный знак вещи, преграда на пути познания ее истинной сущности?

Все эти основные проблемы античной философии были сгруппированы в три главных раздела, выражающих предельный круг античных знаний:

1) *физика* (от греч. physis — природа), включающая в себя *онтологию* (учение о бытии), *космологию* (учение о гармонии и порядке мира) и *теологию* (учение о божественном, духовном начале мира);

2) *этика* (лат. ethica, от греч. ēthos — обычай, характер), включающая в себя *антропологию* (учение о человеке), *нравственную философию* (учение о благе человека, добродетелях и пороках) и *философию государства и права* (учение о наилучшем государственном устройстве и естественном праве);

3) *логика* (греч. logikē, от logos — слово, рассуждение), включающая в себя *гносеологию* (учение о природе знания), *аналитику* (учение о правилах доказательности суждений) и *философию языка и диалектику* (искусство понятий, словесного выражения мыслей).

Литература

Гегель Г.В.Ф. Лекции но истории философии. СПб., 1993. Кн. 1. С. 185—319.

Фишер Куно. История новой философии. Декарт: его жизнь, сочинения и учения. СПб., 1994. С. 18-22.

Трубецкой СП. Метафизика в Древней Греции. М, 1890. С. 8—22.

Трубецкой СП. Курс истории древней философии. М., 1915. Ч. 1—2.

Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 21—229.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994. Т. 1. Античность. С. 13—14.

25. Каковаосновнаяпроблемасредневековойфилософии?

Основная проблема средневековой философии вырастает, быть может, из одного случайного остроумного замечания киника Диогена. Слушая однажды, как Платон философствовал по поводу идей, употребляя при этом такие слова, как «стельность» и «чашность», Диоген возразил: «Что касается меня, Платон, то стол и чашу я вижу, а вот стельность и чашность нет». На что Платон не менее остроумно ответил: «В этом нет ничего удивительного. У тебя есть глаза, чтобы увидеть стол и чашу, но не хватает ума, чтобы узреть стольность и чашность».

Подобное замечание приписывают еще одному кинику — Антисфену, якобы утверждавшему, что общие понятия и идеи Платона — голая выдумка. «Лошадь я вижу, а лошадности нет», — говорил Антисфен.

Основной проблемой средневековой философии как раз и стала проблема *общих понятий — универсалий* (от лат. universalis — общий): существуют ли они самостоятельно, «до вещей» и независимо от них, или они существуют только как *понятия* и *слова* в рамках мышления и языка?

Проблема универсалий уходит своими корнями в платоновскую теорию идей и аристотелевское учение о форме и материи. Согласно Платону, общим понятиям присуще истинное бытие, которое он определил как «мир идей» — совершенных образцов и форм. Единичные же вещи чувственного мира — это только бледные копии и тени идей, результат дробления и ограничения общего при взаимодействии с материей.

Аристотель же полагал, что общее не существует в отрыве от единичного и может проявиться только в единстве с ним. Истинное бытие, по Аристотелю, есть бытие отдельной вещи, выступающее как единство формы (общего) и материи (единичного).

В средневековую философию проблема универсалий вошла через неоплатоника Порфирия и «первого схоласта» Боэция. Порфирий во «Введении» к аристотелевским «Категориям» поставил предельные вопросы:

• Существуют ли самостоятельно роды и виды или нет? Например, существует ли само по себе «животное» -как общее родовое понятие и «человек» как общее понятие вида живых разумных существ?

• Если существуют, то телесны они или бестелесны?

• Если не существуют сами по себе, а только в мышлении, то обособлены ли они или находятся в самих чувственных вещах?

Комментируя Порфирия, Боэций попытался ответить на эти вопросы, инициировав тем самым средневековый спор об универсалиях.

В целом в схоластике сложилось два основных способа решения проблемы универсалий. Первый исходил из того, что общие понятия существуют реально (universalia sunt realia). Философы, придерживающиеся этого тезиса, вошли в историю под именем реалистов, а само направление получило название *«реализм»*.

При этом сами реалисты разделились на *крайних* и *умеренных*. Первые считали, что общие понятия предшествуют вещам, существуют «до вещей» (ante res), вторые — что универсалии существуют в самих вещах (in rebus), проявляясь в единстве с ними. Первые, тем самым, следовали Платону, вторые — Аристотелю.

К крайним реалистам можно отнести таких схоластов, как *Иоанн Скот Эриугена,* учивший о реальном существовании в Логосе «архетипов всех вещей»; *Гильом из Шампо,* утверждавший, что единый, вечный человек реальнее, чем отдельный, случайный индивид; *Ансельм Кентерберийский,* выводящий реальное существование Бога из *общего понятия* всесовершеннейшего существа.

К умеренным реалистам аристотелевского типа, признающим существование общих понятий в самих вещах в качестве их сущности (эссенции) (лат. essentia — сущность) и субстанциональной формы, принадлежат «классики»-схоластики — Альберт Великий и Фома Аквинский.

Второй способ решения проблемы универсалий сводился к тому, что общие понятия существуют только «после вещей» (post res), в рамках мышления и языка, и поэтому являются лишь *именами* вещей. Отсюда — общее название данного направления — *номинализм* (от лат. nomina — названия, имена).

Номиналисты, в свою очередь, также разделились на умеренных и крайних. Первые, отрицая существование общего «до вещей» и «в вещах», допускали его наличие в качестве *понятий о вещах* в рамках мышления (лат. conceptus — мысль, представление). Отсюда название умеренного номинализма — *концептуализм.*

Концептуалистом можно считать Боэция, полагавшею, что не существует человека вообще, а есть лишь отдельные индивиды. Если же абстрагироваться от их несущественных, случайных признаков — *акциденций* (от лат. accidens (accidentis) — случайность), то останутся характерные черты, существенные свойства рода или вида, выраженные в общих понятиях.

Самым выдающимся концептуалистом был П. Абеляр. Он считал, что универсалии существуют «в вещах», но не актуально, а лишь *потенциально.* Реально же они могут проявляться лишь в качестве *понятий* благодаря абстрагирующей силе мышления.

К крайним номиналистам принадлежит *И. Росцелин,* утверждавший, что общие понятия есть лишь наименование вещей, «колебание иоздуха» (flatus vocis), и *У. Оккам,* рассматривающий универсалии как некие аббревиатуры — сократительные знаки, облегчающие логические операции мышления.

Спор об универсалиях не был «академической», безобидной дискуссией. Он имел актуальное теологическое значение и находился под бдительным контролем западной церкви. «Заблуждавшихся» философов осуждали, предавали проклятию (анафеме), ссылали и даже калечили и убивали.

Дело в том, что проблема соотношения общего и единичного (единого и многого) имела самое прямое отношение к христианскому догмату Троицы, согласно которому Бог и един, и троичен. Если единство Бога понимать как общее, а три его лица как отдельное, единичное, то проблема универсалий сразу же приобретает актуальный богословско-догматический смысл.

Даже самый поверхностный взгляд на решение проблемы универсалий показывает, что церковь не могли устроить ни точка зрения крайнего реализма, противопоставляющая общее единичному, ни точка зрения крайнего номинализма, вообще отвергающая реальность существования общего (единого). Весьма сомнительным выглядел также и умеренный номинализм (концептуализм), допускающий бытие общего (единого) только в рамках мышления.

И действительно, церковь осудила взгляды крайнего реалиста Иоанна Скота Эриугены, крайних номиналистов Росцелина и Оккама, концептуалиста Абеляра, отвергла онтологическое доказательство бытия Бога, данное Ансельмом Кентерберийским, и т.д.

Наиболее приемлемой для церкви оказалась точка зрения умеренного реализма аристотелевского типа.

Еще одним компромиссным вариантом, устраивающим церковь, была попытка синтеза различных точек зрения на проблему универсалий. Так, Фома Аквинский вслед за мусульманским философом Авиценной утверждал, что универсалии существуют одновременно «до вещей», «в вещах» и «после вещей». Универсалии существуют «до вещей» в Божественном разуме. Например, Бог решает сотворить кошек. Для этого необходимо, чтобы он имел «идею кошки», некий готовый образец, модель, общую форму, предшествующую всем конкретным (единичным) кошкам.

Универсалии существуют «в вещах»: когда кошки сотворены, то в каждой из них содержится нечто «кошачье».

Наконец, универсалии существуют «после вещей» — в нашем мышлении и языке. Рассматривая многих кошек, мы подмечаем, что они

похожи друг на друга, и приходим к понятию кошки, образуя затем соответствующее слово — «кошка».

Литература

Антология кинизма. М., 1984. С. 153.

Порфирип. Введение к «Категориям» Аристотеля // Аристотель. Категории. М., 1939.

Боэций. Комментарий к Порфирию// Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М, 1990. С. 12-30.

Винде.яьбапд В. История древней философии. С ирилож.-. Виндсльбанд. Августин и средние века; Фуллье. История схоластики, СПб., 1893.

Штеклъ А. История средневековой философии. М., 1912.

Рассел Б. История западной философии. М., 1959. С. 441—442.

Котарбиньский Т. Спор об универсалиях в средние века // Избр. произв., М, 1963.

Чанышев А.II. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 490-501.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1994. Т. 2; Средневековье. С. 86—207.

Философский энциклопедический словарь. М., 1983. Статьи: «Концептуализм», «Номинализм», «Реализм», «Универсалии».

26. Каковходразвитияновойфилософии?

Под новой философией мы будем понимать философию Нового времени (XVII—XIX вв.) и современную философию XX в.

Переход от средневековой философии к философии Нового времени был опосредован эпохой гуманизма, возродившей на новой исторической и духовной почве классические предельные вопросы: что такое человек и как он может познать мир? Новая философия начинается поэтому с бэконовского очищения сознания от «идолов» (предрассудков и предубеждений ума и чувств) и декартовского сомнения во всех догматических предпосылках познания.

Новую философию отличает рассмотрение вех предельных вопросов в непосредственном отношении к самому человеку (как субъекту познания или как субъекту исторической, социальной, этической, эстетической деятельности), что определило неразрывную связь основных разделов философского знания (гносеологии, историософии, социологии, этики, эстетики) с *антропологией.*

Первоначально это находит свое выражение в идее *познания мира силами человеческого духа,* что обусловило органическую связь гносеологии (теории познания) с антропологией (учением о человеке). При этом на передний план выдвинулась проблема *источника познания.*

Дело в том, что античная и средневековая философия зафиксировала в человеке две способности познания: *разум* и *сердце.* Первая означает логическую силу мышления, вторая — чувственную силу восприятия и впечатления. Одна связана с чистым созерцанием, умозрением, рассудком, интеллектом, рациональным, понятийно-логическим знанием, другая — с опытным, эмпирическим знанием, с откровением и верой. Попытки каким-то образом соединить разум и сердце, рассудок и чувство, рациональное и эмоциональное начала в человеке или примирить разум и веру (как это имело место в средневековой философии) не могли увенчаться успехом вследствие самой антиномичности понятия человека (человек как *разумное животное).*

Философия Нового времени наследует эту антиномию и ставит ее в центр своих философских построений. Итак, как возможно достоверное, истинное познание вещей? В чем истинный источник знания: в чувственном восприятии, данном в опыте, или в отчетливом и ясном (логическом) мышлении, данном до всякого опыта?

Систематические попытки ответить на эти вопросы распределились по двум основным направлениям. Первое — *эмпиризм* (от греч. empeiria — опыт), а также *сенсуализм* (от лат. sensus — чувство, чувственное восприятие, ощущение) — усматривало единственно достоверный источник познания вещей в чувственном, опытном восприятии, второе — *рационализм* (от лат. rationalis — разумный) — в логическом мышлении, осуществляемом на основе разума.

Первое исходило из формулы «нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах»; второе добавляло к этой формуле — «кроме самого разума».

Эмпирическая философия была обоснована англичанином Ф. Бэконом и разработана в период с 1605-го до 1623 г.; далее она развивается в Англии благодаря Т. Гоббсу и Дж. Локку, основателю сенсуализма (1690), и затем разветвляется на англо-французское Просвещение, дошедшее до материализма (1690—1770), и на последовательную разработку сенсуализма, дошедшую до субъективного идеализма и скептицизма английских философов Дж. Беркли и Д. Юма (1710—1740).

Рационализм обосновывает французский философ Р. Декарт. Он задает новой философии образец рациональной метафизики, разрабатываемой во Франции, Нидерландах и Германии. Главными представителями рационализма являются Декарт, Спиноза и Лейбниц, подобно тому как главные ступени эмпиризма представляют Бэкон, Гоббс и Локк. Антиномичность философской идеи переходит в антитезу самих философов: Декарт и Бэкон, Спиноза и Гоббс, Лейбниц и Локк.

Последняя антитеза философов передает антиномию чувства и разума далее: Локк является исходной точкой для Вольтера и французского Просвещения; Лейбниц — для Х. Вольфа и немецкого Просвещения. Фундаментальное развитие новой метафизики от Декарта до Лейбница заняло период времени с 1637-го по 1714 г.

Декарт, усомнившийся во всех догматических предпосылках изнания, использовал это сомнение всего лишь как методологическ прием, расчищающий поле для рационализма. Юм же довел декарт' ское сомнение до логического конца, скептически оценив возмс ность достоверного знания как с позиций эмпиризма, так и с позии рационализма. В этом мнимом снятии антиномии философия нові времени подошла к поворотной точке в своем развитии. Юм преде но высветил тот момент, что природа вещей обусловлена их позна емостью и что, следовательно, прежде чем приступить к познанию] га, природы, человека и т.д., необходимо подвергнуть исследован саму способность познания, с тем чтобы убедиться: а возможно ли в принципе познание этих вещей?

Эта задача выпала на долю И. Канта, положившего начало «критической», или исследовательской, философии (от греч. kritikē — разбор, обсуждение). Параллельно Кант попытался разрешить антиномию чувственного (опытного) и рационального (доопытного) познания. Свою главную работу — «Критика чистого разума» — он опубликовал в Риге в 1781 г.

В целом учение Канта свелось к утверждению, что всякое знание содержит в себе две стороны: чувственный материал, заимствованный из опыта, и рациональную форму, имеющую доопытную природу, коренящуюся в структуре самого разума. На этом основании Кант отверг метафизическое знание (о Боге, бессмертии души, свободе воли и т.п.) как не имеющее под собой чувственных данных и содержащее лишь пустую форму идеи. Смысл своей критической философии Кант выразил в формуле: созерцание (ощущение) без понятий — слепо; понятия без созерцания — пусты.

«Послекантовская» философия XIX в. продолжала углублять связь проблемы познания с проблемой человека. Начало этому положил И.Г. Фихте, рассматривающий весь мировой процесс сточки зрения противоположности Я и Не-Я.

У Гегеля логика (т.е. структура человеческого сознания) сливается с онтологией (структурой бытия), а гносеология («феноменология духа») становится частью антропологии.

Познание мира выступает при этом и как познание человека; разум как высшая познавательная способность означает направленность со-

'11мя на объект и на субъект одновременно; познание сливается с сатхшан'ием, гносеология — с антропологией. Отсюда — идея А. Шогауэра «мир как воля и представление» и идея Ф. Ницше «мир как я к власти».

11опытки возродить наивное философствование в форме материама, противопоставляющего объект и субъект, внешний мир и соние, природу и дух (французские материалисты XVIII в., диалексские материалисты и др.), не имели под собой адекватной пвной почвы, что привело к идеологизации философских идей.

"Позитивная» философия XIX—XX вв., продолжая традицию рашклльного эмпиризма Беркли — Юма, обращается к анализу филотфского языка и логических структур сознания, пытаясь вслед за К.ином показать беспочвенность метафизического знания.

Феноменологическая школа Э. Гуссерля (начало XX в.) пытается пыделить и исследовать чистые структуры сознания, чистые логичесми' формы, очистив их от всякого чувственного, эмпирического со-'1<|»кания. Позитивизм и феноменология как бы продолжают в XX в. «литовское исследование структуры познания: первый — со стороны Н «держания знания, вторая — со стороны его формы.

Характерно, что даже онтология (учение о бытии) приобретает в гонременной философии ярко выраженное экзистенциально-антропологическое измерение, превращаясь в *фундаментальную онтологию,* представляющую собой единство человеческого существования, <;|десь-бытия» — Dasein и бытия самого по себе — Sein (Хайдеггер).

Наконец, в русской (немарксистской) философии XX в. антропологическое начало познания выливается в историософское постижение добра и зла, что означает переход философии в *софиологию,* т.е. ее нозвращение на «круги» мудрости.

Литература

Антология мировой философии. М, 1970—1971.

Гг/мь Г.В.Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. *X*

Шеллинг Ф.В.И. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.

>[>ишер Куно. История новой философии. СПб., 1994. Декарт: его жизнь, сочинения и учение. С. 157—159.

1)ют Н.Я. Основные моменты в развитии новой философии. М., 1984.

Ниндельбанд В. История новой философии: В 2 т. СПб., 1913. Т. 1: От Возрождения до Канта; Т. 2: От Канта до Ницше.

1'iuib А., Кюльпе О. Современная философия. Введение и характеристика главнейших течений. СПб., 1904.

Рассел Б. История западной философии. М, 1959. Кн. 3: Философия нового времени.

Хюбшер А. Мыслители нашего времени: Справочник но философии Запада XX века. М, 1994.

Зеньковский ВВ. История русской философии. Ч. *А.* XX век. Гл. II—VI.

Ибервег Ф., Гейнце М. История ноной философии в сжатом очерке: В 2 вып. СПб., 1898-1899.

Гефдит Г. Учебник истории НОВОЙ философии: Пособие для учащихся и самообразования. СПб., 1910.

Гефдинг Г. История новейшей философии: От Канта до наших дней. СПб., 1910.

РАЗДЕЛ I
ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ

Глава 3
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

27. Что изучает антропология? В чем особенность философской антропологии?

Согласно И. Канту, антропология есть учение, касающееся знания человека и изложенное в систематическом виде. Слово «антропология» имеет универсальное применение, ибо человек — предмет исследования многих наук, как естественных, так и гуманитарных (биологии, психологии, социологии и др.).

Можно говорить о «физической антропологии», изучающей природное строение человека или его эволюционное развитие, «культурной антропологии», исследующей поведение человека в социокультурной среде, «религиозной антропологии», рассматривающей человека как конечное существо в отношении к бесконечному началу бытия — Богу, «теософской антропологии», или «антропософии» — тайном учении о божественности человеческого духа и т.д.

Сам Кант делил антропологию на две части: физическую и прагматическую (от греч. pragma — действие, практика). Первая должна исследовать то, что делает из человека природа. Вторая — то, что человек, как свободно действующее существо, делает и должен делать из себя сам.

Характерно, что Кант, поставивший вопрос о человеке на философскую почву («Что такое человек? — Что он может знать? — На что ему следует надеяться? — Что он должен делать?»), так и не нашел места в своем антропологическом учении для собственно философской антропологии. М. Бубер в этой связи замечает, что в антропологии Канта мы встречаем множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясновидении и мечтательности, о душевных болезнях и о шутке, о женском и мужском темпераменте и т.п. Вопрос же о том, что такое человек, здесь не ставится, равно как не затрагиваются всерьез и скрытые за ним проблемы: место человека во вселенной, его положение перед лицом

Судьбы, причины и цель его бытия и т.д. В этом смысле к философской антропологии гораздо ближе «Критика чистого разума» и другие сочинения Канта, чем собственно «Антропология».

То, что Кант не смог перейти от эмпирического, практического человековедения к метафизическому, собственно философскому, весьма симптоматично. Хотя проблема человека и являлась одной из центральных в мировой философии начиная с Конфуция и Сократа и кончая Кьеркегором и Ницше, предметом *специального, систематического* исследования в качестве отдельной дисциплины — *философской антропологии* — она стала лишь в первой половине XX в.

До этого проблематика философской антропологии растворялась в этике и политике (Конфуций, софисты, Сократ), в теологии и философии религии (Августин, Паскаль, Фейербах, Кьеркегор), в мировоззрении в целом (Пико делла Мирандола), в психологии и теории познания (Декарт, Гоббс, Локк, Спиноза, Лейбниц, Кант), в социологии (Маркс) и т.д.

Перелом произошел в XX в., когда предельно обострилось сознание конца, заката западной цивилизации, когда резко возросла ответственность человека за судьбы мира, когда под вопрос было поставлено само существование человека. На этом фоне возникла настоятельная потребность в специальном систематическом обосновании места человека в мире, в постановке и исследовании предельного вопроса: «Что такое человек?»

К «классикам» философской антропологии причисляют М. Шелера («Положение человека в Космосе», 1927), Х. Плеснера («Ступени органического и человек», 1928), А. Гелена («Человек: его природа и его положение в мире», 1940). Однако сама идея философской антропологии явственно проступает в герменевтике В. Дильтея и философии культуры Э. Кассирера, «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера и «экзистенциальном гуманизме» Ж.П. Сартра, персонализме Э. Мунье и философии истории К. Ясперса. Не следует забывать, что для новой философии вообще свойственна антропологическая рефлексия.

В чем особенность философской антропологии в сравнении с другими, «нефилософскими», ее видами?

Антропологии, называемые «физической», «культурной», «религиозной», «теософской» и т.д., предполагают предварительное знание того, что есть человек, и занимаются изучением отдельных сторон его природы и духа. В философской же антропологии проблемой является как раз то, что в этих дисциплинах предполагается, а именно — *человек как таковой,* не как отдельная психофизическая особь, не как конкретный индивид, член общности, субъект познания, откровения

и in меры и т.д., а как некая *сущность,* раскрывающаяся в соотношении с 11ично, бытием, духом, природой, историей, культурой в целом.

('ущмость человека не предстает перед нами естественно и необходимо, подобно сущности окружающих нас вещей. Она пребывает в беспре-|||.|Ц|Н)м процессе самосозидания. Она обнаруживается и в «совокупности in мх общественных отношений» (Маркс), и в культурно-историческом нир'кчтве, и в религиозном опыте и т.д. Она проявляется не в абстракции •и и тиса самого по себе, а в его отношении к абсолютному духу, бесконечней V миру, космосу в целом, природе, истории.

Иомрос о том, что такое человек, в чем его сущность, стоящий в цен- фмлософской антропологии, является тем самым предельным ме-,1|иш1ческим вопросом, который ставит «под вопрос» и самого вопро-Мющгто. В философской антропологии человек в плане его сущности ыступает одновременно как объект и как субъект исследования.

('гавя вопрос о том, что такое человек, в чем его сущность, мы име- II ииду'и человека вообще, и самих себя. В этом смысле философ-киг познание человека — это его размышление о самом себе, *самопо-tinuc.* Когда, например, Б. Паскаль пишет, что человек — это «Мыслящий тростник», что это — самая ничтожная былинка в приро-*0,* но былинка *мыслящая,* он имеет в виду самого себя и всех осталь-:ЦIX людей, он говорит о *сущности* человека как такового.

}, Римский философ-стоик, император Марк Аврелий написал кни-fy под названием «К самому себе», где он размышляет о самом себе и *щ* человеке как таковом, и эти, похожие на дневниковые записи, размышления проливают на сущность человека больше света, чем мно-plie тома объективных и научных антропологических исследований.

Философская антропология в своем классическом виде явилась продуктом западной (преимущественно немецкой) __ философской мысли ' V в. В то же время русская философия в лице таких ее представителей, В.И. Несмелов, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Л.II. Кар-ин и др., дала образец религиозно-философской антропологии.

Основное различие между двумя этими типами антропологичес-; учений в том, что западная философия рассматривает проблему •и ювека преимущественно в соотношении с Космосом, природой, истрией. Русская же философия рассматривает проблему человека прежде всего в соотношении с Богом.

Как заметил Бердяев, нельзя понять человека из того, что ниже 11 о; понять человека можно лишь из того, что выше его. Поэтому фи-икофской антропологии в строгом смысле этого слова быть не мо-I.IT. Антропология возможна лишь *как религиозно-философское зна-IIас-откровение* человеке.

Литература

Кант И. Антропология с прагматической точки зрения//Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 351.
Паскаль 1>. Мысли. М„ 1994. С. 77-78.
Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
Плеснвр Х. Ступени органического и человек // Там же.
Гелен А. О систематике антропологии // Там же.
Бубер М. Проблема человека // М. Бубер Я и Ты. М., 1993. С. 77-78.
Сервера Эспиноза. Кто есть человек. Философская антропология // Это человек: Антология. М., 1995. С. 75-81.
Несмелое В.И. Паука о человеке. Казань, 1994. Т. 1—2. С. 3—13.
Бердяев П.А. О назначении человека. М., 1993. С. 54—55.
Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир — эпоха Просвещения. М., 1991.

28. Какопределяличеловекамудрецыифилософы? Вчемониусматривалиегосущность?

М. Шелер замечает, что при слове «человек» в сознании образованного европейца сталкиваются три несовместимых между собой круга представлений.

Во-первых, это библейское представление о сотворении Богом первых людей — Адама и Евы, их грехопадении и изгнании из рая.

Во-вторых, древнегреческое, античное представление о человеке как существе *разумном* и в силу этого занимающем особое положение в Космосе.

И в-третьих, естественно-научное представление, согласно которому человек есть продукт эволюции животного мира, отличающийся от предшествующих форм жизни только степенью сложности своей психофизической структуры.

Характерно, что слово «человек», употребляемое в обыденном языке всех культурных народов, непостижимым образом вмещает в себя столь различные смысловые представления, придающие этому термину явную двусмысленность:

— с одной стороны, слово «человек» указывает на особые морфологические признаки, которыми человек обладает как представитель класса млекопитающих;

— с другой стороны, то же самое слово «человек» означает нечто предельно противоположное понятию животного вообще, выступая как «образ и подобие Божие», как «живой Дух», как непостижимая загадка бытия, как высшее чудо творения и т.п.

Очевидно, что эта двусмысленность и противоречивость слова выражает двойственность самой природы человека: человек — это и *человекозверь* и *человекобог*.

Рассмотрим некоторые из наиболее известных классических определений человека. И начнем с одного весьма анекдотичного, но поучительного.

Предание гласит, что Платон взялся определить человека как существо бескрылое и двуногое, чем заслужил всеобщее одобрение слушателей, ибо в природе нет другого существа, кроме человека, которое бы ходило на двух ногах и не имело оперения. Тогда Диоген ощипал обыкновенного петуха и принес его в платоновскую школу со словами: «Вот человек Платона», после чего тот прибавил к своему определению: «И кроме того, с плоскими ногтями».

Этот случай показывает, что при всей уникальности внешних признаков, таких, как количество конечностей, наличие или отсутствие перьев, волос и т.п., они не могут дать представления о сущности того или иного лица. Внешние признаки всегда можно подделать, сымитировать, чего нельзя сделать с внутренними, существенными свойствами. Следовательно, можно заранее сказать, что ни прямохождение, ни отсутствие обильного волосяного покрова, ни цвет лица или цвет глаз и т.п. не могут служить показателем сущности человека и его отличием от других существ, не могут приблизить нас к ответу на вопрос, что же такое человек.

Этот забавный пример, конечно же, не выражает характера античных исканий природы человека. Древнегреческие философы смогли выработать два фундаментальных способа определения сущности человека:

1) человек как разумное животное — animal rationale, homo sapiens;

2) человек как политическое, общественное животное — zōon politikon.

Каждое из этих определений подчеркивает родовую принадлежность человека («животное», «существо») и его видовое отличие («обладать разумом», «быть гражданином»).

Классическим можно считать также следующие определения человека:

• человек как творец, мастер —'homo creator, homo faber, т.е. животное, изготовляющее орудия труда, создающее произведения искусства, преобразующее природу, изменяющее предметный мир и т.п.;

• человек как существо играющее — homo ludens. По словам французского философа Ж.П. Сартра, человек должен выбирать: быть ничем или играть, что он и делает. Человек — единственное животное, способное играть в интеллектуальные игры, замещая предметы символическими знаками. Отсюда еще одно определение человека: *символическое животное* — animal symbolicum.

Человек способен играть с Историей, Судьбой, Богом. Согласно Платону, человек сам является «игрушкой богов». Таким образом, человек есть единственная в своем роде «играющая игрушка»;

• человек как смертный Бог. Таково определение человека в герменевтической философии. Это определение предполагает посвящение в тайное знание, которое приводит к пониманию общей родовой сущности Бога и человека.

Нельзя ли свести все эти определения человека воедино? Разум, социальность, творчество, игра, символизм, божественность — что общего между этими существенными характеристиками человека? Все они подчеркивают, что человек воспринимает мир не таким, каков он есть, а каким он должен быть. Французский философ А. Камю в этой связи определяет человека как единственное существо, которое отказывается быть самим собой. Такого человека Камю называет «человек бунтующий».

Человек — единственное существо, *оценивающее* мир. Прежде чем воспринимать мир, жить в мире, человек создает в сознании некий *идеальный* образ действительности и соотносит с ним реальность предметного мира.

В этом сравнении мира вещей с миром идей, в этом бытии на грани материального и идеального, когда человек отказывается быть самим собой и принимать мир таким, каков он есть, и состоит сущность человека.

Литература

Плато». Определения // Платон. Диалоги. М., 1986. С. 433.
Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 378-380.
Шелер М. Положение человека в Космосе// Проблема человека в западной философии. М, 1988. С. 31-33.
Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Там же. С. 26-30.
Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 127—137.
Хе.йзинга Й. Homo ludens. М., 1992. С. 7-9.
Фромм Э. Революция надежды // Фромм Э. Психоанализ и этика. М, 1993. С. 261—264.
Фромм Э. Вклад Маркса в познание человека // Там же. С. 344—356.
Фромм Э. Кто есть человек // Там же. С. 380—387.

29. Является ли человек уникальным творением природы? Каково его место в мире?

Определение сущности человека показывает, что человек — существо уникальное по своей природе. Это *животное,* наделенное разумом, способное *оценивать* мир, создавать *идеальный образ* действительности. Уникальность природы человека определяется при этом наличием в нем

двух неоднородных, противоположных субстанций, непостижимым и чудесным образом соединенных в одной личности: *духовной* и *телесной*. «Человек неспособен постичь соединение духа с телом, а между тем это и есть человек», — писал Августин в трактате «О граде Божием».

Телесность человека означает его конечность, смертность, причастность к бренному миру земных вещей; духовность является символом бессмертия, знаком его принадлежности к «небесной иерархии» бытия.

Эта двойственность человеческой природы, «промежуточность» и «пограничность» бытия человека и определяют его место в иерархии «земных» и «небесных» созданий.

Отличную иллюстрацию этой мысли мы находим у итальянского философа эпохи Возрождения Пико делла Мирандолы. В своей «Речи о достоинстве человека» он приводит такую притчу.

После того как Бог сотворил мир, распределив все творения по высшим, средним и низшим сферам, он пожелал создать существо, которое могло бы *оценить* смысл его работы. Но к тому времени были уже исчерпаны все образцы и формы, завершены и распределены по своим местам все творения. И тогда Господь решил, что тот, в кого он не смог вложить особой сущности, должен получить частицу от каждого творения, а также и от самого творца.

И согласился Бог, что человек — творение *неопределенного* образа, и, поставив его в *центр мира,* сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного лица, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленного нами закона. Ты же, не стесненный никакими пределами, определишь свой образ свободно, по собственному желанию. Я ставлю тебя в центре мира, чтобы оттуда тебе было удобнее обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни *небесным,* ни *земным,* ни *смертным,* ни *бессмертным;* от тебя самого зависит, кем ты станешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь стать, по велению своей души, существом божественным».

Таким образом, человек — это животное многообразной и изменчивой природы. Ему присущи многоликость, «химеричность». Что за химера — человек, восклицал Б. Паскаль, какое невиданное, хаотическое существо, какой предмет противоречий, какое невозможное чудо! Судья всех вещей, жалкий червь земной, хранитель правды, смесь неуверенности и заблуждения, слава и отброс вселенной.

«Химеричность» человека, т.е. невероятность соединения в нем различных частей сущего, означает его возможность стать кем угодно — от растения до ангела, от камня до самого Творца. По своей природе чело-

век не завершен, открыт для любых возможностей становления и самосозидания. Природа человека такова, что в ней заложены семена и зародыши разнородной жизни, и в соответствии с тем, какие из этих семян человек будет взращивать и возделывать, он может стать либо растением, либо животным, либо ангелом, либо самим Богом.

Оккультная философия рассматривает эту возможность как таинство перерождения, перевоплощения души. Этой точки зрения придерживается, например, большинство индийских религиозно-философских учений.

Однако собственно философский взгляд имеет в виду здесь нечто иное. При всей изменчивости и многоликости своей природы, человек остается самим собой — ни растением, ни животным, ни ангелом, но *разумным существом, оценивающим* мир.

Вот как объясняет эту загадочность человеческой натуры Николай Кузанский. Человек в свернутом виде содержит в себе весь мир — творящий и сотворенный. Он может выявить, развернуть из себя любую возможность сущего, оставаясь при этом человеком. Человек есть Бог, только не абсолютно; он — человеческий Бог (humanus deus).

Человек есть также мир, но не конкретно все вещи; он — микрокосм, человеческий мир. Область человеческого охватывает, таким образом, всю природу, как творящую, так и сотворенную. Человек может быть человеческим Богом, человеческим ангелом, человеческим зверем, человеческим львом или медведем, человеческим растением или чем угодно другим.

Человек изменчив и многолик, как Протей, и вместе с тем он ни на кого не похож. Человек, замечает М. Шелер, всегда может быть лишь чем-то большим или меньшим, чем животное, но животным — никогда.

По словам К. Ясперса,.в качестве чувственного существа человек — высшее из животных, в качестве духовного — низший из ангелов. Но он не животное и не ангел, или, другими словами, он — человеческое животное и человеческий ангел.

Человек — это ангел, рождающийся из зверя, утверждал Л.Н. Толстой. Однако это рождение имеет парадоксальный, причудливый характер. Человек — не ангел и не животное, говорит Паскаль, и несчастье его в том, что чем больше он стремится уподобиться ангелу, тем больше превращается в животное.

По остроумному замечанию Ф. Ницше, человек — единственное животное, сопротивляющееся направлению гравитации: ему постоянно хочется падать *вверх.* Но с ним происходит то же, что и с деревом. Чем больше стремится он вверх, к свету, тем глубже уходят корни его в землю, вниз, во мрак.

Столь же изменчивым и противоречивым человек выглядит и в сравнении с самим бытием. Что такое человек во вселенной? — вопрошает Паскаль. — Небытие в сравнении с бесконечностью, все сущее в сравнении с небытием, нечто среднее между ничем и всем.

Литература

Немесий Эмесский. О природе человека //' Человек. М., 1991. С. 142—144.
Пико дета Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса: Антология: В 2 т. М., 1981. Т. 1. С. 248-255.
Николай Кузанский. О предположениях // Соч.: В 2 т. М., 1979. Т. 1. С. 259—260.
Паскаль В. Мысли. М., 1994. С. 63—80 (Общее понятие о человеке).
Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 234—235.
Толстой Л.П. Христианское учение // Избр. филос. произв. М., 1992. Ч. 1. Гл. IV.
Шелер М. Положение человека и Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 60-64.
Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 443.

30. ЧТО означает половая полярность человека? Каков предмет «философии пола»?

Природа человека характеризуется половой полярностью. К противоположности «духовное — телесное» присоединяется противоположность «мужское — женское».

Казалось бы, в этом нет ничего особенного. Ведь половая противоположность присуща большинству форм жизни. Однако у человека она приобретает совершенно иной смысл. Половая полярность тела сочетается здесь с целостностью, двуполостью, или андрогинностью (муже-женственностью) духа. По словам С.Н.. Булгакова, каждая личность представляет собой в духовном отношении индивидуальное и своеобразное смешение мужского и женского начал. При этом мужское начало отличается деятельностью, логичностью, инициативностью, склонностью к властвованию; женское — инстинктивностью, склонностью к самоотдаче и подчинению, пассивностью.

Чтобы понять смысл половой полярности человека, выражающейся в его телесной расщепленности и духовной целостности, обратимся к известному платоновскому мифу о людях-андрогинах, изложенному в диалоге «Пир».

Когда-то природа людей была не такой, как теперь. Люди имели по два лица, четыре руки, четыре ноги и передвигались, подобно колесу, на восьми конечностях. Эти люди были сильны своей полнотой и целостностью; они питали великие замыслы и посягали даже на власть богов,

пытаясь совершить восхождение на небо. Обеспокоенный и разгнен.т ный Зевс нашел способ положить этому конец. Он решил разрезать к;ы, дого человека пополам, повернув в сторону разреза лицо, чтобы, гляди на свое увечье, человек преисполнился смирения и скромности.

Однако главная хитрость Зевса заключалась в том, что разрезан ный пополам человек переставал стремиться к могуществу богов, *т>* каждая половина с вожделением устремлялась к другой своей поло вине. Это стремление к воссоединению, жажда целостности — эрос и есть то, что человек называет любовью.

Однако, хотя человек и оказался рассеченным телесно на две противоположные половины, духовно он так и остался целостным, божественным существом, ибо дух невозможно рассечь на части: по своей природе он цел, един и неделим. И это — еще одно проявление уникальности человеческой природы. Человек — единственное существо из всех возможных небесных и земных существ, являющееся одновременно и однополым и двуполым: однополым по духу и двуполым по телу.

Несоответствие между духовной целостностью и телесной раздвоенностью заставляет человека искать пути к общему духовно-телесному единству своей природы.

Возможны три способа достижения общей духовно-телесной целостности. Первый связан с восполнением телесной половинчатости через соединение с существом противоположного пола в любви, браке, семье.

По словам В.С. Соловьева, чувство любви само по себе есть только побуждение, внушающее нам, что мы можем и должны воссоздать целостность человеческого существа. Отсюда — истинное понимание любви как признания *абсолютной ценности* любимого существа, как счастья служения другому, как способности находить радость и удовольствие в благе другого и т.п. В свете идеи целостности человека такие проявления любви вполне естественны, ибо человек любит в другом свою недостающую половину и она для него более ценна, желанна и приятна, чем половина его собственная.

Также и в браке речь идет не просто о естественном, животном союзе и не просто о гражданском договоре, а о некоем духовно-телесном единстве, превращающем супругов в одно лицо.

В брачной жизни, писал И. Кант, соединенная пара должна образовывать как бы единую моральную личность.

Только муж и жена вместе образуют действительного человека, отмечал Л. Фейербах.

Второй способ достижения духовно-телесной целостности связан с обретением чувства *нравственного единения* между мною и другим, между Я и Ты.

' le./ювек становится самим собой, т.е. полноценным существом, ес-
·п it круг его интересов и забот входит другое Я. По словам Фейерба-
< Я семь Я только посредством другого и с другим.

(!ам по себе индивид, по образному сравнению М. Бубера, подобен
' " иімой стороне луны. Образ полной луны может составить лишь че-
" ·IТк с человеком, Я с Ты.

11штому жалость и сострадание к другому, забота о его счастье и
и •мгополучии, помощь и самоотверженность по отношению к другому инляются своеобразным выражением стремления человека к целог| мости, когда страдание и нужда другого воспринимаются как твои i of» твенные.

11аконец, третий способ достижения целостности предполагает риетлорение телесной раздвоенности в полноте духовной жизни через преображение, сублимацию (от лат. sublimare — возносить) телесного нлечения к воссоединению.

.'Замечено, что чем больше и напряженнее живет человек духовной жизнью, тем слабее становится его потребность в телесном воссоединении. Многие пророки, мудрецы, философы, посвященные, религиозные подвижники как бы перешагивают через ступень единения в любим и браке. И вовсе не потому, что у них ослаблено или атрофировано течение к противоположному полу. Наоборот, нередко оно имеет еще (юлее глубокий и мощный импульс. Но дело в том, что это влечение направлено на духовный объект (приобщение к абсолютному знанию, единение с Богом, поглощенность идеей и т.п.), в силу чего половое пленение оказывается вытесненным и преобразованным в продукты духовной деятельности. Сосредоточенная и возвышенная энергия попа становится при этом источником и материалом творчества.

Определение и обоснование возможных путей и способов обретения человеком духовно-телесной целостности и является предметом исследования философии пола.

Литература

Пмтон. Пир// Собр. соч.: В 4 т. М, 1993. Т. 2. С. 98-102.

<*1*>*гйербахЛ.* Эвдемонизм // Избр. филос. произв.! В 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 617.

< *Ъловьев В.С.* Смысл любви // Соч.: В 2 т. М, 1989. Т. 2.

Нсрдяев НА. О назначении человека. М., 1993. С. 67—72.

Нкрдяев НА. Метафизика пола и любви // Русский Эрос, или Философия любви в России. М., 1991. С. 232-265.

Булгаков СП. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 250—264.

Нышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М, 1994. С. 45—50.

Пубер М.Ян Ты. М., 1993. С. 6-71.

31. Как соотносятся понятия «человек» и «личность»? Что значит «быть личностью»?

Личность есть высшая ступень эволюции человека как *духовно-телесного* существа. Используя религиозную терминологию, можно сказать, что личность — это человек, неуклонно стремящийся к «подобию Божьему», к *обожению,* или, по меткому выражению Л.П. Карсавина, к *лицетворению.*

Природа человека обнаруживается прежде всего в противоположности тела и духа. Личность же предстает со стороны своего телесно-духовного единства, целостности и непротиворечивости. Личность — не тело, не дух и не дух и тело. Она не «частью духовна, а частью телесна». Личность *всецело духовна* и *всецело телесна.* Она выше различия между духом и телом.

Человек может выступать и как субъект и как объект. Это связано с двойственностью его природы. Как дух человек — всегда субъект. Он творит, играет, познает мир, обладает свободой воли — одним словом, являет себя как «образ и подобие Божие».

Как существо телесное человек выступает преимущественно в качестве объекта, наряду с другими вещами, чье бытие целиком подчинено законам природы, условиям пространства и времени.

Главная особенность личности заключается в том, что она никогда не может рассматриваться как объект, но всегда только как субъект. Личность — это не объект, пусть даже самый совершенный, который мы познавали бы извне, считает французский персоналист Э. Мунье. Личность — единственная реальность, которую мы познаем и одновременно создаем изнутри.

Если личность есть всецело дух и всецело тело, значит, ее тело — духовно, а дух — телесен. То есть ее тело может быть постигнуто тол і ко в *переживании изнутри,* а дух «опредмечен» — в творчестве. Ли ность есть живая активность самотворчества, общения и единение другими людьми. Дух личности реализуется и познается в действш

Личность есть первый, зримый образ духовного преображения м терии, одухотворенной телесности. На низшей ступени развития дух противостоит материи, отвергает материальное, телесное как нечто несовершенное, «падшее». Тем самым он пытается «спастись» от соблазнов, «прелестей» и скверны этого мира. Таковы, например, религиозный аскетизм и подвижничество.

На высшей ступени дух преображает материю, спасает не только себя, но и «грешную» плоть мира. И это начинается с человека как средоточия бытия. Одухотворяя себя, становясь всецело духом и все-

цело телом, человек превращается в личность и кладет начало преображению и спасению всей твари.

Что значит быть личностью? Это значит, прежде всего, обнаруживать свое *собственное лицо,* т.е. нечто существенное и потому постоянное, своеобразное и неповторимое.

Но эти своеобразие и неповторимость не имеют ничего общего с индивидуализмом. Существенными признаками личности, напротив, являются склонность и стремление к *общению* (коммуникации) и *общности* (социализации).

Личность предстает устремленной к миру и другим людям. Другие личности никак не ограничивают ее, они — залог ее бытия и развития. Личность существует только в своем устремлении к «другому», познает себя только через «другого» и обретает себя в «другом». Я и Ты и личности равноценны.

В этой связи личность характеризуется следующими чертами:

— способностью к «трансцендированию», т.е. выходу за собственные пределы; способностью отказаться, «освободиться» от своего Я, чтобы открыться «другому»;

— способностью к пониманию «другого», принятию его позиции, точки зрения. Понять — значит простить. Личность всегда склонна не к осуждению, а к прощению другого. Она пытается найти вину не в другом, а в себе;

— способностью взять на себя ответственность за судьбу «другого», разделить с ним его огорчения, радости и заботы;

— способностью к самоотдаче, бескорыстному великодушию. По словам Мунье, экономика личности не строится на расчете и выгоде, это — *экономика дарения.* Даже если великодушие и не получает должного отклика, оно топит лед недоверия и разрывает круг одиночества.

Мир личностей и есть прообраз идеального общественного устройства.

Литература

Карсавин Л.П. О личности // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М, 1992. Т. 1.С. 18-30.

Мунье Э. Персонализм. М, 1992. С. 10-20, 38-42.

Фромм Э. Человек для самого себя // Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 53—54.

Бердяев НА. Я и мир объектов: Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 296—315.

Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 407—414 («Тайна личности»).

Глава 4
ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ

32. Что изучает философия жизни?

Термин «философия жизни» употребляется в двух основных значениях. В узком смысле под философией жизни понимается направление в западной философии, возникшее в конце XIX — начале XX в., выдвинувшее в качестве основополагающего принципа понятие «жизнь» как некую интуитивно постигаемую целостность, не сводимую ни к духу, ни к материи.

У истоков этого направления стояли немецкие философы А. Шопенгауэр и Ф. Ницше. Свое обоснование и оформление философия жизни получила в трудах Л. Клагеса, В. Дильтея, Г. Риккерта, О. Шпенглера и других, преимущественно немецких, философов.

В широком смысле философия жизни выступает как классическая традиция знания о смысле, цели, ценности жизни, о сущности жизни как космического феномена. В Древней Индии истинным создателем философии жизни можно считать Будду, учившего, что жизнь есть страдание. В Древней Греции первым «философом жизни» является Сократ, поставивший вопрос, в чем высшее благо жизни.

Философию жизни в ее классическом выражении можно подразделить на две части: 1) *метафизику жизни* и 2) *этику жизни*.

Метафизика жизни ставит вопрос о том, что такое жизнь в целом, как космический феномен.

Этика жизни рассматривает ценность и смысл человеческой жизни.

Литература

Шпенглер О. Закат Европы. М., 1993. Т. 1. Гл. V: Картина души и чувство жизни.

Риккерт Г. Философия жизни. Пг., 1922.

Хюбшер А. Мыслители нашего времени: Справочник по философии Запада XX века. М., 1994.

33. Каково философское определение жизни? Существует ли граница между живым и неживым?

В обыденном представлении жизнь ассоциируется с *живым телом* и рассматривается как противоположность *смерти,* мертвому телу.

В действительности же смерть противостоит *рождению* и каждое из этих начал составляет необходимый момент жизни. Поэтому не является трюизмом мысль, что смерть есть новая форма жизни. Например, Новалис пишет: «Смерть — это романтизированный принцип нашей жизни. Смерть — это жизнь после, смерти. Жизнь усиливается посредством смерти» [1980. С. 106].

Уже естественно-научный взгляд разрушает представление о жизни и смерти как о живом и мертвом теле. То, что кажется мертвым с обыденной точки зрения, не является таковым, например, с точки зрения химии или микробиологии (бактерии продолжают жить и в «мертвом» организме).

Однако естествознание способно дать представление не столько о самой жизни, сколько о *материальном носителе,* субстрате жизни. Поэтому жизнь рассматривается здесь в категориях наследственности, изменчивости, роста, клеточного обмена и т.п. Но с этой точки зрения невозможно решить проблему происхождения жизни, провести четкую грань между живым и неживым (например, объяснить природу *вируса,* обнаруживающего способность жить только в теле носителя).

Здесь мы сталкиваемся с границей человеческого опыта, за которой истают предельные вопросы: что такое жизнь? существует ли граница между жизнью и нежизнью и какова она? является ли жизнь свойством исей материи или только ее высокоорганизованной части? в каких формах и на каких уровнях существует жизнь? как соотносятся понятия «жизнь» — «смерть» — «сущее» — «бытие» — «небытие» — «ничто»?

Философия начинает рассмотрение проблемы жизни в свете таких категорий, *КАК материя* и *дух,* С этой точки зрения мы можем предварительно определить жизнь как промежуточное состояние между материей и духом, как некий мост от *абстрактного* духа (Единого) к *конкретному* духу (разумному индивиду) через океан материи. Жизнь включает в себя материальный носитель, физический, природный субстрат (тело) и невещественное, нетелесное начало, *психическую* (от греч. psychē — душа) субстанцию, определяющую *одушевленность* существа.

Философия рассматривает жизнь как единство, целостность этих начал, что находит свое выражение в таких определениях, как «жизненная сила», «жизненная энергия», «воля к жизни» (Шопенгауэр), «жизненный порыв» (Бергсон) и т.п.

Человеческий опыт фиксирует три царства жизни: растительное, животное и человеческое. Ниже растительного царства располагается «нежизнь» — царство минералов; выше человеческого — «сверх-жизнь» — царство духов. И тот и другой миры не обнаруживают непосредственного проявления жизни в границах человеческого опыта.

Философское умозрение отодвигает границу между живым и неживым в бесконечность сущего. В этом смысле можно говорить о «дремлющей», «спящей» жизни, о «семенах», или «спорах», жизни, пронизывающих сущее (Анаксагор). Немецкий философ Ф.В. Шеллинг образно назвал природу «окаменевшим интеллектом».

В свою очередь, философия откровения и оккультная философия отодвигают границу между жизнью и сверхжизнью до пределов Абсолютного.

Однако свое подлинно философское, метафизическое выражение идея жизни находит в следующей *антиномии.*

Является ли жизнь всеобщим свойством природы, материи или она присуща лишь части природы и высокоорганизованной форме материи? Можно ли считать природу живой в целом или же жизнь есть некий очаг, огненный вихрь в мертвом хаосе материи?

Перед нами типично метафизическая антиномия, тезис и антитезис которой могут быть обоснованы и доказаны с равной степенью убедительности.

Тезис. Жизнь является всеобщим свойством материи. Природа является живой в целом. Космос есть живой организм, обладающий мировой душой.

Философские учения, обосновывающие достоверность этих утверждений, получили название *гилозоизма* (от греч. hylē — вещество, материя и *gōē* — жизнь). Сам термин «гилозоизм» был введен в XVII в. кембриджским платоником Кедвортом для обозначения натурфилософских учений ранних греческих философов, отрицающих границу между живым и неживым.

Крайний гилозоизм отождествляет «живое» и «сущее», понимая бытие как жизнь, а небытие — как смерть. Характерно, что сама этимология слова «природа» (по-гречески physis) означает рождение, рост всего сущего как живого организма. В диалоге «Тимей» Платон рассматривает космос как единый живой организм, обладающий мировой душой.

Разновидностью крайнего гилозоизма можно считать *гилоноизм* (от греч. nus — ум, сознание, дух), наделяющий природу, материю в целом свойством не просто жизни, *но разумной жизни.* Гилоноизм может вести либо к *пантеизму* (от греч. pan — все и theos — бог), т.е. учению о растворении Бога в природе, либо к *панлогизму,* понимающему

природу, сущее в целом как «инобытие» идеи (Гегель), как тот же «окаменевший интеллект» (Шеллинг).

Умеренный гилозоизм ограничивается приписыванием материи свойства чувствительности, раздражимости (Дидро), благодаря чему природа способна отражать следы воздействия на нее извне и быть, таким образом, принципиально познаваемой.

Антитезис. Жизнь — это свойство высокоорганизованной материи. Жизнь присуща не всей природе, а только высшим ее ступеням: растительному, животному, человеческому мирам. При этом разумная жизнь свойственна только человеку. Космос — это хаос мертвой материи, в котором то здесь, то там вспыхивают и угасают искры жизни.

Сторонники этой точки зрения пытаются прежде всего доказать, что живое качественно отличается от неживого, что между жизнью и пежизнью имеется четкая граница.

Одной из попыток такого рода является *витализм* (от лат. vitalis — жизненный), виднейшим представителем которого был немецкий натурфилософ и естествоиспытатель Г. Дриш («Философия органического»).

Главную мысль витализма — о качественном отличии живого от неживого — Дриш пытался доказать опытным путем, на основе эксперимента с эмбрионами морского ежа. В ходе эксперимента выяснилось, что из разделенного яйца всегда появляются целые морские ежи и что, следовательно, живой организм отличается от неживого способностью производить из части целое.

Немецкий натурфилософ сделал вывод, что носителем жизненной целостности является особая внутренняя причинно-целевая сила, которую он, следуя Аристотелю, назвал *энтелехией* (от греч. entelecheia — полная осуществленность). Энтелехия проявляется в стремлении части живого к целому и в конечном счете — в осуществлении этой целостности. Это есть причина и цель существования всего живого.

Несмотря на, казалось бы, четко зафиксированное различие между живым и неживым, опыт Дриша не может служить доказательством антитезиса (жизнь как свойство высокоорганизованной материи). Данный эксперимент нельзя провести над космосом в целом. Невозможно, подобно яйцу морского ежа, разрезать космос на части, чтобы выяснить, способна ли каждая из частей восполниться до мирового целого.

Попытки формально-логического разрешения данной антиномии нельзя считать достаточно серьезными. Если предположить, например, что живым является только часть (природы, космоса, материи), то необходимо признать, что и само целое должно быть живым. Здесь можно прибегнуть к аналогии между макрокосмосом и микрокосмосом (человеком). Если какая-либо часть человека (отдельный орган

тела) является живой, то только при условии, что живым являет^ весь организм. (Хотя как исключение возможна такая ситуация, кем да отдельный орган (например, орган донора) остается живым в ос с бых условиях и вне целого организма.)

С другой стороны, если предположить, что целое является живы\ то из этого вовсе не следует, что каждая из частей этого целого доли на быть живой (например, ногти на пальцах живого человека).

Недостаток этих доказательств в том, что соотношение частей целого в человеке распространяется на космос в целом, хотя сам чел век — лишь частью космоса.

Представление о человеческой жизни нельзя переносить на косм*1 ческую жизнь как единое целое. Философия должна выработать ка« ственно иное понимание жизни как космического феномена.

В этом смысле жизнь не является самоцелью. Это переходная ступе от менее совершенного состояния бытия к более совершенному. Ф. НЕ ше высказал мысль, имеющую отношение прежде всего к человечес»:о жизни: «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчелв веком, — канат над пропастью. В человеке ценно то, что он мост, а но" цель» [Ницше 1990. С. 2]. Точно также и жизнь, как космический фено мен, есть канат над пропастью материи, мост на пути к вершинам абсо лютного духа, стоящего по ту сторону жизни и смерти. Таким образом, философия жизни должна органически перейти в философию духа.

Литература

Платон. Тимей // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3.
Бергсон А. Творческая эволюция // Собр. соч.: В 5 т. СПб., 1913. Т. 1. Гл. 1—II.
Дриш Г. Витализм, его история и система. М., 1915.
Лосский НО. Современный витализм. Пб., 1922.
Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. М, 1990. Т. 2.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М, 1991 Кн.'.' С. 256-258, 504-510 (Гилозоизм).
Новалис. Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиком М, 1980.

34. Являетсялижизньблагомилизлом? Вчемсмыслчеловеческойжизни?

«Этика жизни» начинается с вопроса о ценности жизни: стоит или не сто иг жизнь того, чтобы ее прожить? (Камю). Представление о ценноет жизни непосредственно связано с вопросом о смысле жизни. Если жизн имеет хоть какую-то ценность, то, очевидно, она стоит того, чтобы ее про

лить, а значит, в ней есть определенный смысл. И наоборот, если жизнь не имеет никакой ценности, то бесполезно искать в ней какой-либо смысл.

Разрешение вопроса о ценности жизни, а следовательно, и о смысле или бессмыслице существования, зависит от того, как мы воспринимаем (понимаем, чувствуем) жизнь саму по себе: как благо или как зло, страдание. Здесь мы имеем дело с этической антиномией жизни.

Тезис. Жизнь есть благо. По словам Аристотеля, чувство жизни относится к вещам, которые сами по себе доставляют удовольствие, поэтому что жизнь — благо по природе.

Из этой крайне оптимистической точки зрения на ценность жизни следует, что смысл жизни в том, чтобы испытывать от нее всевозможные удовольствия, чтобы наслаждаться ею. Те учения, которые приписывают, что жизнь есть благо, а само благо заключается в удовольствии, наслаждении жизнью, получили название *гедонизма* (от греч. hēdonē — наслаждение).

Радикальные гедонисты полагали, что любое удовольствие есть благо. Умеренные гедонисты, к которым принято относить *эвдемонистов* (от греч. eudaimonia — блаженство, счастье) и *утилитаристов* (от лат. utilitas — польза, выгода), считали, что благом являются только *умные* или *полезные* удовольствия, т.е. удовольствия без раскаяния и без страданий.

Крайний гедонизм проповедовала греческая школа киренаиков. На позициях умеренного гедонизма стояли Сократ, Аристотель, Эпикур и другие великие философы.

Признание ценности жизни не сводится к пониманию ее смысла только как поиска удовольствия. Если жизнь — благо, то смысл жизни может заключаться также и в том, чтобы, например, способствовать сохранению всякой жизни (непричинение вреда живому — *ахимса* в буддизме и джайнизме, *благоговение перед жизнью* в этическом учении А. Швейцера и т.д.), или в стремлении к *духовному совершенствованию,* которое ведет от гедонизма к аскетизму, т.е. ограничению и подавлению чувственных, животных потребностей человека. Преувеличение о жизни как высшем благе достигает здесь своей крайней точки и переходит в свою противоположность.

Антитезис. Жизнь есть зло, страдание. Так считали многие древнеиндийские философы, и среди них — Будда, полагая, что чувство «бытийственности» жизни есть иллюзия. В западной философии эту точку зрения защищал А. Шопенгауэр.

Пессимистический взгляд на ценность жизни в своем крайнем выражении ведет к отрицанию в жизни всякого смысла и нередко заканчивается апологией самоубийства.

В умеренных же вариантах пессимистической философии смысл жизни усматривается в *угасании воли к жизни,* т.е. в обрезании тех чувственных нитей (потребностей и желаний), которые привязывают человека к жизни.

В этой связи характерно, например, что Шопенгауэр рассматривал самоубийство не как *отрицание,* а как *утверждение* воли к жизни: «самоубийца именно потому и перестает жить, что не может перестать хотеть».

Невозможность разрешения этической антиномии жизни определяется прежде всего отсутствием у человека *опыта смерти,* что не позволяет включить в общую оценку жизни *ценность и смысл смерти* как необходимый момент бытия человека. Вопрос о том, является ли жизнь благом или злом, так и останется предельным и метафизическим, пока мы в конце концов не узнаем, является ли благом или злом сама смерть.

Литература

Аристотель. Микомахова этика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 261—262.
Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1993. Т. 1. § 68—71.
Дюринг Е. Ценность жизни. СПб., 1893.
Соловьев В.С. Оправдание добра (Нравственный смысл жизни в его предварительном понятии) // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 83-97.
Тареев ММ. Цель и смысл жизни. Сергиев Посад, 1903.
Тареев ММ. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916.
Трубецкой ЕМ. Смысл жизни. М., 1994.
Франк С.Л. Смысл жизни. Париж, 1926.
Камю А. Миф о Сизифе: Эссе об абсурде // Камю А. Бунтующий человек. М., 1990 С. 24-28.

35. В чем смысл и ценность смерти с точки зрения философии

«Кто знает, может быть, жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь» — эти слова греческого трагика Эврипида Платон заставляет повторить Сократа в своем диалоге «Горгий».

Комментируя эту мысль, русский философ Л. Шестов замечает: «Мудрейшие из людей с древнейших времен живут в этом загадочном безумии незнания. Только посредственные люди твердо знают, что такое жизнь и что такое смерть».

После этого уже не кажется странным, что Платон, словами того же Сократа, определяет философию как *занятие умиранием и смертью.*

Здесь ясно одно: смерть не является антиподом жизни. Нет у нас оснований считать смерть и завершающим моментом жизни, поскольку

пев состоянии провести границу между живым и неживым. Смерть П)чя считать даже злом, так же как, впрочем, и благом. Как говорит иска, смерть — единственное, в чем весь род людской равноправен.

С философской точки зрения смерть есть необходимый момент 11щи, как в метафизическом, так и в этическом смысле.

Жизнь несет в себе зародыш смерти. Уже первое мгновение жизни 11. бытие-к-смерти (Хайдеггер). Именно в этом глубокий смысл утрждения М. Монтеня: «Кто учит людей умирать, тот учит их жить».

Учение о смерти принято называть *танатологией* (от греч. i li.matos — смерть и logos — учение). Танатология — это скорее психо-н и ия и эстетика, чем философия и этика смерти. Она изучает реакцию человека на приближение смерти. Для философии же смерти, коinpyio можно было бы назвать *танатософией,* проблемой является то, •но человек *умирает каждое* мгновение жизни, начиная с рождения.

И этом и состоит предельный метафизический вопрос смерти: • Как может умереть живущая смерть, раз вечное умирание и есть ее *и:шь?» (Карсавин).

Очевидно, то, что человек называет смертью, не есть истинная i мгрть. В ней человек не умирает до конца, не достигает полноты обновляющего небытия, а как бы застывает в бесконечно длящемся миiс умирания.

Истинная смерть есть жертва, созидающая жизнь и обновляющая мир. Это всецелая, добровольная, жертвенная самоотдача во имя спап'мия призрачной жизни как вечного умирания.

Смерть может быть побеждена и преодолена только смертью: «смертью смерть поправ». Таков путь к истинной или «вечной» жизни, к «воскресшей» и «бессмертной» жизни, переставшей быть «жинущей смертью», дурной бесконечностью умирания.

В этом и состоит смысл и изречения Эврипида, и всей философии I !<жрата, и христианской идеи «воскресения из мертвых»: то, что, может быть, «жизнь есть смерть, а смерть есть жизнь». Прежде чем не умрем, не станем бессмертными.

Мысль о том, что смерть есть необходимый момент жизни, имеет и ггический смысл. Смерть придает жизни ценность. Осознание конечности и неповторимости жизни, т.е. смертности человека, наполняет жизнь нравственным содержанием. Чувствовать себя счастливым, надеяться, верить, страдать, радоваться и печалиться может ТОЛЬРСО i мертный человек. Смерть есть то, что делает человека нравственным гуществом. Не будь смерти, не было бы и этики.

Характерно, что страх смерти имеет отношение не столько к самой i мерти, сколько к жизни. По словам Л.Н. Толстого, страх смерти об-

ратно пропорционален хорошей жизни. И лучшим доказательством этого является самоубийство, когда люди убивают себя от страха смерти, т.е. от страха дурной, ложной жизни. v

Литература

Платон. Горгий // Собр. соч.: В 4 т. М, 1990. Т. 1. С. 533.
Платон. Федон // Там же. Т. 2. С. 14, 37.
Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М., 1977. С. 320.
Монтень М. Опыты. М., 1979. Кн. 1-2. С. 178.
Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М, 1993. С. 255—262.
Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избр. филос, произв. М., 1992. С. 490—505.
Шестов Л. На весах Иова. Ч. 1: Откровения смерти // Соч.: В 2 т. М, 1993. Т. 2. С. 25-30.
Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992. Т. 1.С. 251, 278-279.
Флоровский Г. О воскресении мертвых // Переселение душ. М., 1994. С. 289—297.

Глава 5
ГНОСЕОЛОГИЯ (УЧЕНИЕ О ЗНАНИИ И ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ)

36. Как соотносятся знание, мнение и вера? Каковы основания достоверности знания?

В самом общем, предварительном плане знание можно определить как продукт отношения мысли к действительности, выступающий в логическо-языковой форме (в виде понятий, суждений, символов, знаков и т.п.). Таким образом, знание содержит в себе две стороны: субъективную (человеческая мысль) и объективную (действительный мир, на который эта мысль направлена).

Отсюда следует, что истинность знания определяется как субъективными, так и объективными основаниями. Прежде всего, истина (в самом общем смысле этого слова) есть, по словам Гегеля, соответствие понятия своему предмету, что предполагает единство внешнего знания (знания о мире) и внутреннего знания, *самопознания* (знания человека о самом себе как субъекте знания).

В этой связи истинное знание должно обладать и объективной достаточностью, *достоверностью* (для каждого) — доказательностью, всеобщностью и необходимостью, и субъективной достаточностью (для меня самого) — уверенностью и убежденностью. Наличие и единство этих двух моментов знания (объективной достоверности и субъективной убежденности) и определяет истинность знания в философском смысле слова.

Исходя из этого можно легко определить отличие истинного з*:а ния от мнения и веры.

Мнение есть признание чего-то истинным, недостаточное как с объективной, так и с субъективной стороны, т.е. не обладающее ни объективной достоверностью, ни субъективной убежденностью.

Вера есть признание истинности чего-либо, имеющее под собой достаточное субъективное основание — уверенность и убежденность, но не имеющее объективной значимости, т.е. доказательности, всеобщности и необходимости (для каждого).

И наконец, знание как истинная форма отношения мысли к действительности есть установление истины, достаточное и с объективной, и с субъективной стороны. Это есть объективная достоверность (доказательность, всеобщность и необходимость), умноженная на субъективную достаточность (уверенность и убежденность).

Истинное знание обладает тройной способностью.

1. *Знание есть сила.* Нравственное знание дает силу духа, позволяет человеку властвовать над собой. Научное знание дает силу над внешним миром (миром вещей и предметов), позволяет человеку властвовать над природой. Оккультное (тайное) знание соединяет в себе две эти силы, наполняет человека божественной мощью творения и любви к сущему.

2. *Знание есть свобода.* «...Познаете истину, и истина сделает вас свободными», — сказано в Евангелии от Иоанна. Речь идет о высшей духовной свободе, которая предполагает свободу от житейской суеты, от привычек и мнения толпы, от веры в догматические принципы, от произвола и капризов плоти, от господства аффектов, от социальной зависимости и т.д.

3. *Знание есть спасение.* Свет знания спасает человека от тьмы невежества, заблуждения. Это есть спасение от иллюзии непосредственной, достоверной данности материального мира, за которым, казалось бы, ничего нет. Это есть спасение души от земных грехов, рассеивание зла. Не напрасно Сократ утверждал, что «добродетель есть знание...». Наконец, это спасение не только самого человека, но и всего мироздания через самопознание-гносис, т.е. осознание человеком своей духовной, божественной сущности. И в этом — главный смысл и высшее предназначение знания.

Литература

Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1. С. 65—67.

Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 480—486.

Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. "126-127.

Витгенштейн Л. О достоверности // Философские работы. М, 1994. Ч. 1.

37. Вчемсмыслпознания?Каковыосновныеступенипознания исоответствующиеимформызнания?

Мри ответе на этот вопрос воспользуемся библейской мифологемой древа познания добра и зла.

Сотворив человека, Господь поселил его в райском саду и разрешил есть плоды от всякого дерева, кроме древа познания добра и зла. ('облазненный змеем, человек нарушил запрет и увидел, что он наг, и устыдился. И был изгнан из рая, и обречен на муки родов и трудов.

Итак, первый акт знания был дан человеку как естественный дар, *Ск'Л* усилий познания. Но, вкусив запретный плод знания, человек окашлся в состоянии богооставленности, противопоставленности всему остальному творению, отчужденности от Истины.

Человек увидел, что. он наг, и устыдился, т.е. он противопоставил пГ)я остальному миру, раздвоился на субъект и объект познания — на mm, кто видит, и того, кого видят.

Таким образом, первая позиция познания — отчуждение от мира, противопоставленность себя миру.

Тем самым человек был «проклят» на познание, т.е. на то, чтобы носсоединиться с миром, а через него — и с Богом.

Познание есть жажда целостности, духовного воссоединения с Гиорцом и всем остальным творением. Цель познания — снять отчуждение от мира и слиться с миром.

Но это означает, что познание ведет к *абсолютному неведению.* Для чего человек стремится познать? Для того, чтобы ничего не знать, т.е. но чувствовать себя противопоставленным миру. Если же нет протишпоставленности субъекта и объекта, человека и мира, то нет и пошания, нет никакой необходимости в знании. Есть только абсолютнос неведение, которое есть то же самое, что и абсолютное знание, т.е. полное слияние с миром.

Человек обречен на познание. Познание — проклятье, но и единстпгнное спасение. Ряд проклятий в Библии — аллегория мук (женщине в муках рожать, мужчине в поте лица добывать хлеб свой). Истинное познание должно быть выстрадано любовью и трудом.

Следовательно, познание начинается с мирской жизни. Не случайно, в широком смысле познать друг друга — значит дать начало новой 'Кп.'ши, т.е. сделать процесс познания непрерывным до полного единения с миром. Чисто интеллектуальное познание появляется позднее, MI к особая ступень на пути к абсолютному знанию или неведению.

Следующая схема дает представление об основных ступенях пошания, а также о соответствующих им формах знания.

познать их, субъект должен быть как бы вне времени и вне пространства, иначе он сам превратится в объект.

Очевидно, что в человеке как субъекте познания живет, некое гверхиндивидуальное Я, что и позволяет ему быть одновременно и объектом (т.е. изменяться в пространстве и времени), и субъектом (стоять как бы над временем и пространством). Иногда говорят еще, что познает *дух,* некое общечеловеческое Я и т.д.

Основные признаки объекта — его противопоставленность субъекту и изменяемость во времени и пространстве. Объектом познания может бить все что угодно, в том числе и человек, за исключением Бога, поскольку Бог пребывает вне времени и пространства и не может ничему противостоять. Когда человек считает, что он познает Бога, то на самом деле либо это он познает себя самого, либо сам Бог познает себя через человека.

Состояние интенции предполагает следующие ступени:

• внимание, т.е. направление сознания вовне, на объект;

• различение, т.е. выбор предмета, выделение его из общей массы вещей, из мирового целого;

• осознание, т.е. представленность объекта в сознании в качестве идеального образа.

Главное в познании — это четкое отличие состояний интенции от пюйств самого объекта. Игнорирование такого отличия приводит к *солипсизму* (от лат. solus — один, единственный + ipse — сам), т.е. представлению о том, что объект есть лишь комплекс субъективных ощущений, что он не существует вне нашего внимания, различения, осознания. В действительности же объект существует сам по себе, независимо от субъекта, но предметом познания он может стать только при направленности на него внимания и т.д.

Таким образом, интенция выражает не свойства предметов, а свойство *познания* предметов.

Литература

Лососий Н.О. Интуитивизм. М, 1992. С. 136-160.

39. Познаваем ИЛИ непознаваем мир? Каковы основания и аргументы в пользу познаваемости и непознаваемости мира?

Предельный вопрос познания. Доступно ли человеку истинное знание о мире или (в силу ограниченности чувств и несовершенства разума) он должен довольствоваться относительным и иллюзорным знанием?

На этот вопрос возможен лишь антиномичный ответ.

Тезис. У нас есть основания утверждать, что мир познаваем, что человек способен иметь истинное знание о мире.

Антитезис. У нас нет достаточных оснований полагать, что мир познаваем. Человек обладает не истинным, абсолютным, а иллюзорным, относительным знанием о мире.

Рассмотрим основные аргументы в пользу той и иной позиции.

1. Мир познаваем в силу закона тождества мышления и бытия. «Одно и то же — мыслить и быть» (Парменид).

В истории философии закон тождества мышления и бытия как основание и гарант познаваемости мира принимал различные выражения:

- единосущее человека и природы, мышления и бытия (христианский тип философии);
- единство субъективного духа (мышления) и отчужденного духа (природы) как моментов самопознания абсолютной идеи (Гегель);
- предустановленная гармония между духом и природой, мышлением и бытием (Лейбниц);
- гносеологическая координация между субъектом и объектом (Лосский);
- взаимопринадлежность мышления и бытия (Хайдеггер);
- единство теории (мышления) и практики (изменения мира человеком на основе знаний о мире); практика как критерий истины (марксистская философия).

2. Мир непознаваем в силу несоответствия между мышлением и бытием, субъектом и объектом. Мышление способно создавать только относительный, условный, символический, идеальный образ реального мира. Человек не способен познать мир «в подлиннике». Его знание о мире — это всегда субъективно преломленный образ мира.

Такая позиция ведет либо к *агностицизму,* т.е. отрицанию познаваемости мира, либо к *скептицизму* — сомнению в возможности истинного знания о мире, воздержанию от каких-либо утверждений как в пользу познаваемости, так и в пользу непознаваемости.

Наиболее последовательную систему аргументов, доказывающих невозможность истинного знания о мире, мы находим у античного скептика III в. н.э. Секста Эмпирика. Это так называемые десять троп (от греч. tropos — поворот, направление), в которых выражены основания непознаваемости мира, сомнения в возможности достижения истинного знания.

Свои десять аргументов, троп, Секст Эмпирик разделяет на три рода.

Первый род —- аргументы «от субъекта»:

1) разнообразие живых существ (человеческий глаз воспринимает мир иначе, чем глаз пчелы);

2) различие между людьми (эскимос и бушмен видят мир по-разному;

3) различное устройство органов чувств у людей (для одних мед более сладок, чем для других);

4) различие состояний субъекта (в радости и горе, усталости и болезни, сытости и голоде мир воспринимается по-разному).

Второй род — аргументы «от объекта»:

5) различие между целым и частью объекта (например, цвет и форма слитка серебра и серебряных опилок);

6) различие в обычаях и законах народов (то, что считается нормой и истиной у одних, рассматривается как беззаконие и ложь у других).

Третий род — аргументы «от субъекта и объекта»:

7) зависимость познания от местоположения субъекта и объекта, от расстояния между ними, от среды пребывания и т.д. (звезды, кажущиеся рядом в силу определенного угла зрения, палка, кажущаяся преломленной в воде);

8) зависимость познания от примесей и условий среды: ни один объект не проявляется в чистом виде (например, звук в узком коридоре и широкой зале);

9) взаимозависимость вещей: невозможно судить о вещи самой по себе: она может быть больше или меньше, светлее или темнее, красивее или безобразнее, полезнее или вреднее в сравнении с другой вещью;

10) зависимость познания от постоянства или редкости встречаемой вещи (так, солнце — гораздо более поразительное явление, чем комета, но в силу постоянства первого и редкости второго эти объекты воспринимаются и познаются в различных отношениях и закономерностях).

Таковы десять аргументов Секста Эмпирика, которые в его скептическом учении служат основанием для воздержания от суждений по поводу познаваемости или непознаваемости мира. Однако смысл и значение этих троп намного шире. Из них вытекают все последующие агностические и скептические начала теории познания.

Так, толкование Д. Юмом закона причинности как «эмоции ожидания», означающей, что за одним постоянно повторяющимся явлением непременно последует другое, есть не что иное, как развитие десятого тропа Секста (зависимость познания от постоянства или редкости встречаемой вещи).

Кантовская идея непознаваемости вещи «самой по себе» есть комбинация нескольких аргументов Секста Эмпирика, в частности восьмого и девятого, и т.д.

Антиномия познаваемости или непознаваемости мира не разрешена в рамках противопоставленности мышления бытию, субъекта — объекту. Для того чтобы действительно «познать» мир, необходимо слиться с ним.

Литература

Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Соч.: В 2 т. М, 1976. Т. *2* С. 214-239.

Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М. 1991. С. 69-79.

Лосский Н.О. Интуитивизм. М., 1992. С. 145-160.

40. Из чего проистекает наше знание о мире: из чувственного опыта или из опытных форм разума (врожденных идей)?

Существует два основных вопроса познания:

1) что я могу знать? — это вопрос о познаваемости или непознаваемости мира, о *границах* познания;

2) как я могу знать? — это вопрос о методе и источнике познания. Из чего проистекают наши знания о мире: из опыта или врожденных идей? Каким путем человек познает мир: с помощью чувств или с помощью разума? На эти предельные вопросы можно дать лишь антиномичные ответы.

Тезис. Все человеческие знания (включая знание о Боге, душе и т.п.) проистекают из опыта, который есть не что иное, как процесс воздействия вещей на органы чувств. Разум служит лишь для упорядочения ощущений, первичных данных опыта. «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувственном опыте».

Развитие и обоснование такого рода положений берет на себя *эмпиризм* (от греч. empeiria — опыт).

Антитезис, Человеческое знание дано до всякого опыта, априори. Оно изначально заложено в душе, в разуме в виде врожденных идей, готовых принципов или задатков. Опыт лишь побуждает, инициирует эти знания. Такого рода позицию отстаивает *рационализм* (от лат. rationalis — разумный).

Заметим, что ни эмпиризм, ни рационализм не отрицают соответственно роли разума или опыта в познании. Они лишь умаляют ценность того и другого.

I. Опыт есть источник знания. Вопрос в том, что есть опыт? Сводится ли он только к восприятию и ощущению предметов внешнего мира или включает в себя также внутреннее, «душевное» чувство?

Классический эмпиризм в лице Дж. Локка признает два рода опыта: внешний и внутренний. Первый связан с ощущением предметов внешнего мира и ведет к образованию «первичных» и «вторичных» чувственных качеств вещей: протяженности, величины, формы, цвета, вкуса, запаха и т.д.

Второй вид опыта связан с восприятием деятельности ума и душевных состояний личности: мышления, желания, совести, счастья,

мдежды, веры и т.п. Такого рода внутреннее чувство Локк называет "•*флексией* (от лат. reflexio — обращение назад, вовнутрь).

Путем соединения, сопоставления и обособления (абстрагировании) этих исходных, простых, идей — данных опыта — разум образует і *ножные идеи,* такие, как «Бог», «дух», «материя», «вселенная», «добрп», «красота» и т.д.

Вот как Локк объясняет, например, происхождение идеи Бога. (' ложная идея Бога образована из простых идей, получаемых нами от ^•*флексии.* Человек хотя бы изредка испытывает состояние блаженстпл, совершенства, могущества, милосердия и т.п. Расширяя каждую из них идей посредством идеи *бесконечности* и соединяя их вместе, он приходит к сложной идее бесконечно благого, бесконечно совершенного, бесконечно милосердного существа, т.е. Бога.

Эмпиризм сталкивается с двумя существенными трудностями.

1. Каков критерий ощущения? Содержит ли в себе ощущение свой- • і на *объекта,* свойства *субъекта* или того и другого, вместе взятых? і '.шличные варианты ответа на этот вопрос ведут либо к *объективному* •*чпиризму* (Гоббс, Дидро, Гольбах), либо к *субъективному эмпиризму* *1*1 (еркли, Юм), либо к позитивному эмпиризму, пытающемуся преодо- • і • гь антиномию объективности или субъективности ощущения через нейтральные элементы мира» (Мах), «сенсибилии» (Рассел), т.е. не- і нг объективные чувственные данные.

2. Как возможны общие понятия, универсалии, если они не даны непосредственно в чувственном опыте? Реальны они или нет? Здесь перед нами главная проблема схоластики, возрожденная на почве теприипознания.

Даже если считать, согласно Локку, что общие понятия — «сложные идеи» — образуются путем соединения, сравнения и абстрагирования простых идей, то это в лучшем случае объясняет только часть вопроса. 11 редположим, нам ясно, как возникает в сознании идея Бога или бес- і мертия души. Но ведь надо еще доказать, что этим понятиям присуще реальное существование. Как это возможно, если исходить из того, что нее наши знания проистекают из опыта, тогда как бытие Бога, бессмерше души и т.п. выходят за границы возможного человеческого опыта? I la этот вопрос эмпиризм так и не дает вразумительного ответа, если не t читать того, что многие метафизические понятия объявляются пред- I1 авителями объективного и позитивного эмпиризма *бессмысленными.*

II. Источник знания — разум, в котором заложены врожденные идеи. Рационализм исходит из той предпосылки, что с помощью опы- 1,1 нельзя обосновать критерий истинности наших знаний о мире (домзать *объективность ощущений* и объяснить механизм образования

общих понятий, универсалий). В этой связи рационализм начинает с критики чувственного опыта.

Эта традиция была положена еще элеатами Парменидом и Зеноном, противопоставившими чувственное *мнение* рациональному *знанию.* Затем ее углубил Платон. А в Новое время продолжили Р. Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц.

В истории философии широкую известность получили *апории* Зенона (от греч. aporia — затруднение, безвыходность), показывающие иллюзорность чувственного опыта, его несоответствие сущности вещей.

Самой известной является апория «Ахилл и черепаха». В противоречии с чувственным опытом быстроногий Ахилл не может догнать черепаху, так как, пока он пробежит разделяющее их расстояние, черепаха все же успеет проползти некоторый отрезок пути; пока он будет пробегать этот отрезок, она отползет еще немного и т.д., до бесконечности.

Следовательно, чувственному опыту нельзя доверять, ибо на его основе невозможно понять природу движения.

Что лее может быть поставлено на место чувственного опыта? Рационалисты утверждают, что это должно быть некое *врожденное знание,* содержащееся в разуме до всякого личного, жизненного опыта. «Нет ничего в разуме, чего прежде не было бы в чувствах, кроме самого разума» — такова формула рационализма.

У русского поэта О. Мандельштама есть строки, хорошо передающие характер врожденного, доопытного знания:

Быть может, прежде губ уже родился шепот,
И в бездревесности кружилися листы,
И те, кому мы посвящаем опыт,
До опыта приобрели черты.

(«ИШуберт на воде, и Моцарт в птичьем гаме...»)

Различие между эмпиризмом и рационализмом, между опытным и врожденным источниками знания можно проиллюстрировать на примере понимания идеи геометрического равенства.

Эмпиризм. Вначале человек создает простую идею *протяженности* в результате зрительного восприятия предметов. Затем путем *сопоставления* этих простых идей или «первичных качеств» протяженности различных предметов образуется сложная идея «больше», «меньше» или «равно».

Рациогмлизм. Как возникает сама идея сопоставления, *сравнения* предметов? Чтобы говорить о равенстве путем сравнения, надо иметь *врожденную идею равенства.* Если такой идеи нет, то мы никогда даже не догадаемся сравнивать вещи друг с другом. Можно перепробовать руками и перемерить глазами множество различных предметов,

так и не узнав, что одни из них «меньше», другие «больше», а третьи «равны» друг другу.

Откуда же берется врожденное знание в человеке? В какой форме оно существует: в виде общих идей, готовых положений или только задатков, потенциально или актуально? Где доказательство, что это врожденное знание не является столь же субъективным и иллюзорным, что и ощущение? — Вот основные вопросы, с которыми сталкивается рационализм.

Классическими можно считать следующие варианты ответов.

Платон: Врожденное знание возникает в силу того, что душа созерцала мир вечных идей. Земное воплощение души приводит к забвению этого. Однако воздействие на душу материальных вещей, пусть и несовершенных, бледных копий идей, пробуждает память. Таким образом, познание есть всего лишь *припоминание,* anamnēsis. Учитель подобен врачу, возвращающему больному утраченную память.

Для Платона не стоит проблема критерия истинности врожденных идей, ибо мир идей, в котором пребывала душа, абсолютно истинен по отношению к миру вещей, воспринимаемых в чувственном опыте.

Лейбниц: Врожденное знание присуще человеку в силу *монадологического* строения мира. *Монада* (от греч. monas — единое, неделимое) — простая субстанция, которая входит в состав сложных, в том числе — человеческого духа, разума. Каждая монада является «живым зеркалом универсума»; в ней, как в капле воды, отражается вся вселенная. Человек, как микрокосм, несет в себе знание о мире в целом. Монада человеческого духа является кладезем знаний о вселенной. И опыт служит лишь толчком к развертыванию панорамы этих знаний. Опыт можно уподобить также «стиранию пыли» с поверхности «живого зеркала универсума».

Для классической точки зрения на природу врожденного знания характерно признание того, что человеку с рождения дано все знание но всем его объеме. А это возможно лишь при допущении, что *весь мир* дается при рождении познающему субъекту, что он в виде совершенной, уменьшенной копии заключается в его душе. Тем самым снимается вопрос о критерии истинности врожденного знания. Таковы учения Платона о душе как представительнице мира идей и Лейбница о монаде как живом зеркале вселенной.

Антиномия «эмпиризм — рационализм» неразрешима в рамках обособленности, противопоставленности Я и Не-Я, субъекта и объекта. Существуют несколько путей снятия этой противопоставленности:

1) растворение субъекта в объекте, например *самадхи* (санскр. — соединение) — метод познания, практикуемый в индийской философии, при котором Я настолько сосредоточивается на объекте познания, что растворяется в нем, сливается с ним.

Еще одним способом познания является экстод, (от греч. ек — из, вне + stasis — спокойствие, положение), практикуемый в неоплатонизме. Экстаз — это выход за рамки чувственных или рациональных органов познания и непосредственное соприкосновение с Единым;

2) включение объекта в субъект — теория познания Канта;

3) органическое единство субъекта и объекта — интуитивизм Лосского;

4) диалектическая взаимосвязь субъекта и объекта, чувственного и рационального — Гегель, марксистская теория познания.

Самым радикальным и эффективным является первый путь — путь самадхи и экстаза, истинного слияния с миром, снимающего не только антиномию «эмпиризм — рационализм», но и проблему познания в целом (как воссоединение человека с миром).

Литература

Фрагменты ранних греческих философов. М„ 1989. Ч. 1. С. 307—313 (Апории Зенона).
Платон. Менон // Собр. соч.: В 4 т. М, 1990. Т. 1. С. 588-596.
Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Соч.: В 3 т. М., 1985. Т. 1. С. 154—156,365—367.
Лейбниц Г.В. Монадология // Соч.: В 4 т. М„ 1982. Т. 1. С. 413, 422.
Лососий И.О. Обоснование интуитивизма. М., 1991. С. 27—76.

41. Что есть истина?

«Истина есть великое слово и еще более великое дело. Если дух и душа человека еще здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь» — эти слова Гегеля ярко и патетически выражают ту мысль, что истина столь же судьбоносна и значима для человека, как жизнь, счастье или любовь, что истина имеет отношение не просто к нашему познанию, но и к самому бытию, к самому существованию человека.

Но что же такое истина? Не является ли этот предельный вопрос лишь некой скептической и риторической фигурой, в которой выражена уверенность в относительности, субъективности и бессмысленности истины?

Но разве этот вопрос, обращенный Пилатом к Христу, не стал символом трагичности человека, не увидевшего явленности, открытости истины, не узнавшего саму живую истину?

Истина здесь, рядом с нами, и не видеть этого — значит обречь себя на вечную бессмысленность бытия — вот о чем идет речь в этой евангельской притче об истине.

Что представляет собой истина? Мы говорим, например, «истинное счастье». Это значит настоящее, неподдельное, действительное счастье. Точно так же мы говорим и о настоящем бриллианте, т.е. неподдельном,

не фальшивом, естественном, а не искусственном. Фальшивый бриллиант — в действительности не то, чем он кажется. Но ведь фальшивый бриллиант — это тоже нечто действительное. Следовательно, истинность не может быть оправдана одной *действительностью.*

Истинное — это такое действительное, которое прежде всего согласуется с тем, что мы понимаем под тем или иным предметом, в чем мы усматриваем его сущность. В этом смысле истина есть соответствие понятия своему предмету. Хотя фальшивый бриллиант и действителен, но он не соответствует своей сущности, своему понятию, а следовательно, нашему представлению о бриллианте.

Слово «истина» мы относим не только к самому сущему. Если суть истины — в соответствии предмета своему понятию, т.е. в истинности наших *представлений* о предмете, о сущем, то истинными или неистинными (ложными) должны являться в первую очередь наши *высказывания* о сущем.

«Истина» означает здесь двоякого рода согласованность:

1) совпадение вещи с понятием о ней;

2) совпадение понятия со словом, высказыванием.

Истина есть как бы приравнивание вещи к слову, подобно тому как обычная бумажная денежная купюра приравнивается к золотому эквиваленту.

Но как возможна такая согласованность, такое приравнивание совершенно различных вещей?

Об этом образно размышляет М. Хайдеггер. Мы говорим: «Эта монета круглая». Здесь высказывание согласуется с вещью. Но если вдуматься в этот пример истинности, он покажется верхом абсурда. Невольно станешь думать, что истина — плод относительности, условности и произвола.

Действительно, между монетой и высказыванием о ней нет ничего общего, что могло бы свидетельствовать об истине. Монета сделана из металла. Высказывание же вообще не является вещественным. Монета круглая. Высказывание же вообще не имеет никакой формы. На монету можно что-то купить. Высказывание же о ней никогда не бывает платежным средством.

И несмотря на все это, высказывание «эта монета круглая» является истинным и согласуется с вещью. И происходит это не в силу *условности* и *договоренности,* а в силу самой природы сущего. Уподобление выражает в данном случае не *вещественную одинаковость,* а *единосущную взаимосвязь* разнородных явлений бытия.

Хайдеггер усматривает это единосущее в *открытости* сущего человеку, его мысли и языку. Подтверждение этому он видит в самом

слове «истина». По-гречески «истина» есть aleteia, что в буквальном переводе означает «непотаенное», «открытое».

Сущее не играет с человеком в прятки, не пытается затуманить ему голову всякими призрачными явлениями и ложными образами. Он открывает ему себя, подобно тому как открывает ларец, наполненный настоящими, истинными драгоценными камнями. И человек может воочию видеть, трогать, рассматривать, изучать эти сокровища или же просто любоваться ими.

В этом смысле aleteia («непотаенное») есть само сущее.

Слово «истина» является заимствованием из старославянского языка. В старославянском образовано от «истъ» («настоящий, несомненный, действительный») с помощью суффикса -ина. Истина — это бытие, сущее, то, что есть. Таким образом, и в греческом, и в русском языке «истина» означает открытость бытия, выход сущего из потаенности. То, что *есть,* то открыто, не утаено от человека.

Но не может ли случиться так, что в ларце окажутся и фальшивые камни? Конечно, такое возможно и даже необходимо. Во-первых, каждый камень имеет свою цену, и в сравнительном отношении это может существенно влиять на «ценность истины». Есть истины тривиальные и есть истины глубокие, в зависимости, так сказать, от исходной ценности камней. А кроме того, наличие драгоценных, истинных камней предполагает существование камней фальшивых и ложных.

В каком смысле истина есть сущее? Отвечая на этот вопрос, В.С. Соловьев замечает, что многие вещи сами по себе не могут быть истиной; они могут быть истиной только в том случае, если причастны к единому, т.е. *единосущны.* Таким образом, истинно сущее есть прежде всего *единое* — сам ларец, в котором содержатся камни. Но, будучи единым, сущее содержит в себе все, является единством всего.

Следовательно, *истина есть всеединое сущее* — таково наиболее глубокое философское определение истины.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 108—109.

Гегель Г.В.Ф. [Истина и идея]//Антология мировой философии. М., 1971. Т. 3. С. 325—331.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 691—693.

Хайдеггер М. О сущности истины // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 8-27.

Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 350-361.

Глава 6
ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА

42. Каково философское понимание языка? Что означает тождество языка, мышления и бытия?

Язык есть все то, что говорит нам о бытии. Поэтому в широком смысле слова язык — это само сущее, ибо природа, вещь, человек и т.п. — его знаки потаенного. В таком смысле сущность языка есть, по словам М. Хайдеггера, язык сущности.

Но, строго говоря, язык — не само сущее, не сама вещь. Это — образ, символ вещи: *имя* или *знак* вещи. Само сущее является языком, если только рассматривать его как символ высшей реальности.

Язык как символ (имя или знак вещи) являет собой единство духовного (идеального) и материального, мышления и бытия. И в качестве самого характерного примера такого единства выступает обычное человеческое слово. Слово — это материализованная, озвученная мысль. Слово делает дух телесным (наделяет его звуковой плотью), а тело — духовным (создает понятие, образ вещи). Слово — Логос — и есть конкретное тождество языка, мышления и бытия.

Поясним это на примере *мифологем* языка, глубоко сохранивших его первозданный смысл и назначение.

• *Мифологема «предвечности, изначальности, бытийности» слова.* В Евангелии от Иоанна сказано: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все чрез Него начало быть».

Слово — изначально. Оно предшествует сущему, бытию. Слово тождественно Единому («Слово было Бог»), но оно есть и первое различение Единого («Слово было у Бога»), т.е. Слово есть начало сущего, многого, начало различения духовного и материального. (Отсюда вытекает необходимость *воплощения* Слова.)

Слово выступает здесь безотносительно к субъекту как носителю языка. Оно бытийствует само по себе. В индийской религиозно-философской традиции эта изначальная бытийность Слова выражена в свя-

щенном слоге ОМ, лежащем в основании всего сущего. ОМ — это слог-семя, зародыш бытия. Творение, развитие мира есть вибрация священного слога ОМ. Его произнесение ведет к единению человека с космосом.

• *Мифологема «именования» вещей.* Слово — начало творения. Это значит, что вещи наделяются бытием, становятся сущими через слово-имя. Бог творит мир, именуя его: «И сказал Бог: да будет свет. И стал свет... И назвал Бог свет днем, а тьму ночью».

По образному выражению А.Ф. Лосева, последняя тайна именования заключается в вечной и чудесной смысловой игре абсолютного с самим собой и со всем инобытием. Наши повседневные судьбы именования суть только подобия.

Следовательно, имена, которыми награждает вещи сам человек, — лишь отдаленный отзвук их первозданно нареченной сущности.

• *Мифологема «единства» человеческого праязыка.*

Единство языка, мышления и бытия должно найти отражение в едином общечеловеческом языке. Если язык укоренен в самом бытии, если язык, по словам В. Гумбольдта, — это деятельность, энергия духа, то не может быть двух или множества языков, говорящих о едином бытии.

«На всей земле был один язык и одно наречие», — сказано в Книге Бытия. «Вавилонское смешение языков», осуществленное Богом в наказание за дерзость человеческих замыслов, означает забвение человеком своего места и предназначения в мире. «Смешение языков» — это символ заблудших душ.

Тождество языка, мышления и бытия можно выразить также через идею эволюции языка.

Десять ступеней эволюции языка:

1) абстрактное, потенциальное тождество языка, мышления и бытия;

2) язык как начало творения, различения Единого (священный слог ОМ; «в начале было Слово»);

3) именование вещей. «Язык сущности». Язык как первозданное имя вещи;

4) единый человеческий праязык;

5) «вавилонское смешение языков», начало множества человеческих языков и наречий;

6) забвение имени вещи, превращение имени вещи в знак;

7) создание человеком искусственных языков (логических, математических). Появление семиологии — учения о языке как знаковой системе. Данная ступень выражает современное состояние языка. Это низшая ступень в эволюции языка, с которой начинается его восхождение к первозданному языку-сущности;

8) забвение не только имени, но и знака вещи, превращение языка и самостоятельную сущность, полностью оторванную от бытия вещей. Сегодняшним прообразом такого состояния языка можно считать искусство авангарда, постмодернизма, разрушающее условную знакоиую связь между языком и миром вещей. Самостоятельность языка по отношению к бытию приводит к тому, что язык в определенном смысле начинает вновь предшествовать сущему, творению;

9) исчезновение человеческого языка, постижение мира без помощи языка, через непосредственное узрение сущности вещей. Возвращение к «языку сущности», лишенному звуковой плоти;

10) конкретное тождество языка, мышления и бытия: «В конце будет Слово...»

Литература

Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985.
Потебня А.А. Мысль и язык // Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 17—40.
Флоренский НА. Магичность слова // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2: У водоразделов мысли. С. 252-273.
Лосев А.Ф. Вещь и имя //Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М, 1993. С. 872-880.
Кайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М,, 1993. С. 259—273.
Хандеггер М. Слово // Там же. С. 302—311.
МамерХ.Г. Истина и метод. М, 1988. С. 485-496.

43. В чем выражается антиномичность природы языка?

Идея антиномичности языка получила развитие в трудах таких языковедов и философов языка, как В. Гумбольдт, Г. Штейнталь, А.А. Потебня, В. Арни, П.А. Флоренский и др.

Суть антиномии языка заключается в следующем.

С одной стороны, язык предстает как нечто постоянно преходящее, текущее, изменчивое. Даже его фиксация на письме требует живого произнесения и мысленного толкования. Действительно в языке только мгновенное возникновение смысла: действие духа на членораздельный звук для претворения его в мысль. Язык есть орудие образования мысли. Стихия языка, его изначальное, истинное состояние — *живая речь.*

Таким образом, язык есть вечно обновляющаяся деятельность духа (греч. energeia), направленная на то, чтобы сделать артикулированный звук выражением мысли.

Человек — творец языка. Он свободен в своем языковом творчестве, которое всецело определяется его внутренней духовной жизнью.

С другой стороны, язык выступает как нечто застывшее и непреложное, имеющее свои правила, которые человек должен неукоснительно соблюдать. Человек не творит язык, а лишь пользуется им как готовым орудием. Язык не есть живая деятельность духа (energeia), а некое готовое застывшее *произведение* (греч. ergon), из которого дух черпает готовые формы для выражения мыслей.

Таким образом, сущность языка раскрывается через антиномию его духовности и вещности, через антиномию объективности и субъективности слова, через антиномию речи и понимания, через антиномию свободы и необходимости субъекта языка.

Все эти антиномии могут быть разделены на три рода в соответствии с основными проблемами языка.

1. *Природа языка*

Тезис. Язык есть energeia — вечно обновляющаяся работа духа.

Антитезис. Язык есть ergon — готовое произведение, орудие духа.

2. Происхождение языка

Тезис. Язык существует по установлению («тэсей»), по договоренности между людьми. Язык условен, конвенционален.

Антитезис. Язык существует по природе («фюсей»). Он уходит своими корнями в само бытие, в сущность вещей, в «божественное творение-именование» мира.

3. *Язык и мысль*

Тезис. Язык есть орудие образования мысли. Язык есть непосредственное и адекватное выражение мысли. Совершенство мысли определяется совершенством языка. Слов больше, чем мыслей.

Антитезис. Язык есть несовершенное, неадекватное средство выражения мысли. Язык «переодевает» мысли (Витгенштейн). Познание мира должно начинаться с логического прояснения языка. Слов меньше, чем мыслей.

Все эти противоречия фокусируются в одной центральной антиномичной проблеме философии языка: является ли язык именем вещи или он есть знак вещи?

Литература

Гумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человеческого рода // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М, 1985.

Потебня А.А. Мысль и язык// Потебня А.А. Слово и миф. М., 1989. С. 17—40.

Флоренский ПА. Антиномия языка // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2: У водоразделов мысли. С. 154-164.

Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. С. 18.

44. Является ли язык именем или знаком вещи?

Этот вопрос впервые со всей отчетливостью был поставлен Платоном в диалоге «Кратил». Здесь обсуждаются две противоположные концепции языка. Согласно одной из них, представленной Гермогеном, учеником софиста Протагора, человеческий язык — продукт договоренности между людьми. Он условен, конвенционален и зависит от произвола людей, от обычая и закона.

Вторую точку зрения в диалоге представляет Кратил, ученик Гераклита, который говорил о Логосе как языке самого бытия. Согласно этой концепции, человеческий язык выражает природу вещей. Он является именем вещи, т.е. соответствует ее сущности.

Задачу разрешения этой антиномии языка берет на себя Сократ.

На первый взгляд кажется, что язык действительно условен и произволен: ведь существует множество названий одной и той же вещи, в каждом языке свое. Причем само название вещи не имеет ничего общего с ее природой. Действительно, что общего, сходного между телом человека и его названием, выраженным в русском языке четырьмя буквенными знаками — «т», «е», «л», «о».

Однако правильность имени вовсе не означает некоего *внешнего сходства* между словом (его написанием или звучанием) и вещью. Звукоподражание или фигуроподражание есть самая примитивная ступень языка — уровень элементарных междометий.

Соответствие между словом и вещью не такое, как, например, в музыке по отношению к слышимому голосу или в живописи по отношению к цвету и краскам. Имя вещи есть прежде всего подражание самой сущности вещи. Подражать голосам животных и птиц — не значит именовать эти голоса, так как для именования требуется не внешнее копирование, но *сознательное воспроизведение сущности.*

И здесь Сократ приводит пример с «телом». Весьма распространено представление, что тело, подобно могильной плите, скрывает погребенную под ней в этой жизни душу. Тело по-гречески — sōma; могильная плита — sēma. Но «сема» в греческом языке еще и «знак». Все эти вещи: тело, могильная плита, знак — не случайно имеют похожие имена, один корень. Они связаны некой единой сущностной связью, имеют общую природу. Тело — гробница души, а также знак души, ибо с помощью тела душа обозначает то, что ей нужно выразить.

Здесь вполне резонно спросить, почему же данное сходство отсутствует между теми же словами русского или других языков? Это связано с забвением первозданных имен вещей, данных неким мастером или законодателем именования, знавшим истинную сущность вещей.

Написание или произношение имен многих вещей чуть заметно искажаются, и этого вполне достаточно, чтобы затмить их смысл, затушевать сущностные связи между именами-вещами.

Но даже. *есШ* исходить из того, что язык — это имя вещи, Йзражение его истинной сущности, а не просто некое условное обозначение, то все равно, согласно Платону, человеческий язык способен передать только отдельную грань идеи — сущности. Для Платона слово несовершенно, поскольку в нем присутствует звуковая или письменная материя. В этом смысле слово-имя и слово-знак равно не идеальны, хотя с помощью имени мы подступаем ближе к познанию сущности — идеи вещи.

Идеал — это девятая ступень эволюции языка — непосредственное созерцание сущности вещей, единение с миром через прямое растворение сознания в бытии, минуя промежуточные ступени образного, символического или понятийного знания.

Антиномия языка, установленная Платоном в IV в. до н.э., обнаружила свою глубинную, непереходящую значимость в философии XX в., характеризующуюся в целом как «поворот к языку».

Знаковая концепция языка, уходящая своими корнями в учение софистов об условности и произвольности имен вещей, в представление стоиков об «означающем» (фонетическая сторона слова) и «означаемом» (смысловая сторона), в учение Гоббса об именах как *метках вещей,* произвольно выбранных для выражения определенной мысли, получает свое систематическое оформление в семиологии (учении о языке как знаковой системе).

У истоков семиологии и структурной лингвистики стоял женевский языковед Ф. де Соссюр, интерпретировавший *знак как единство понятия и акустического образа.* Согласно де Соссюру, языковой знак связывает не саму *вещь* и ее *имя,* а *понятие вещи* и его *акустический образ.* В духе стоиков женевский лингвист предложил назвать *понятие вещи* «означаемым», а его акустический образ — «означающим».

Де Соссюр установил два основных принципа языка как знаковой системы:

1) *произвольность* знака, т.е. связи между означаемым и означающим. Так, между понятием дерева и самим словом «дерево» как его акустическим образом не существует никакого внутреннего отношения и сходства. Эта связь совершенно условна и произвольна;

2) *линейный* характер означающего: временная последовательность, протяженность звучания слова и пространственный ряд графических знаков, линейность письма. Объемность мира вещей скрадывается в плоской, одномерной линейности языковых знаков.

Рассмотрение языка как знаковой системы определяет *три уровня* философских проблем языка:

1) отношение между знаками, обоснование критерия истинности знаковых систем. Это — проблема адекватного, оптимального языка науки,.описывающего мир. Она носит преимущественно логико-математический характер. Попытка создания такого языка — философского синтаксиса или «грамматики» философии — предпринималась в XX в. Б. Расселом, Р. Карнапом и др.;

2) отношение между знаком и действительностью. Проблема *значения знака — философская семантика.* Логическое прояснение языка стало главной задачей аналитической философии;

3) отношение между знаком и интерпретатором (субъектом). Язык как инструмент воздействия на людей — философско-лингвистическая *прагматика.*

Противоположная традиция — понимание языка как имени вещи, в котором выражается ее истинная сущность, — берет свои истоки в библейских мифологемах языка и сократовско-платоновских интуициях. Выразителем этой традиции в XX в. явились русская «философия имени» и немецкая герменевтическая философия языка прежде всего в лице М. Хайдеггера и Х.Г. Гадамера.

Между указанными двумя направлениями было немало общего, но каждое шло своим путем. Герменевтическая философия исходила из античных интуиции, из толкований и откровений первозданного смысла основных категорий греческой философии. В этом плане Хайдеггер определил *язык как дом бытия.* Погружаясь в стихию языка, доходя до его глубинных корней, мы погружаемся в само бытие, открываем изначальную сущность его явлений, постигаем тайну творения-именования мира. Не мы говорим языком, но язык говорит нами, подчеркивает Хайдеггер. Бытие человека — Dasein — это самораскрытие бытия через язык. Согласно Хайдеггеру, подлинный язык бытия начинается тогда, когда у нас не хватает слов, чтобы выразить суть вещей. Тогда на помощь приходит интуитивно-образный язык поэзии. Поэт — хранитель первозданного смысла языка, знаток истинных имен вещей. Герменевтический анализ категорий древнегреческой философии заменяется у позднего Хайдеггера исследованием изначального смысла поэтического слова.

Русская «философия имени» (П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев и др.), уходящая своими корнями в платоновско-христианское понимание языка, получила мощный импульс развития от религиозно-философского спора о сущности *имени Божьего.* Является ли имя Бога самим Богом, выражением его сущности, или это произвольно и условно данное человеком имя, не имеющее отношения к^самой природе Бога?

Решение этой проблемы, выразившееся в так называемом *имяславии,* осужденном официальным православием, сводилось к следующему.

Прежде чем говорить о принадлежности имени Бога самому Богу, необходимо признать, что Бог выступает как со стороны своей сущности, так и со стороны божественной энергии. Сущность Бога непостижима и невыразима, но божественная энергия есть творческая потенция Бога — творение-именование им мира.

Имя Бога есть его энергия, но Бог — не только энергия, но и сущность. Следовательно, имя Бога есть сам Бог (в плане энергии), но сам Бог (в плане сущности) не есть имя. Такова основная формула имяславия, которая послужила отправной точкой для «философии имени».

Согласно Лосеву, имя вещи есть сама вещь, но сама вещь не есть имя. Например, слово «дерево» есть идеальный образ вещественного дерева. Произнося это слово-имя, мы получаем представление о сущности самого дерева. Имя выступает при этом как обнаружение сущности вещи.

Но само дерево не сводится только к имени. Во-первых, имя есть совсем иная «материя», чем дерево. Но главное — это то, что одно только слово-имя «дерево» не в состоянии выразить всей полноты сущности данной вещи. Имя есть лишь некий *предел самооткровения,* самообнаружения вещи.

Так же как в слове «Бог» нам дана только его энергема, так и в слове «дерево» мы имеем дело не с самой изначальной сущностью вещи, но лишь с тем, как она приоткрывается, является человеку. Если человеку удается проникнуть непосредственно в саму сущность вещи, выведать ее первозданное имя, то слово становится магическим. Это значит, что вещь начинает «отзываться» на собственное имя, повиноваться зову человека, обнаруживать свои существенные скрытые свойства. В таком знании первозданных имен вещей и кроется сущность магии. А само имя выступает здесь как *магический символ вещи.*

Литература

Платон. Кратил // Собр. соч.: В 4 т. М, 1990. Т. 1. С. 632-634.
Гоббс Т. О теле // Соч.: В 2 т. М, 1989. Т. 1. С. 81-90.
Соссюр Ф. де. Курс общей лингвистики // Соссюр Ф. де. Труды по языкознанию. М, 1977. С. 98-103.
Флоренский П.А. Строение слова. Магичность слова // Соч. М., 1990. Т. 2.
Флоренский П.А. Имяславие как философская предпосылка // Там же.
Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М, 1993. С. 742—744.
Лосев А.Ф. Вещь и имя // Там же. С. 872-880.
Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 203.
Хайдеггер М. Слово // Там же.
Остин Дж. Значение слова // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993.
Фуко М. Слова и вещи: Археология гуманитарных наук. М, 1977. С. 90—93.

Глава 7
ФИЛОСОФИЯ ЛОГИКИ

45. ЧТО изучает логика? В чем ее философский смысл?

Согласно традиционному определению, логика — это наука об общезначимых формах мысли (понятиях, суждениях, умозаключениях), о правилах их образования и вывода, об отношениях между значениями понятий, а также о способах их формализации.

Являясь наукой о мышлении, логика не занимается законами *психологического* процесса мышления. Тогда какой же аспект мысли изучает логика? Прежде всего — *артикуляцию мысли в языке.* Именно язык есть тот исходный, сырой материал, с которым работает логика. Характерно, что греческое слово logos, от которого и образован термин «логика», означает одновременно мысль и язык.

Проблема логики возникает в силу того, что выражение мысли в языке приводит к искажению характера знания. По образному сравнению Л. Витгенштейна, язык переодевает мысли, причем переодевает столь неузнаваемо, что внешняя форма одежды не позволяет судить о форме облаченной в нее мысли. И это понятно, ведь внешняя форма одежды создается вовсе не для того, чтобы по ней судили о форме тела. Скорее, наоборот. Так что парадоксальное изречение Талейрана: «Язык нам дан для того, чтобы скрывать свои мысли» — не так уж далеко от истины.

В связи с этим смысл философии логики состоит в том, чтобы путем анализа языковых форм мысли реконструировать изначальную структуру знания, восстановить картину мира по углу ее преломления в мысли и языке.

Исходя из этого предмет логики не может быть ограничен только формальной стороной, т.е. изучением форм мысли в их внутренних взаимоотношениях. Он включает в себя также онтологический и гносеологический аспекты.

Онтологическая грань логики выражает необходимые взаимосвязи между вещами. В этом смысле логика предстает как «логика вещей»

или «логика фактов». Это тот первичный образ мира, который и должен быть реконструирован философией логики. Не будь этой изначальной «логики вещей», не было бы и логики мыслей. Сущность языка и сущность мира имеют общую логическую форму. Однако, она скрыта за грамматической поверхностной структурой обыденного, языка и живой речи. Философия логики как раз и призвана прояснить этот язык, определить оптимальную структуру суждения (высказывания), которая бы соответствовала структуре мира.

Гносеологическая грань логики — это универсальные взаимосвязи между *понятиями,* или *сущностями вещей,* в их внешнем отношении к миру. В этом смысле логика выступает как «логика понятий» или «логика идей».

И наконец, собственно формально-логическая грань логики выражает универсальные взаимосвязи между понятиями, суждениями и умозаключениями не со стороны их конкретного содержания и отношения к внешнему миру, а со стороны их структуры и общей формы, со стороны внутренних отношений между значениями понятий.

С этого определения логики как таковой мы и начали. В этом смысле логика предстает как «логика доказательств и опровержений» или как «логика правильного рассуждения».

Многогранность предмета логики является причиной ее смысловой многозначности в истории философии. Например', «диалектическая логика» Г.В.Ф. Гегеля и К. Маркса выражает единство онтологического и гносеологического аспектов логики. «Трансцендентальная логика» И. Канта или «чистая (феноменологическая) логика» Э. Гуссерля означают гносеологический аспект логики.

Современная «символическая логика», или «логистика», выражает формальную грань логики и т.д.

Но все три аспекта логики имеют общий корень — целостную объективную реальность, становящуюся предметом рационального мышления. И в этом смысле логику можно определить как *формализованную философию рационального мышления.*

То, что в современной науке понимается под логикой, не всегда именовалось этим словом. Термин «логика» был введен стоиками в значении одной из частей философии, наряду с физикой и этикой. Логика имела здесь прежде всего онтологический и гносеологический смысл.

Родоначальник логики как таковой — Аристотель — не употребляет понятие «логика», тем более «логика формальная». Термин «формальная» по отношению к аристотелевской и схоластической логике впервые применил Кант. Сам же Аристотель пользуется словом «аналитика», подразумевая под ним достоверное знание. Изначально логи-

ческие трактаты Аристотеля не имели общего названия. И только в I в. до н.э. их объединили под общим именем «Органон» («инструмент»).

Стоики для обозначения «формальной логики» использовали тер-'мЙк^Шалектика», который перешел от поздней '^н'тич'ности к Средним ие&ам. Одна из первых работ, ознаменовавшая возрождение логики,— «Диалектика» П. Абеляра. Наряду с этим Абеляр использует и термин «логика», например в трактате «Логика "для начинающих"», и постепенно этот термин получает все более широкое распространение.

Окончательная реабилитация термина «логика» принадлежит влиятельному в свое время произведению «Логика, или Искусство мыслить» (1662), известному также как логика Пор-Рояля.

Дальнейшее утверждение в науке термина «логика» связано с именами Канта и Гегеля («Наука Логики»). И хотя они противопоставляли свои варианты «трансцендентальной» и «диалектической» логики «формальной» логике аристотелевского типа, это нисколько не отразилось на судьбе самого термина. Современная наука об общезначимых формах мысли не могла найти лучшего термина, прибавив только к слову «логика» прилагательные «математическая» или «символическая».

Лишь на самой родине Канта и Гегеля термин «логика» сочли метафизически скомпрометированным, заменив его словом «логистика».

Литература

Абеляр П. Логика «для начинающих» // Лбеляр П. Теологические трактаты. М., 1995. С. 50-97.

Кант И. Логика: Пособие к лекциям // Кант И. Трактаты и письма. М, 1980. С. 319—329.

Введенский Л.И. Логика как часть теории познания. Иг., 1917.

Челпаиов Г.И. Логика. М., 1917.

ВригтГ.Х. фон. Логика и философия в XX веке // Вопросы философии. 1992. № 8. С.80—84.

Логический словарь: ДЕФОРТ. М, 1994. Статья «Логика».

46. Каковыисторическиеэтапыразвитиялогикиикругеепробле

Историю логики принято подразделять на три основных этапа: *античная логика* (V в. до н.э. — IV в. н.э.), *схоластическая логика* (V в. н.э. — первая половина XIX в.) и *современная логика* (вторая половина XIX—XX в.). Античную и схоластическую логику обычно объединяют под общим названием «традиционная формальная логика», в то время как современную логику принято называть символической (математической) логикой или логистикой.

Как видим, такое деление не совпадает с периодизацией философии в целом. Переворот в логике приходится не на первую половину

XVII в., как это имело место в философии в период ее перехода от схоластических к эмпирическим и рационалистическим методам исследования, а на первую половину XIX в., т.е. на два столетия позже.

Конечно, зачатки современной логики встречаются и раньше, например у Г.В. Лейбница (начало XVIII в.), которого можно считать предтечей современной логики. Однако в целом новая философия оставалась в русле традиционной логики. Достаточно сказать, что такие критики схоластики и метафизики, как Ф. Бэкон и И. Кант, не касались критики языка и логических форм мышления.

И вообще, основоположниками современной логики не могли быть философы, как бы критически они ни относились к традиционной философии. Современную логику отличает совершенно иной символический, формализованный язык. Это язык математических и логических знаков и формул. И не случайно, что в обновлении логики ведущую роль сыграли математики (в XIX в. — О. де Морган, Дж. Буль, Э. Шредер и др.; в XX в. — Г. Фреге, Дж. Пеано, Д. Гильберт и др.). Философы же (Б. Рассел, Л. Витгенштейн и др.) лишь подхватили этот почин, не желая, чтобы новая логика полностью отпочковалась от философии.

Основные достижения античной логики связаны с именем Аристотеля. Аристотель был первым, кто отделил логическую форму речи от ее содержания, что привело к открытию *субъектно-предикатной* формы «языка философии» (как утвердительного или отрицательного высказывания «чего либо о чем-либо»). В итоге Аристотель создал теорию силлогизма, составляющую ядро традиционной, формальной логики.

Силлогизм — это система логически взаимосвязанных высказываний, каждое из которых имеет одну из следующих четырех форм:

1) «Всякое S есть P» (форма общеутвердительных высказываний, например «все люди смертны»);

2) «Всякое S не есть P» (форма общеотрицательных высказываний — «ни один человек не имеет крыльев»);

3) «Некоторое S есть P» (форма частноутвердительных высказываний — «некоторые люди рождаются через кесарево сечение»);

4) «Некоторое S не есть P» (форма частноотрицательных высказываний — «некоторые люди не умеют плавать»).

Аристотель изучил условия построения силлогизмов, указал правила логического вывода, дал первую классификацию логических ошибок, Заложил основы учения о логическом доказательстве (обосновании истинности суждения).

Наряду с этим в античной логике были открыты основные логические принципы (законы): *принцип непротиворечивости* и *принцип ис-*

ключенного третьего; выявлены и проанализированы *логические парадоксы* (например, «парадокс лжеца»: если человек говорит о себе: «я лгу», то лжет ли он на самом деле или говорит правду?); создана теория спора или «искусство спора» — эристика и т.д.

Схоластическая логика представлена прежде всего именами П. Абеляра, Дунса Скота, У. Оккама, Ж. Буридана, которые, развивая традицию аристотелевской силлогистики, предприняли первые попытки аксиоматизации логики высказываний и математизации логических выводов.

Переход к логике Нового времени отмечен созданием так называемой логики Пор-Рояля, в рамках которой наука об общезначимых формах мысли рассматривается как методология всех других наук и подразделяется на четыре части:

1) учение о понятиях,
2) учение о суждениях,
3) учение об умозаключениях и
4) учение о методах и правилах доказательства.

Качественный скачок в развитии традиционной формальной логики связан с именем Лейбница, выдвинувшего идею логического доказательства как *вычисления,* подобного математическому. Лейбниц был не только выдающимся метафизиком, но и выдающимся математиком своего времени, что и позволило ему совершить первый прорыв в логике.

К его заслугам относится обоснование возможности универсального логического языка, формализующего рассуждения. Возможности формализации и математизации логики Лейбниц продемонстрировал на примере арифметизации силлогистики.

Наряду с этим Лейбниц впервые сформулировал логический принцип *достаточного основания* и дал точную формулировку *принципа тождества.*

Вместе с принципами непротиворечивости и исключенного третьего они составляют содержательную основу так называемой *классической логики,* которая объединяет в себе как идеи традиционной формальной логики, так и идеи современной символической логики.

В философском отношении переход от традиционной к современной логике выразился прежде всего в изменении структуры суждения (высказывания) субъектно-предикатного типа. В современной логике понятие *предиката* обобщается до понятия *пропозициональной функции,* что существенно расширяет возможности отображения «логики вещей» в естественном языке и одновременно сближает этот язык с языком математики.

Литература

Аристотель. Органон // Соч. М., 1978. Т. 2.
Арщ^Мпцо.Щ1 //.Логика, или Искусство мыслить. М., 1991.
Лейбниц Г.В. Общие исследования, касающиеся анализа понятий и истин // Соч.: В 4 т. М., 1984.Т. 3.
Шопенгауэр А. Эристика, или Искусство спорить. СПб., 1900.
Лукасевич И. Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики. М,, 1959.
Котарбитяжий Т. Лекции по истории логики // Избр. произв. М., 1963.
Философский энциклопедический словарь. М., 1983. Статья «Логика (история ^гики)». С.317-319.

47. Каковавзаимосвязьмеждулогическойструктуройсуждения (высказывания)икартиноймира,илиСуществуетлизолотаягора

Знание о мире существует в логической форме суждения или высказывания. Суждение — это мысль, утверждающая или отрицающая нечто о чем-либо. В силу этого суждение может быть оценено как истинное или как ложное. Причем истинность или ложность суждения касается не только соответствия мысли действительности, но и формально-логической правильности вывода.

Логическая структура суждения (высказывания) состоит из субъекта, предиката и связки «есть». В грамматическом аспекте это соответствует подлежащему, сказуемому и глагольной связке предложения.

Субъект суждения указывает на предмет или объект, о котором идет речь. Предикат — на свойство данного объекта. Связка «есть» утверждает или отрицает существование, наличие определенных свойств.

Такую логическую форму мысли принято называть *субъектпно-предикатпной.* В центре ее стоит субъект, которому приписываются или атрибутируются некоторые свойства: S есть P.

В чем особенность данной логической формы? Насколько адекватно она отражает действительность? Является ли она «прозрачным стеклом» или «сложной призмой», существенно преломляющей и искажающей картину мира?

Б. Рассел, всесторонне проанализировавший субъектно-предикатную структуру суждения, пришел к таким выводам.

1. Данная логическая форма ведет к абсолютизации объектов, наделяет свойством существования вещи, не существующие в действительности.

Например, мы говорим: «Золотая гора не существует» или «Крылатый конь есть фантастическое существо». Такого рода суждение позволяет думать, что есть нечто, о чем мы говорим, что этого не су-

ществует, а именно — золотая гора и крылатый конь. Следовательно, золотая гора и крылатый конь должны пребывать в некоем платоновском мире идей, или царстве вечных сущностей, ибо в противном случае наши утверждения, что золотая гора несуществуе^уа-'крйуйтый конь есть фантастическое существо, не будут иметь значений.

2. Субъектно-предикатная форма мысли сводит все многообразие сущего, изменчивость связей между вещами к устойчивым *внутренним отношениям* между бытием отдельной вещи и определенными свойствами, которыми она обладает. В конечном счете это ведет к утверждению *истинности существования единого субъекта* (мира, универсума, Абсолюта, Бога и т.п.).

Совершенно очевидно, что метафизика неразрывно связана с суждениями субъектно-предикатного типа. Аристотелевский неподвижный перводвигатель, платоновский мир идей, монады Лейбница, субстанция Спинозы, абсолютная идея Гегеля и т.д. — все это плод «логики свойств», или субъектно-предикатной структуры суждения.

Характерно, что в своей тотальной критике разума И. Кант так и не коснулся критики логико-языковых форм мысли, структуры субъектно-предикатных суждений. Кант раскритиковал метафизику языком и логикой самой же метафизики.

Одним из первых, кто усомнился в логической значимости и ценности суждений субъектно-предикатного типа, был немецкий математик Г. Фреге (1848—1925). И это не случайно, ибо увидеть недостатки философской логики и языка можно только извне, с точки зрения более строгих логических дисциплин, каковой и является математика.

Фреге обратил внимание на то, что субъектно-предикатная структура суждения имеет значение не для логики, а для языка. Рассмотрим, например, два предложения:

Русские нанесли поражение французам при Бородине;

Французы потерпели поражение от русских при Бородине.

Данные предложения имеют одно и то же значение истинности, хотя субъекты суждений здесь поменялись местами. Однако логика субъектно-предикатного типа не способна отразить эту перемену. Мы имеем здесь одну и ту же формулу: S есть P.

В живой речи субъект и предикат могут легко меняться местами, отражая изменчивость самого мира вещей и гибкость живого языка. В философии же, в силу жесткой и однозначной логики субъектно-предикатного характера, такая изменчивость не находит своего отражения.

На место «логики свойств» Фреге предложил поставить, «логику отношений», заменив предикат суждения *P* на *пропозициональную функцию* F(x).

Пропозициональная функция есть некая языковая конструкция (или выражение), содержащая *переменную.* При подстановке какого-либо значения для данной переменной она становится суждением (высказыванием), т.е. приобретает значение истинности или ложности. Например,

F(x) —>*x* красная —> роза красная.

Суждение «золотая гора не существует» может быть выражено следующим образом: «пропозициональная функция *"x золотая* и *гора"* ложна для всех значений x».

Или другой вариант: «не существует такого объекта *c,* по отношению к которому высказывание *"x* — золотое и имеет форму горы" является истинным только тогда, когда *x* есть с, но не иначе».

Таким образом, пропозициональная структура высказывания снимает видимость существования несуществующих объектов.

Философское осмысление и развитие этой идеи взяли на себя Б. Рассел, Д. Мур, Л. Витгенштейн и другие философы-аналитики. Однако перевод философии с языка субъектно-предикатных суждений на язык пропозициональных функций так и не состоялся. Это означало бы конец всякой философии, ибо сущность и смысл философии во многом определяются характером ее логики и языка, которые при всем их несовершенстве выражают постижение человеком глубинных сторон бытия.

Литература

Фрвге Г. Понятие и вещь // Семиотика и информатика. Вып. 10. М, 1978.

Фреге Г. Мысль: логическое исследование // Философия. Логика. Язык. М., 1987.

Рассел Б. Мое философское развитие // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1993. С. 11-27.

Глава 8
ОНТОЛОГИЯ (УЧЕНИЕ О БЫТИИ)

48. Что такое бытие? Тождественны ли бытие и сущее?

Что означает само слово «бытие»? Этимология в данном случае не проясняет сути вопроса. Слово «быть» обладает изначальным элементарным смыслом («расти, возрастать», затем — «становиться, быть»), который невозможно определить через нечто более общее и значимое. 11е случайно, но мысли Гегеля, понятие бытия — самое пустое и абстрактное, тождественное ничто. Немецкий философ Г. Лотце полагал и этой связи, что бытие в принципе неопределимо и может лишь переживаться.

Бытие -^ это последнее, о чем еще можно спрашивать. Но последнее никогда не может быть определено. Определять можно, лишь используя в качестве основы что-то другое, что находится позади искомого. Однако за бытием уже ничего не стоит. Так считает другой немецкий философ — Н. Гартман.

Однако ограничиться констатацией неопределимости бытия явно недостаточно. Бытие должно иметь позитивное содержание прежде Rcerd в плане его соотношения с *сущим, не-бытием, ничто,* а также в плане его развертывания, становления в наличное, предметное бытие ;ерез качество, количество, меру.

В этом смысле наибольший вклад в учение о бытии внесли два немецких философа XIX и XX вв. — Г.В.Ф. Гегель и М. Хайдеггер.

Наиболее очевидный факт: бытие — не вещь и не предмет. Состояние бытия передается в языке связкой «есть». Например, эта аудитория *есть.* В ней *есть* свет. Освещенная аудитория в своей вещественно-предметной реальности — это сущее. Но где в этой аудитории мы найдем это ее *есть?* Среди вещей бытия мы никогда не найдем самого бытия.

Но это не значит, что бытия нет и что оно неопределимо. Это лишь означает, что бытия нет среди вещей и что его невозможно определить через вещи. Тогда через что же его можно определить?

Хайдеггер полагает, что бытие можно определить прежде всего через *время*. Бытие выступает как некое *присутствие* вещи, как *здесь сущее* и *теперь сущее*. Присутствие — это нечто присущее, пребывающее при сущем, позволяющее проявиться сущему. Русский язык прекрасно передает здесь смысл искомого понятия.

В этом плане бытие и сущее неразделимы. Бытие всегда «бытийствует» в сущем, а сущее «существует» через бытие.

Но при этом бытие и сущее не тождественны, они существенно различны. Всякое отождествление их является метафизической ошибкой. Сущее — вещественная, предметная явленность бытия; бытие же — некая причина явленности. По словам Хайдеггера, бытие выводит сущее из потаенности.

И вновь обратимся к многогранному русскому слову «присутствие». Присутствие — это также и приоткрытое сути. Следовательно, бытие раскрывает нам *сущность* вещи. Сущее может явиться в случайных чертах, но бытие, которое за ним стоит, содержит в себе сущность этого сущего.

По мысли В.С. Соловьева, бытие может быть постигнуто через отношение между сущим и сущностью. Бытие — это сущность сущего.

Бытие есть полагание сущего самого по себе. Мы говорим: «Роза красная» (что значит — «роза есть красная»). Тем самым мы приписываем розе бытие в его качественно-количественной определенности. При этом мы имеем в виду, что не мы сами извне сделали эту розу красной, но что это составляет ее собственное качество, ее природу, или сущность.

Если же человек творит нечто, например выводит новый сорт роз, то он творит сущее по закону бытия. Он лишь способствует выведению сущего из потаенности.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М, 1974. Т. 1. Наука логики. С. 215-216.
Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 244-245.
Бердяев НА. Опыт эсхатологической метафизики // Бердяев Н.Л. Царство духа и царство кесаря. М, 1995. С. 209-213.
Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 391-398.

49. Как соотносятся бытие и ничто, сущее и ничто?

Связка «есть» («быть»), выражающая в мысли и языке причастность к бытию, подразумевает не только сущее, но и не существующее, несущее. Например, есть смерть, есть пустота, есть ничто. В этом смысле бытие есть единство сущего и не-сущего, ничто. То, чего нет, вмес-

те с тем и есть. Его нет в смысле сущего, но оно есть в смысле причастности к бытию, например в смысле *возможности* сущего.

Таким образом, ничто *есть,* следовательно, оно противоположно не бытию, а сущему. В то же время небытия нет — в силу закона тождества бытия и мышления. Впервые эту идею выдвинул Парменид, утверждавший, что небытия нет, так как его невозможно помыслить. Уже сама мысль о небытии, сама понятие «небытие» опровергают смысл небытия как антипода бытия. Либо небытия нет, либо помысленное небытие перестает быть таковым и становится причастным бытию, хотя и остается не-сущим.

Что же такое ничто? Ничто — это бытие не-сущего или возможность сущего. Ничто -- это то потаенное, из чего бытие выводит сущее на свет.

Согласно М. Хайдеггеру, ничто открывается человеку не в умозрении, а в фундаментальном настроении тоски или ужасания.

Ничто не отрицает сущего, оно проявляется вместе с ним. Оно показывает, что сущее само по себе случайно, а бытие не случайно, но необходимо и абсолютно. Ничто высвечивает глубинность и абсолютность бытия, показывает шаткость и временность сущего. Ничто —)то тот чистый лист, на котором бытие вычерчивает знаки сущего. Точнее, это сама возможность становления сущего из ничего.

Ничто позволяет ощутить и пережить бытие как некое единство, лежащее в основе многообразия сущего.

Ничто показывает нам, что сущего могло бы и не быть, но бытие пребывает и пребудет вечно.

Литература

Парменид. О природе вещей // Фрагменты ранних греческих философов. М„ 1989. Ч. 1. С. 296.

Гегель Г.В.Ф. Наука Логики: В 3 т. М., 1970. Т. 1. С. 140—163.

Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 21 —27.

50. что означают понятия «действительность» и «реальность»?

В обычном словоупотреблении термины «действительность» и «реальность» не различаются и выступают как синонимы, означая, что нечто действительно, или реально, существует.

В контексте же философии эти понятия имеют различные смысловые оттенки в плане выражения в них степени *полноты, необходимости* и *истинности* сущего.

«Действительность» есть то, что явственно, осязаемо отличается от всего кажущегося, иллюзорного — от фантазий, снов, мечтаний и дру-

гих явлений «субъективного» порядка. Действительно то, что прочно утверждено в себе, что в своей неумолимой *фактичности* противостоит нашим мечтам и желаниям, с чем мы должны считаться для того, чтобы существовать.

Однако действительность дана нам случайно, частично, отрывочно. Она есть как бы отрезок из всеобъемлющей совокупности сущего, часть общей картины мира. В то же время реальность означает некое всеобъемлющее единство. По словам русского философа С.Л. Франка, реальность есть единство бытия и истины. Действительность раскрывает сущее в плане явлений, реальность — в плане сущности.

Различие между действительностью и реальностью лучше всего проиллюстрировать на примере звездного неба. Для астронома, изучающего небесные тела, вид звездного неба, расчерченного на градусы и квадраты, разбитого на отдельные галактики, созвездия, звезя|Ь1, планеты, есть действительность. Но тот же вид ночного звездного неба с загадочным и прихотливым узором светящихся и мигающих на нем точек, с таинственным молчанием непостижимых небесных пространств, с объемлющим меня благоговением и чувством одиночества и ужасания перед «вечным безмолвием этих пространств» (Паскаль) — все это, вместе взятое, как нераздельное, всеобъемлющее единство, и есть то, что можно назвать реальностью.

Литература

Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Соч. М., 1990. С. 256-290.

51. ЧТОтакоеединоеикаконостановитсямногим?

Почему есть сущее, а не НИЧТО? Какова причина перехода от *ничто* к *сущему?* Как происходит становление сущего? Чтобы ответить на эти предельные вопросы, необходимо обратиться к категориям «единое» и «многое». Эти наиболее общие, исходные *количественные* характеристики бытия позволяют понять смысл творения из ничего, происхождения сущего из НИЧТО.

Бытие раскрывается со стороны своего единства. Бытие как единое есть причина и начало сущего — многого. Благодаря Единому многое становится всеобщим, целостностным, ибо без Единого многое превращалось бы в дурную бесконечность сущего. Единое делает всякую вещь тем, что она есть, а не иным. По образному сравнению М. Хайдеггера, единое — это чеканка сущего.

Единое изначально. Перефразируя известные евангельские слова, можно было бы сказать: «В начале было Единое...»

Впрочем, такие слова сказаны, только не в Евангелии, а в Ригведе [Ригведа. 1963. С. 35]—'самом древнем индоарийском памятнике человечества:

Тогда не было ни сущего, ни не-сущего;
Не было ни воздушного пространства, ни неба над ним...
Тогда не было ни смерти, ни бессмертия;
Не было различия между ночью и днем.
Без дуновения само собой дышало Единое,
И ничего, кроме него, не было.

В чем причина перехода Единого во многое? Этот вопрос относится к числу самых предельных и непостижимых. В Ригведе дается весьма человеческое объяснение причины перехода Единого во многое: желание Единого, ставшее первым семенем мысли; и уже вслед за этим развертывается теогония и космогония.

Столь же символическое и сравнительное объяснение мы встречаем у Плотина. Единое, которое есть все и ничто, будучи совершенным, как бы перелилось через край и, наполнившись самим собою, создало другое; возникшее же, взирая на самое себя, стало умом.

К этому можно было бы еще добавить, что Единое — изначально, самодостаточно и самоценно, но само по себе оно абстрактно и бессодержательно. Его даже нельзя назвать Единым, ибо Единое становится Единым только в отношении ко многому. Само же по себе Единое есть ничто. И для того чтобы наполниться смыслом, оно должно пройти круг становления из абстрактного Единого в конкретное Единое, обогащенное всей полнотой и опытом сущего, многого.

Каков процесс перехода от Единого ко многому? Протекает ли он резко, скачкообразно, или носит постепенный, плавный характер?

Можно выделить семь основных ступеней перехода Единого во многое:

1) *Единое само по себе, Единое как не-сущее,* или *сверхсущее.* Такое Единое тождественно НИЧТО. Платон в своем диалоге «Парменид» показал, что сверхсущее Единое не имеет никаких позитивных определений. О нем можно сказать, *что* оно не есть. Оно не имеет частей и не является целым, так как все это предполагает многое. Оно не имеет начала, середины и конца; оно лишено формы; оно не находится нигде: ни в другом, ни в самом себе, ибо тогда оно должно соотноситься с другим как вовне, так и внутри себя. Оно не движется, ибо, двигаясь, оно изменялось бы или перемещалось, т.е. переставало бы быть Единым. Но оно и не покоится, т.е. не остается на одном и том же месте,

так как это предполагает отношение Единого к другому: к месту и пространству. О таком Едином нельзя сказать, что оно было, будет или есть, так как все эти характеристики времени предполагают движение, развитие, изменение, что связано с представлением о многом.

Характерно, что эта платоновская характеристика Единого как сверхсущего была использована религиозными философами в так называемом *апофатическом* (отрицательном) богословии. С этой точки зрения Бог есть скорее то, *что* он не есть, ибо никакие характеристики сущего не могут выразить его сущности;

2) *Единое как триада, троица.* На этой ступени Единое перестает быть самим собой. Но оно становится не просто другим. Формой его состояния является триада. Это значит, что всякое *саморазличение* представляет собой не раздвоение, а *растроение* Единого. Например, пребывание в самом себе — исхождение (эманация) — ввращение к исходному началу.

Геометрическим символом саморазличения является сфера: исходная, покоящаяся в самой себе точка — выход точки из самой себя (окружность) — возвращение к исходной точке (замкнутый круг, сфера).

Гносеологическим символом триады является процесс мышления: сознание — направленность сознания на объект, т.е. выход из самого себя — осознание объекта, превращение объекта в идеальный образ, т.е. возвращение к самому себе в снятом, обогащенном виде;

3) *Едино-многое.* Единое явно превалирует над многим. С чем можно сравнить это состояние? С *умом.* Ум вбирает в себя множество объектов, вещей, оставаясь самим собой, единым. В уме можно держат). множество вещей именно благодаря единству сознания.

Речь здесь идет, естественно, о *космическом* Уме, бледной копией которого является ум человеческий. Космический Ум, или Нус (nus - древнегреч.), — это Единое, которое держит в поле восприятия, упорядочивает, космизирует все многообразие сущего;

4) *Единое и многое.* Союз «и» подчеркивает здесь меньшую взаимосвязь Единого со многим и более опосредованное влияние Единого на многое. Образом Единого и многого можно считать душу, оживотворяющую материальное тело. Благодаря душе множество органов воспринимаются как единый, целостный организм. На этой ступени МІ ; имеем космическую, или мировую, Душу, оформляющую мир как органическое целое;

5) *много-Единое.* Здесь начинает уже доминировать многое, сущее но оно пока еще находится в неразрывной связи с Единым и не можс і мыслиться без него. Это ступень жизни: отдельного тела, обладают! го индивидуальной душой;

6) *многое и Единое* — торжество сущего, неорганическая материя, выступающая со стороны множества случайных форм, их раздробленности и распыленности. Единое выступает здесь как изначальная целостность бытия, как *материальное единство мира.* Требуется немалая духовная проницательность, чтобы увидеть здесь Единое во многом;

7) *многое само по себе.* Как Единое само по себе есть ничто, так и многое само по себе есть бытие в возможности, которое становится сущим, т.е. конкретно многим, только в единстве с Единым.

Человек как микрокосм вмещает в себя и выражает собой все ступени перехода Единого во многое (не считая двух первых и последней): ум — душа — жизнь — тело.

Литература

Гигведп. Космогонический гимн, X, 129//Древнеиндийская философия. М., 1963.,
Платон. Парменид//Собр. соч. М., 1993. Т. 2.
Плотин. О становлении и порядке того, что после Первого // Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 137-139.
Прокл. Начала теологии // Антология мировой философии. М, 1969. Т. 1. Кн. 1.
Пико делла Мираидола Дж. Единое и сущее// Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М, 1985.
ИрунаДж. О причине, начале и Едином // Бруно Дж. Диалоги. М., 1949. С. 197—219.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века, М., 1988. Кн. 2. С. 369—377.

52. ЧТО означают духовное и материальное начала бытия с точки зрения диалектики единого и многого?

«Единое» и «многое» выражают количественный аспект бытия, «духовное» и «материальное» — качественный. Каково соотношение между этими началами бытия?

Духовное есть единое во многом. Материальное — многое в едином. Духовное не есть единое само по себе, ибо единое само по себе есть ничто. Также и материальное не есть многое само по-себе, ибо многое само по себе есть чистая возможность сущего. Следовательно, духовное и материальное — это два единосущных момента «единого-сущего», «бытия-сущего»; и как единое не существует без многого, а многое без единого, так и духовное не существует без материального, а материальное без духовного.

Неразрывное единство духовного и материального можно проиллюстрировать на примере соотношения пара и льда. Эти столь разные субстанции, аналогичные невещественно духовному и вещественно материальному, являются лишь различными состояниями единого-

многого. Они единосущи и переходят друг в друга. Пар при охлаждении становится льдом. Лед при нагревании превращается в пар. Образно говоря, материя есть кристаллизовавшийся дух, а дух — разреженная, тонкая материя.

То, что дух не существует без материи (без материального носителя), — это истина, хорошо известная из современного естествознания и, не требующая специальных разъяснений. Но что означает противоположное утверждение: материальное не существует без духовного? В отношении *живых* форм сущего это вполне понятно, но как быть с неживой природой? Скажем, вот этот стол, или вот этот камень, или вот это небесное тело. Материальное начало в них налицо. Но где здесь духовное?

Трудность связана с тем, как мы понимаем дух, какой смысл мы вкладываем в это слово.

Если под духом понимать только сознание, мышление как продукт *высокоорганизованной* материи, то тогда мир предметов предстанет для нас чисто материальным миром и положение о том, что материальное не существует без духовного, окажется религиозно-идеалистическим трюизмом.

Не является ли, однако, духовное чем-то более глубоким и целостным, органическим, чем просто индивидуальное или общественное сознание?

Возьмем, например, стол. Для нас он выступает прежде всего со своей материально-вещественной, неодушевленной стороны. Но сам образ, проект стола был когда-то в голове у ремесленника. Бытие стола определяется его назначением, целью. Все это — проявление духовного начала. Можно возразить, что стол относится к миру *человеческих предметов,* созданных на основе своих духовных прототипов, идеальных замыслов и проектов человека. Но как быть с миром остальной природы? За ответом обратимся к Аристотелю. Аристотель показал, что бытие любой вещи определяется четырьмя причинами, или началами:

1) материальной причиной: то, из чего создано;

2) формальной причиной: то, как создано (по какому образцу или по какой форме);

3) действующей причиной: то, в силу чего создано (с помощью каких усилий, действий);

4) целевой причиной: то, ради чего создано (с какой целью).

Материальная сторона бытия определяется первой причиной, духовная — тремя последующими, которые могут быть сведены ко второй — *формальной,* ибо в самой форме уже изначально заложены как характер создания, возникновения, становления вещи, так и ее цель, назначение.

Согласно Аристотелю, бытие единичной вещи, сущее возможно лишь как *единство материи и формы,* материального и духовного. Причем формальная причина, духовное начало той или иной вещи может выступать не только в качестве ее индивидуального прообраза (что характерно для человеческого духа), но и, например, в качестве *структурной упорядоченности,* оформленности (что характерно для природы в целом).

Степень этой оформленности, или «духовности», сущего неравномерна и зависит от глубины проникновения единого во многое. Например, стоики выделяли четыре уровня такого проникновения и, соответственно, четыре ступени духа — *пневмы:*

1) материальное единство неорганических тел, *космос* как единое упорядоченное целое. В этом смысле *хаос* есть не-сущее, ничто или возможность сущего. Это — материя сама по себе, лишенная духовного начала;

2) природа, physis, вызывающая рост растений;

3) животная душа, psychē;

4) разум, logos.

Если для европейской философии и естествознания Нового времени свойственно отождествлять духовное с четвертой ступенью (разумом-логосом), то античные мудрецы мыслили шире и глубже, рассматривая человеческий дух всего лишь как частный случай мирового духа в целом.

Их заслугой является то, что они не очеловечивали и не обожествляли дух, что стало характерным как раз для новой философии. Нет необходимости считать, что носителем духа обязательно должен быть субъект, личность — человек или Бог. Духовное есть просто качественное оформление сущего. Мир потому и познаваем, что дух свидетельствует о духе.

Литература

Аристотель. Метафизика // Соч.: В 4 т. М, 1976. Т. 1. С. 145-148.

Бердяев НА. Дух и реальность // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 364-387.

Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века. М, 1988. Кн. 2. С. 283—286.

53. ЧТОтакоедух?Каксоотносятсядух,умидуша?

Русское слово «дух» — общеславянское, индоевропейского происхождения. Значения этого слова, а также древнегреческого «пневма» (рпешпа — дуновение, ветер), древнееврейского «руах» и латинского «спиритус» (spiritus — дуновение, веяние, дыхание) совпадают. В этимологии всех этих понятий выражено представление о духе как о дыхании, дуновении, воздухе, т.е. как о тонкой, почти невещественной и

. невидимой субстанции, которая при определенных условиях может быть *материально ощутима* (подобно дыханию на морозе).

Вместе с тем дух, дыхание означают *силу жизни* (здоровый дух, могучий дух) и квинтэссенцию *одушевленности,* отличающую живое от мертвого. (Не случайно, что до недавнего времени наличие жизни, души в человеке определяли, прикладывая к устам зеркало, на котором могли запечатлеться следы *дыхания.)*

Таким образом, древние рассматривали дух в качестве тончайшей материальной субстанции, едва уловимой, подобно легкому дуновению воздуха.

Натуралистическое представление о духе получило особенно яркое философское выражение у древнегреческих стоиков (Зенон, Хрисипп и др.). «Пневма» понимается здесь как тончайшая и подвижнейшая субстанция, смесь огня и воздуха, пронизывающая весь космос жизненным дыханием и объединяющая его в целостный организм.

Однако для философской мысли более характерным явщ§ось преодоление натуралистического понимания духа Спиритуализация, т.е. своего рода «одухотворение» духа, превращение его в нематериальное или невещественное, сверхприродное начало, шло по двум основным направлениям.

1. В греческой философии дух превращается в *нус* (nus). Это понятие принято переводить на русский язык как «разум», «мышление,», «ум». Наиболее признанным считается третий вариант, однако и он далек от совершенства. В русском языке ум (как, впрочем, и разум, мышление, сознание и т.п.) выражает некое субъективное качество, присущее человеку или, может быть, какому-либо другому живому существу, тогда как греческий «нус» есть свойство самой объективной действительности. В нашем лексиконе нет таких понятий, как «умная природа» или «умный космос», тогда как для древних греков это было столь же самоочевидным, как для нас — умный человек.

Греческий «нус» в его высшем философском осмыслении (у Платона и Аристотеля) есть формообразующее начало сущего, перводвигатель космоса, идея идей. Он связан с материей, но сам он — сугубо нематериален.

Натуралистическое же начало пневмы остается за душой (psyche) как выражением жизненности, звеном, связующим дух и материю.

При этом совершенно отчетливо выступает основное различие между духом и душой, ставшее общепризнанным. Суть этого различия заключается в следующем.

Душа принадлежит природе. Ее реальность — это реальность природного порядка, она не менее природна, чем тело. Душа — это лишь иное качество в природном мире. В этом смысле душа качественно отлична от тела и может противопоставляться телу.

Дух же принадлежит к совершенно иной реальности, иному плану бытия. Душа, в силу привязанности к телу, несет на себе печать природной индивидуальности. Дух же сверхиндивидуален и сверхприроден.

Отношение между душой и духом хорошо удалось выразить Г.В.Ф. Гегелю: душа — это плененный природой дух.

Превращение пневмы в нус, духа в разум обернулось в конечном счете для западноевропейской философии Нового времени (XVII—XIX вв.) субъективизацией и рационализацией духа. У Р. Декарта, Б. Спинозы, французских материалистов XVIII в., в марксистской философии и других учениях дух отождествляется с разумом, мышлением, сознанием, интеллектом.

2. В религиозной (христианской) философии дух (пневма, руах) возводится к абсолютному, личностному, сверхъестественному началу — Богу. Дух — это «Пневма Агион» — Святой Дух — третье лицо Троицы. Это — дух откровения, а не разума, дух сердца, а не *рацио.*

Совершенно очевидно различие между двумя типами спиритуализации пневмы, преодоления ее первоначального натуралистического смысла. В первом случае дух есть идеальная основа мира, разум, возвы- шаюшийся над чувственным миром. Во втором — благодатная энергия, сверхъестественная воля, прорывающаяся из иного, трансцендентного мира в наш мир.

Греческое представление о нусе и христианское откровение о духе своеобразно переплелись в гегелевской философии духа. Гегель пытается дать целостное учение о духе, рассматривая душу и ум (разум, сознание) как определенные ступени развития духа. При этом Гегель определяет дух как единство и истину души и сознания (ума).

В своей «Философии духа» Гегель развертывает панораму бытия духа, его восхождение по ступеням действительности к вершине абсолютной идеи.

Ступень субъективного духа: душа — сознание — самосознание — разум — теоретический дух (созерцание, представление, мышление) — практический дух (воля, влечение и произвол, счастье) — свободный дух.

Ступень объективного духа: право — моральность (умысел, намерение и благо, добро и зло) — нравственность (семья, гражданское общество, государство).

Ступень абсолютного духа: искусство — религия откровения — философия.

Гегелевская философия духа — удивительная смесь греческой *нусологии,* перечеканенной в рационализм Нового времени, и христианской пневматологии с элементами мистики и откровения. Н.О. Лосский справедливо назвал это учение «мистическим рационализмом».

Вслед за этим В.С. Соловьев открывает ценностное своеобразие духа, ума и души.

Согласно Соловьеву, различие между ними определяется направленностью на конечную цель и способом бытия, ведущим к достижению этой цели. Цель духа — благо, а способ бытия — воля. Цель ума — истина, а способ бытия — мышление. Цель души — красота, а способ бытия — чувство.

Литература

Аристотель. О душе // Соч.: В 4 т. М, 1976. Т. 1. С. 375-379.
Ibiomun. О трех первоначальных субстанциях// Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 124—136.
Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1977. Т. 3. С. 15-25,38-44.
Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч.: В 2 т. М,, 1989. Т. 2. С. 252-257.
Бердяев НА. Философия свободного духа. М., 1994. С. 26—32.
Бердяев НА. Дух и реальность // Бердяев 11Л. Философия свободного духа. С. 371—382.
Гартман Н. Проблема духовного бытия // Культурология. XX век: Антология. М.. 1995. С. 646-648.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. Ж, 1992. Кн. 1. С. 541-599.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1994. Кн. 2. С. 298-302.
Челпанов Г.И. Мозг и душа. Критика материализма и очерк современных учений о душе. М, 1912.

54. Что такое материя и что такое тело? В чем особенность человеческой телесности?

Слово «материя» (materia) — латинский перевод древнегреческого термина hylē, который первоначально (например, у Гомера) обозначал дерево, древесину, строительные леса, что легко ассоциировалось со строительным материалом вообще.

Первые греческие натурфилософы сводили материю к вещественному материалу, из которого строятся, создаются все вещи. Только древесину они заменили на более универсальный материал: воду, воздух, огонь или смесь природных стихий.

Но уже у Гераклита представление о космическом материале существенно обогащается. Материя начинает рассматриваться со стороны не только самого материала, но и его *противоборствующего* и *структурного становления*.

У Платона момент становления материи выходит на передний план, становится самодовлеющим. Материя предстает как нечто бес-

конечно становящееся и изменяющееся. Как всегда, в подкрепление своей мысли Платон приводит образное сравнение.

Представим себе, что некто, отлив из золота всевозможные фигуры, без конца бросает их в переплавку, превращая каждую во все остальное. Если указать на одну из фигур и спросить, что же это такое, то будет куда осмотрительнее и ближе к истине ответить: «золото», чем говорить о кольцах, серьгах и прочих рождающихся фигурах как о чем-то сущем, ибо в то мгновение, когда их именуют, они уже становятся чем-то иным.

Платон называет материю матерью-восприемницей, способной рождать и чеканить любые формы. Но это возможно только в том случае, если сама материя лишена какой-либо формы. И вновь Платон прибегает к сравнению: подобно тому как жидкость, в которой смешиваются и растворяются благовония, не должна иметь собственного запаха, а поверхность, на которой вычерчиваются фигуры, должна быть совершенно пустой и чистой, так и материя, из которой создаются все вещи, должна быть совершенно невещественной, бескачественной и *бесформенной* («аморфон»).

Развивая эту мысль Платона, Аристотель приходит к выводу, что материя — это не только и даже не столько отсутствие, лишенность формы, но также *возможность* и *действительность* формы. Глыба мрамора становится статуей не только по причине своей первоначальной бесформенности, но и вследствие возможности и способности приобретения определенной формы.

Аристотель приводит такой пример.

Человек, ранее бывший необразованным, сделался образованным. Сделался не потому, что был необразован, т.е. по причине отсутствия образования, но прежде всего потому, что обладал возможностью, способностью стать образованным.

Таким образом, материя понимается Аристотелем как некая потенциально-энергийная возможность бытия вещи.

Но это еще не все. Глыба мрамора является «материей» для статуи. Но мрамор может выступать и сам по себе, не как материал для создания чего-либо другого, а как готовый минерал. В этом случае мрамор перестает быть материей в возможности, но становится материей в *действительности*.

Рассуждая таким образом, Аристотель приходит к представлению о различных видах, или ступенях, материи: абсолютно бесформенной, или «первой материи», материи-в-возможности и материи-в-действительности.

Мраморная статуя — это только материя-в-действительности. Глыба мрамора может рассматриваться и как материя-в-возможности

и как материя-в-действительности. «Первая материя» является только чистой возможностью. Она не имеет вещественных признаков и, следовательно, не может восприниматься чувствами, но может только мыслиться в качестве неопределенного субстрата.

На основе аристотелевского различения материи средневековый философ Дуне Скот дает следующую классификацию видов материи:

1) materia primo prima — первая материя первого рода. Чистая возможность всего;

2) materia secundo prima — первая материя второго рода. Неопределенный субстрат любой возможной формы;

3) materia tertio prima — первая материя третьего рода. Субстрат определенной формы;

4) materia secunda — вторая материя. Оформленная материя, тело.

В свете этой классификации становится понятным, что философы-материалисты Нового времени (Т. Гоббс, Д. Дидро, П. Гольбах и др.) рассматривают материю лишь на ее 3-й и 4-й ступенях, игнорируя платоновско-аристотелевское понимание материи как абсолютной бесформенности и чистой возможности бытия. *»

Диалектический материализм развивает на почве естествознания реально-предметную традицию понимания материи (материя как «объективная реальность»). Качество реальности, действительности придают материи прежде всего *пространственно-временные* свойства: протяженность, структурность, длительность, последовательность смены состояний и т.д.

И вместе с тем в рамках реально-предметного представления о материи диалектический материализм возрождает гераклитовско-платоновский принцип *противоборствующего становления* материи, ее вечного движения и изменения («все течет, все изменяется»).

Что такое тело? В самом общем плане — это материя-в-действительности, материя на 4-й ступени, «секундо прима» (по терминологии Дунса Скота). Телом является всякая оформленная материя. Но материя тела не есть само тело. Тело есть *индивидуальный носитель* определенных свойств и качеств.

Индивидуальность тела следует рассматривать как ее пространственную обособленность и объективную реальность. Гоббс в этой связи определяет тело как то, что не зависит от нашего мышления и совпадает с какой-нибудь частью пространства, т.е. имеет в ней равную протяженность. Из этого определения следует, между прочим, что к телам можно отнести не только природные вещи (в том числе и человека), но и продукты материальной и духовной культуры, а также социаАшые институты и само государство, существующее независимо от нашего сознания и имеющее определенные границы.

То, что Гегель называет «философией духа», для Гоббса есть «философия тела». Это свидетельствует о явной расплывчатости границ между телесным и духовным, об условности самого деления на «телесное» и «духовное».

Оценивая в целом античное понимание тела в его соотношении с материей, А.Ф. Лосев выводит следующую формулу — тело есть 1) материальная потенция 2) быть индивидуально нераздельным носителем 3) текуче-сущностного, разнотипно уплотненного 4) становления эйдоса (формы).

Особое место в системе природных тел занимает человеческое тело. Оно — носитель духа, индивидуальность, становящаяся личностью. Дух, преломляясь через телесность, порождает особый *вид, миросозерцания — духовную чувственность.*

Сущностью человеческой телесности является чувственное переживание идей — их *отелеснение.* По словам С.Н. Булгакова, именно телесностью или чувственностью устанавливается *реальность* мира.

Человеческое тело может стать антиподом духа, и тогда оно превращается в *плоть,* т.е. животность, стремящуюся к самостоятельности и господству.

Но оно может стать и инструментом духа, и тогда можно говорить об одухотворенном, просветленном, преображенном теле. В этом смысле тело, по словам В.С. Соловьева, есть «храм духа».

Телесность по своему существу не есть противоположность духу. «Тонкое» тело и есть дух, а объективный дух государственности можно рассматривать как особое тело.

Античные философы, в особенности неоплатоники, утверждали существование различных видов духовного тела: небесного, эфирного, светящегося.

Оккультная философия также говорит о существовании «тонких» тел: эфирного, астрального, ментального, духовного и др.

Литература

Платон. Тимей // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 453-454.
Аристотель. Метафизика// Соч. М, 1976. Т. 1. С. 71—74, 243—248.
Плотин. О двух видах материи // Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 42—60.
Гоббс Г. О теле // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 146-150.
Соловьев В.С. Оправдание добра // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 138-143.
Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М, 1994. С. 204—226.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. С. 601-623.

Глава 9
ФИЛОСОФИЯ ПРИРОДЫ

55. Каковы основные значения понятия природы и в чем его целостный философский смысл?

Философия природы должна начинаться с прояснения значения самого слова «природа». В русском языке оно употребляется в двух основных значениях:

1) как совокупность всех вещей и явлений в их всеобщей связи. В этом значении понятие природы стоит в одном ряду с понятиями универсума, вселенной, сущего в целом;

2) как сущность вещей, внутренний закон и цель их существования. Например, природа человека или природа поступка, т.е. сущность и цель поступка.

Таким образом, два основных значения понятия природы выражают природу как *сущее в целом* и природу как *сущность сущего.*

Но достаточно ли этих значений, чтобы выразить целостный философский смысл понятия природы, чтобы постичь ее сущность, т.е. постичь природу природы?

Чтобы ответить на поставленный вопрос, необходимо обратиться к самому оригиналу: изначальному понятию природы, каковым является греческое *physis.*

Римляне перевели physis как «натура». «Натура» образована от глагола nascor — рождаться, возникать, происходить, расти.

Русское слово «природа» также содержит в себе значения «рождение» и «рост». Природа — это то, что находится при рождении и росте, т.е. лежит в основе рождения и роста, дает произойти, произрасти из себя чему-либо. В этом смысле латинское «натура» и русское «природа» весьма близки и созвучны. Но насколько адекватно они выражают изначальный смысл «фюсис»?

«Фюсис» включает в себя все эти значения природы, но не сводится к ним. Есть нечто в «фюсис», что невозможно передать через «натуру» и че-

рез «природу», нечто помимо рождения, возникновения, происхождения, роста. Немецкий философ М. Хайдеггер передает это непереводимое в «фюсис» словосочетанием: *«самообразующееся владычество сущего»*.

Что означают эти необычные слова?

«Само'образующееся» — значит, раскрывающееся из себя, подобно раскрытию розы. Это — самообнаруживающее развертывание, выведение себя из потаенного и возведение в состояние присутствия. По словам Хайдеггера, дерево и трава, орел и бык, змея и цикада впервые входят в свое отличное от всего обличье и таким образом обнаруживают себя в качестве того, что они суть.

Весьма точен в этой связи гегелевский образ природы как многоликого Протея: в античной мифологии — морское божество, способное принимать облик различных существ. Так и природа, будучи единой, раскрывая себя, не перестает обнаруживать свою многоликость.

Самораскрытие природы определяет смысл ее *владычества*. Это владычество никак не может быть властью или господством природы, а ее *свершением* и *царением*.

Дерево не может властвовать или господствовать; оно владычествует и царит фактом своего присутствия. В этом смысле можно было бы сказать, что дерево владычествует и царит над *небытием* и над *ничто*.

«Фюсис» как самообразующееся владычество сущего и есть тот изначальный смысл понятия природы, в котором в неразрывном единстве выразилось *само сущее* (мир вещей и явлений) и *сущность сущего* (силы и законы бытия, которые стоят за миром явлений). Природа, «фюсис», — это одновременно и дерево, и те заключенные в нем силы, которые позволяют, например, желудю вырасти в дуб.

У Аристотеля мы находим целостное выражение такой точки зрения на природу. Согласно Аристотелю, природой называется:

1) возникновение рождающихся вещей;

2) то основное в свойстве рождающейся вещи, из чего эта вещь рождается;

3) источник, из которого исходит первое движение в каждой из вещей;

4) тот основной материал, из которого или состоит, или возникает какая-либо из вещей, подобно тому как у статуи и медных изделий медь называется их природой;

5) сущность вещей, то, что определяет облик, форму вещи, закон и цель ее развития, независимо от основного материала. Например, природа статуи в этом смысле не зависит от того, из какого материала она создана: из меди, из мрамора или из дерева.

6) целостность вещей, единство их материала и формы, что и порождает многоликость природы.

Аристотель полагает, что в первом и основном смысле природою является *сущность вещей,* имеющих начало движения в самих себе как таковых, ибо материя обозначается как природа лишь в силу того, что она способна определяться через сущность формы.

Аристотель дал исчерпывающее определение природы. И вместе с тем он достиг границы рационального ее осмысления. Целостный смысл природы невозможно выразить средствами одного только рационального мышления и языка. Философия природы предполагает определенное *откровение* природы, которое многие философы и естествоиспытатели пытались выразить в *образной форме, пережить изнутри.*

Гете говорит о природе следующее:

«Природа! Окруженные и охваченные ею, мы не можем ни выйти из нее, ни глубже в нее проникнуть. Мы живем посреди нее, но чужды ей. Она вечно говорит с нами, но тайн своих не открывает.

Она вечно творит и вечно разрушает, но мастерская ее недоступна. Она — единственный художник, который из простейшего материала способен сотворить чудо, без малейшего усилия, с величайшим совершенством. У каждого ее создания — особенная сущность, у каждого явления — свое лицо — и все едино» [Гете. 1971. С. 65].

Гегель любовно называет природу *невестой^с* которой сочетается дух. В этом глубоком сравнении содержится та мысль, что природа видит себя в духе, как в зеркале, глазами человека. Это значит, что определение понятия природы, ее духовное постижение есть ее самораскрытие. Природа говорит о себе языком человека. Человеческий дух и есть та «сущность сущего», которая изъясняет смысл природы.

Литература

Аристотель. Метафизика. Кн. 5. Гл. IV // Соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1.
Аристотель. Физика. Кн. 2. Гл. I // Там же. М, 1981. Т. 3.
Кант И. Метафизические начала естествознания // Соч.: В 4 т. М., 1966. Т. 6. С. 55—60.
Гете И.В. Природа// Антология мировой философии. М., 1971'. Т. 3.
Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1975. Т. 2: Философия природы. С. 24-29.
Хайдеггер А/. О существе и понятии «фюсис» // Аристотель. Физика. В-1. М, 1995. С. 27—35.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1994. Кн. 2. С. 233-258.

56. В чем выражается движение природы и какова природа движ

Общеизвестна мысль, что природа находится в вечном движении, что движение — это способ существования природы. Это значит, что природа обнаруживает себя только через движение, т.е. рождение, становление,

изменение, рост. Самораскрытие розы как символ самообнаруживающего развертывания природы есть не что иное, как движение лепестков.

Согласно Аристотелю, все природное характеризуется *подвижностью.* Природа (physis) и движение (kinēsis) неразрывно связаны. И постижение природы возможно только через определение сущности движения.

Что такое движение? В чем источник, начало движения вещей: в них самих или в чем-то другом?

Движение природы недостаточно рассматривать как пространственное перемещение тел. Это всего лишь внешняя, механическая сторона движения, не раскрывающая существа «фюсис». Источник такого движения заключен в чем-то внешнем, и потому он не вызывает внутреннего развития вещи. Он определяет всего лишь изменение ее внешнего положения.

Такой вид движения в каком-то смысле равносилен покою. Например, лисица, убегающая от охотника, хотя и движется, но не меняется, оставаясь самой собой. Она как бы покоится в своей подвижности.

Дерево же, напротив, остается на одном месте, и его рост есть движение в покое. Итак, с одной стороны, покой — в движении, с другой — движение — в покое. Но и то, и другое — и бегущая лисица, и растущее дерево — равно *подвижны,* ибо движение и покой есть два состояния *подвижности.*

Покой есть прекращение движения, но не прекращение подвижности, ибо последнее означало бы уже нечто «внеприродное» или «сверхприродное», типа «неподвижного перводвигателя» Аристотеля или сверхсущего Единого. Эта мысль часто выражается еще в такой форме: «движение абсолютно, покой относителен».

Но в чем же начало движения вещей: в них самих или в чем-то другом? По-гречески «начало движения» — archē kinesios. «Архе» означает не только начало в смысле происхождения, но и власть, господство. Замечательно, что в русском языке слово «начало» указывает также на функцию начальствования, т.е. распоряжения, руководства, главенства.

В этом смысле вопрос о начале движения есть в то же время и вопрос об «исходном распоряжении» (Хайдеггер) над подвижностью вещей. Кто или что заставляет вещи двигаться?

Чтобы прояснить смысл этого вопроса, приведем простой пример. Перед нами две розы, внешне едва отличимые друг от друга. Но одна из них живая, а другая — искусственная. Первая растет сама по себе. Вторая изготовлена человеком. Начало движения первой — в ней самой. Начало движения второй — в ином, а именно в человеке, изготовившем ее.

Согласно Аристотелю, все, что имеет начало движения в самом себе, а не в другом, все, что само распоряжается собой (своим ростом, цветением, раскрытием бутона и т.д.), и есть «фюсис», или «фюсей онта» — естественно сущее. Это можно назвать также «первой природой».

А то, что имеет начало движения («исходное распоряжение») в другом, есть «техне онта» — искусственное сущее, или «вторая природа», создаваемая человеком.

Человек не может создать дерево как таковое, он не может распоряжаться «первой природой». Он, конечно, может вывести новый сорт дерева, оказывать влияние на его рост, цветение, плодоношение, но он не является *началом движения* дерева. Форма, или eidos, дерева не во власти человека.

С другой стороны, дом из дерева имеет начало и причину движения не в самом себе, а в другом, в человеке, потому что человек распоряжается идеей дома, т.е. чертежом, архитектурным проектом и т.п.

Природа, «фюсис», — это как раз то, чем человек не распоряжается, над чем он не властен, хотя сам он и может считать себя «царем природы».

В действительности же человек распоряжается только «второй природой», созданной им самим, в силу того что он является началом ее движения, archē kinesios.

Это порождает следующие предельные вопросы. Не имеет ли «первая природа» такого же «исходного распоряжения» над собой, как и «вторая природа»? Ведь если бы часовой механизм был наделен сознанием, то считал бы, что движется сам по себе. Это вопрос о двух природах: *творящей* и *сотворенной*.

Вместе с тем это вопрос и о том, что движет природой в целом?

Литература

Аристотель. Физика. Кн. 2. Гл. I // Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3.
Гольбах П. Система природы // Антология мировой философии. М., 1970. Т. 2. С. 672—677.
Дидро Д. Философские принципы относительно материи и движения // Соч.: В 2 т. М., 1986. Т. 1. С. 444-449.
Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 2: Философия природы. С. 65—68.
Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. С. 558—571.
Хайдеггер М. О существе и понятии «фюсис» // Аристотель. Физика. В-1. С. 69—70,86—87.

57. ЧТО движет природой в целом, или Зачем нужен «неподвижный перводвигатель»?

Причина движения вещи либо в ней самой, либо в ином. Можно также сказать, что вещь движется в силу собственной природы, или что она участвует в вечном движении природы. Но в таком случае в чем причина движения самой природы? Что движет природой в целом?

Это вопрос не только о том, почему и как движется природа, но и вопрос о том, *куда* она движется, не только о причине, начале, но и о *цели, направленности* движения.

Для современного научного сознания и соответствующего ему типа натурфилософии этот вопрос практически не стоит. Считается само собой разумеющимся, что природа движется, находится в вечном движении. В лучшем случае вопрос о том, почему и как движется природа, подразумевает ответ, что природа движется сама по себе и по *определенным законам.*

Однако для философского понимания сущности и характера движения природы в целом этого еще недостаточно. Самоподвижность и законосообразность природы еще ничего не говорят о ее *целесообразности,* о *смысле природы* в целом.

Античные философы, например, считали, что само по себе движение ведет к *хаосу,* ибо вещи, способные двигаться, но предоставленные сами себе, могут двигаться как угодно и куда угодно, порождая всеобщий хаос.

Природа должна двигаться по определенным законам, иначе сущее так и пребывало бы в хаотическом состоянии, не став структурно упорядоченным целым, т.е. *космосом.*

Но этого еще мало. Необходимо понять причину и источник самих законов движения природы.

Пытаясь ответить на этот вопрос, Аристотель рассуждал примерно так. Поскольку все движущееся движимо чем-то (т.е. имеет причину движения в самом себе или ином), а бесконечная последовательность «движущее — движимое» невозможна, то необходимо должно существовать нечто «перводвижущее», которое само абсолютно неподвижно. Это и есть «неподвижный перводвигатель» Аристотеля, являющийся началом и причиной движения природы в целом. Эта идея вполне согласуется с представлением о самодвижении отдельных вещей. Ведь часовой механизм тоже движется сам по себе. Но кто-то впервые запустил его. И этот «кто-то» сам должен быть «неподвижным», ибо в противном случае мы должны предположить, что и у этого начала есть причина движения, и так до бесконечности.

Однако не только в этом смысл идеи «неподвижного перводвигателя». Он также задает движению природы определенную цель, направляет ход ее развития. И в этом качестве он выступает как *Мировой Ум.* Подобно тому как человеческий разум содержит в себе идею движения вещи, т.е. ее причину и цель, так и Мировой Ум заключает в себе идею движения природы в целом, т.е. является ее причиной и целью. И лучшим доказательством этого можно считать то, что природа стремится *осознать* себя через человека, что в человеческом духе она видит высшую цель своего развития.

Литература

Аристотель..Физика. Кн. 8 // Соч.: В 4 т. М, 1981. Т. 3.
Аристотель. Метафизика. Кн. 12 // Там же. М, 1976. Т. 1.

58. Что такое «природа творящая» (natura naturans) и «природа сотворенная» (natura naturata)?

jnqll»

Природа есть одновременно начало движения и само движениф, и ее очник рождения и нечто порожденное, причина творения и мир сотворен: ных вещей. Хотя две эти стороны природы неразрывно связаны, они имеют различный смысл и характер, что и выражается в понятиях «природа творящая (порождающая)» — natura naturans — и «природа сотворенная (порожденная)» — natura naturata.

Данное представление о природе было особенно популярно в средневековой философии (Иоанн Скот Эриугена, Аверроэс, Фома Аквинский), в связи с необходимостью различения Бога и сотворенного им мира, творца и творения.

Так, Иоанн Скот Эриугена в трактате «О разделении природы» различает четыре вида, или ступени, природы:

1) природа творящая, но не сотворенная, порождающая, но не порожденная. Это — Бог как источник творения и начало движения;

2) природа творящая и вместе с тем сотворенная; порождающая и одновременно порожденная. Это — замысел, идея творения, порожденная Богом и, в свою очередь, порождающая мир^Например, в христианской религии — это София—Премудрость Божия 'как Художница и Зиждительница сущего;

3) природа сотворенная, но не творящая, порожденная, но не порождающая. Это — тварный мир; вещи, существующие в пространстве и времени;

4) природа не творящая и не сотворенная, не порождающая и не порожденная. Это — снова Бог, но уже как Единое сверхсущее, как абсолютное ничто.

В новой философии к данному различению природы прибегают Дж. Бруно, Б. Спиноза, Ф.В. Шеллинг.

Спиноза понимает «природу порождающую» как субстанцию, которая существует сама в себе и представляется сама через себя, не нуждаясь для своего существования и представления ни в чем другом.

«Природа порождающая» является *причиной самой себя* (causa sui).

«Природа порожденная» имеет причину своего существования и представления в другом.

В отличие от Аристотеля, Спиноза считает, что и дерево имеет причину своего существования, начало движения в другом — в Боге как творце сущего. Что же касается природы в целом, то Спиноза склонен отождествлять ее с Богом, полагая в этом смысле, что природа является причиной самой себя.

Согласно Шеллингу, «природа сотворенная» выступает как продукт, т.е. мир предметов, вещей, являющихся прежде всего объектом естествознания.

«Природа творящая» — это *продуктивность.*

В первом случае природа проявляет себя как объект, во втором — как субъект. В обыденном и естественно-научном представлении продукт заслоняет продуктивность, в философском, наоборот, продуктивность заслоняет продукт.

Шеллинг понимает природу как тождество продукта и продуктивности. Это тождество заложено в изначальном смысле природы, что находит свое выражение в обычном взгляде на природу как на целое, которое, будучи одновременно причиной и действием самого себя, остается единым в своей двойственности.

Литература

Иоанн Скот Эриугена. О разделении природы // Литология мировой философии. М., 1969. Т. 1.4.2.

Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Избр. пронзи. М,, 1957. Т. 1. С. 361-362, 387-388.

Шеллинг Ф.В.Й. Введение к наброску системы натурфилософии // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 192-194.

59. Как соотносятся магический, естественно-научный и философский взгляды на природу? Каковы принципы философского рассмотрения природы?

Существуют два основных подхода к природе: с одной стороны, как к *объекту* теоретического рассмотрения и экспериментального исследования, с другой — как к *средоточию* живой силы, проявляющейся через психическое воздействие.

Первый подход присущ современной физической науке, второй — натуральной магии. Различие этих подходов объясняется утратой изначального целостного смысла «фюсис». Это можно проиллюстрировать на схеме.

Философия природы ставит своей задачей синтезировать оба подхода, вернуться к изначальному, целостному пониманию «фюсис». Это выражается в следующих принципах философского рассмотрения природы:

1) единство теоретического и практического, объективного и субъективного отношения к природе; единство физических стихий и человеческих чувств;

Глава 10
ОККУЛЬТНАЯ ФИЛОСОФИЯ

60. Что такое оккультизм? Каково отношение оккультизма к религии, науке и философии?

Согласно преданию, великие древнегреческие философы Пифагор, Платон, Эмпедокл, Демокрит прошли обучение в тайных духовных центрах Востока и были посвящены в египетские мистерии. Знание, передававшееся посредством этих мистерий, известно под различными названиями: Древняя наука, Тайная доктрина, Эзотеризм, Герметизм, Магия, Теософия и др. Однако наиболее адекватным, общим названием этого знания является слово «оккультизм».

Этот термин происходит от латинского occultus — тайный, темный, сокровенный — и означает учение о скрытой стороне природы и человека, постигаемое путем *синтеза тайных наук* (таких, как астрология, алхимия, натуральная магия) и ведущее через овладение психическими силами к сверхчувственному восприятию.

Оккультизм стоит на грани между религией, наукой и философией. Признавая *откровение* главным источником познания, он выступает как определенный тип религиозной философии, основанной на принципе *единства всех религий,* представляющих собой осколки некогда единой Тайной доктрины.

Основные положения этой доктрины, в той или иной мере присущие всем религиям мира, таковы:

1) существует Единая, Абсолютная Реальность; Вечное, Непостижимое Бытие, предшествующее всему проявленному и непроявленному сущему;

2) эта Реальность свободно и непостижимо проявляет себя в Логосе, Боге, раскрывающемся из Единого в Троицу;

3) из проявленной Троицы происходят духовные разумные Сущности, руководящие порядком Космоса;

4) человек есть отражение проявленного Бога и потому в основе своей троичен;

5) эволюция человека совершается путем многочисленных воплощений, освободиться от которых он может только путем самопознания своей божественной сущности и самопожертвования.

Оккультизм, однако, весьма отличен от *религиозной мистики. Цель* мистики — восхождение души к Богу, созерцание Бога и соединение с Богом. Цель оккультизма — познание абсолютных, божественных тайн бытия. Оккультизм привлекают скрытые силы природы и человека, но он никогда не углубляется до божественной основы бытия.

В этом суть отношения оккультизма к религии,

Вместе с тем оккультизм, особенно в его практической, прикладной части, прибегает к научному методу исследования природы и человека (в натуральной магии, алхимии, астрологии, герметической медицине и т.д.). В истории науки был период (в эпоху Возрождения), когда магия и естествознание были неразрывно связаны. Наиболее радикальные историки науки вообще полагают, что современное естествознание выросло на почве натуральной магии с ее склонностью к наблюдению и экспериментированию над скрытыми свойствами вещей.

Тем не менее современная наука отвергает оккультизм в силу следующих причин.

1. Слепое доверие оккультизма к источникам, особенно древним, нередко весьма сомнительным.

2. Эзотеризм оккультного знания, его доступность лишь узкому кругу посвященных, адептов. ф

3. Преобладание в оккультных учениях духа откровения над экспериментальным исследованием.

4. Пользование методом подобия, аналогии — главным в оккультизме, в то время как в науке он считается наименее точным и убедительным.

5. Игнорирование фактов, противоречащих основным положениям доктрины.

В оккультизме принято различать две ветви: западную, берущую начало в Египте и Вавилонии, и восточную, идущую из Индии. За последней закрепилось название теософии («божественной мудрости»). Теософское общество, организованное Е.П. Блаватской, относится как раз к восточной ветви оккультизма.

Оккультный синтез знаний можно рассматривать в целом как философскую систему, как *оккультную философию.* Термин «philosophia occulta» был впервые употреблен в XVI в. Агриппой Неттесгеймским. Оккультная философия Агриппы представляет собой синтез астрологии, алхимии, герметической медицины, каббалистики, девинации (искусства гадания), психургии (овладения психическими силами и страстями души) на почве «натуральной магии» как *знания тайных*

свойств всех вещей. Неудивительно поэтому, что «натуральная магия» является у Агриппы синонимом «оккультной философии».

В узком и адекватном смысле слова термин «оккультная философия», или «философия оккультизма», означает философское обоснование оккультного знания, а также преломление «оккультных истин» в тех или иных философских учениях.

Литература

Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский. Оккультная философия. М., 1994, С. 4—7.

Безант Л. Древняя мудрость. Очерк теософических учений. Основное единство всех религий. М., 1992. С. 5-30.

Папюс. Оккультизм: Первоначальные сведения. М., 1994. С. 9—14, 25—36.

Шмаков В.А. Священная книга Тота. Великие арканы Таро: Абсолютные начала философии эзотеризма. М., 1916. С. 3—22.

Истоки тайноведения: Справочник по оккультизму. Симферополь, 1994. С. 270—278, 301-304.

61. Какие философские учения можно отнести к разряду оккульт

Оккультизм имел особенно сильное влияние на философию в период эллинистического синтеза восточных религий, христианства и греческой философии (I—IV вв. н.э.), а также в эпоху Возрождения (XV—XVI вв.). Именно на эти периоды и приходится основная часть оккультно-философских учений.

В целом же к оккультной философии можно отнести такие учения:

- пифагорейство;
- герметизм («Корпус Герметикум» — свод религиозно-философских сочинений, приписываемых мифическому мудрецу Гермесу Трисмегисту, что значит «трижды величайшему»);
- гностицизм;
- неоплатонизм (прежде всего в лице Порфирия и Ямвлиха);
- «естественную магию» или «оккультную натурфилософию» (Агриппа Неттесгеймский, Парацельс, Марсилио Фичино и др.);
- каббалистическую философию (Пико делла Мирандола);
- «христософию» (эзотерическую философию христианства Я. Бёме);
- теософию (Е.П. Блаватская) и «сокровенную философию» Индии (восточная ветвь оккультизма);
- антропософию Р. Штейнера;
- эзотерический традиционализм школы Р. Генона;
- философию «магического знания» К. Кастанеды.

Каждое из этих учений отмечено характерными чертами оккультной доктрины:

1) идея *откровения,* выступающая либо в религиозно-мистической форме, как в герметизме или гностицизме, либо в форме посвящения в тайное знание, учение, передаваемое от иерофанта к адепту, от учителя к ученику. Крайне профанированный вариант — принятие доктрины в качестве «священного писания»;

2) символизм и аллегоризм, вызванный невозможностью выражения знания в чисто рациональной форме, а также потребностью в сокрытии смысла учения от случайных читателей. В связи с этим для всех оккультно-философских учений характерным является переплетение философем (философских положений) и мифологем (мифологических образов);

3) абсолютизация человека: от признания его центрального положения в космосе и бесконечных возможностей его духовной эволюции до обожествления человека в герметизме, гностицизме, теософии. Кульминацией такого представления является гностическая идея *человека как спасителя* всего мироздания, возвращающего бытию его божественную полноту (греч. plēroma — полнота, обилие, множество);

4) магически-мистериальная практика, которой отдают дань не только практические разновидности оккультной философии (например, «естественная магия»), но и умозрительные учения типа неоплатонизма.

Литература

Ямвлих. О египетских мистериях. М., 1995.
Фичино М. О жизни. М., 1995.
Бердяев НА. Философия свободного духа. М., 1994. Гл. VIII: Теософия и гиозис.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1992. Кн. 1. Часть третья: Халдаизм, Герметизм, Гностицизм.
Чаттерджи. Сокровенная религиозная философия Индии. Калуга, 1914.
Шюре Э. Великие Посвященные. Калуга, 1914 (Гермес, Пифагор, Платон).
Холл М.П. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1992 (Жизнь и сочинения Тота Гермеса Трисмсгиста, Жизнь и философия Пифагора, Основания каббалистической космогонии, Теория и практика алхимии и др.).

62. Каковакартинамиравоккультнойфилософии?

Цель оккультизма — постижение скрытой, невидимой стороны сущего, тайных свойств вещей посредством видимых, непотаенных явлений. Но что такое эта тайная сторона мира и каково отношение невидимого к видимому, тайного к явному?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся к образному сравнению природы с книгой. Представим, что перед нами лежит книга, ее можно охарактеризовать следующим образом. Она имеет столько-то стра-

ниц, издана в твердом переплете, содержит столько-то печатных знаков. На ее производство затрачено такое-то количество бумаги и краски. Ее размеры такие-то, а тираж — такой-то и т.д.

В данном случае мы, что называется, описали видимую сторону книги. Именно так ученые-астрономы описывают и определяют Солнце, Марс и другие звезды или планеты, указывая их положение в системе, размеры, объем, плотность, строение и состав вещества, спектр излучения и т.д. Такой метод познания характерен и для других естественных наук.

Но точно так же, как сущностью и назначением книги является ее содержание, т.е. *невидимые мысли,* выраженные *видимыми знаками,* так и в самой природе, во всех вещах и явлениях присутствует скрытый, невидимый сущностный смысл, о котором можно судить по видимым знакам-буквам.

В силу чего мы можем судить об этой невидимой стороне сущего, о тайных свойствах вещей? В силу постоянного отношения, закономерных связей между знаком и мыслью, между видимой формой вещи и ее скрытой сущностью.

Чтобы открыть невидимое, сокрытое в каком-либо явлении, нужно уметь «читать» книгу природы, т.е. знать правила чтения или *методы познания.*

В оккультизме это *метод подобия* (аналогии) и *метод тернера* (триединства).

Но прежде чем охарактеризовать суть этих методов, необходимо выяснить, что представляет собой сама невидимая, скрытая сторона сущего, определяющая оккультные свойства вещей.

Так же как невидимая сторона книги есть выражение *живого, мыслящего духа,* так и невидимые стороны вещей есть выражение *оживотворенности* и *одушевленности* бытия.

В этом плане оккультизм близок к гилозоизму, оживляющему материю, природу в целом, и пантеизму, утверждающему, что Бог как высшая духовная сущность разлит во всей природе. Присутствие этой божественной (животворящей, духовной) субстанции — *мировой души* — и определяет оккультные свойства вещей, которые философы называли Любовью и Враждой (Эмпедокл), душами вещей (Фалес), симпатией и антипатией (Агриппа Неттесгеймский), жизненными силами и т.д.

Благодаря единой мировой душе возникают универсальные связи между самыми, казалось бы, несходными и отдаленными друг от друга вещами и явлениями природы: между человеком и определенной планетой или природной стихией, минералом, растением, животным или отдельными частями разнородных вещей.

Многие из этих связей известны нам из астрологии, алхимии, герметической медицины, гомеопатии и т.д. Характер этих связей в ок-

культной картине мира поражает воображение. Так, согласно Агриппе, яшма останавливает кровь, сжигание хамелеона через конечности вызывает дожди и громы и т.д.

На основании принципа мировой души как сущностной невидимой стороны природы и осуществляется ее постижение с помощью особых методов. Одним из них является метод *подобия,* или *аналогии.*

Из гомеопатии известен принцип: подобное лечится подобным. Для оккультной философии этот принцип мог бы звучать так: подобное постигается подобным. Все заключено во всем, и все подобно всему. «То, что находится внизу, подобно тому, что находится вверху, и наоборот», — сказано в «Изумрудной Скрижали» Гермеса. Все аналогично: закон, управляющий мирами, управляет также и существованием насекомого. Постичь секрет клетки (строительного кирпичика живого) — значит постичь тайну Бога. Понять строение человека — значит познать строение Вселенной. Отсюда представление о том, что человек есть «малый мир» — микрокосм, а Вселенная — «большой мир» — макрокосм.

При этом каждый из миров проявляется и раскрывается в своем *триединстве.* Это второй путь постижения невидимой стороны мира — *метод тернера.*

В соответствии с этим «большой мир» имеет три плана:

• план духовный, или божественный, который г.зожет быть постигнут путем аналогии, подобия;

• план астральный, связующий духовный и фимческий миры, доступный восприятию в особых состояниях сознания и становящийся реальностью после смерти человека, т.е. разделения его духовной и телесной природы;

• план физический, воспринимаемый органами чувств в живом, бодрствующем состоянии сознания.

Соответственно триединство человека как «малого мира» выражается: в бессмертном духе, смертном теле и соединяющем их, оживляющем начале — душе, или *астральном теле.*

Таким образом, человек содержит в себе проявления трех миров, или трех планов: физического, астрального и божественного — и подчиняется всем законам, действующим в этих трех мирах. Поэтому, познав человека, мы можем познать мир в целом. В этом смысл формулы: «Познай самого себя».

Литература

Генрих Корнелий Агриппа Неттесгеймский. Оккультная философия. М., 1994. С. 22—.42.
Папюс. Оккультизм: Первоначальные сведения. М., 1994. С. 35—47, 189—210.

Глава 11
ФИЛОСОФИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

63. Что такое наука? Каковы ее метафизические корни и основания

Науку недостаточно определять лишь как отрасль культуры, сферу человеческой деятельности, связанную с выработкой и теоретической систематизацией объективных знаний о мире. Наука, по словам М. Хайдеггера, — это способ, притом решающий, каким для нас предстает все, что есть, т.е. сущее в целом.

Наука уходит своими корнями в определенный способ *восприятия сущего* и *понимания истины.* В этом смысле современная наука, зародившаяся в XVII в., существенно отличается от античной epistēmē и средневековой «доктрины».

В основе античной epistēmē лежит философское истолкование сущего как *присутствия,* а истины — как *непотаенности,* самораскрытия сущего через человека. Греческое aleteia, переводимое на русский язык как «истина», буквально означает «непотаенное».

Греческая epistēmē (этимологию которой Аристотель, кстати, возводит к pistis — вера) не могла быть в силу этого наукой-исследованием, наукой-экспериментом и наукой-производством. Знание истины не означает здесь «выпытывания» природы. Сущее открывается не оттого, что человек его наблюдает, наоборот, скорее само сущее «наблюдает» за человеком, раскрывая ему себя. Ибо человек призван выразить в слове, в «логосе», раскрывшееся ему сущее, «неутаенное».

На основании этого символом античной науки можно считать *логику* в самом широком смысле этого слова, как искусство выражения сущего, природы («фюсис») в слове.

Нет смысла исследовать природу — она и так открыта человеку. Наука состоит в том, чтобы суметь увидеть и услышать «неутаенное» и — главное — выразить это в «логосе». Такое под силу только мудрецам, философам, любителям «непотаенного».

В средневековой «доктрине» сущее воспринимается как сотворенное Богом, ens creatum. Исследовать природу поэтому здесь также нет никакой необходимости. Естественная, «натуральная» магия как изучение,тайных сил природы и овладение ими, более всего напоминаю-! щая нам современную науку, считается второстепенным знанием, по отношению к которому вообще неприменимо слово «истина».

Истина сущего дана в откровении Священного Писания. Наука — это свод знаний учителей церкви и все, что связано с разъяснением и толкованием их учений.

Эпоха Возрождения ставит человека в центр сущего. Отныне человек становится точкой отсчета для сущего в целом: он противостоит сущему, оценивает и представляет себе сущее.

Новое время превращает человека в *субъект* (т.е. лежащий в основании всего), а сущее — в объект (т.е. нечто противолежащее или, точнее, противостоящее).

У Р. Декарта, который по праву может быть назван метафизическим основателем современной науки, сущее впервые определяется как *предметность представления,* а истина — как *достоверность представления.* Истину сущего ищут теперь в представлении о сущем, в картине сущего, в теории сущего и т.п. А это предполагает уже совершенно иной тип отношения человека как субъекта познания к природе, миру в целом как объекту.

Чтобы убедиться в «достоверности представления», сущее должно быть подвергнуто *исследованию.* В соответствии с|предметностью представления о сущем это исследование принимает характер *эксперимента* над природой.

Если для древнего грека истина как «непотаенное» раскрывалась сама собой, требуя лишь внимания к себе и логического умения быть выраженной в слове, то теперь она должна быть выведена, вырвана из «потаенного», причем, в силу предметности представления сущего, выведена *предметно,* т.е. путем *технического производства.*

Таким образом, современная наука с момента своего возникновения таит в себе зародыш техники.

Литература

Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 41—62.
Хайдеггер М. Наука и осмысление //Там же. С. 238—252.
Поппер К. Логика научного исследования // Попшер К. Логика и рост научного знания. М, 1983. С. 58-61.
Башляр Г. Научное призвание и душа человека // Башляр Г. Новый рационализм. М., 1987. С. 328-346.

64. Что такое техника? В чем кроется опасность техники и можно ли ее избежать?

Есть несколько классических определений техники, каждое из которых в той или иной мере выражает ее сущность, смысл и предназначение.

Первое, принадлежащее О. Шпенглеру, гласит: техника — это *тактика жизни,* один из способов борьбы за существование, равнозначный самой жизни. С этой точки зрения суть техники состоит не в создании инструментов, орудий, а в способе обращения с ними.

При этом имеются бесчисленные техники без каких бы то ни было орудий, например техника льва, перехитрившего газель.

Такой взгляд на технику можно назвать *биологическим.*

Согласно второму определению, предложенному К. Ясперсом, техника есть средство для достижения целей. С помощью инструментов, орудий, машин человек способен облегчить себе жизнь, сократить усилия, затрачиваемые на обеспечение физического существования, увеличить досуг и удобства и т.д.

С этой точки зрения смысл техники состоит в освобождении от власти природы. А принцип техники заключается в целенаправленном манипулировании материалами и силами природы для реализации назначения человека. Поскольку человек, рассматривая вещи под углом зрения их ценности для реализации собственных целей, принимает мир не таким, какой он есть, то техника как раз и позволяет приблизить формы вещей к человеческим целям.

Такой взгляд на технику можно было бы назвать *инструментально-антропологическим.*

Наконец, третье определение, которого придерживался М. Хайдеггер, исходит из того, что техника вырастает на почве современной науки, возникшей в Западной Европе в XVII в., и выступает как способ предметного выведения истины из потаенного. *Техника есть вид раскрытия потаенности.*

Такой взгляд на технику может быть назван *метафизическим.*

В его пользу свидетельствует этимология самого слова «техника», которое пришло из греческого языка. Technikē означает: относящееся к techne. Само же techne есть «порождение» (от tictō — рожаю). Только указывает оно на мужское, активное порождающее начало, в отличие от «фюсис», природы, как пассивного, женского порождения. Неудивительно, что techne в равной мере означает и обычное ремесло, и изящное искусство.

Общим является здесь то, что technē относится к *произведению* — ремесленному или художественному — как выведению из потаенное-

ти. Говоря о произведении, мы имеем в виду нечто созданное человеком по законам истинного и прекрасного. Techně есть раскрытие потаенности через Истину и Красоту.

Так Ъв" метафизический исток техники.

Современная техника есть также вид раскрытия потаенного. Однако особенность этого раскрытия в том, что оно осуществляется не через *произведение,* а через *производство.*

В отличие от произведения, производство ориентируется только на *предметность истины,* не принимая во внимание принцип красоты. Вот почему techně перестает относиться к искусству и целиком переносится в сферу науки.

Меняется и сам характер выведения из потаенного. Теперь это не ремесленная поделка или произведение искусства, но *добывающее* производство. Оно происходит таким образом, что *таящаяся* в природе энергия (потаенное) извлекается, извлеченное перерабатывается, переработанное накапливается, накопленное распределяется, распределенное снова преобразуется и т.д.

В чем же в этой связи *опасность техники?* Вовсе не в том, как это принято считать, что техника грозит вырваться из-под власти человека и сделать человека своим придатком, но в том, что она грозит раскрытию потаенного через *поставляющее производство,* то, что Хайдеггер называет словом *«постав».* Это вещественное, предметное раскрытие тайны, лишенное очарования красоты, это бесцеремонное срывание покрывала с лица Изиды чревато исчезновением загадочности смысла бытия, полной утратой вопрошания сущего.

Человек перестает вопрошать сущее, ибо производство поставляет ему на все готовые ответы.

Все, что перестает быть загадочным, таинственным, теряет свой смысл.

Теряет смысл и сама жизнь человека. Его едва еще поддерживает загадка и тайна смерти, которую техника и здесь пытается вырвать из потаенности сущего (феномен «клинической смерти»).

Опасность техники, таким образом, кроется в возможности исчезновения таинственности, загадочности сущего, ведущей к утрате смысла человеческого существования.

И здесь спасительным может оказаться искусство, вернув понятию техники ее изначальный сущностный смысл.

В отличие от обнажающего, разоблачающего природу вещей производства, техника в смысле произведения приоткрывает лишь часть потаенного, заставляя домысливать, воображать, доузревать образ сущего в целом.

Такая техника не открывает, но приоткрывает потаенное, сохраняя очарование тайны и тем самым придавая смысл всякому событию жизни.

Литература

IllneiwierO. Человек и техника//Культурология. XX век: Антология. М, 1995. С. 457—458.
Итере К. Современная техника // Новая технократическая. [illegible] М, 1986. С. 120—124.
Хайдеггер М. Вопрос о технике //Там же. С. •IS—66.
Хайдеггер М. Поворот // Там же. С. 85—92.
Мэмфорд Л. Техника и природа человека // Там же. С. 225—239.
Сколимовски Х. Философия техники как философия человека // Там же. С. 240—249.
Димер А. Техника как порождение культуры // Там же. С. 163—168.

65. В чем состоит ценность науки? Каковы ее достоинства и недостатки?

Ценность науки считается чем-то само собой разумеющимся, не подверженным сомнению, а следовательно, и обсуждению. (Здесь, конечно, не имеется в виду религиозная и моралистическая критика науки и духе Паскаля или Толстого.) Однако нарастающий кризис науки и техники в современном мире, их дегуманизирующее влияние на духовную жизнь существенно поколебали это представление.

Вопрос о ценности науки приобрел актуальность в рамках самой науки, в среде ученых и методологов науки. Одним из первых, кто привлек внимание к этому вопросу, был австрийский философ науки П. Фейерабенд.

Итак, какова ценность науки? Ответ ясен и не требует пространных рассуждений. Науке мы обязаны невероятными открытиями, прояснившими наш дух и усовершенствовавшими нашу жизнь. Но дает ли нам это основание считать науку самым ценным знанием из всех, которыми когда-либо обладало человечество? Вовсе нет, полагает Фейерабенд. Мифы, религии, магические учения, философские теории в свое время также приводили к невероятным открытиям и также проясняли дух и улучшали жизнь людей. Вспомним, сколькими изобретениями мы обязаны мифам. Они помогли найти и сберечь огонь; они обеспечили выведение новых видов животных и растений (и часто более успешно, чем это делают современные ученые-селекционеры); они способствовали открытию основных фактов астрономии и географии; они создали медицинскую теорию, которая в наши дни под именем «альтернативной медицины» находит все больше приверженцев. (Это уже не говоря об «открытии» богов, человеческой души, проблемы добра и зла и т.д.)

Так действительно ли наука лучше, ценнее, чем космология догонов, учение о дао или философия Аристотеля?

Или же наука — один из многих «мифов», возникший при определенных исторических условиях, один из способов бытия-в-мире, каждый из которых имеет свои преимущества и недостатки?

О достоинствах и преимуществах науки способен судить каждый. Что же касается недостатков науки, то их можно свести к следующим наиболее существенным.

1. Институциональная авторитарность науки. Парадокс в том, что наука в демократическом обществе является наименее демократическим институтом. Во-первых, она не оставляет свободы выбора иных форм и способов знания, вытесняя их из системы образования как «ненаучные», «неистинные». Физика, астрономия, история *должны* изучаться. Их нельзя заменить натуральной магией, астрологией или мифологией. Но почему? Удовлетворительного ответа на этот вопрос нет.

Во-вторых, если государство и церковь, государство и миф, государство и магия и т.д. четко отделены друг от друга, то государство и наука неразрывно и тесно связаны. На развитие науки расходуются громадные средства. С утилитарной, экономической точки зрения это вполне понятно и объяснимо. Однако с философской, ценностной, позиции это кажется абсурдным, не вяжущимся с самим научным принципом свободного исследования истины. Тс,ли государство паразитирует на науке, то ли наука, чтобы сохранить свои позиции, нашла себе покровителя в лице государства.

2. Наука снижает мировоззренческую и гуманистическую ценность знания, вытесняя и обезличивая сам субъека познания — человека. Человек здесь как бы выводится за рамки, выносится за скобки познания. В результате нарушается единство знания и самосознания, познания и самопознания.

Исчезает единое научное поле знания. Процесс дифференциации наук приводит к «вавилонскому смешению языков» науки; ученые различных областей знания перестают понимать друг друга.

Теряется единая нить науки, ценностная иерархия научных идей, Какие из наук более важные и необходимые для жизни и процветания человека? Какие из них следует изучать в первую очередь в системе общего образования, а какие должны остаться уделом узкого круг специалистов?

Все эти вопросы останутся неразрешимыми, пока общее здание науки будет расколото на две части: на *науки о природе,* которые и являются синонимом науки в целом вследствие ее зарождения в XVII в. на почве *естествознания,* и *науки о духе* (или науки о человеке), имеющие статус наук в весьма условном, относительном смысле.

Критика ценности науки со стороны представителей самой науки служит свидетельством того, что это противоречие достигло крайней степени остроты. Духовная потребность в целостной, единой естественно-гуманитарной науке предвещает новый тип мировоззрения, в котором традиционная наука должна занять свое место наравне с другими формами и способами человеческого знания.

Литература

Дидьтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX-XX вв. М, 1987. С. ИЗ-*ПА*.

IhiKKерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Литология. М, 1995. С. 69-75.

Фейерабенд П. Против методологического принуждения //Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М, 1986. С. 125—146.

Фейерабенд П. Наука в свободном обществе // Там же.

Глава 12
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

66. Каков предмет социальной философии? Как исторически менялось представление об общественном бытии человека?

Классическая античная философская традиция выявила три сферы философского знания. Предметом первой явилось сущее как таковое, природа как целое — *«фюсис»* (physis). К этой области знания относятся такие философские дисциплины, как онтология *и* натурфилософия.

Предмет второй — сущее, постигнутое в мышлении и выраженное в языке, слове — *«логос»* (logos). Изучают его логика, гносеология, философия языка.

Наконец, предмет третьей сферы философского знания — сущее, преломляемое в *человеческом образе жизни,* — «экгос» (ēthos).

«Этос» означает местопребывание человека, бытие человека, выступающее со стороны обычаев, норм, законов совместной жизни, проявляющееся в деятельности и общении людей друг с другом. По словам И. Канта, человек имеет склонность общаться с себе подобными, ибо и этом состоянии он больше чувствует себя человеком, т.е. чувствует развитие своих природных задатков. Людям свойственно жить сообща, и потому бытие человека носит общественный характер. Предметом этики в изначальном смысле этого слова и является человеческий обра.ч жизни, совместное, общественное бытие человека.

В таком значении античное понятие «этика» тождественно понятию «социальная философия», т.е. философия общественного бытия человека

Но что представляет собой совместное, общественное бытие чело века? В различные эпохи оно понималось по-разному. Так, для антич ных мудрецов и философов общественное бытие человека выражалось в *государственности.* Государственная жизнь изучалась *политикой* «Политика» в буквальном переводе — то, что относится к государству Не случайно Аристотель определяет человека как zōon politikon, т.с политическое, или государственное, животное.

Следовательно, в античной традиции социальная философия выступает как политика, т.е. философия человека как политического животного, философия государственной жизни. Отсюда — названия главных социально-философских произведений античных мыслителей: «Государство» Платона, «Политика» Аристотеля,

«Политика» в качестве социальной философии включает в себя не только собственно политические вопросы в современном понимании этого слова (о природе власти, государственном устройстве и т.п.), но и вопросы морально-этического, правового и отчасти экономического характера.

Особенно характернодля античной социальной философии рассмотрение общественного бытия человека в его нравственно-политическом единстве, ибо быть «политическим животным», существом государственным означало прежде всего быть существом *добродетельным,* т.е. иметь такие нравственные качества, которые были бы полезны для государства, обладали бы политической ценностью.

Другая особенность античной социальной философии заключается в отсутствии интереса к хозяйственной, экономической стороне жизни.

В средневековой социальной философии общественное бытие человека рассматривается прежде всего как *религиозно-историческое бытие.*

В социальной философии Нового времени понимание общественного бытия человека проходит три основные стадии. Вначале это *естественно-правовое* бытие (теории «естественного права» и «общественного договора» - Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.Ж. Руссо и др.).

Затем это *экономическое бытие* (английская политэкономия, «экономический материализм» К. Маркса).

И наконец, это *культурно-историческое* бытие (Г. Риккерт, О. Шпенглер, А. Тойнби и др.).

Попытку синтеза различных сторон общественного бытия человека предпринял Г.В.Ф. Гегель. Однако его социальная философия оказалась замкнутой на *идею права* (отсюда — название его основного социально-философского произведения: «Философия права». Ср. с такими названиями, как «Государство» Платона, «Политика» Аристотеля, «О граде Божием» Августина, «Об общественном договоре» Руссо, «Капитал» Маркса).

В результате гегелевское понятие права оказалось шире, чем понятия «государство», «политика», «этика», «экономика». Семья, гражданское общество, государство являются здесь лишь последовательными ступенями осуществления идеи права.

С другой стороны, учение Маркса — это попытка синтеза экономики и философии истории, результатом чего стала теория историческо-

го материализма. Однако *этическая* сторона общественного бытия человека не нашла в его теории должного отражения.

В этом смысле целостное обоснование общественного бытия чело века как предпосылка создания целостной «философии общества» ян ляется идеалом социально-философского знания. А до сих пор пред мет социальной философии ограничивался только синтезом политики и этики (античная философия), религии и истории (средневековая философия), государства и права (теория «общественного договора»), экономики и истории (марксизм), истории и культуры и т.д.

Литература

Платон. Государство // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3.
Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
Руссо ЖЖ. Об общественном договоре, или Принципы политического права. М., 1938.
Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13.
Конт О. Курс позитивной философии // Антология мировой философии. М., 1971. Т. 4.
Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре //. Культурология. XX век: Антологи М., 1995.

67. ЧТОтакоеобщество?Вчемсмыслсравнениеобществ с организмом?

Общество — не просто совокупность индивидов; это совокупное связей и отношений, в которых эти индивиды находятся друг к друг Чтобы понять природу этих отношений, воспользуемся одним обра ным сравнением Т. Гоббса.

Некоторые относят к общественным созданиям не только челове но и многих других животных, например пчел и муравьев. Хотя эти <с щества и лишены разума, между ними существуют определенные связи и отношения, которые направляют их действия к общей цели. Тем не менее эти отношения не составляют общества, ибо здесь мы имеем *множество воль,* направленных на один объект, преследующих одну цель, тогда как и случае с человеком как существом общественным речь идет о *единой во ле* (например, в лице государства), преследующей различные цели, т.е. дающей каждому индивиду возможность проявить свободу воли.

Это «единство воли», предполагающее возможность индивидуаль ной свободы воли, и выражает сущность человеческих общественных отношений. Следовательно, общество можно определить как совокуп-

ность способов взаимодействия и форм объединения людей, в которых выражается их всесторонняя зависимость друг от друга и сохраняется возможность свободного волеизъявления.

Можно выделить четыре основных способа взаимодействия людей и вырастающих на их основе форм объединения:

1) экономический способ взаимодействия (общие хозяйственные интересы, производственные отношения);

2) политико-правовой, государственный способ взаимодействия (общие правозащитные интересы);

3) морально-этический способ взаимодействия (общие нравственные интересы: взаимопомощь, дружба, долг и т.д.);

4) культурно-эстетический способ взаимодействия (общие потребности в ценностях культуры).

Отсюда вытекают четыре основных раздела социальной философии: философия хозяйства, философия государства и права, нравственная философия (этика), философия культуры.

Понятие «общество» может быть рассмотрено также и в плане его *развития,* в основе которого лежит необходимость воспроизводства человеческой жизни, смена поколений. Общественное развитие — это *исторический процесс,* что ведет к образованию еще одного раздела социальной философии — философии истории.

Для того чтобы выразить представление об обществе как *целостной системе* отношений между людьми, многие философы прибегали к аналогии между обществом и организмом. Такого рода сравнения можно встретить у Платона, Аристотеля, Т. Гоббса, Ж.Ж. Руссо, О. Конта, Г. Спенсера и др.

Сравнение общества с организмом хорошо показывает, что сущность общества — не в жизнедеятельности самих индивидов, как отдельных органов или членов, а в общем функционировании социального тела как организма. Хотя отдельные элементы и обладают в обществе, как и в организме, относительной самостоятельностью, они действуют согласованно и управляются единым принципом.

При этом некоторые социологи доходили до прямого уподобления общественных функций тем или иным функциям организма. Так, экономическая жизнь общества уподоблялась обмену веществ в организме, торговля — функции кровообращения, деятельность государства — функциям головного мозга, правоохранительных органов — функциям печени и т.д.

Тем не менее данная аналогия имеет свой предел: хорошо выражая идею единства воли, она не может выразить идею свободы индивидуальной воли в рамках этого единства. Ведь в обществе, в отличие от

организма, части сосуществуют, оставаясь раздельными. Они способ ны на чувства, мысли, самостоятельные решения, действия. В этой связи некоторые социологи полагали, что социальная система как организм существует лишь в общественном сознании и не обладает физической реальностью. Органический подход к обществу позволяет лишь лучше понять природу общественной жизни как единого целого, подвести к созданию общей теории социальной системы.

Литература

Гоббс Т. О гражданине // Соч.: В 2 т. М, 1989. Т. 1. С. 329.
Мандевиль Б. Исследование о природе общества. М., 1974. С. 300—310.
Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е над Т. 46. 4.1. С. 214.
Спенсер Г. Общество есть организм // Зомбарт В. Социология. Л., 1926. С. 34—46.
Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 37—63.

68. В чем различие между законами природы и законами общества и как это различие отражается на методах познания социальных и естественных наук?

Между законами природы и законами общества существует фунд ментальное различие. Законы природы, или естественные зако* описывают неизменную взаимосвязь и регулярность явлений; они не могут быть созданы или нарушены.

Другое дело общественные, или нормативные, законы. Их хара тер обусловлен человеческой деятельностью, детерминированной целями, потребностями, мотивами, ценностными ориентациями люде

Нормативные законы описывают не факты, вытекающие из неизмен ной взаимосвязи и регулярности явлений, а ориентиры и нормы поведения в совместной жизни людей. Эти нормы могут быть нарушены или отменены, что может привести к непредсказуемому развитию событий,

Несмотря на столь очевидное различие, некоторые мыслители полагали, что законы общества тоже носят естественный характер, смысле их соответствия человеческой природе (теория «естественн го права») или в смысле их объективности, т.е. независимости от знания и воли людей (теория исторического материализма).

Другие же были убеждены, что законы природы весьма напоми ют нормативные законы, поскольку они были введены волей неко Создателя, или Творца, всего сущего. В этом смысле «объективное и «неизменность» законов природы означает просто неспособне

человеческого разума проникнуть в общий замысел творения и постичь суть каждого явления природы в его неповторимости и индивидуальности.

Тем не менее различие между двумя типами законов — естественными и нормативными — остается фактом, со всей очевидностью проявляющимся в методах познания естественных и социальных наук.

Вот некоторые, наиболее существенные различия между двумя типами познания — естественно-научным и социальным:

• для естественных наук важность и ценность законов прямо пропорциональна степени их *общезначимости;* для познания общественных явлений наиболее общие законы имеют, как правило, наименьшую ценность, ибо чем более общим является понятие, тем Гюльше оно уводит от полноты и индивидуальности реальной действительности.

Отсюда — преобладание в социальном познании *идиографического* метода (от греч. idios — особенный, своеобразный и grapho — пишу), г.е. познание объекта как индивидуального и неповторимого целого. 11еобходимость идиографического метода в социальном познании вы-.шана тем, что общественное бытие человека может быть адекватно понято только с учетом его индивидуального своеобразия и неповторимости;

• познание природных закономерностей предполагает возможность предвидения. Уже древние астрономы могли предсказывать загмения солнца, наводнения, наступление других небесных и климатических явлений. В социальных науках такого рода предсказания не имеют под собой объективной почвы. Поскольку в обществе действуют люди, наделенные сознанием и волей, то всякое общественно значимое предсказание событий приобретает эффект обратного воздействия предвидения на ход развития истории. Кроме того, цели и мотивы человеческой деятельности никогда не совпадают с ее результатом в силу влияния множества случайных факторов, которые нем«можно учесть.

И наконец, самое главное. Характер общественного развития в I значительной степени зависит от роста человеческого знания (напри- I мер, научных открытий). Однако мы не можем предсказать, каким бу- I дет этот рост, т.е. мы не можем сегодня предвидеть то, что будем знать , только завтра;

• в результате мы можем определить основное отличие социально- j in познания от естественно-научного.

Метод социального познания — это метод *внутреннего понимания,* I нживания, вчувствования, интуитивного проникновения одной жиз-

ни в другую, непосредственного постижения целостности общественного бытия человека в его индивидуально-всеобщем выражении.

«Фактом» социальной реальности выступает *действие* человека, и чтобы познать и оценить этот «факт», необходимо понять смысл социального действия, поведения человека в его взаимосвязи с деятельностью других людей.

Литература

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре // Культурология. XX век: Антология. М, 1995. С. 76-93.

Вебер М. «Объективность» познания в области социальных наук // Там же. С. 557—571.

Вебер М. Основные социологические понятия // Избр. произв. М., 1990. С. 602—643.

Поппер К. Открытое общество и его враги. М, 1992. Т. 1. С. 91 —93.

Поппер К. Нищета историцизма// Вопросы философии. 1992. № 8. С. 50.

Адорно Г. К логике социальных наук // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 76—85.

Глава 13
ФИЛОСОФИЯ ХОЗЯЙСТВА

69. В чем состоит философская проблема хозяйства, или Почему древние греки не любили философствовать об «экономии»?

Слово «хозяйство» — перевод греческого термина oikonomia, который буквально означает «домоуправление», порядок, закон в доме. Античное представление об «экономии» как раз и сводилось к опыту ведения домашнего хозяйства, управлению семейными делами, содержанию в порядке земельной собственности, рациональному использованию труда рабов и т.п. Общегосударственной экономической теории (того, что мы сегодня называем политической экономией, т.е. «экономикой государства»), как и философии хозяйственной деятельности, мы не найдем ни у Платона, ни у Аристотеля, ни тем более у других античных мыслителей. И этому есть свои причины.

Теоретическое или философское осмысление проблемы хозяйства представляется делом особой сложности в силу того, что хозяйство выражает естественную, материальную сторону общественной жизни. Все хозяйственное сугубо утилитарно, преследует практические и меркантильные цели, ограничивается грубыми, земными интересами бытия. Занятие хозяйственной деятельностью кажется чем-то будничным и низменным, далеким от высоких теоретических и философских устремлений человеческого духа.

При этом сами задачи и функции хозяйствования: производство, потребление, торговля и т.д. — выступают как нечто естественное и необходимое, не вызывающее удивления. Теоретизировать и философствовать можно о том, как возникла Вселенная или бессмертна ли душа. Но философствовать об урожае и плодородии земли или о том, почему человек должен есть, пить, иметь жилище, одеваться и т.п., не могло прийти в голову даже самым утилитарно мыслящим античным философам, каковыми были, например, те же софисты.

Причем нельзя сказать, чтобы античные мудрецы и философы с презрением и пренебрежением относились к материально-телесной стороне жизни. Просто это материально-телесное начало бытия получило в античной культуре не экономическую, хозяйственную, а *эстетическую* форму выражения. Античному сознанию мир представал не как хозяйство, т.е. средство для достижения жизненных материальных благ, а как космос, мировой порядок и гармония, располагающая к созерцанию прекрасного.

Хозяйственный мир ограничивался только стенами дома, потому-то «экономия» не могла заслонить древнему греку красоту всего остального мира.

Для того чтобы экономика, хозяйственная деятельность стала самостоятельным предметом теоретического и философского рассмотрения, необходимо было прежде всего восстановить в правах чувственную природу человека во всем многообразии ее материальных потребностей и интересов. Этим объясняется тесная связь экономизма с материализмом.

Это произошло в эпоху Возрождения с ее культом «естественного» человека, из которого постепенно родился новоевропейский homo oikonomikus — человек экономический и экономичный, в том виде, в каком он был обрисован в трудах Д. Рикардо и А. Смита.

Появившаяся вслед за этим экономическая теория К. Маркса, критически осмыслив идеи классической политэкономии, выдвинула хозяйственную деятельность человека на передний план, положив ее в основание всей жизни.

На место эстетического видения мира пришло экономическое видение. Эстетический строй бытия сменился экономическим строем.

Развитие и рост экономических знаний в последние два столетия являются симптомом кризиса хозяйственной деятельности и экономического мировоззрения человечества. В этой ситуации философия хозяйства должна поставить вопрос о том, в чем смысл хозяйства, является ли хозяйство функцией человека или человек — функция хозяйства.

Этот предельный вопрос получает особую значимость в условиях обессмысливания экономических моделей и экоЛмических перспектив развития общества, ставящих под вопрос само существование homo oikonomikus — человека экономического.

Литература

Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. М., 1962.

Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 13.

Булгаков С.Н. История экономической мысли. М., 1916. Вып. 3. Т. 1. С. 43—52.

ГэлбрейтД. Экономические теории и цели общества. М., 1979.

70. Что такое хозяйство? Каковы причины и цели хозяйственной деятельности?

В политической экономии хозяйство понимается обычно как планомерная деятельность человека, направленная на удовлетворение его таких материальных потребностей, как производство жизненно необходимых благ. Уже в этом определении просматриваются два существенных признака хозяйства. С одной стороны, хозяйство — это человеческий способ борьбы за существование, форма борьбы жизни со смертью. С другой стороны, это форма расширения жизни, самоутверждения человека. Быть хозяином — значит быть господином окружающих вещей, диктовать им свою волю.

Хозяйственный процесс являет собой яркий пример единства и борьбы человека с природой.

Совершенно очевидно, что человек неразрывно связан с природой, он живет ею. По словам К. Маркса, природа есть «неорганическое тело человека». Само единство человека и природы означает прежде всего, что природа неразрывно связана с самой собой, ибо человек есть часть природы. Вот почему нас столь мало удивляет тот факт, что физически человек существует только благодаря продуктам природы, будь то в форме пищи, отопления, одежды, жилища и т.д. Элементарной до банальности и вместе с тем удивительной кажется мысль основоположников марксизма о том, что, прежде чем заниматься политикой, философией, религией, искусством, человек должен есть, иметь жилище, одеваться и т.п.

Эта взаимосвязь не покажется столь уж элементарной, если учесть, что удовлетворение материальных потребностей не происходит само собой, что продукты не даются в готовом виде. Чтобы получить их, необходимо затратить усилие, приложить труд, результатом чего является переработка неорганической природы, ее очеловечивание, созидание предметного мира, «второй природы», приспособленной к нуждам человека.

И в этом отношении хозяйственная деятельность выступает уже как *борьба* человека со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечивания природы, превращения ее, по словам С.Н. Булгакова, в потенциальный человеческий организм. В хозяйственном процессе выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело с его органической целесообразностью. Хозяйство превращает природу как неорганическое тело человека в продолжение его органического тела.

Это хорошо видно на примере двух основных функций хозяйства — производства и потребления.

Возможность потребления принципиально основана на изначальном тождестве всего сущего, благодаря чему возможен обмен веществ и их круговорот. Это предполагает единство живого и неживого, т.е. универсальность жизни.

По меткому сравнению Булгакова, потребление есть своего рода причащение, *приобщение плоти мира*.

С другой стороны, производство возможно благодаря воздействию человека на природу, при котором хозяйствующий субъект вкладывает в объекты природы свою волю, опредмечивает свои идеи и цели. В процессе производства грань, лежащая между субъектом и объектом, человеком и природой, стирается. Предметы природы очеловечиваются, становятся пропитанными человеческими целями.

Но, очеловечивая природу, человек сам становится ближе к природе. Дикарь только внешне кажется существом природным. Потребляя готовые продукты природы, он остается чуждым ей. Хозяин, напротив, чувствует и любит природу, возделывает и хранит ее. Ведь, хозяйствуя, человек не может не сживаться с вещью. По словам И.А. Ильина, хозяйствующий человек как бы определяет и направляет судьбу своих вещей, связывая с ними свою собственную судьбу, вверяя им себя и своих близких, свой род.

Это значит, что человек не только живет вещью в экономическом смысле, т.е. плодами и доходами ее, но он живет вместе с вещью и в ней самой; он объективирует себя в ней, совершенствует ее своим трудом и совершенствует себя ею.

Таким образом, хозяйствование по своей сути не является для человечества самоцелью. Таковым оно оказывается только в условиях господства экономического мировоззрения и механического производства.

Сущность и смысл хозяйственной деятельности — в преображении и одухотворении природы, в подлинном единении человека с природой и в совершенствовании самого человека.

*

Литература

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42, С. 92-93.

Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Там же. Т. 3. С. 15—26.

Булгаков СП. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 81-85, 108-125.

Ильин НА. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 279.

71. В чем ценность и смысл труда?

Главный признак хозяйства — это *трудовое* воспроизводство жизненных благ в противоположность *даровому* их получению. В этом смысле хозяйство есть трудовая борьба за существование. Мир как хозяйство — это мир как объект и предмет труда.

В политической экономии труд рассматривается как материально-производительный фактор, как затрата человеческой энергии в ее нервно-мускульном выражении, идущая на производство материальных благ. При этом в некоторых экономических теориях (как, например, в марксизме) труд считается мерой ценности всех остальных благ: меновые пропорции и цены товаров определяются количеством труда, затраченного на их производство.

Однако значение труда не исчерпывается только его объективной, производственной, материально-ценностной, товарно-денежной стороной. Философия хозяйства рассматривает труд прежде всего с духовно-ценностной точки зрения. Ведь труд — это не просто затрата телесных сил, но и способ осуществления человеком своих духовных целей, идей и проектов. Своим трудом человек вкладывает свою волю в жизнь вещей, в их совершенствование. Таким образом, хозяйственный труд имеет не только материально-производственное, но и духовно-творческое измерение.

Русский философ И.А. Ильин заметил в этой связи, что хозяйственный труд имеет *нравственное* значение, ибо он есть проявление любви, осуществление долга и дисциплины; он имеет *эстетическую* ценность, ибо заставляет человека «вчувствоваться» в жизнь вещей, отождествляться с ними и совершенствовать их способ бытия; он имеет *познавательный* смысл, ибо ведет человека к изучению тех законов, которые правят вещами и их судьбою; наконец, он имеет *социально-правовую* ценность, ибо покоится на организации совместной жизни и требует справедливого распределения правовых полномочий и обязанностей.

В.С. Соловьев показал, в частности, что нравственная ценность труда может полностью выявиться при наличии следующих условий:

1) вещественное богатство не должно признаваться самостоятельной целью хозяйственной деятельности человека;

2) производство не должно совершаться за счет человеческого достоинства производителей; ни один из них не должен становиться только орудием производства;

3) в сознании должны быть признаны и закреплены обязанности человека по отношению к земле и материальной природе в целом, выражающие меру подчинения человека природе и господства над нею, освоения ее и ухаживания за ней.

На основании этого Соловьев предложил следующее целостное определение труда.

Труд есть взаимодействие людей в области производства материальных благ, которое, в согласии с нравственными требованиями, должно обеспечивать всем и каждому необходимые средства к достойному существованию и всестороннему совершенствованию, а в конечном своем назначении должно преобразовать и одухотворить материальную природу.

Целостный смысл труда — в одновременном преобразовании и одухотворении природы и совершенствовании человека (развитии его нравственных, эстетических, познавательных, правовых чувств и способностей). Природа, достигнув в человеке ступени самосознания и труда над собой, вступила как бы в новую эпоху своего существования. В силу этого хозяйственный труд, по словам С.Н. Булгакова, выступает как новая сила природы, новый мирообразующий, космогонический фактор.

Литература

Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. С. 52-53.

Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М, 1988. Т. 1. С. 417-429.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 126-134.

Ильин ИЛ. Путь к очевидности. М, 1993. С. 277-280.

РерихН.К. Труд// Рерих Н.К. О Вечном... М., 1991. С. 63-65.

Глава 14
ФИЛОСОФИЯ ПРАВА

72. Каковы философские предпосылки и основания идеи права? В чем состоит свобода подчинения закону, или Могли Сократ воспротивиться несправедливому приговору афинских судей?

В собственно юридическом и социально-нормативном смысле слова право есть совокупность норм, имеющих силу закона, охраняемого авторитетом и силой государства. В свою очередь, под *нормой* принято понимать *суждение,* устанавливающее известный порядок как должный. Определение правовой нормы как суждения означает, что, в отличие от обычая или морали, право имеет устойчивый логический смысл, закрепленный в строгой словесной форме («писаное право»).

Близким к этому является и понятие положительного (позитивного) права как конкретно-исторической формы *законодательства,* в отличие от права естественного, абстрактно-общечеловеческого.

Определяя характер соотношения между этими двумя видами права, можно сказать, что смысл положительного права состоит в том, чтобы вобрать в себя содержание естественного права, развернуть его в виде ряда правил внешнего поведения, приспособленных к требованиям данного времени, и придать этим правилам смысловую форму и словесное закрепление, т.е. силу закона.

Уже это предварительное сравнение положительного права с естественным проливает определенный свет на философские предпосылки и основания идеи права. В философском смысле право есть духовно-практическое основание общественной жизни в целом, на котором строятся способы взаимодействия и формы объединения людей. Право — необходимая форма духовного бытия человека. По словам И.А. Ильина, оно могло бы угаснуть или стать ненужным только тогда, когда изменился бы основной способ человеческого бытия, т.е. если бы человечество перестало быть *множеством самостоятельных субъектов,* объединенных *общею основою внешней жизни.*

В этом значении понятие права тождественно древнегреческому «этосу» как понятию человеческого образа жизни в целом, общественного бытия человека. Характерно, что сама этимология слова «право», как в русском языке, так и в языках многих европейских народов, выражает это изначальное тождество «права» и «этоса». «Право» имеет общий корень с такими словами, как «правда», «праведность», «правильность», «справедливость».

Каковы же основания и предпосылки столь широкого, целостного понимания права?

Почвой права является *воля,* но не в узко психологическом смысле, а в смысле духовно-практического, деятельного способа отношения человека к миру (прежде всего — в отличие от теоретического способа отношения).

В психологическом отношении воля есть высшая способность желания, побуждение, страсть, мотив, интерес, ценностная установка. Ни один человеческий поступок не совершается без наличия определенного волевого импульса, без мотива или желания. «Ничто великое в мире не совершалось без страсти», — заметил Гегель. В философском же смысле воля есть нечто большее. Это — способность человека «опредмечивать» свои идеи и замыслы, вкладывать свои цели в мир вещей, одухотворяя и «очеловечивая» их.

В этом смысле хозяйственная деятельность человека является частным случаем выражения, преломления человеческой воли, направленной на производство жизненно необходимых благ.

Сущность воли — в ее *свободе.* Воля и есть сама свобода, и прежде всего — свобода выбора между добром и злом. «Воля в нас, — говорил Августин, — всегда свободная, да не всегда добрая».

Русское слово «воля» прекрасно передает ее двоякий смысл. Воля — это не только само желание, но и свобода желания. Быть «вольным человеком» — значит свободно изъявлять свои желания, не зависеть от произвола и каприза чужих желаний.

По образному сравнению Гегеля, свобода есть такое же основное определение воли, как тяжесть — основное определение тела. Тяжесть составляет тело и есть, собственно, само тело. Так же обстоит дело со свободой и волей. Воля без свободы — пустое слово, так же как свобода действительна лишь благодаря воле, субъекту как ее носителю.

Однако понимаемая таким образом свобода воли выражает пока лишь неопределенность и абстрактность ее намерений. Это абстрактная возможность желания «чего угодно». Она носит предельно *всеобщий* характер. *Всеобщность* — таков еще один существенный признак воли.

Это значит, что каждый человек способен желать всего, имеет от природы право на все. Но это «право всех на все» является абстрактным выраже-

нием свободы человека: как только оно начинает реализовываться, оно превращается в произвол, «в войну всех против всех», по словам Т. Гоббса.

Отдельный человек не способен реализовать это «всеобщее право», эту абстрактную возможность неограниченной свободы, осуществление которой наталкивается на индивидуальное своеволие.

Право и выступает условием и гарантом конкретной реализации свободы воли. Право, по определению Гегеля, есть *наличное бытие* (т.е. конкретное существование) *свободной воли.*

Формой всеобщности права, предоставляющего человеку конкретную свободу волеизъявления, а не абстрактную возможность свободы вообще, является *закон.*

Закон — это ограничение индивидуальной свободы воли в интересах всеобщей воли, т.е. общества. И вместе с тем закон — единственная возможность осуществления свободы воли в условиях социальной, совместной жизни людей. Еще Цицерон заметил: «чтобы стать свободными, надо стать рабами закона». В противном случае человек может стать рабом своих собственных неограниченных и неопределенных желаний. Право, выражая требования всеобщей воли, защищает одновременно интересы индивидуальной воли, позволяя осуществиться (хотя и через ограничения) свободе отдельного лица. Вот в чем смысл парадоксального замечания Гегеля о том, что человечество было освобождено не столько *от* порабощения, сколько *посредством* порабощения, т.е. с помощью ограничений закона освобождено от произвола прихотей.

В этом смысле сущность права, согласно определению В.С. Соловьева, состоит в равновесии двух интересов: личной свободы и общего блага.

Отсюда ясно, почему Сократ, несправедливо приговоренный афинским судом к смерти, с достоинством принимает этот неправый приговор, не пытаясь воспротивиться ему, отказываясь от побега, подготовленного друзьями. Дело не просто в слепом подчинении закону. Дело как раз в ограничении, умалении индивидуальной воли (если это только не ведет к отказу от собственного духовного достоинства), в установлении *меры,* равновесия интересов личности и общества.

Ильин высказал в этой связи глубокую мысль о том, что такое поддержание, пусть и неправого, закона, положительного права в целом есть акт борьбы за торжество *естественного* права. Вот почему образ Сократа, приемлющего неправый приговор афинских судей и спокойно выпивающего яд во имя торжества неправого права, остается навсегда глубочайшим призывом к преодолению положительного правопорядка во имя естественного. Соверши Сократ побег из темницы, и человечество, может быть, было бы отброшено в своем движении к идеалам гуманизма на несколько веков назад.

Литература

Платон. Апология Сократа // Соч.: В *А* т. М, 1990. Т. 1.
Цицерон: О законах // Цицерон. Диалоги: О государстве. С) законах. М., 1966.
Монтескье Ш.Л. О духе законов // Избр. произв. М., 1955. С. 288—289.
Кант И. Учение о праве // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. *А.* С. 231--234.
Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 59-67, 89.
Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. М, 1973. Т. 2. С. 26-28, 36-38.
Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 447-458.
Новгородцев ПИ. О задачах современной философии права // Соч. М., 1995. С. 300—306.
Ильин И.А. Понятия права и силы // Соч.: В 2 т. М, 1993. Т. 1. С. 18-29.
Ильин ИА. О сущности правосознания // Там же. С. 106—125.

73. ЧТО означает понятие «естественное право», или Почему Антигона нарушила царский указ?

В трагедии Софокла «Антигона» рассказывается, что после гибели в единоборстве двух братьев Антигоны царь города Фивы Креонт велит похоронить одного из них со всеми почестями, а второго, как изменника, оставить непогребенным. Несмотря на царский запрет, под угрозой смерти, Антигона находит в себе мужество предать земле тело брата. Представ пред судом разгневанного Креонта, она заявляет, что приказ смертного (каковым является царь) не может отменить тот «неписаный», вечный, данный богами закон, который повелевает всем и при любых обстоятельствах исполнять священный родственный долг (в данном случае — долг погребения родного брата).

Этот неписаный, вечный, незыблемый закон, который должен лежать в основании общественной жизни и неукоснительно всеми соблюдаться, и есть то, что в философии принято называть естественным правом.

Идея естественного права выражает потребность человека в неизменных, общезначимых принципах регуляции жизни, независимых от ограниченности и субъективизма властей, от произвола законодателей.

Как бы ни были совершенны законы так называемого положительного права, с течением времени они стареют и теряют свой первоначальный смысл, ибо принимаются простыми смертными людьми. Общественная жизнь в своем развитии уходит вперед и требует для себя новых законов. Власть поддерживает старые законы силою своего авторитета и оружия. В этой конфликтной ситуации и возникает представление о естественном праве, о незыблемых и вечных законах, не связанных с сиюминутными интересами людей.

Для Антигоны таким принципом естественного права становится закон рода, данный богами «от века». Конечно, еще в Екклесиасте сказано, что «род приходит, и род проходит», что в законах рода нет ничего вечного и незыблемого. Но здесь важен сам принцип установления закона: это право, освященное божественным авторитетом, jus divinum, jus sacrum, божеское право, священный закон. Очень важно, чтобы в основании права лежал сверхчеловеческий авторитет. И авторитет Бога или богов — один из путей обоснования естественного права, при котором истоки и смысл закона возводятся к Божественной воле.

Древние своды законов рассматривались именно как заповеди Бога, нарушение которых влекло за собой не столько общественное правосудие, сколько «суд совести», т.е. страх навлечь на себя гнев Господень.

Однако для философии права больший интерес представляют «светские» способы обоснования естественного права, усматривающие источник неизменности и объективности закона в *структуре миропорядка* (космоса) или в извечной *природе самого человека*.

Одним из самых ярких примеров онтологического, космического обоснования естественного права является «Государство» Платона, имеющее характерный подзаголовок — «О справедливости» (или «О правосудии» — таков один из вариантов перевода на русский язык греческого слова dikaisynē).

Согласно Платону, законы, необходимые государству, коренятся в самой структуре космоса. Государство должно жить по законам более строгим и незыблемым, чем даже сама природа, материальный мир. Ибо государство по своей сути ближе к идее миропорядка, так как выражает собой *духовный строй бытия*. Таким образом, государство Платона замыслено как идеальный, духовный космос, в котором должен царить совершенный миропорядок.

Вот как он должен выглядеть в самых общих чертах.

Строй мировой души (духовный строй бытия) преломляется в человеческой душе, образуя три ее части: разумную, волевую и чувственную. В характере и поведении человека этот строй соответствует трем основным добродетелям: мудрости, мужеству и воздержности (умеренности). Соотношение этих добродетелей, являющееся как бы нравственным отпечатком структуры космоса, должно лежать в основании сословного деления государства.

Разумной части души, с ее добродетелью мудрости, должно соответствовать сословие правителей, т.е. властные структуры общества.

Волевой части души, с ее добродетелью мужества, должно соответствовать сословие стражей, т.е. лиц, охраняющих общественный порядок.

Наконец, *чувственной* части души, с ее добродетелью умеренности, должно соответствовать сословие земледельцев и ремесленников.

Гармоническое единство этих сословий, отражающее гармонию космоса, и есть то, что можно назвать *справедливостью,* т.е. гарантией незыблемости и вечности законов общественной жизни.

Онтологическое обоснование естественного права получает свое дальнейшее развитие в позднем стоицизме в рамках идеи Космоса как целостного организма. Сенека в одном из своих писем говорит о том, что все люди — члены одного огромного тела. Природа, сотворившая всех людей из одного и того же материала, вложила в них одни и те же неизменные принципы: общительность, взаимопомощь, равные права на свободу и счастье, чувство справедливости и собственного достоинства. Все эти общечеловеческие начала общественного бытия становятся особенно очевидными перед лицом смерти, неизбежной для всех.

В этом «космическом» обосновании естественного права намечаются уже контуры общей «природы человека» как источника неизменных законов жизни. Жизнь и смерть становятся здесь отправными точками понимания «человеческой природы».

Свое полное выражение эта идея получает в философии Нового времени, в так называемых теориях естественного права, представленных в учениях Т. Гоббса, Дж. Локка, Ж.Ж. Руссо, Ш.Л. Монтескье и др. Особенностью этих теорий является перенос центра тяжести с естественного права вообще на индивидуальные естественные права, на то, что мы называем сегодня *правами человека.*

Естественные права человека можно свести к следующим основным принципам.

1. Право на самосохранение и безопасность, или, другими словами, право на вечный мир.

2. Равное право всех людей на удовлетворение своих материальных и духовных потребностей и интересов. Идея равенства была внесена в мир поздним стоицизмом и христианством. Однако обоснование гарантий равенства в условиях общественной жизни является заслугой теоретиков естественного права Нового времени.

3. Право на целесообразную деятельность, выражением которой является труд. В связи с этим — право на личную, вещную собственность и на продукты собственного труда. Это право связано не только с необходимостью удовлетворения материальных потребностей но и с развитием *свободы,* ибо, являясь собственником вещей, вкладывая в них свою волю, человек утверждает и расширяет границы своей свободы.

Незыблемость и общезначимость этих прав определяется не божественным авторитетом или космической целесообразностью, *г разумное-*

тью человеческой природы. Законы естественного права — это вечные и неизменные законы человеческого разума. И их нарушение или несоответствие поведению человека свидетельствует лишь о том, что человечество еще не совсем разумно в своей основе, что люди продолжают руководствоваться в своей деятельности инстинктами и эмоциями.

Неудивительно, что естественное право нередко выступало в роли *общественного идеала,* стимулируя социальные утопии, экономические преобразования, политические движения. Со времен Платона оно остается критерием справедливости, постоянно корректируя сущее в соответствии с должным, идеальным порядком вещей.

Литература

Платон. Государство, или О справедливости // Собр. соч.: В *А* т. М., 1994. Т. 3.
Сенека. 11равствснные письма к Луцилию. М., 1977. С. 237—238.
Гоббс Т. О гражданине // Соч.: В 2 т. М, 1989. Т. 1. С. 293-319.
ЛоккДж. Два трактата о правлении // Соч.: В 3 т. М, 1988. Т. 3. С. 263—265.
Сорокин П. Кризис нашего времени // Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992..С. 494-497.
Новгородцев ПИ. Лекции по истории философии права // Новгородцев II.И. Соч. М., 1995. С. 115-125.
Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 106—125.

74. ЧТОтакоесобственностьсточкизрениявфилософииправа? Вчемсостоитправособственности{«вещноеправо»)? Каковыформыотношенияволиквещам?

Чтобы не оставаться абстрактной, свободная воля должна выйти в предметный мир, вступить в отношения с неодушевленными вещами. Мир вещей противостоит человеческому духу как нечто «безвольное», «несвободное», «безличное» и «бесправное». Поэтому воля человека может властвовать над вещами, и это выражается в том, что человек имеет, по словам Гегеля, «абсолютное право на присвоение всех вещей». Это есть право духа над материей. «Присвоить» означает лишь манифестировать господство моей воли над вещью и показать, что сама по себе вещь не есть самоцель. Следовательно, человек привносит в вещь свою собственную цель, иную, чем та, которую она непосредственно имела. Уже животное, пожирая вещи, доказывает тем самым их несамостоятельность и несамоцельность.

Внешняя власть лица над вещью дает воле *владение.* Владение означает, что свободная воля вышла за свои пределы, проникла в глубь вещи, наделила ее своей целью, одухотворила ее. В результате дух человека находит в вещи самого себя: он становится для себя самого своим *собст-*

венным предметом. Собственность и есть не что иное, как *опредмеченный дух человека.* Русское слово «собственность» хорошо выражает этот смысл присвоения вещей. Вещь является «моей», «собственной», потому что она есть часть меня самого. В ней моя воля, моя цель, мой дух.

Каким же образом человек может вложить свою волю в вещь, сделать ее своей собственностью, или, иными словами, каковы формы отношения воли к вещам?

Согласно Гегелю, существует три таких формы: *завладение, пользевание* и *отчуждение.* Рассмотрим более подробно каждую из них.

1. *Завладение есть выход воли из себя и переход в вещь.* Оно осуществляется или *физическим захватом* (телесным взятием), или *формированием,* или *обозначением* (указанием).

Физический захват — это непосредственное присвоение готовой вещи с целью удовлетворения потребности. Он может иметь место лишь по отношению к единичной вещи. Этот способ вступления во владение ограничен присутствием человека в данном пространстве и в данном времени.

Формирование — использование материи для придания ей определенной формы — это более глубокое проникновение воли в вещь, более полное опредмечивание духа. Примером формирования могут служить обработка земли, литье или ковка изделий из металла и т.п.

На этом уровне отношения воли к вещам встает вопрос о том, принадлежит ли человеку как *частному лицу* сама *материя* вещи или он является полноправным владельцем лишь ее формы. Например, И.Г. Фихте полагал, что любой человек имеет право взять золото изготовленного мною кубка, если только при этом он не повредит моей работе. Конечно, этот пример является весьма курьезным, ибо ясно, что нельзя отделить материю от формы, не разрушив созданную вещь. Можно, правда, прийти и сфотографировать данный кубок, не нанеся ему никакого урона, но каждому понятно, что в самой фотографии никакого золота не содержится.

Тем не менее данный вопрос приобретает весьма серьезный характер, когда речь заходит о материи и форме *природных стихий:* земли, воды, воздуха. Очевидно, что пользование природными стихиями не может стать частным, что земля или воздух не могут стать предметом частного владения. В данном случае человек может владеть лишь «формой», а не самой «материей» этих природных вещей.

Он может владеть только *обработанным участком земли,* а не самой землей как природной стихией; он может владеть *ветряной мельницей,* но не самим воздухом как элементом природы.

Все дело в том, что в качестве *отдельного лица* человек может вступать в отношения только с *единичными вещами,* например с глотком воды, частицей воздуха или земли, но не с водой, воздухом или землей в целом.

Смысл *формирования* как раз и состоит в том, чтобы придать материи образ единичной вещи, соответствующей той или иной потребности человека.

Наконец, *обозначение,* как способ вступления во владение, превращает вещь в собственность силой одного *знака,* указания на то, что эта вещь является не тем, что она есть, что внутри нее действует *моя* воля и лая цель.

Собственно, любое вступление во владение содержит в себе в той или иной степени действие *знака.* Например, когда я захватываю вещь или придаю ей форму, то я тем самым указываю на то, что я вложил в нее свою волю и что отныне эта вещь означает нечто иное, чем она была сама по себе.

Примером элементарного обозначения является метка владельца на вещи: герб, печать, символ и т.п.

2. *Пользование есть пребывание воли в вещи.* При этом вещь выступает как со своей *качественной,* так и с *количественной* стороны. Качественная сторона вещи означает ее соотнесенность с определенной человеческой потребностью. Например, потребность в тепле находит свое удовлетворение в жилище и в одежде.

Вместе с тем, потребляя ту или иную вещь, человек может *сравнивать* ее с другими вещами в плане ее *пригодности* и *полезности.*

Количественная сторона вещей, т.е. возможность сравнения их друг с другом по степени полезности для человека, определяет *ценность* вещей.

Ценность не принадлежит непосредственно самой природе вещи. Ценностью наделяет вещи человек. Когда мы рассматриваем ценность вещи, мы в самой вещи видим лишь *знак,* и она имеет значение не сама по себе, а лишь как то, чего она стоит.

Абстрактным, и вместе с тем столь понятным всем людям, выражением ценности вещей являются *деньги,* ценные бумаги и т.п.

Как знаки вещей деньги смешивают и обменивают все вещи, но наряду с этим они, по словам К. Маркса, смешивают и подменивают все природные и человеческие качества.

Кто может купить храбрость, тот храбр, хотя бы он и был трусом.

В обществе, где товар обменивается на деньги, человек *покупает* себе право пользоваться вещами.

Возможна ситуация, когда человек выступает собственником вещи, не являясь вместе с тем собственником ее ценности. Например, семья, которая не может продать или заложить свое имение, не является хозяином его ценности. Очевидно, что такой прецедент, весьма распространенный в рамках положительного права, противоречит духу естественного права, ибо если в данной вещи помещена моя воля, то я имею право распоряжаться ею всецело.

3. *Отчуждение есть возвращение воли к себе.* Оно состоит в том, что воля покидает материю вещи и возвращается к себе с сознанием своей вещной опосредованности и властности.

Очевидно, что воля может «бросить» и сделать чуждым себе только то, что действительно *внешнее* для нее, не составляет ее сущности. Поэтому неотчуждаемы моя личность, свобода моей воли, самостоятельность моих нравственных и религиозных убеждений. Естественное право в силу этого не допускает рабства, стеснения свободы совести и т.д.

Человек не имеет права отчуждать свою личность, т.е. отдавать кому-либо свою волю внаем (наниматься в качестве убийцы, служить слепым орудием мести и т.д.).

Личность, как духовно-телесная целостность, не имеет права отчуждать тело: торговать им или истязать и умерщвлять его. В этом смысле человек не имеет права на самоубийство. По меткому замечанию Гегеля, если Геракл сжег себя, если Брут бросился на свой меч, то это — поведение героя по отношению к своей личности; однако когда вопрос ставится о простом праве убить себя, то в этом должно быть отказано и героям.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 101-127.

75. Человек - господин или раб вещей? Какая форма собственности больше соответствует природе человека: частная или общая?

Духовное развитие человека предполагает преображение и одухотворение природы, господство над миром вещей. Ибо не существует других путей реализации свободы воли. Таким образом, собственность — это путь к свободе, путь из мира необходимости в царство духа.

Однако о какой собственности идет речь? О собственности отдельного лица или совместной, общей собственности?

Такая постановка вопроса вызвана следующими соображениями. Человек вкладывает свою волю в вещи и полагает себя их собственником, владельцем и господином. Но так ли это на самом деле? Не оказывается ли в действительности, что человек, обладая вещами, сам попадает под их власть, становясь рабом своей страсти к ним, или своего эгоистического желания безраздельно владеть ими, или, наконец, своей мелочной заботы о вещах?

Это порождает ряд предельных вопросов:

• Является ли человек полноправным хозяином, господином вещи или отчасти и ее рабом?

• Является ли собственность благом или злом?

• Какая форма собственности больше соответствует природе человека: частная или общая?

• К чему должно стремиться человечество: к развитию или свертыванию и упразднению частной собственности?

На эти вопросы возможен лишь антиномичный ответ, что и подтверждается всем ходом развития общества. Человеку так и не дано однозначно решить, какая форма собственности лучше: частная или общая. Сочетание двух этих форм собственности не может считаться решением проблемы, ибо оставляет вопрос открытым.

Рассмотрим подробнее обе посылки антиномии собственности.

1. Частная собственность является благом. Она больше соответствует природе человека, чем общая собственность. Так считали Аристотель, Т. Гоббс, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель и многие другие мыслители. Все они утверждали, что смысл частной собственности вовсе не в потреблении вещи, а в утверждении разумности и свободы человека, что частная собственность — не самоцель, а средство к обретению власти прежде всего над самим собой, над своими злыми страстями, эгоистическими желаниями и т.п., ибо собственность есть опредмеченный дух человека и, владея вещью, человек учится владеть собой, разумно распоряжаться своим опредмеченным духом.

Однако такой взгляд на собственность весьма далек от реального опыта. Человек не *выдерживает* испытания вещами. Владение вещами и их потребление превращаются в самоцель. Пытаясь с помощью вещей утвердить власть над миром, человек теряет остатки свободы и разумности. И причина этого — не в собственности, а в самом человеке, который оказывается нравственно и духовно не готовым к господству над вещами, к разумному владению ими.

Если исходить из того, что собственность — это опредмеченный дух самого человека, то неспособность разумно распорядиться вещью означает, что человек вкладывает в нее не свою разумную волю, не свой дух, а свои эмоции, инстинкты, *свою бездуховность.*

Человеку попросту пока еще нечего вкладывать в вещь, кроме своих мелких эгоистических целей и интересов. То, о чем писали Аристотель, Кант, Гегель и др., относилось к некоему идеальному человеку, достигшему полноты духовного самосознания. Для такого идеального человека собственность — действительно опредмеченный дух, и, распространяя свое господство на мир вещей, вкладывая в них свою волю, идеальный человек действительно расширяет границы своей свободы и утверждает принцип разумности. Для большинства же людей частная собственность есть зло, ибо ведет к полному обесчеловечиванию отношений между людьми. Вот почему лучше владеть собственностью

сообща, вкладывать в нее *коллективный дух,* общие цели и интересы. В них больше разумности и меньше эгоистичности.

2. Согласно второму положению антиномии собственности, частная собственность есть зло, а человеческой природе больше соответствует общая собственность. Одним из первых, кто обосновал эту точку зрения, был Платон, полагавший, что, владея вещами, вкладывая в них свою волю, свой дух, человек отдаляется от мира идей. Опыт обладания вещами оказывается губительным и развращающим для человеческой души в силу того, что душа, погрязнув в материальных вещах, зарывшись в них, окончательно забывает о мире идей, откуда она пришла на землю. Поэтому необходимо строить жизнь так, чтобы по возможности избегать частного владения вещами. Вот на какой метафизической почве вырастает платоновское государство с радикально обобществленной собственностью.

Развитие этой идеи мы находим впоследствии у Ж.Ж. Руссо, П.Ж. Прудона, К. Маркса и других мыслителей, которые переводят ее из метафизического ряда преимущественно в социальный и нравственный ряд. Так, для Руссо прецедент частного владения вещью вытекает из факта ее *физического захвата.* Все остальные формы отношения воли к вещам только маскируют истинную причину появления частной собственности. Первый, кто, огородив участок земли, сказал: «Это мое», и выдал истинный смысл частной собственности: жажду наживы и жажду власти над людьми.

Позднее это привело Прудона к мысли о том, что собственность — это кража, что собственник так же несвободен и безрассуден, как и вор.

Свою критику частной собственности Маркс начинает с того, что собственность есть отчуждение духовных потребностей, извращение человеческих чувств, когда на их место ставится одно-единственное чувство — *обладания.* Поэто,му упразднение частной собственности есть не что иное, как *эмансипация всех человеческих чувств и свойств,* которые больше не связаны с вещами чисто утилитарным, эгоистическим интересом и оттого наполняются духовным, человеческим содержанием. Чувства теперь имеют отношение к вещи ради нее самой. Потребность в пользовании вещью утрачивает свою эгоистическую природу и становится как бы наслаждением идеей вещи. В этом пункте своей теории собственности Маркс необычайно близок Платону, хотя проект его «государства» уступает платоновскому в радикализме обобществления собственности. Возможно, поэтому он и смог быть реализован в социальной действительности.

Однако опыт истории не может служить критерием «истинности» или «разумности» той или иной формы собственности, ибо общест-

венное бытие способно вместить любую идею, сколь бы фантастической она ни казалась. Со временем такая идея обнаруживает всю свою абсурдность, но это вовсе не делает ее нереальной, несуществовавшей. В этом смысле близок к истине Гегель: «Все действительное — разумно...». И наоборот.

Разрешение же антиномии собственности заключено в самой природе человека, а не в общественном строе, насаждающем тот или иной вид собственности. Для духовного человека частная собственность — свобода, для бездуховного — рабство. Нравственный человек опредмечивает в собственности свою добрую волю, безнравственный — злую. Эстетически развитый человек формирует собственность по законам прекрасного; человек, не имеющий художественного вкуса, наслаждается самой материей вещи, знает только ее потребительскую и меновую ценность, точнее, знает ее цену, но не знает ценности и т.д.

Литература

Руссо Ж.Ж. О причинах неравенства. СПб., 1907. С. 68.

Прудон П.Ж. Что такое собственность, или Исследование о принципе права и власти. СПб., 1907.

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990. С. 101-102.

Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 120-123.

Русская философия собственности (XVIII—XX вв.). СПб., 1993.

Фромм Э. Иметь или быть? М., 1990. С. 74-92.

76. Как соотносятся понятия права и государства? В чем выражается антиномичность проблемы происхождения и сущности государства?

Если право есть наличное бытие (т.е. существование) свободной воли, то государство — это *реальное господство всеобщей воли,* обеспечивающее возможность свободы.

Уже в самом слове «государство» прочитывается этот смысл: государство — это как бы *дар господства* всеобщей воли (ср. укр. — «господарство»).

В связи с этим возникает следующий предельный вопрос: является ли государство естественным, свободным выражением всеобщей воли?

На этот вопрос можно дать лишь антиномичный ответ.

1. *Тезис.* Государство есть добровольный союз людей, основанный на взаимном соглашении. Такой взгляд на происхождение и сущность государства встречается уже в глубокой древности, однако наибольшее развитие и распространение он получает в естественно-правовых

учениях Нового времени, в так называемой теории «общественного договора» (Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза, Ж.Ж. Руссо и др.).

Так, согласно Гоббсу, люди первоначально находились в «естественном», безгосударственном состоянии, при котором господствовали «право всех на все» и соответственно «война всех против всех». Человеческой жизни в этих условиях постоянно угрожала опасность. Тем самым нарушался основной принцип естественного права — право на физическое самосохранение.

Отсюда Гоббс делает вывод, что «право всех на все» не должно сохраняться: отдельные права следует либо перенести на других, либо отказаться от них. Действие двух или более лиц, взаимно переносящих друг на друга свои права, и называется *договором.* Обещание же соблюдать договоренность есть *соглашение.*

Очевидно, что для обеспечения безопасности недостаточно согласия нескольких человек. Необходимо, чтобы число объединяющихся ради взаимопомощи было настолько велико, что насилие со стороны отдельных лиц не могло бы представлять угрозы для всех.

Таким образом, потребность в безопасном существовании заставляет людей подчинить индивидуальную волю единой воле, отказаться от части своих исконных прав (прав силы) и перенести их на некое *единое лицо.*

Созданное таким образом единение, способное привести воли отдельных людей к согласию, и есть государство, или гражданское общество. Следовательно, государство — это *единая личность,* чья воля на основании соглашения многих людей должна считаться волею их всех, с тем чтобы оно (государство) могло использовать силы и способности каждого для общей безопасности и защиты общего мира.

Тот человек или то собрание лиц, чьей воле подчинили свою волю отдельные лица, наделяются *верховной властью* и получают *право повелевать. Право власти* означает, что каждый гражданин перенес свою силу и могущество на то лицо или собрание лиц, которые представляют единую всеобщую волю.

В зависимости от того, кто представляет всеобщую волю (отдельное лицо или собрание лиц), можно говорить о трех основных формах государства, которые были известны Аристотелю и получили в его «Политике» всестороннее освещение.

Если всеобщую волю выражает одно лицо, то формой государства является *монархия* (в буквальном переводе с греч. — единоначалие).

Если это собрание лиц, которому доверено представлять общие интересы, то речь идет об *аристократии* как форме государственного правления (буквально — власть лучших).

Наконец, если всеобщую волю выражает сам народ (через собрание *выборных лиц* или через непосредственное волеизъявление, как это было, например, в Древнем Новгороде), то формой государства является *демократия* (буквально — власть народа).

Древним грекам были известны и извращенные, искаженные формы государственного правления, когда права всеобщей воли узурпировались либо отдельным лицом *(деспотизм, тирания),* либо собранием лиц *{олигархия),* либо сборищем людей *(охлократия* — власть толпы, плебса).

2. *Антитезис.* Государство не выражает единой, всеобщей воли людей, но является продуктом насилия одной части общества над другой с целью удовлетворения политических амбиций («воли к власти») или защиты экономических привилегий.

Экономическая точка зрения на природу государства получила широкое развитие в марксизме. Согласно этой точке зрения, государство возникает на определенном этапе исторического развития в результате общественного разделения труда, появления частной собственности и раскола общества на классы. По словам В.И. Ленина, в классовом обществе государство есть машина для угнетения одного класса другим.

Поскольку государство является продуктом *насилия,* а не *общественного договора,* оно не выражает исконных, естественных прав личности, но, напротив, подавляет эти права..

В этой связи *анархизм,* например, обосновывает необходимость уничтожения, разрушения государства и создания новых форм объединения на почве *вольных соглашений* (своеобразный возврат к идее «общественного договора»). Прообраз таких «вольных соглашений» П.А. Кропоткин видит, например, в сельской общине.

Для анархизма главным является защита прав личности. Или государство раздавит личность, подчинив индивидуальную свободную волю своим агрессивным инстинктам, или личность своим неповиновением и свободным волеизъявлением разрушит государство.

В противовес этому марксизм выдвигает идею постепенного отмирания государства и замены его *общественным самоуправлением* по мере стирания классовых различий и исчезновения межгосударственных барьеров.

Литература

Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4. С. 457—467.
Гоббс Т. Левиафан // Соч.: В 2 т. М, 1991. Т. 2. С. 129-204.
і *товьев В.С.* Значение государства // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 549—561.
'irnuH В.И. Государство и революция // Поли. собр. соч. Т. 33. С. 7—10, 77—97.
Кропоткин НА. Современная наука и анархия // Соч. М., 1990. С. 448—453.

17. В чем сущность преступления как формы нарушения права? Что означает право преступника на наказание? Какой должна быть мера наказания с нравственно-философской точки зрения?

Всякое преступление есть насилие, учиненное над свободной волей в ее внешнем существовании. Сама по себе *свободная воля* не может быть подвергнута насилию и принуждению, ибо она есть внутренняя духовная мощь и обладает властью выйти из контакта с насильником или в крайнем случае прибегнуть к смерти как высшей абстракции от внешнего. Это свойство свободной воли хорошо было известно уже древним стоикам, которые учили, что человек может быть счастлив даже на дыбе.

Однако *внешнее* существование воли делает ее уязвимой и достигаемой для насилия и принуждения. Преступление и есть нарушение *телесного* и *вещного* бытия свободной воли.

Сущность преступления в том, что воля одного человека, оторвавшись от всеобщих корней, нарушает и попирает внешнее бытие другой воли.

Это состояние права внутренне противоречиво, ибо воля насилующая и воля насилуемая суть индивидуальные модусы единой, всеобщей воли. По мысли Гегеля, в преступлении воля как бы налагает руки с м на себя и необходимо, чтобы она сделала усилие и сама восстановил свое свободное, правовое состояние. Это и достигается в *наказании.*

Наказание, карающее преступника, не только справедливо само по себе, оно есть его неотъемлемое право. Это право преступника на наказание означает, что преступник почитается нами как *разумное существо,* как полноправный индивидуальный модус *всеобщей воли.* И лишать его *чести наказания* — значит отказывать ему в самом священном и гуманном требовании. Ни при одном, даже самом жестоком и бесчеловечном режиме преступника не лишали права на наказание. Образцом такого лишения может служить древний обычай изгнания члена племени, рода.

Это означало не просто лишение жизни, но отторжение его от духа общины, от всеобщей воли, т.е. его полное уничтожение и забвение. В смерти и казни человек еще «почитается», о нем сохраняется какая-то память. Но изгнание означало как бы несуществование, небытие *человека,* в сравнении с которым смерть казалась гуманной и желанной.

Но и современный человек, оставляемый без наказания (например, в силу нераскрытого преступления), также оказывается *духовным изгоем.* Оставляя его наедине со своим преступлением, отторгая его от всеобщей воли, бросая его душу в пучину неотвязных кошмаров и угрызений совести, общество тем самым осуществляет самый ужасный вид «казни».

В этом смысле нет нераскрытых и безнаказанных преступлений. Просто одни наказания совершаются на основе права самого преступника, а другие протекают бесправно и не имеют конца, переходя, возможно, из рода в род.

Основой права преступника на наказание является то, что уже самим своим преступлением он дает *согласие на наказание.* Именно в этом смысле наказание, возмездие неотвратимо, а вовсе не потому, что государство зорко стоит на страже закона.

Гегель в этой связи точно подметил, что слово «возмездие» означает лишь обращение самой формы преступления против себя. Евмениды (богини мщения и кары в древнегреческой мифологии) спят, но преступление пробуждает их, и таким образом судебный процесс открывает собственное деяние преступника.

Это значит, что разумная, индивидуально-всеобщая воля самого преступника жаждет возмездия, она не может не желать его, ибо по самой своей природе вынуждена стремиться к справедливости и свободе. *Наказуемая душа сохраняет свою свободу* — вот в чем смысл права преступника на наказание, вот почему преступная душа жаждет возмездия. Ей не нужна жизнь, ей необходима свобода как знак принадлежности ко всеобщей воле, как свидетельство нерасторжимости с нею.

Преступление и наказание Раскольникова, героя романа Ф.М. Достоевского, может служить прекрасной иллюстрацией к сказанному.

Чтобы проверить правильность мысли о праве преступника на наказание, мы должны обратиться к самой практике правосудия и спросить себя, в чьих интересах совершается наказание преступника. В интересах жертвы преступления? В интересах общества? Или в интересах самого преступника (даже если речь идет о его смертной казни)?

Вряд ли можно говорить об интересах жертвы, о восстановлении права в отношении пострадавшей стороны, тем более если жертвы нет в живых.

Но точно так же не может идти речь и об интересах общества. Дело в том, что по отношению к государству (как это хорошо показал В.С. Соловьев) каждое преступление предполагает волю, несогласную с законом, и с этой точки зрения для всех преступлений логически требовалось бы *одинаковое возмездие.* Однако в действительности существует разнообразие наказаний за различные преступления, и это — лучшее свидетельство того, что наказание осуществляется прежде всего в интересах самого преступника. Это его право реализуют, это ему воздают честь, это его пытаются вернуть в лоно всеобщей воли, это о его свободе и воли помышляют.

Уже одно это делает любое наказание изначально гуманным, пи скольку возвращает наказуемой, заблудшей душе свободу. Однако Н;I практике важно установить и гуманный критерий наказания.

Итак, какой должна быть мера наказания с нравственно-философ ской точки зрения? Согласно Соловьеву, наказание должно высту пать как правомерное средство деятельного человеколюбия, законно и принудительно ограничивающее внешние проявления злой воли не только ради безопасности общества и его мирных членов, но непре менно также и в интересах самого преступника.

Нравственно-философская мера наказания должна определяться единством трех требований: терпящий от преступления должен имет1. *право на защиту,* общество — *право на безопасность,* а преступник — *право на вразумление и исправление.*

Положительный смысл наказания, соответствующий праву преступника на сохранение ему *свободы воли* (не внешней свободы!), заключается не в причинении ему физических мучений (отсюда — бессмысленность всякого отмщения и равного воздаяния, типа «око за око, зуб за зуб»), а в нравственном исправлении и покаянии.

Нравственно-философский смысл наказания состоит в том, что, налагая наказание, мы должны иметь в виду не прошлое зло (его уже не изменить и не исправить!), а будущее благо. Следовательно, налагать наказание можно только с одной целью: исправить самого виновного, сделать его лучше, чем он был до совершения преступления.

Большинство философов всегда стояло на той точке зрения, что государственные пенитенциарные (исправительные) учреждения не способны решить эту задачу. Напротив, нередко они еще больше ожесточают и развращают преступника. В этом смысле идеальным наказанием могла бы стать, по мысли Соловьева, *общественная опека над преступником,* поручаемая компетентным людям с целью его возможного исправления.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Философия права. М, 1990. С. 141-151.

Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 379-405.

Ильин ИЛ. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 326-329.

Кропоткин НА. О смысле возмездия // Кропоткин П.Л. Этика. М., 1991. С. 330—360.

Глава 15
ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

78. Каковы основные способы постижения истории? В чем своеобразие философского взгляда на историю в сравнении с религиозно-мифологическими историографическим?

В европейской культуре сложилось три основных способа постижения истории.

Во-первых, религиозно-мифологический способ: *мифология* и *теология истории.* Таковы, например, древнегреческая мифология истории и библейская теология истории. История рассматривается здесь как продукт взаимодействия людей и богов (человека и Бога). При этом события истории развертываются как некий спектакль, поставленный по сценарию богов и разыгрываемый людьми. Следствием этого является *тотальный провиденциализм,* предопределенность путей развития.

Для человека же такие пути оказываются неисповедимыми; но даже ес-'ш через пророков и провидцев ему и сообщается о будущем, он не волен избежать непреложного хода развития событий (подобно царю Эдипу).

Религиозно-мифологический способ постижения истории явился самым древним, глубоко пустившим корни в сознании людей. Именно с ним связаны представления о судьбах мира, о начале и конце свеі а, о неотвратимости будущего и т.п.

Однако главная идея, выработанная религиозно-мифологическим сознанием, — это представление о *цели истории.* Ведь если история развивается по божественному замыслу, то у нее должна быть какая-ю цель, осуществляемая деяниями людей. А отсюда недалеко и до представления о *смысле истории:* является ли история реализацией неких трансцендентных надысторических целей, ценностей, или ее '(ели совпадают с самим историческим существованием человечест-J? Иными словами, является ли человечество самоцелью истории ти оно всего лишь средство для достижения неких надысторических : сверхчеловеческих идеалов?

Во-вторых, это историографический способ: историческая наука, описывающая деяния людей, протекающие во времени, прежде всего события прошедшего. Не случайно, одно из значений слова «история» — это то, что было, что перешло в область памяти.

По словам Гегеля, первые историографы (Геродот, Фукидидшдр.) описывали преимущественно деяния и события, протекавшие ria их глазах; причем сами они были проникнуты их духом и переносили н сферу духовных представлений то, что существовало вовне. Конечно, они пользовались сообщениями и рассказами других (один человек не может видеть все), т.е. черпали из сокровищницы общечеловеческой памяти. Однако главным для них оставались трезвость и надежность собственного взгляда на события жизни.

В этой связи историографа не интересует трансцендентный смысл человеческих деяний. Ближайшую их причину он усматривает в страстях и интересах людей или в объективных условиях их жизни (географических, экономических, культурных).

«Отец» историографии Геродот, хотя и собрал в своей «Истории* немало фантастических сведений, фактически обосновал новый «наукообразный» метод постижения истории, описывая человеческие *цел* яния и события сами по себе, вне смысловой и целевой заданности.

Разумеется, в последующем историографический метод принимал во более теоретическую форму, т.е. от простого описания событий переходил к их целостному осмыслению (по Гегелю — «рефлективная историограф фия»), критической оценке («критическая история», которая излагает *Щ* саму историю, а историю истории, т.е. дает оценку историческим повествованиям и исследует их истинность и достоверность) и т.д.

Теоретическая история как высшая ступень истерической науки (историографии) вплотную подходит к третьему способу постижений истории — к *философии истории.*

С чисто внешней стороны философия истории выступает как синтез религиозно-мифологического и историографического представления об истории.

С одной стороны, философский взгляд на историю привносит в нее целесообразность и смысл, усматривает в истории[1] господство *разума,* т.е. исходит из той предпосылки, что всемирно-исторический процесс совершается разумно.

Однако, с другой стороны, эта целесообразность и разумность выводятся из самой действительности. Таким образом, теологические вопросы о цели и смысле истории, о начале и конце света ложатся здесь на почву конкретных исторических событий, многообразия ш^ торических фактов и явлений.

Соотношение элементов теологии истории и историографии неодинаково в различных философско-исторических учениях. Так, в философии истории К. Маркса, О. Шпенглера или АТойнби преобладает историографическое начало, хотя и подчиненное жестким целевым конструкциям с провиденциальным (предопределенным, роковым) смыслом.

В русской же философии истории (Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, С.Н. Булгаков и др.) доминирует теологическое начало, окрашивающее идею истории в эсхатологические (от греч. eshatos — последний, конечный и logos — учение) тона. Такой тип философии истории принято именовать *историософией,* подразумевая под этим мудрость божественных целей, определяющих начало и конец истории.

Однако подлинное своеобразие философского взгляда на историю заключается в самом понимании *сущности исторического:*

YL мифология истории, и историография основывались на представлениях об истории как неких событиях, протекающих во времени или имевших место в вечно застывшем прошлом. Отсюда — понятие истории как рассказа, повествования, сообщения о фактах, совокупности сведений. Одним словом, мифология истории и историография — это история *о чем-то.*

Философский же взгляд видит в истории особую предметную область действительности наряду с природой. Здесь уже речь идет не об истории «чего-то» (общества, природы, человеческой жизни и т.п.), а об истории как *особой реальности.* Это уже история *«как нечто».*

К сожалению, в русском языке не существует различения этих двух значений слова «история», в отличие, например, от немецкого языка. Так, Гегель с самого начала отделяет «сущностно-историческое» («Geschichte») от «просто исторического» («Historie»).

В этой связи философия истории должна начать как раз с определения сущности исторического.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 57-71.
Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 15-17.

79. В чем сущность исторической реальности как особой сферы бытия? Почему нельзя говорить о истории природы или о истории ангелов, но только о истории людей?

Не все, что происходит, т.е. развивается или изменяется во времени, есть вследствие этого объект истории. Так, явления природы могут но-

сить исторический характер только в том случае, если они оказывают влияние на человеческую деятельность. Само по себе развитие природы, подчиненное абсолютной закономерности, в корне антиисторично.

Если я знаю, что через столько-то лет произойдет солнечное затмение или взрыв сверхновой звезды, то эти события никак нельзя отнести к области истории, и именно потому, что они должны наступить с неумолимой неизбежностью и, следовательно, никакое вмешательство свободной воли не может отменить или перенести их.

Но точно так же не является объектом истории и нечто абсолютно лишенное закономерности, нечто самодостаточное в своей свободе. В этом смысле не существует истории Бога или истории ангелов.

С другой стороны, не заслуживают наименования истории и некие спонтанные человеческие события, протекающие без всякого плана и цели. Поэтому далеко не каждый человек оставляет после себя «историю своей жизни». Хотя каждый человек и живет в истории, но не всякая жизнь, вследствие своей бессмысленности и бесцельности, исторична.

История не протекает ни с *абсолютной закономерностью,* ни с *абсолютной свободой,* но есть лишь там, где с *бесконечными отклонениями* и *непредсказуемыми поворотами* в развитии событий реализуется некая *единая, общая цель.*

Точнее и глубже других эту мысль удалось сформулировать немецкому философу Ф.В. Шеллингу: существует лишь история таких существ, которые видят перед собой идеал (т.е. единую цель), недостижимый Для индивидуума, но достижимый для рода.

Таким образом, своеобразие исторической реальности заключается в сочетании закономерности и свободы. $

Закономерность исторической реальности определяется наличием единой цели, общего идеала, коренящихся в характере самой общественной жизни людей, в их экономической и культурной деятельности.

Свобода же — это чисто человеческая возможность выбора путей движения к цели, осуществления идеала. Невозможно предсказать и предвидеть, по какому пути пойдет человечество, какие средства оно изберет для достижения цели.

Человек лишь потому имеет историю, заметил в этой связи Шеллинг, что его поступки не могут быть заранее определены какой бы то ни было теорией.

По мысли Н.А. Бердяева, история начинается со свободы, точнее, со *свободы зла,* самостоятельности выбора, противоречащего изна

чальной воле Творца: человек, нарушив запрет Бога, вкусил плод с древа познания добра и зла, в силу чего и был изгнан из рая, утратил бессмертие. Это и есть символ начала истории.

Христианский историзм глубоко выразил ту мысль, что если бы не было *свободы зла,* то не было бы и истории и мир начался бы не с начала, а с конца, с того совершенного «царства Божия», которое и есть общая цель, идеал человечества в форме совершенного добра и совершенной красоты.

Но этот идеал может быть достигнут не индивидуумом, а человеческим родом. В этом смысле история, по словам С.Н. Булгакова, есть прежде всего *рождение человечества,* бытие человеческого рода, наполненное рождениями, а потому и смертями, и внутренне связанное узами поколений. Чередование, смена поколений, в форме которой и существует единое человечество, представляет собой некое, «пожирание детьми отцов», некую «пляску смерти». Однако это и есть конкретное *время истории,* необходимое условие движения к цели.

История, таким образом, в корне трагична, ибо она есть только там, где есть смерть индивидуума. История замешана на смерти, но она есть в то же время борьба со смертью, попытка преодоления смерти через смену поколений, через историческую преемственность, через общечеловеческую память, наконец — через личностное переживание истории, через *тождество человека и истории.*

Как показал Бердяев, «историческое» есть некое откровение о глубочайшей сущности мировой действительности, о мировой судьбе, о человеческой судьбе как центральной точке судьбы мировой. История осуществляется человеческим родом, но творится и *духовно переживается* отдельным человеком. Для того чтобы проникнуть в тайну истории, я должен постигнуть это историческое как до глубины души *мое,* как до глубины души *мою* историю, *мою* судьбу. Все исторические эпохи, начиная с самых древних и кончая будущими, — все это *моя* историческая судьба. Как субъект истории человек есть *-авсеединое я»,* и в этом — его историческое бессмертие.

Литература

Шеллинг Ф.В. Система трансцендентального идеализма// Соч. М., 1987. Т. 1. С. 451 — 466.

Бердяев НА. Смысл истории. М., 1990. С. 4—34.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 301—304.

Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 34—53.

Мюллер М. Смысловые толкования истории // Философия истории: Антология. М, 1994. С. 277-282.

80. Какова природа исторического времени? Как соотносятся время и вечность истории, или Почему прошлое всегда остается настоящим?

Основные предельные вопросы философии истории так или иначе упираются в проблему времени.

Куда движется история? — это вопрос об истоках и цели истории, о ее движении во времени от прошлого к будущему.

Как движется история? — это вопрос о форме исторического процесса, о том, как течет время истории: имеет ли оно круговой, циклический, линейный, спиралевидный или какой-либо другой характер.

Что движет историей, каковы движущие силы истории? — это вопрос о субъекте истории, о целеполагающей и смыслообразующей деятельности людей, разворачивающейся во времени, основанной на воспроизводстве жизни, на смене поколений.

Зачем движется история? — это вопрос о смысле истории, т.е. о том, является ли история средством реализации неких «вечных» ценностей, подготовкой к переходу в иное, сверхвременное, состояние, или сущность истории полностью совпадает с существованием человечества, временем его жизни и история открыта во времени для самых разных вариантов и продолжений.

Чтобы ответить на все эти вопросы, необходимо понять природу исторического времени. Одним из первых, кто попытался исследовать эту проблему, был Августин. Интересно, что к анализу времени его подтолкнул чисто теологический вопрос: существовало ли время до сотворения небес и земли? Однако ответ Августина оказался столь метафизически й антропологически глубоким, что вполне может удовлетворить и современное историческое сознание!![1]

Обыденному сознанию время открывается со стороны трех своих состояний: прошлого, настоящего и будущего. Однако прошлое — это то, чего уже нет, а будущее — то, чего еще нет. Настоящее же само по себе, если бы оно не утекало в прошлое и не переливалось в будущее, было бы уже не временем, а *вечностью,* ибо бытие в настоящем есть непрерывное пребывание в бытии. •

Заметим, что в XX в. Л. Витгенштейн на свой лад повторил эту мысль отца церкви: «Если под вечностью понимать не бесконечную длительность времени, но безвременность, то вечно жив тот, кто *живет в настоящем*».

Августин обнаруживает, что «разорванность» времени, при котором прошлое кажется навечно отошедшим, будущее — ненародившимся, а настоящее — неуловимым мгновением жизни, соответствует

физической природе человека как смертного существа, что это своего рода «телесный» способ восприятия истории.

Однако душа человека пребывает в иных измерениях времени. Как позднее заметит Л.П. Карсавин, всеединство души означает ее *всевременность*. Для всеединой души нет прошлого или будущего. Для нее существует лишь вечно пребывающее настоящее. Поэтому, по словам Августина, следует говорить не о прошлом, настоящем и будущем, а о *настоящем прошлого, настоящем настоящего* и *настоящем будущего*.

Настоящее прошлого — это *память*. Настоящее настоящего — это *чувство жизни*. Настоящее будущего — это *ожидание* и *надежда*.

Значение этих мыслей Августина в полной мере обнаружилось в XX в., когда в философии истории на передний план выдвинулась идея *всеединого субъекта* истории. Достаточно в этой связи обратиться к историософским идеям Бердяева или Карсавина, чтобы увидеть их близость августиновской концепции исторического времени.

Историческая действительность, которую мы считаем «прошлым», есть действительность подлинная и пребывающая, не исчезнувшая и не умершая, но вошедшая в некую «вечную действительность». Мы можем жить в историческом прошлом, как мы живем в настоящем и как уповаем, что будем жить в будущем.

История — это некая целостная жизнь, в которой одновременно сосуществуют три измерения времени: прошлое, настоящее и будущее в их целостном всеединстве. Поэтому историческая действительность, отошедшая в прошлое, не менее реальна, чем та, которая совершается в данное мгновение, или та, которая должна совершиться в будущем.

По словам Карсавина, во всевременности все дано «сразу» и будущего, как *еще* не осуществленного, нет. Но точно так же нет и прошлого, как *уже* осуществленного. Прошлое всякий раз возникает и совершается как бы на глазах настоящего.

Поэтому можно сказать, что история рассматривает «уже осуществленное» и «еще осуществляющееся», исходя из момента настоящего, постигает прошлое через настоящее, а настоящее — через прошлое, и не как разъединенные моменты, а как непрерывный исторический процесс.

Литература

Августин. Исповедь // Антология мировой философии: В 4 т. М., 1969. Т. 1. Ч. 2.
Бердяев НА. Смысл истории. М., 1990. С. 50—58.
Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993. С. 43-47, 277-278.

81. Что лежит в основе представлений о цикличности истории? В чем смысл мифа «о вечном возвращении»?

Представление об истории как «вечной действительности», в которой прошлое никогда не умирает, а будущее кажется не менее реальным, чем настоящее, находит свое выражение в идее *постоянного возрождения времени — цикличности истории.*

Идея цикличности путем периодической повторяемости событий истории, их вечного возвращения устраняет «разорванность», необратимость времени.

Образцом такой периодичности и повторяемости служит природа, например лунный цикл, фазы луны — появление, рост, убыль, исчезновение, за которым следует новое появление и т.д.

Подобные представления о времени характерны для большинства культур древности, в которых жизнь человека рассматривается в неразрывном единстве с жизнью природы, космоса в целом.

Согласно этим представлениям, вселенная вечна, но она периодически исчезает и возрождается каждый «Великий Год» (соответствующее ему число тысячелетий варьирует в зависимости от религиозных учений: например, «Год Брамы» длится 311 040 000 000 000 земных лет).

В основе идеи возрождения времени, цикличности истории лежит миф о вечном возвращении. Широко распространенный в архаических культах, он получил и определенное философское осмысление.

Существует по меньшей мере три философских вариации мифа о вечном возвращении.

Первая из них приписывается Платону, который в диалоге «Тимей» учил тому, что планеты Солнечной системы, со^ршив полный оборот, составляющий «Великий Год», возвратятся к своей отправной точке. В дальнейшем различные философы, ссылаясь на Платона, утверждали, что если планетарные периоды цикличны, то циклична и всемирная история: Ахилл вновь отправится в Трою, а Платон в Афинской школе вновь изложит эту доктрину.

Второй вариант мифа о вечном возвращении связан с именем Ф. Ницше. В основе его лежит отнюдь не новая мысль о том, что число атомов, образующих вселенную, хотя и невероятно велико, но все же конечно и потому имеет определенное количество комбинаций. По прошествии бесконечно большого срока число комбинаций исчерпает себя, достигнет предела, и вселенная вновь повторится.

Заслуга Ницше в том, что он смог наполнить эту старую идею чувством глубокой жизненной достоверности: «Этот паук, медленно пол-

зущий при лунном свете, и сам этот лунный свет, и ты, и я, стоящие в воротах и шепотом говорящие о вечном, — не случалось ли всем нам уже сойтись вместе когда-то в прошлом? И не встретимся ли мы снова на этом долгом, волнующем пути, не будем ли мы вечно встречаться? <..> Я снова возвращусь с этим солнцем, с этой землею — не к новой жизни, не к лучшей жизни, не к жизни, похожей на прежнюю: я буду вечно возвращаться к той же самой жизни, в большом и малом, чтобы снова учить о вечном возвращении всех вещей» [Ницше. 1990. С. 160. №161].

И «платоновский», и «ницшеанский» варианты "мифа о вечном возвращении говорят о *тождественности* исторических циклов, т.е. о доскональной повторяемости событий истории вплоть до неразличимых мельчайших деталей.

Однако философия тождества исторических циклов вряд ли может быть создана, логически обоснована. Дело в том, что абсолютная тождественность затушевывает момент повторяемости, многократности исторических циклов, подрывает в корне саму идею цикличности и делает историю, по существу, однократным процессом. Ведь если циклы истории тождественны, то все они как бы сливаются воедино, так что невозможно различить, в каком цикле мы находимся: в первом или тысяча первом. Да и особой нужды в различении циклов здесь не возникает, ибо все одно и то же. И даже память человека о предыдущих циклах не прибавляет ничего нового к его ощущению реальности.

Поэтому для философии истории интерес представляет идея не тождественных, а подобных циклов, т.е. повторения истории в целом, в общих чертах и формах, фазах и типах развития, а не в отдельных деталях, частных моментах.

В этом, третьем, варианте миф о вечном возвращении разделялся многими философами, причем не только Античности, но и Средневековья и Нового времени3(несмотря на доминирование в этот период идей христианского историзма, эволюционизма или прогресса, т.е. *линейной* направленности исторического процесса).

И вообще, мысль о том, что циклы и периоды в истории определяются влиянием звезд, никогда не исчезала из памяти культуры, даже в периоды тотального господства христианского или научного мировоззрения.

Однако подлинное возрождение идеи цикличности происходит в XX в., в связи с кризисом концепций плоского эволюционизма и теорий общественного прогресса, с одной стороны, и потеснением христианской эсхатологии — с другой.

Миф о вечном возвращении возрождается на этот раз на почве идеи *подобия культурно-исторических циклов* (Н.Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин и др.).

Согласно концепции культурно-исторической цикличности, каждый тип культуры или цивилизации (а число их колеблется от 8 у Шпенглера до 26 у Тойнби) проходит в своем развитии сходные, подобные фазы, ступени, стадии роста: рождение и детство, молодость и зрелость, старость и «закат» (Шпенглер); рождение, рост, упадок, надлом, разложение, исчезновение (Тойнби). Время жизни каждой культуры варьируется в широком диапазоне. Так, если, по Шпенглеру, культуре в целом отпущено приблизительно 1000 лет, то, согласно Тойнби, даже стадия надлома может растянуться на несколько тысячелетий, сделав цивилизацию как бы «окаменевшей».

В судьбе каждой культуры существует критический момент надлома, который свидетельствует об исчерпании ее жизненной силы, о переходе ее из «органической» в «механическую» фазу развития. Это ведет к полному окостенению жизни, ее бездуховности, механизированное™, омассовлению, отсутствию адекватных реакций на «вызов» внешней среды. В результате культура — цивилизация — либо «окаменевает», либо полностью разлагается и исчезает с лица земли.

Концепция культурно-исторических циклов опирается на идею множественности исторических субъектов — дискретных самозамкнутых культур. Отсюда — проблематичность понятия *единой всеобщей истории)* В данном случае можно говорить не об истории человечества, а об истории шумерской, греко-римской или русско-сибирской культуры. Поэтому цель и смысл истории определяется здесь судьбой локальной культуры. Всякая культура идет к своему закату, концу. Она может лишь ненадолго продлить время своего существования. И, конечно, не в этом ее цель.

Конец отдельной культуры не означает конца истории в целом. Цель и смысл существования отдельной культуры в том, чтобы полностью реализовать свою жизненную силу, свой духовный потенциал, в естественном ритме пройти все стадии развития, испытать чувство удовлетворения от исполненной миссии и передать свой опыт и ценности другим культурам. Лучшим примером этого может служить древнегреческая культура, вечно возрождающаяся в истории европейских народов.

Литература

Платон. Тимей // Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 440-442.
Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 1991. С. 87-92, 469-479.

Шпенгмр О. Закат Квропы. М., 1993. С. 218-140.
Тойнби ЛДж:. Постижение истории. М., 1991. С. 91 — 142.
Сорокин ИЛ. Кризис нашего времени//Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М, 1992. С. 427-435.
Лосев А.Ф. Античная философия истории. М., 1977. С. 19—20.
Геноп Р. Кризис современного мира. М, 1991. С. 15—26.
Элиаде М. Миф о вечном возвращении (архетипы и повторение) // Элиаде М. Космос и история. М„ 1987. С. 82-92.
Борхес Х.Л. Учение о циклах // Соч.: В 3 т. М, 1994. Т. 1. С. 183-192.
Борхес Х.Л. Циклическое время // Там же. С. 193—196.

82. Каквозниклопредставлениеолинейнойнаправленностиистории онеповторимостиисторическихсобытий, илиПочемумирможет быть спасентолькораз? Чтоозначает «конецистории»?

Если идея цикличности истории является бегством от «разорванности» времени, от необратимости прошлого, но вместе с тем и вечным вращением в замкнутом круге истории, то идея линейности исторического процесса допускает «разорванность» и трагизм исторического времени ввиду выхода человечества из самой плоскости истории в сферу «сверхистории» или «надыстории» (царство Божие, царство Свободы и Духа и т.п.).

Таким образом, необратимость времени компенсируется здесь ограничением истории во времени, выходом ее в надысторическую вечность.

Образцом цикличности, периодичности и повторяемости событий истории является природа, космос, т.е. естественный ход и порядок мира.

Образцом линейной направленности истории, необратимости, неповторимости и уникальности исторических явлений выступает сверхприродное начало, сверхъестественная сила, воля Бога.

Именно в таком свете и предстает *библейская история* как исток и предпосылка линейной направленности времени, разворачивающаяся как *ряд последовательных богоявлений,* однократных и неповторимых, каждое из которых имеет свою внутреннюю ценность и особый смысл.

Отсюда берет начало представление об уникальности, индивидуальности исторических явлений, выразившееся, в частности, в так называемом *идиографическом методе* в социологии.

Кульминацией необратимости и неповторимости событий истории предстает явление Христа, призванного спасти мир.

«История не знает круговорота, потому что Христос воплотился и был распят один раз», — утверждал Августин, выдвигая главный аргумент против мифа о вечном возвращении. Когда придет Мессия, мир будет спасен *раз и навсегда* и история прекратит свое существование.

Ценность и неповторимость событиям истории придает вмешл тельство сверхприродной силы, воздействующей на мир посредством *свободной воли.* Если бы каждая культура, каждая эпоха имела своею Христа, то идея искупления, спасения утратила бы смысл, ибо нево:. можно жертвовать собой многократно, невозможно спасать множест во народов бесконечное число раз. Это уже похоже на некую игру *и* «искупление» и «Спасение».

Вот почему линейная направленность истории предполагает в к;: честве исторического субъекта *единое человечество,* осуществляющее общую цель и единый смысл истории.

Следовательно, однократность и неповторимость исторических событий фактически означает единство и всеобщность истории.

Эти черты христианского историзма присущи самым различным теориям линейного развития истории.

Прежде всего в них выражается идея *поступательного* характера развития истории, движения к некой *благой цели.* История движется от простого к сложному, от менее совершенного состояния к более совершенному.

Возможность «прогресса» обусловлена наличием высшей цели. И хотя сама эта цель совпадает с «концом» истории, это вовсе не означает гибели человечества (в отличие от смерти культуры в теориях исторических циклов). «Конец» истории — этб переход человечества на качественно новую ступень бытия: «скачок» в царство Свободы, царство Духа, царство Божие.

Эта схема существенно отличается от циклических концепций историзма, согласно которым современный исторический момент всегда представляет собой деградацию, регресс по сравнению с предыдущими моментами времени (движение человечества от «золотого века» к «железному веку» у Гесиода или развитие мира от Крита-юги к Калиюге в индийской традиции).

В чем же выражается поступательность исторического процесса?

Благодаря чему достигается более совершенное состояние человечества на пути к идеалу, к переходу в «сверхисторию»?

Рассмотрим некоторые из наиболее классических ответов.

Так, согласно И. Канту, залогом исторического прогресса является естественный закон целесообразного и совершенного развития природных задатков человека, направленных на применение его разума. Но само это развитие может полностью осуществиться не в индивиде, а в роде. Вследствие этого исторический процесс развертывается как переход ко все более *совершенному гражданскому объединению человеческого рода.* Целью истории является некий совершенный «земной град», не уступающий по своей духовности «граду небесному».

•Г. Лессинг и И.Г. Гердер связывают возможность поступательного развития истории с провиденциально направляемым просвещением и воспитанием человеческого рода, постепенно достигающего в своем развитии высшей ступени разума и свободы.

Г.В.Ф. Гегель рассматривает всемирную историю как прогресс в сознании и осуществлении *свободы.* Восточные народы, по словам Гегеля, знали, что только *один* свободен; греко-римский мир знал, что свободны лишь, *некоторые;* мы же знаем, что свободны *все люди,* ибо Свобода составляет основное свойство природы человека.

Сознание свободы, внесенное в мир христианством, постепенно превращается в основу культурной жизни всего человечества. Применение принципа свободы к мирским делам, внедрение и проникновение его на все уровни общественного бытия человека и является, по Гегелю, тем процессом, который составляет саму историю. Таким образом, конечной целью истории становится здесь *действительность свободы.*

Развивая эту мысль Гегеля, основоположники марксизма сосредоточили в своей исторической концепции основное внимание *па. условиях осуществления* идеи свободы. По' мнению К. Маркса и Ф. Энгельса, свобода духа возможна только на основе *экономической свободы,* которая позволит взять господствующие над историей силы под контроль самих людей. Рёчь здесь идет о высвобождении человека из-под власти вещей, частной собственности, порабощающей дух человека. Это и есть «скачок человечества из царства необходимости в царство свободы» (Энгельс)[11], переход от «предыстории» к собственно истории или от «сверхистории» к коммунизму.

В философии истории К. Ясперса поступательное развитие истории обеспечивается обретением *единства* исторического процесса. Сущностная основа единства истории состоит в том, что «люди встречаются в едином духе всеобщей способности понимания». Эта основа была заложена в так называемое «осевое время» — приблизительно с 800 по 200 г. до н.э., когда были разработаны основные категории, которыми мы мыслим до сих пор, заложены основы мировых религий, и сегодня определяющие жизнь людей, и когда, наконец, появился человек такого типа, который сохранился и по сей день.

Если целью истории, по Ясперсу, является ее единство, то смысл истории — в преодолении истории. История становится путем к надысторическому. Понимание истории в ее целостности и единстве выводит нас за пределы истории, ибо единая история перестает быть историей. Время единой истории растворяется в вечности настоящего.

Это и есть «конец» истории, переход ее в совершенно новое качество, на новый уровень смысловых и ценностных измерений. Как за-

метил Н.А. Бердяев, судьба человека, которая лежит в основе истории, предполагает сверхисторическую цель, сверхисторическое продолжение в ином, вечном времени. Только конец истории: переход земной истории в «небесную», времени — в вечность — способен придать смысл существованию всего человечества и каждого человека в отдельности.

Литература

Августин. О граде Божием. Кн. 12. Гл. XIII.

Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Соч.: В 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 7-23.

Лессинг Г. Воспитание человеческого рода // Человек и социокультурная среда. М., 1992. Вып. 2.

Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М, 1977. С. 228—234.

Гегель Г.В.Ф. Философия истории. СПб., 1993. С. 71-72.

Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К, Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. С. 295.

Ясперс К. Смысл и назначение истории. М, 1991. С. 32—49, 262—280.

Бердяев НА. Смысл истории. М., 1990. С. 84-93, 145-161.

Элиаде М. Космос и история. М, 1987. С. 99-107.

Борхес ХЛ. Богословы // Соч.: В 3 т. М„ 1994. Т. 1. С. 404-411.

Фукуямп Ф. Конец истории? // Философия истории: Антология. М, 1994. С. 290—310.

Глава 16
ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ

83. Что такое культура? Какими свойствами обладают предметы культуры?

Слово «культура» пришло из латинского языка. Первоначально оно имело весьма ограниченное, узкоспециальное применение, означая обработку и *возделывание земли,* уход за землей и заботу о ней. «Культура земледелия» — agriculture — и есть изначальный смысл данного слова.

Но что такое «возделывание земли»? Частный случай *целенаправленного воздействия человека на природу.* Этот глубинный характер «культуры» хорошо выражал дух облагораживающего воздействия, и на *природу человека,* «возделывания», совершенствования его телесно-душевных качеств. Вот почему слово «культура» со временем стало употребляться в переносном смысле — по отношению к образованию и воспитанию самого человека.

Уже Цицерон в I в. до н.э. говорит о «возделывании» души, т.е. о культуре души (cultura animi). По такому же принципу образуются и понятия «культура ума», «культура тела», т.е. «физическая культура», «культура чувств» и т.п.

Вполне естественно, что впоследствии понятие культуры было перенесено на человека («культурный человек»), на его поведение («культура поведения»), на народ («этнокультура») и, наконец, на общество в целом («социокультура»). Как видно, это понятие оказалось более образным и осязаемым, чем, например, греческое слово paideia, выражающее тот же самый круг явлений. Невозможно представить, чтобы кто-нибудь говорил о «мировой пайдейе» или о «кризисе пайдейи», но все говорят о мировой культуре и «кризисе культуры», хотя греческое слово выражает непосредственно смысл *духовного образования,* совершенствования, а латинское является лишь метафорой духа.

Однако в самой его метафоричности, очевидно, заложен глубокий смысл, и выбор этого термина, его вхождение во все европей-

ские языки не случайно. Сущность того, что мы называем «культурой», раскрывается прежде всего через противопоставление природе и соотношение с природой. Поэтому исходное значение культуры как «возделывания земли» является ключом к пониманию ее сущности.

Продукты природы — это все то, что свободно произрастает из земли. Продукты культуры также производит «земля», но возделанная человеком. Следовательно, природа есть совокупность того, что возникает само собой, предоставлено своему собственному росту, развивается по своим собственным законам.

К культуре же относится то, что создано самим человеком или преобразовано им в соответствии с духовным замыслом, идеальным представлением.

Главная особенность предметов культуры в том, что они несут на себе печать *целеполагающей деятельности человека,* что они пропитаны идеальными целями, делающими их *ценностно значимыми.*

Возьмем, например, золотой самородок. Сам по себе он является предметом природы. Предметом культуры он становится, только попадая в мир человеческих целей. В этом мире он наделяется преимущественно эстетической или материальной ценностью, в зависимости от того, будет ли он запущен в товарно-денежный оборот или использован для художественных целей.

Но и в том и в другом случае он представляет собой предмет культуры, поскольку в нем заложена некая цель, овеществлен некий смысл, опредмечен человеческий дух.

В этом смысле культура — и золотое убранство храмов, и золотые монеты, и «золотой запас» государства. И здесь и там мы видим следы человеческого духа, отпечаток человеческих целей. Это становится особенно очевидным, когда мы имеем дело, например, с древними монетами, которые ценны не потому, что они из золота, а потому, что запечатлели в себе дух того или иного народа, той или иной эпохи, даже если это и печать меркантильных целей. $

Все дело в том, что культурообразующая деятельность человека придает природным, материальным вещам *символический характер,* наделяя их духовным смыслом, идеальной целью, ценностным значением. И чем глубже этот духовный смысл, чем «идеальнее» цель, тем большую ценность приобретает предмет культуры, тем более универсальным, общечеловеческим значением он обладает.

В этом смысле ни одно самое прекрасное золотое украшение древности не сравнится, например, с простым свитком из папируса, несущим на себе прямой отпечаток *самопознания духа* как символ высшей

реальности. Культура и является не чем иным, как *предметно-символическим отображением высшей духовной реальности.*

Литература

Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С. 18—19.
*1*иккергп Г.* Науки о природе и культуре// Культурология. XX век: Литология. М., 1995. С. 69-75."
Кассирер Э. Лекции но философии и культуре // Там же. С. 128— 129.
Общество и культура: Философское осмысление культуры. М., 1988. Ч. 1.
РерихН.К. Культура - почитание Света // Рерих U.K. О Вечном... М., 1991. С. 86-87.

84. Каковы истоки культуры? Что общего между культурой и ку

Слова «культура» и «культ» имеют не только общий этимологический корень (лат. cultura, cultus — возделывать, ухаживать, почитать), но и общее духовно-практическое содержание, общий источник происхождения.

По словам Н.А. Бердяева, культура связана с *почитанием, культом предков.* Она развивается *из религиозного культа,* является продуктом дифференциации культа. Философская мысль, научное знание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, нравственность — все это представлено в целостной и органической форме в религиозном, церковном культе, в *литургическом действе.*

Древнейшие религиозные культуры зарождались в храмах, и первыми их творцами были жрецы. Поэтому подлинная культура, подобно культу, полна сакральной символики: в ней даны знаки и подобия высшей, духовной реальности.

В этом смысле культура, как и культ, есть продукт творческой работы духа над *природным материалом* в самом человеке и в окружающем его мире, есть духовное, символическое преображение материального.

На духовную близость культуры и культа указывает также П.А. Флоренский. По его словам, культура и религиозный культ имеют одно и то же назначение, один и тот же смысл: связывать конечное с бесконечным, вечное с преходящим, горнее с дольним, духовное с материальным. Святыни культа и ценности культуры имеют, таким образом, одну и ту же природу.

Тем не менее духовное родство и общий источник культуры и культа не означают их фактического единства в истории культуры. В каждой культуре на определенном этапе ее исторического развития обнаруживается тенденция к разложению религиозных и духовных основ, к низвержению своей символики, к десакрализации.

Культура вступает в стадию «просвещения»: рационализации, обмирщения и профанирования — и отрывается от своих священных корней, жизненных истоков. Этот процесс сопровождается нараста-нием материальных технических благ жизни, вытесняющих СІШІЙШМ ческие ценности культуры. Культура постепенно перерождаетЬя-В'ци^ вилизацию, т.е. от созерцания жизни и творчества ценности переходит к «упоению» жизнью и потреблению ценностей.

Литература

Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев II.А. Смысл истории. М, 1990. С. 166-168.

Фтренский ПА. Культ, религия, культура // Богословские труды. М, 1977. С. 102—117.

85. В чем смысл различения понятий «культура» и «цивилизаци Почему культура перерождается в цивилизацию?

Слово «цивилизация» введено в философский оборот в XVIII в. французскими энциклопедистами. Оно было образовано от латинского корня civilis, что значит «гражданский», «государственный». Это ассоциируется с аристотелевским определением человека как «государственного животного» (в латинском варианте — «цивилизованного животного»).

Необходимость образования нового понятия в значительной мере и была продиктована идеалом «разумной государственности», тесно связанной с идеей социального прогресса.

В этом значении понятие цивилизации было задумано не ради его противопоставления культуре. Напротив, оно призвано было дополнить представление о культуре, акцентировав внимание, в соответствии с духом времени, на социально-политической грани культуры.

В дальнейшем за термином «цивилизация» закрепляются вполне устойчивые значения.

Во-первых, это слово широко используется как *синоним культуры* в целом.

Во-вторых, под цивилизацией понимается историческая ступень общественного развития, идущая вслед за варварством. В таком значении это понятие впервые употребил американский этнограф Л. Морган.

И, наконец, в-третьих, слово «цивилизация» стало связываться с уровнем развития *материальной культуры* общества, ростом благосостояния. Такое понимание берет свои истоки в экономической теории А. Смита, установившего тесную взаимосвязь между богатством и цивилизацией.

" Именно это значение и послужило основанием для концептуального различения понятий «цивилизация» и «культура».

Правомерность такого различения оправдана, в частности, *неравноценностью форм культурного творчества,* а также *неравномерностью социального прогресса,* т.е. несовпадением экономического и нравственного уровней развития общества. Из истории и художественной литературы известно, например, что нравы дикарей порой заслуживают большего уважения, чем нравы цивилизованного человечества.

Классическое различение культуры и цивилизации обычно связывают с именем О. Шпенглера. Однако эта идея далеко не нова. Особенно близка она русскому духу. Как заметил Н.А. Бердяев, многие русские мыслители давно уже познали различие между типом культуры и типом цивилизации, связав эту тему с *взаимоотношением России и Европы.* Так, славянофильское сознание было.проникнуто враждой не к европейской культуре, а к европейской цивилизации. А. И. Герцен, А.С. Хомяков, Ф.М. Достоевский, К.Н. Леонтьев и др. принимали *культурное прошлое* Европы и не принимали ее *цивилизованное настоящее,* полагая, что безрелигиозная мещанская цивилизация победила старую священную культуру. В связи с этим борьба России и Европы, Востока и Запада рассматривалась как борьба религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией, духа — с бездуховностью.

Однако и западному сознанию эта тема не была чужда. Неприятие надвигающейся бездушной технической культуры выразилось в ностальгии романтиков по идеалам Античности, в тоске Ф. Ницше по трагизму «дионисийской» культуры древних греков, в критике пошлости и мещанства, духа «буржуазности».

Однако только опыт Первой мировой войны смог пролить окончательный свет на роковой смысл цивилизации в судьбах европейской культуры. Именно это с особой силой удалось выразить Шпенглеру.

Согласно Шпенглеру, цивилизация не просто противоположна культуре; она является концом культуры, смертельной агонией культуры. В силу этого различие между культурой и цивилизацией отражает противоположность жизни и смерти применительно к социальному организму.

Если культура живет плодами творчества, то цивилизация бесплодна и существует за счет тиражирования ценностей культуры.

Если культура «органична», т.е. образует с природой единое целое, то цивилизация «механистична», так как возводит между человеком и природой искусственную стену орудий, техники и машинного труда.

Если в культуре раскрывается личностное начало, то цивилизация обезличивает духовные ценности, накладывая на них печать массового вкуса.

Культура священна и символична. Цивилизация же ведет к профанированию и «заземлению» ценностей культуры.

Каковы же причины перерождения культуры в цивилизацию? Оригинальную точку зрения выдвигает Бердяев. По его мнению, изнутри самой культуры обнаруживается слишком большая воля к жизни, к власти и мощи, к практической реализации ценностей, сулящих счастье и наслаждение. Культура бескорыстна в своих устремлениях и достижениях; цивилизация же всегда заинтересованна. Когда «просвещенный» разум сметает духовные препятствия для наслаждения жизнью, тогда кончается культура и начинается цивилизация.

Таким образом, культуру губит стремление к упоению силой жизни, тогда как подлинная сила культуры — в самоограничении жизни и духовной созерцательности, ибо культура должна предохранить человека от *пресыщения жизнью*.

Литература

Шпешлер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой культуры. М., 1993. Т. 1. С. 163-169.

Бердяев ИЛ. Воля к жизни и ноля к культуре// Бердяев И.А. Смысл истории. М, 1990. С. 162-174.

86. В чем состоит трагедия культуры, или Почему культура является «великой неудачей жизни»? Каковы причины кризиса современной культуры?

Немецкий философ культуры Г. Зиммель заметил, что, как только жизнь возвышается над чисто животным существованием, она стремится выразить и воплотить себя в формах духовности и культуры, например в наскальных рисунках или поклонении огню. Однако эти формы, складывающиеся в религию, искусство, нравственность, науку и т.д., со временем входят в противоречие с породившей их жизнью. Они только леса для творческой стихии жизни, для ее набегающих потоков. Жизнь быстро выходит из этих поставленных ей пределов, не находя в них достаточного простора. В момент творчества формы культуры, возможно, и соответствуют жизни, но по мере ее раскрытия они становятся чуждыми и даже враждебными ей. Так, астрономия, первоначально служившая интересам жизни — потребностям земледелия и мореплавания, — начинает развиваться ради «себя самой», становится значимой только для узкого круга посвященных или ученых.

Искусство, служившее утилитарным, практическим целям, помогавшее жизни ориентироваться в сложных ситуациях, «проигрывать» их, становится самоцелью, создает свои иллюзорные миры, уводящие человека от проблем текущей жизни.

Таким образом, жизнь стремится выразить себя в культуре; культура же, объективируясь, становится преградой на пути выражения жизненных импульсов. Так возникает конфликт между культурой и жизнью, между духом и жизнью. Все достижения культуры символичны, а не реалистичны. Они как бы надстраиваются над жизнью, но не осуществляют требований самой жизни.

По словам Н.А. Бердяева, культура не есть реализация истины жизни, добра жизни, красоты жизни, воли к жизни, божественности жизни. Она осуществляет лишь истину в познании, в философских и научных книгах, добро — в нравах, красоту — в картинах, архитектурных памятниках, театральных представлениях, божественное — лишь в культе и религиозной символике.

Вот почему искусство в своем развитии никогда не совпадает с жизнью. Подъем и расцвет культуры протекает, как правило, на фоне невежества и суеверия, нравственной деградации, мещанства и грубости самой жизни. В качестве примера можно привести культуру Ренессанса, культуру Германии конца XVIII — начала XX в. или русскую культуру конца XIX — начала XX в. На одной чаше весов здесь великие произведения искусства, творческий подъем духа, на другой — «безобразие» и «зло» жизни.

При этом творческий порыв культуры, пробиваясь через несовершенство жизни, осуществляет себя в страданиях и муках. Сама жизнь творцов культуры часто была трагической и мучительной.

В этом противоречии культуры и жизни и состоит трагедия культуры. Суть этой трагедии в том, что культура расцветает на почве «бескультурья» самой жизни: истина — на почве невежества и мракобесия жизни, красота — на почве ужасов и безобразия самой действительности, добро — на почве разгула жестокости и зла, деградации нравов.

Это дало Бердяеву основание назвать культуру «великой неудачей жизни».

Однако смысл понятия «трагедия культуры» еще глубже. По самой своей природе, по своему духу культура может существовать только благодаря конфликту с жизнью. Попытка разрешения этого конфликта, снятие трагедии приводит к *кризису культуры.*

Подлинная трагедия культуры как раз в том, что, с одной стороны, ее подпирает конфликт с жизнью, а с другой — кризис духа.

Последняя возможность связана с осуществлением культурой «воли к жизни», перерождением ее в цивилизацию.

Именно в этом и кроется основная причина кризиса современной культуры, которая становится все менее символичной и все бо4ёе>реагдиетической. Наука почти полностью поставлена на службу хозяйству, материальным потребностям жизни. Искусство все более иревращается в массовое зрелище, игровое и развлекательное, внедряясь в саму жизнь. Нравственность становится предельно упрощенной, «демократичной», лишенной иерархически ценностной основы. Поэтому приземление и падение нравов не кажется уже столь возмутительным. Религия перестает быть аскезой и откровением духа, являясь в лучшем случае психологической отдушиной или обрядовой формальностью.

Этот общий кризис современной культуры усугубляется еще рядом факторов, выпавших на долю нашего времени.

Так, по мнению французского эзотерического мыслителя Р. Генона, кризис современной культуры соответствует завершающей фазе нисходящего цикла времени, «темному» веку, концу Кали-юги. Само слово «кризис», подчеркивает Генон, в его изначальном смысле означает «суд», «решение», «установление различий». Фаза, которую обычно называют критической, непосредственно предваряет естественное завершение всего процесса, независимо от того, приведет ли это к негативным или позитивным последствиям. Поэтому в данной фазе происходит подготовка к вынесению окончательного «решения», установлению «различий» между накопленными ценностями культуры. Фаза кризиса — это фаза оценок и суда, а не творчества и созидания. На место творцов культуры приходят критики и исследователи культуры.

Согласно А. Швейцеру, кризис современной культуры коренится в кризисе мировоззрения, суть которого — в утрате изначальной связи миро- и жизнеутверждения с этическими идеалами. В результате «воля к прогрессу» ограничилась стремлением к материальному благосостоянию, бросив «на произвол судьбы» духовное и нравственное развитие человека. В силу этого культура «сбилась с пути», утратила ориентир, позволяющий отличать более ценное от менее ценного.

Немецкий философ Э. Гуссерль усматривает непосредственную причину кризиса современной культуры в искажении изначального духа *рационализма,* в извращении целей разума и способностей его применения.

Рационализм был задуман древнегреческими мудрецами и философами как средство *самопознания человека,* способствующее максимальному раскрытию его духовных и нравственных сил. Вместо этого в западноевропейской культуре разум был употреблен в целях позна-

ния внешнего мира, природы. «Овнешнение» и «натурализация» духа привели к господству в культуре естественно-научных методов познания, способствующих возрастанию внешней (экономической, технической!)^ не внутренней (нравственной) мощи человека. В результате характер культуры выразился в господстве разума над силами природы, тогда как истинный смысл и назначение культуры — в господстве разума над внутренними силами человека — его страстями, убеждениями, помыслами.

Таким образом, кризис современной культуры характеризуется преобладанием материального прогресса над духовным. Парадокс, однако, в том, что условием и предпосылкой такого кризиса является внедрение культуры в жизнь, подстраивание ее под нужды и требования жизни. Пытаясь преодолеть конфликт с жизнью, культура уничтожает себя и вырождается в цивилизацию. В этом ее трагическая судьба.

Литература

Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Культурология. XX век: Антология. Кризис культуры. М, 1994. С. 102-125.

Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Там же. С. 4—41.

Швейцер А. Упадок и возрождение культуры // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 92-97.

Бердяев НА. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990. С. 163-166.

Генон Р. Кризис современного мира. М., 1991. С. 9—14.

Вебер А. Германия и кризис европейской культуры // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 281-296.

Кризис современной цивилизации: Выбор пути. М., 1992.

Глава 17
ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТЕЙ

87. Каковаприродаценностей?Являютсялиценностипроекциеи субъективноговзгляданамирилионисоставляютобъективн свойствавещей?

Все существующее причастно бытию не только в силу того, что оно *есть*, но также и в силу того, что оно содержит в себе оправдание или осуждение своего бытия, хорошо ли оно или дурно, прекрасно или безобразие возвышенно или низменно, величественно или ничтожно и т.д.

Что означает это *ценностное* измерение бытия? Что придает мирт ценностную окраску? В чем сокрыта мера ценности: в субъективного взгляде на мир или в объективных свойствах самих вещей? В чем, на пример, источник красоты розы: в созерцающем ее духе или в ней са мой, в ее природных свойствах? Остается ли роза такой же прекрас ной, если ею некому любоваться? Является ли ее красота ценностью сама по себе, безотносительно к воспринимающему ее субъекту?

Пытаясь решить эти вопросы, философия ценностей неизбежно приходит к антиномии.

С одной стороны, вполне очевидно, что ценности весьма субъективны и относительны, что представления о прекрасном и безобразном, хорошем и дурном меняются от эпохи к эпохе, от человека к человеку. Стремясь обосновать эту точку зрения, сторонники субъективного и релятивистского понимания природы ценностей считают, что ценности привносятся в мир самим человеком, что *чувство ценности* есть не что иное, как чувства удовольствия, приятности или полезности, которые доставляют человеку окружающие вещи.

С этой точки зрения ценность объекта есть его *желаемость субъектом.* Но если ценность есть то, что мы желаем, то какова причина наших желаний? Почему мы желаем именно эту, а не другую вещь? Не потому ли, что эта вещь является *ценной сама по себе* или *более ценной,* чем другая?

Не логичнее ли предположить, что именно желание основано на чувстве ценности, а не наоборот?

Ведь не будь у нас объективной меры добра и зла, прекрасного и безобразного, мы не могли бы оценивать вещи по степени их совершенства или несовершенства. Если я, например, утверждаю, что мне нечто нравится или не нравится, то тем самым я признаю не только субъективность моих ценностных предпочтений, но и безусловность и объективность критерия моей оценки, ибо в противном случае мой выбор был бы лишен ценностного значения.

Сторонники объективного понимания природы ценностей не обязательно выводят их из самой природы вещей, подобно, например, таким свойствам, как протяженность, тяжесть и т.д. Ценности невозможно обосновать ни как «первичные», ни как «вторичные» качества вещей. Очевидно, что красота розы — это не то, что ее форма, вес, запах или цвет. Красота не выводится непосредственно из физических свойств розы, хотя эти свойства определенным образом связаны с качеством красоты.

Пытаясь объяснить эту объективную особенность ценностей, М. Шелер рассматривает их, например, как особого рода *качества,* носителями которых являются не сами материальные вещи, а их идеальные подобия, которые он именует «благами». Благо — это «вещеподобное» единство *ценностных качеств.*

В отличие от свойств вещей, ценностные качества могут проявляться отдельно от своих носителей. В силу идеальности своей природы они могут даже восприниматься субъектом раньше, чем воспринимаются сами блага и вещи. Ребенок, например, воспринимает доброту или злобу, красоту или безобразие склоненного над его колыбелью лица, не разбирая еще самого лица.

Подобно этому, человек ощущает в мире присутствие высшей силы как *благой* и *прекрасной,* не имея ни малейшего представления о природных или сверхприродных свойствах этой силы.

Однако подобная «объективность» ценностей достигается «ценой» обесценивания реального мира вещей. Представим себе, замечает Н.О. Лосский, что мы живем в мире ценностных качеств: восхитительности, нежности, возвышенности и т.д. — без материальных носителей этих качеств, без самого того, что восхитительно, нежно, возвышенно. Такие оторванные ценности стали бы тенями, бледными копиями действительного мира вещей. Если у Платона реальный мир вещей выступает как бледная копия мира идей, то в данном случае мир ценностных качеств стал бы копией копии.

Очевидно, что любое содержание бытия есть положительная или отрицательная ценность не в каком-либо своем отдельном качестве, а цели-

ком, *всем своим бытийственным содержанием*. Так, восхитительный, чистый, голубой цвет неба есть ценность не только в своей восхитительности, но и в самой своей пространственной, небесной голубизне.

Литература

Лососий Н.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М,, 1994. С. 250—263.
Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избр. произв. М, 1994.
Meinong A. Zur Grundlegund der allgemeinen Werttheorie. Vien, 1923.
Heyde I.E. Wert. B., 1926.

88. Почему сущее является ценностью по отношению к небытию и к абсолютной полноте бытия, или Действительно ли мы живем в лучшем из возможных миров?

Мысль о том, что бытие есть благо и что все причастное бытию имеет в силу этого ценностное содержание, высказывалась многими выдающимися философами.

В античной философии такую точку зрения отстаивали, например, Платон и Плотин. Вслед за ними Августин утверждал, что все сущее, поскольку оно причастно бытию Бога, есть благо.

Средневековые схоласты Альберт Великий и Фома Аквинский полагали, что понятия «бытие» и «благо» выражают одну и ту же сущность, рассматриваемую с разных точек зрения.

В Новое время Б. Спиноза склонялся к отождествлению реальности и совершенства, а Г.В. Лейбниц придерживался того мнения, что сущее есть ценность в сравнении с небытием. Отсюда логически вытекает мысль, что мы живем в лучшем из возможных миров.

Идея единства ценности и бытия вовсе не ведет к растворению проблемы ценностей в онтологии; напротив, она еще острее ставит вопрос о метафизических основаниях ценностей, об их месте в структуре бытия, об их соотношении с «фактами» реальной действительности.

Итак, в каком же смысле сущее является ценностью? Почему вообще возможны ценности? Прежде всего потому, что в мире есть «более совершенные» и «менее совершенные» вещи, что мы можем сравнивать все вещи по степени их совершенства.

Но что означает «более совершенная» и «менее совершенная» вещь? Каков критерий «совершенства» и «несовершенства»? Такими критериями являются предельные, крайние состояния сущего: *небытие* и *абсолютная полнота бытия*.

Сущее заключено в границы между небытием и абсолютной полнотой бытия, между НИЧТО и БОГОМ. Сущее потому и обладает ценностью, что оно может выступать в сравнении либо с небытием, либо с абсолютной полнотой бытия.

По отношению к небытию всякое сущее есть ценность. Например, уродство, страдание и злодейство — ценность по сравнению с небытием, т.е. отсутствием какого-либо содержания. Не случайно, что безразличие и пассивность расцениваются ниже, чем злодейство или предательство. Отсутствие содержания всегда является меньшей ценностью, чем *отрицательное* содержание, ибо последнее имеет возможность стать положительным, тогда как первое может вообще никогда ничем не стать.

И в этом смысле — лучше жить, бесконечно страдая, чем вообще не жить или не появляться на свет. Самое тяжелое страдание предпочтительнее смерти, но, в свою очередь, смерть всегда предпочтительнее, чем отсутствие рождения, т.е. небытие.

В чем, например, «ценность» преступления и злодейства в сравнении с их абсолютным отсутствием, т.е. с небытием их возможного носителя? В том, что всякое зло содержит в себе зародыш добра: любой злодей имеет возможность раскаяться, стать лучше, устремиться к добру. На этом и строится гуманность правосудия, которая требует, чтобы судили не «душу» человека, которая «подсудна» одному только Богу, т.е. абсолютной полноте бытия, а сами его преступления.

Ценность даже самого ничтожного, злого, безобразного существования заключается в том, что его причастность к бытию имеет смысл в *перспективе бесконечного развития,* совершенствования, преображения и одухотворения. Даже самой ничтожной былинке благое бытие дает такой шанс.

Ценность каждой вещи есть ее способность достичь полного раскрытия своей природы, чтобы стать основой для развития более совершенных форм сущего.

Ценность каждой вещи — это ее возможность через эволюцию вида и рода устремиться от низших к высшим сферам бытия.

По отношению к абсолютной полноте бытия сущее приобретает качество ценности в соответствии с *осознанным стремлением к совершенству,* к высшему благу. В этом плане уже не всякое сущее является ценностью, но только такое сущее, которое достигло критической точки развития, откуда начинается свободное, сознательное, волевое устремление к идеалу, желание стать «подобием» Абсолюта.

Человек есть высшая ценность именно потому, что он — образ и подобие Бога (т.е. абсолютной полноты бытия).

Всякое сущее стремится потенциально раскрыть себя в соответствии с абсолютной полнотой бытия, полностью реализовать свое назначение и смысл. Но только у человека это стремление приобретает актуальный, сознательный характер, превращаясь в нравственное самосовершенствование, духовное преображение и, наконец, в *обожение* и *богоподобие,* т.е. растворение в абсолютной полноте бытия.

Можно говорить о двух фундаментальных типах ценностей: *ценностях формы* и *ценностях воли.* Первые выражают ценностную природу вещей в их сравнении с *небытием.* Вторые — ценностную природу сознательных, духовных существ — личностей — в сравнении с абсолютной полнотой бытия.

Совершенствоформыестькрасота.Совершенствоволиестьдобро. Если совершенство формы — красота — характеризует развитие всего сущего, то совершенство воли — добро — относится только к человеческому бытию как высшей ступени эволюции сущего, достигшего осознанного, волевого устремления к абсолютной полноте бытия.

Ценности первого типа (совершенство формы) принято называть *эстетическими,* ценности второго типа (совершенство воли) — нравственными.

Литература

Лососий И.О. Ценность и бытие // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 263-267.

89. ОТчетзависитценностьценностей?Какиеценности — «болеевысокими»икакие-«болеенизкими»?

Миру ценностей присущ особый порядок, который состоит в том, что ценности в отношениях друг к другу образуют некую.«иерархию», в силу которой одна ценность оказывается «более высокой» или «более низкой», чем другая.

Существуют различные попытки расположения ценностей по иерархическим рядам, по рангам. Наиболее внушительные из них представлены в учениях немецких теоретиков ценностей: Г. Мюнстерберга, В. Штерна, Н. Гартмана и М. Шелера.

Рассмотрим иерархическую систему ценностей, предложенную Шелером. Немецкий философ полагает, что ценности являются тем более «высокими», чем они *долговечнее,* чем менее они *делимы,* чем менее они *обоснованы другими ценностями,* чем *глубже удовлетворение,* которое они нам доставляют, наконец — чем менее они *относительны.*

Охарактеризуем коротко каждый из этих признаков.

1. Низшие ценности по своей сущности — «наиболее преходящие», кратковременные, высшие являются «вечными». Например, ценность любви такова, что она предполагает как бы бесконечность времени."

Нельзя сказать «я люблю тебя сейчас» или «я буду любить тебя некоторое время», ибо это противоречит самой природе любви, которая основана на вечности чувства. Когда же мы разлюбили кого-то, то причина этого — не в кратковременности любви, а в том, что любовь была ненастоящей, что мы обманули кого-то или обманулись сами.

И наоборот, чем ниже ценность, тем она кратковременнее. Когда, например, я говорю, что мне нравится нечто, то я уже не имею в виду, что эта моя привязанность — на всю жизнь. Еще более преходящим является чувство приятности.

2. Высшие ценности *неделимы.* Они даны всем и каждому в своей целостности. Ценность материальных благ изменяется, например, пропорционально изменению их вещной величины. Так, слиток золота вдвое ценнее, чем половина слитка. Величина ценности зависит здесь от величины его носителя.

В отличие от этого произведение искусства, например, изначально неделимо. «Кусочек» произведения искусства существовать не может. Из картины Ван Гога «Подсолнухи» нельзя вырезать один подсолнух и оценить его пропорционально полотну и краскам всей картины.

Чем *духовнее* ценность, тем более она неделима. В этом смысле самой неделимой, а значит и высшей, ценностью является Божественное.

3. Чем ниже ценность, тем более она обоснована другими ценностями, зависит от них. Так, ценность *полезного* обоснована ценностью *приятного.* Ведь *полезное* служит средством для достижения чего-либо *приятного.* В свою очередь, ценность *приятного* обоснована более высокой ценностью жизни, например *ценностью здоровья.* Это значит, что ценность здоровья выше, чем ценность каких бы то ни было вещей, доставляющих нам чувство удовольствия.

Однако сама *ценность* здоровья обоснована нравственной ценностью *смысла жизни* или духовной ценностью *веры в Бога, бессмертия души* и т.п., ибо само по себе здоровье недолговечно и не может дать полного удовлетворения, если у человека нет нравственных интересов и духовных целей.

Высшие духовные ценности не могут быть обоснованы, но обосновывают все другие ценности жизни. Если бы эти ценности были «относительны» к жизни, зависели бы от ценности жизни, то сама жизнь потеряла бы всякую ценность. Человек лишь тогда по-настоящему ценит жизнь, когда у него есть нечто неизмеримо дороже собственной

жизни. Немного стоит жизнь того, для кого ничего нет дороже собственной жизни.

4. Критерий высоты ценности определяется *глубиной удовлетворения*, которое она приносит своему обладателю. Более высокая ценность дает и более глубокое удовлетворение. Глубину удовлетворения нельзя смешивать с остротой наслаждения. Последнее — кратковременно, ненадежно и случайно. Удовлетворение же предполагает полное, устойчивое обладание не просто самой вещью, но ее смыслом, сущностью. Такое чувство ни от чего не зависит и является самоценным. В то же время чувственные удовольствия или невинные внешние радости удовлетворяют нас тогда и только тогда, когда мы чувствуем себя удовлетворенными в более серьезных вещах, связанных с нашим положением в жизни и нравственным самочувствием. В этом отношении уровень стремления к удовольствию находится в обратной зависимости от глубины удовлетворения ценностью и ее местом в иерархии: чувственных наслаждений ищут те, кто лишен глубокого удовлетворения от переживания высших ценностей жизни.

5. Наконец, ценность является тем более высокой, чем менее она относительна, чем меньше она связана с определенными носителями ценностей. Ценность *полезного* и *приятного* непосредственно привязана к вещам. Отсюда — относительность представлений о *полезном* и *приятном*.

В то же время *ценность познания истины,* например, не выглядит столь относительной, потому что связана не с конкретными вещами — носителями ценности, а с поиском их *смысла,* их *единства.*

С учетом данных критериев ценности можно расположить по следующим иерархическим рядам.

Первый, низший, ряд — это ценностный ряд *приятного* и *неприятного.* Это ценности *чувственного восприятия,* основанные на ощущении наслаждения и страдания, удовольствия и боли. Это *ценности предметов* и *ценности состояний.* Они наименее долговечны, наиболее делимы, наиболее зависимы от других ценностей, дают поверхностное удовлетворение и являются наиболее относительными.

Во второй, более высокий, ряд можно поставить *ценности чувства жизни,* которые охватываются противоположностью *хорошего* и *дурного, благородного* и *низкого.* Производными от них являются все те ценности, которые относятся к сфере значений *благополучия* и *неблагополучия.* Ценностным выражением этих состояний выступают чувство *подъема* и *спада* в жизни, чувство *здоровья* и *болезни, старости* и *смерти, слабости* и *силы* и т.п. Как ответные реакции на эти состояния возникают *радость* и *печаль, мужество* и *страх, кротость* и *гнев* и т.д. Трудно перечислить все многообразие ценностных реакций жизни.

К третьему, еще более высокому, ряду можноотнестифховные ценности. Это ценности *прекрасного* и *безобразного* (область эстетических ценностей); *справедливого* и *несправедливого* (область *естественного правопорядка,* отличающегося от позитивного законодательства); ценности *познания истины* (область философии и науки). Производными от *духовных ценностей* являются *ценности культуры,* которые по своей природе относятся уже к сфере *ценностей благ* (например, сокровища искусства, научные центры, позитивное законодательство и т.п.).

В качестве особых ответных реакций, возникающих на этом уровне ценностей, можно указать на *одобрение* и *неодобрение, расположение* и *нерасположение, духовную симпатию* и *антипатию, уважение* и *неуважение* и т.д.

В четвертом ряду располагаются *нравственные ценности,* выражением которых является противоположность *добра* и *зла.* Это *ценности воли* и *мотивации поведения.* Основными ценностями в этом ряду являются *совершенство воли,* т.е. свободное стремление к *добродетели* (желание стать нравственно совершенным) и *совершенство мотива {желание блага другому лицу).*

К числу нравственных ценностей относятся прежде всего *совесть* и *вина, достоинство* и *честь, ответственность* и *долг, жалость* и *милосердие, любовь к ближнему* и *самоотверженность.*

И наконец, высший ряд ценностей — это ценности *святости* и *божественности.* Они выступают как *абсолютные,* ибо *вечны,* неделимы, независимы от других и наполняют душу глубоким чувством удовлетворения.

В качестве состояний этому ценностному ряду соответствуют чувства *блаженства* и *отчаяния,* которые как бы служат мерой *приближения* и *удаления* к высшему благу. Ответными реакциями на эти состояния души являются чувства *веры* и *неверия, благодати, благоговения* и т.д.

Постижение высших ценностей осуществляется в целостном духовном чувстве *любви.*

Высший ряд ценностей имеет *личностную форму.* Это значит, что отношения между ценностями принимают здесь форму отношений между личностями, между личностью человека и абсолютной личностью Бога, между личностью святого и личностью верующего. Самостоятельной ценностью в данном ряду является *ценность личности.*

Производными от священных ценностей личности являются *символические ценности почитания,* которые даны в *культе* и *таинствах.*

К этому ряду можно отнести такие *личностные типы,* как святой, герой, гений, водительствующий дух, а также такие *типы сообществ,* представляющие собой как бы единый организм, единый дух, как со-

общество любви (церковные общины), правовое и культурное сообщество (государство как действительность нравственной идеи).

Литература

Гетман Я. Этика. СПб., 2003.
Шелер М. Формализм *и* этике и материальная этика ценностей // Избр. произв. М. 1994. С. 305-328.
Müsterberg G. Philosophic der Wcrte. Berlin, 1908.
Stem W. Wertphilosophie. Leipzig, 1924.

90. В чем смысл идеи «переоценки всех ценностей»?

Идея переоценки всех ценностей связана с именем немецкого философа Ф. Ницше. В основе ее лежит знаменитый тезис Ницше: «Бог умер». Это означает, что *христианский Бог утратил свою власть* над миром, над судьбой человека. *Христианский Бог* выступает здесь символом сверхчувственного вообще, источником представлений об *идеалах* и *нормах, принципах* и *правилах, целях* и *ценностях,* которые как бы учреждены *над* сущим, чтобы придать ему цель, порядок и смысл.

«Смерть Бога» означает, что сущее утрачивает смысл и обнаруживает себя как *ничто.*

В этом — корень *нигилизма* (от лат. nihil — ничто). Нигилизм есть осознание того, что *сверхчувственное* в его господствующей высоте становится шатким и ничтожным, так что само сущее теряет ценность и смысл,

Как замечает М. Хайдеггер, нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога. Не исключено, что в этого Бога еще долго будут верить и считать его мир *действительным* и *определяющим.* Это похоже на то, когда свет давно погасшей звезды еще виден, но при всем своем свечении он оказывается чистой видимостью.

Нигилизм ведет к переоценке всех ценностей. И ключом к этой переоценке является перенос смыслообразующего центра ценностей из области *сверхчувственного, идеального,* пребывающего *над* сущим и мир сущего.

При этом речь идет не просто о стихии жизни или о самоценности становления сущего, но о таком его *средоточии,* которое выражало бы ценностный смысл, вырастающий на почве самого бытия.

Таким «средоточием сущего» оказывается для Ницше *«воля к власти*.*

«Воля к власти» — • это господство человека над сущим и самим собой как средоточием сущего. Сущность «воли к власти» — в самоовладении и *превосхождении* самой себя.

Хайдеггер в этой связи замечает, что всякая власть есть власть лишь постольку и до тех пор, пока она больше чем власть, т.е. возрастание власти. Власть способна держаться в самой себе, только *превосходя и превышая себя, овладевая* всякой достигнутой ступенью власти. Власть — это овладение властью.

Поэтому «воля к власти» есть по своей природе чистое *сверхвластие,* безусловное превосхождение, единственное и высшее верховенство и *повелевание,*

И в этом своем качестве она вполне соотносима с «волей Бога» и «властью Бога».

Кто же способен взять на себя бремя «воли к власти», стать олицетворением «самопревосхождения власти»? Согласно Ницше, это под силу только *сверхчеловеку.* Поскольку «Бог умер», мерой и средоточием для человека может стать только сам человек, способный взять на себя ответственность за *судьбы* мира и *смысл* сущего.

«Сверхчеловек» Ницше вовсе не есть существо, упивающееся силой и властью, живущее инстинктами существо, попирающее всякие моральные нормы, утверждающее любой ценой свое право на жизнь. Сверхчеловек — это существо, обретшее всю полноту своих проявлений жизни. Вот что говорит об этом сам Ницше:

«Всю красоту и возвышенность, какими мы наделили действительные и воображаемые вещи, я хочу затребовать назад как собственность и произведение человека: как его прекраснейшую апологию. Человек как поэт, как мыслитель, как Бог, как любовь, как мощь и власть, — и сверх того его царственная щедрость, с какой он осыпал подарками вещи, чтобы обеднить себя и чувствовать себя нищим. До сих пор его величайшим бескорыстием было то, что он изумлялся и молился, и *умел* скрывать от себя, что это он создатель Того, чему он изумлялся.

Сверхчеловек живет сознанием того, что он сам есть безусловная воля к власти, что он есть господин своего господства. Он сознательно решается на постоянное возрастание и превосхождение своей власти над сущим» [1994. С. 218].

«Воля к власти» становится принципом нового полагания ценностей. Это приводит к радикальному изменению традиционной системы ценностей, к новым предпочтениям и иерархическим отношениям между ценностями. Вместо ситуации «свободы выбора» между добром и злом человек оказывается «по ту сторону добра и зла». Вместо «любви к ближнему» провозглашается «любовь к дальнему».

Согласно Ницше, именно мораль является самым глубоким «ценностным заблуждением» человечества, ибо прежде всего в ней сверхчув-

ственный мир полагается как определяющий и желанный. «Поскольку мы верим в мораль, мы осуждаем бытие», — утверждает Ницше.

Мораль направлена против усилий природы выработать более совершенный тип человека. Ее действие состоит, по Ницше, в возбуждении недоверия к жизни во всей полноте ее человеческих проявлений.

В этой переоценке ценностей можно видеть не только вызов моральному ханжеству и лицемерию, но и тому господству, той власти над миром, которая «цивилизованным» путем умерщвляет саму жизнь, делает человека рабом машинной цивилизации.

Литература

Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.
Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Там же.
Ницше Ф. Воля к власти: Опыт переоценки всех ценностей. М., 1994.
Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соч.: В 2 т. М, 1989. Т. 2. С. 626—634.
Франк С.Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Соч. М., 1990. С. 11 —63.
Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие. М, 1993. С. 63—75.

Глава 18
ЭСТЕТИКА И ФИЛОСОФИЯ ИСКУССТВА

91. Каковы философские основания эстетики? В чем особенность эстетического восприятия действительности?

Возникновение эстетики как самостоятельной философской дисциплины относится к XVIII в., т.е. к эпохе Просвещения, и было «спровоцировано» самим *рационалистическим* духом Нового времени. На фоне общей рационалистической ориентации потребность в *эстетике* означала стремление духа к обретению и обоснованию такого смысла бытия, который невозможно было бы исчерпать с помощью понятий и логических ходов мысли и вместе с тем нельзя было бы растворить в религиозной вере.

Что же означал этот «эстетический смысл» сущего, *эстетический* способ восприятия мира?

Сам термин «эстетика» образован от греч. aisthetikos, что значит «чувственный», «чувствующий». Эстетика — это то, что относится к области чувств, «теория» чувственного восприятия. Однако это чувственное восприятие не имеет ничего общего с *гносеологией,* в рамках которой чувственное познание выступает как ступень, ведущая к *понятийному, логическому знанию.*

В эстетике же чувственное познание является *самоцелью.* Оно ни к чему не ведет, ничему не подчинено; оно ценно само по себе.

В связи с этим первым признаком эстетического служит то, что *чувственное познание* предмета осуществляется здесь без отнесения его к *понятию.* Такой род познания правильней было бы назвать восприятием или *созерцанием.* Это есть некое *схватывание формы* предмета, в результате чего «без наличия определенного понятия», благодаря свободной игре воображения, возникает особое *эстетическое удовольствие* или *неудовольствие.*

Основой эстетического удовольствия или неудовольствия является «усмотрение» в предметах *целесообразности формы,* т.е. соответствия предмета некой внутренней цели, внутренней природе.

С внешней стороны эта целесообразность формы выступает, например, как *соразмерность* частей друг с другом и целым или как *гармоничное* сочетание красок. Чем полнее выражена эта целесообразность формы, т.е. чем точнее бытие вещи соответствует цели своего развития, тем большее чувство удовольствия оно вызывает у нас, тем более прекрасным оно нам кажется.

При этом особенностью эстетического удовольствия, т.е. удовольствия, доставляемого созерцанием целесообразности формы, является его *общезначимый, всеобщий* характер. В таком *единстве* субъективности чувственного восприятия и общезначимости, всеобщности порождаемой этим восприятием оценки и заключается тайна эстетического.

Каким образом субъективное чувство может стать всеобщим? В теории познания эта всеобщность чувственного опыта получает свое обоснование и оправдание во всеобщих понятиях разума и во всеобщей логике мышления. Например, закат солнца есть выражение всеобщей закономерности движения небесных тел. Субъективные огрехи нашего чувственного познания этого природного явления «снимаются» физическим и математическим знанием, т.е. отнесением этого явления к понятию.

Но что такое закат солнца с эстетической точки зрения? Очевидно, что это не просто один из закатов в ряду бесконечно повторяющихся с определенным интервалом времени природных процессов, частный случай всеобщей закономерности.

Этот закат солнца — неповторимый закат, который производит на нас неизгладимое впечатление. В зависимости от нашего настроения он может представляться или как «трагедия неба», или как «симфония красок вселенной» и т.д. Его «истина» как бы обращена к нам, но одновременно она значима для всех, она имеет всеобщий характер, что и позволяет нам назвать закат солнца *прекрасным*.

В чем же основание всеобщности наших эстетических чувств? В объективной целесообразности формы самих предметов и явлений или в особенностях механизма нашего восприятия, схватывания, созерцания этой формы?

Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны обратиться к рассмотрению онтологического смысла красоты, смыслу художественного творения, а также к представлению о «незаинтересованности удовольствия» как основе эстетического вкуса.

Литература

Кант И. Критика способности суждения. М., 1994.
Гегель Г.В.Ф. Эстетика. М, 1968. Т. 1.
Гартман И. Эстетика. М., 1958.
Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991, С, 280—285.

Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М, (9.92. Кн. I. С. 308-312.

92 В чем сущность прекрасного? Чем отличается красота в природе от красоты в искусстве?

Первоначально прекрасное можно определить как *целесообразность* или *совершенство формы.* Но что означает «целесообразность формы»? Какую вещь можно назвать целесообразной? Если, например, говорят: «У этой женщины прекрасная фигура», то имеется в виду, что природа в совершенстве выразила в ее образе *цели* женского телосложения. Следовательно, целесообразность вещи есть ее соответствие некой высшей цели, высшему предназначению или, другими словами, причастность ее идее. Целесообразность и есть своего рода «очертание» идеи. И в этом смысле красота есть «воплощение идеи» (Соловьев) или «выражение эстетической идеи» (Кант).

Можно было бы также сказать (вполне в духе Платона), что красота — это совершенная *лепка формы* в соответствии с неким идеальным образцом, эйдосом. Отсюда древнерусское *лепота.*

Согласно этой точке зрения, прекрасное — это прозрачность, просветленность идеи в материи. Онтологический смысл прекрасного в том, чтобы перебросить мост через пропасть, разделяющую идеальное и реальное.

Если говорить о разумных существах, наделенных осознанным волевым устремлением к идеальному, то красота является здесь непосредственным, наглядным выражением духовности. Мы можем говорить о красоте души или о красоте добродетели. В данном случае «целесообразность» означает прямое, сознательное устремление к цели — к абсолютной полноте бытия. Красота выступает при этом как «символ нравственного добра» (Кант).

В *природе* же целесообразность формы означает *просветление* и *утончение,* «одухотворение» материального, вещественного. Прекрасно то, что преображено *формой* и *духом.*

По выражению Плотина, красота цветка — это преодоление светом темного начала в материи. Сам свет бесплотен; он дух и эйдос. Поэтому огонь и прекраснее остальных тел, ибо по отношению к остальным элементам он занимает место эйдоса. Один лишь огонь не принимает в себя остальные тела, они же принимают его, ибо другие тела нагреваются, огонь же «охладиться» не может. Огонь изначально имеет цвет, остальные же тела получают от него эйдос цвета. Сами по себе они темны, и только блеск и сияние огня способны «просветлить» их, сделать их форму «видимой».

В этом властвовании над темной, замкнутой в себе материей, в ее просветлении и заключена сущность прекрасного.

Такое понимание красоты особенно глубоко удалось выразить В.С. Соловьеву.

Возьмем, например, *алмаз.* По химическому составу он очень близок к обыкновенному углю. Но алмаз красив и дорого ценится за свою красоту, тогда как самый невзыскательный дикарь вряд ли захочет употребить кусок угля в виде украшения.

И вместе с тем тот же уголь может быть прекрасен в своем мерцающем, горящем свечении.

В чем же сокрыта красота алмаза и горящего уголька? Очевидно, что эта красота нисколько не свойственна *самому веществу.* В алмазе она зависит от игры световых лучей на его гранях, в угольке — от мерцания огня.

Однако из этого вовсе не следует, что свойство красоты принадлежит не самому алмазу, а преломленному в нем лучу света. Обычное стекло также преломляет световой луч, но это не делает его прекрасным и ценным.

Стало быть, красота не принадлежит ни материальному телу алмаза, ни преломленному в нем лучу света, но есть произведение обоих и их взаимодействии. В этом неслиянном и нераздельном соединении вещества и света оба сохраняют свою природу: ни то, ни другое не выступают в своей отдельности; есть только красота *светоносной материи* и *воплощенного света.*

Прекрасны не вещество и не свет сами по себе, но *«просветленный уголь* и *«окаменевшая» радуга.*

Таким образом, красота есть *преображение материи через воплощение в ней сверхматериального начала.*

В природе таким сверхматериальным началом является «тонкое» вещество: свет, огонь, звук и т.п. Соприкасаясь с более грубым, плотным веществом, оно утончает и просветляет его, высвечивает и преображает его форму.

Такое преображение, просветление становится тем более *прекрасным,* чем больше оно соответствует некой высшей цели, чем больше в нем выражена определенная идея.

В данном случае идеей можно назвать то, что *само по себе достойно быть.* Достойно же бытия только такое сущее, которое вполне свободно от всяких ограничений и недостатков. В этом смысле идея как выражение достойного вида бытия есть *полная свобода составных частей в совершенном единстве целого.*

Алмаз прекрасен, т.е. *свободен* и *совершенен,* ибо нигде такая сила сопротивления и непроницаемости не соединяется с такой светозарностью и нигде не встречается такая яркая и тонкая игра света в таком твердом теле.

Таким образом, красота алмаза есть воплощение идеи полной свободы составных частей при совершенном единстве целого. Отсюда — непроницаемость и светозарность, твердость и нежность оттенков, холодность и огненность блеска алмаза, свидетельствующие о *совершенной гармонии материального* и *идеального.*

В отличие от красоты в природе, красота в искусстве является непосредственным, сознательным воплощением эстетической идеи. В этом плане *прекрасное искусство* должно, казалось бы, стоять ближе к идеалу красоты, чем *прекрасная природа.* И действительно, превосходство прекрасного искусства, полагает И. Кант, заключается, в частности, в том, что оно изображает прекрасными вещи, которые в природе уродливы и отталкивающи. Ужасы, болезни, смерти, опустошения, войны и т.п. могут быть прекрасно представлены в художественных произведениях: в литературе, живописи, музыке, театре.

Значит ли это, что искусство обладает большей духовно преобразующей силой, чем природа? Но разве сам художник не творит «именем» природы и разве художественное произведение не является фрагментом великой картины природы?

А.Ф. Лосев в этой связи замечает, что произведение искусства отличается только тем, что является *предельным* оформлением вещи той или иной идеей. А так как предельное оформление *всех вещей* есть *космос,* то все то, что находится внутри него, есть то или иное приближение к художественному совершенству космоса. Поэтому было бы в равной мере справедливым утверждать, что *природа завершается искусством* и что *искусство завершается природой.*

Литература

Платон. Федр // Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 119-122.
Плотин. О прекрасном // Плотин. Эннеады. Киев, 1995. С. 16—24.
Плотин. О сверхчувственной красоте // Там же. С. 191—210.
Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 88-89, 184-186, 228.
Соловьев ВС. Красота в природе // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 351-389.
Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 278—280.
Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1994. Кн. 2. С. 276,377-382.

93. В чем источник наших представлений о возвышенном? Как соотносятся прекрасное и возвышенное?

Яркое описание возвышенного дает А. Шопенгауэр. Представим себе: бурное волнение в природе, полумрак от грозных черных туч; огромные, голые, нависшие скалы, которые, теснясь, закрывают горизонт;

бурлящие, пенящиеся воды, совершенно пустынная местность, стоны несущегося по ущельям ветра... Перед нами отчетливо выступает наша зависимость, наша борьба с враждебной природой, наша сломленная ею воля; но до тех пор, пока верх не берет ощущение личной опасности и мы пребываем в эстетическом созерцании, сквозь эту борьбу природы, сквозь этот образ сломленной воли проглядывает чистый субъект познания, спокойно, невозмутимо, безмятежно постигающий идеи тех самых явлений, которые грозны и страшны для воли. В этом контрасте и заключено чувство возвышенного.

А вот еще один характерный пример. Когда мы погружаемся в размышление о бесконечности мира в пространстве и времени, когда думаем о прошедших и грядущих тысячелетиях или когда в ночном небе нашему взору предстают бесчисленные миры и неизмеримость мира пронизывает наше сознание, то мы чувствуем себя ничтожно малыми, призрачными и затерянными, словно капля в океане. Но одновременно против такого призрака нашего ничтожества восстает непосредственное сознание того, что все эти миры существуют *в нашем представлении,* что мы способны *осознавать свое ничтожество,* что подавляющая нас бесконечность мира *заключена в нас самих.*

Это возвышение нашего духа над ничтожеством нашей собственной индивидуальности и означает чувство возвышенного.

Чувство возвышенного, согласно Ф. Шиллеру, включает в себя три составные части: во-первых, явление природы как сила, неизмеримо превосходящая человека; во-вторых, отношение этой силы к нашей *физической* способности сопротивления; в-третьих, отношение ее к нашей моральной личности, к нашему духу.

Таким образом, возвышенное является результатом действия трех последовательных представлений: объективной физической силы, нашего объективного физического бессилия и нашего субъективного морального превосходства.

В этом отношении возвышенное существенно отличается от прекрасного. И. Кант, глубоко проанализировавший эти две основные формы эстетического, установил, что если прекрасное доставляет нам удовольствие само по себе, вызывая непосредственно наше благорасположение, то благорасположение к предметам возвышенного возникает только на основе идей разума.

Сами по себе явления природы не могут быть названы возвышенными. Огромный, разбушевавшийся океан не является возвышенным; вид его ужасен. И душа должна быть исполнена глубокого раздумья, морального размышления, чтобы в подобном созерцании проникнуться чувством возвышенного.

Прямое воздействие разума на формирование чувства возвышенного позволяет понять, почему прекрасное в природе всегда связано с *формой* предмета, а возвышенное может быть обнаружено в любой бесформенности, хаотичности или почему прекрасное только привлекает, а возвышенное одновременно и привлекáет, и отталкивает.

Наслаждаться ужасным, изумляться собственному ничтожеству, восхищаться своим физическим бессилием можно только на почве высокого морального духа, глубокой идеи разума. В этом и состоит феномен возвышенного.

Литература

Бе.рк Э. Философское исследование о происхождении наших идей возвышенного и прекрасного. М, 1979.

Кант И. Критика способности суждения. М, 1994. С. 11.3—135.

Шиллер Ф. О грации и достоинстве // Соч.: К 8 т. М., 1957. Т. 6.

Шопенгауэр А. Мир как воля и представление//Соч.: В2т. М., 1993. Т. 1. С. 315—321.

94. ЧТОтакоеискусство?Вчемсмыслхудожественготворени

Предпосылкой философского понимания искусства служит выдвинутое Аристотелем положение о том, что всякое искусство имеет дело с возникновением *вещей,* которые могли бы быть, а могли бы и не быть и причина которых коренится в *Творце,* а не в них самих. Это значит, что произведения искусства, в отличие от явлений природы, возникают и существуют не в силу *естественной необходимости,* а благодаря *свободной воле Творца.*

Развивая эту мысль Аристотеля, Кант приводит известный пример: хотя продукт действия пчел — великолепно построенные соты — многие склонны называть произведением искусства, происходит это только *по аналогии* с действительным искусством; как только вспоминают, что пчелы исходят в своем труде не из соображений свободы воли и принципов разума, сразу же говорят, что это продукт *их природы,* инстинкта.

В этом смысле к сфере искусства относятся *вещи,* созданные таким образом, что представление о них, в качестве причины, *предшествует* их реальному существованию.

Очевидно, что у пчел не существует какого-либо представления, «плана» строительства сот, который предшествовал бы самому их воплощению. Вот почему пчелиные соты возникают по закону естественной необходимости, а не в силу свободной воли, и о них нельзя сказать, что они «могли бы быть, а могли бы и не быть», в зависимости от «творческого настроения» их создателя.

Однако столь широкое, «античное», понимание искусства позволяет включать в него не только «изящные» виды искусств (поэзию, живопись, музыку и т.д.), но и такие формы духовной и практической деятельности, как, например, наука и ремесло. Ведь и в них представление о вещи предшествует в качестве причины самой вещи, ибо, прежде чем изготовить самый простой стол, необходимо предварительно иметь в голове его идею.

В этом плане «прекрасное» искусство отличается от науки (научного знания) *воплощением* замысла, идеи в действительности, а от ремесла и техники — отсутствием точного, конкретного знания о характере и результате воплощения. Если в сфере технического производства точно известны и сам процесс деятельности, и характер производимого продукта, то искусство, художественное творение основано на свободной, *непредсказуемой игре творческих сил.*

В художественном творчестве создаваемое произведение начинает с определенного момента жить «собственной жизнью», существовать по своим законам. Между ним и творцом устанавливается *интуитивная связь,* допускающая свободное, непредсказуемое развитие процесса творчества. Произведение может отклониться, «увести» своего создателя от первоначального замысла, а сам творец может изменить свои планы, придать им новый смысл или оставить, например, свой замысел незавершенным.

Какова же природа художественного творения? Что является его причиной и истоком: стремление к подражанию, мимесис (как считал, например, Аристотель), игра воображения и творческая фантазия (как полагали, скажем, романтики), потребность в символическом изображении действительности (как думали многие платонически настроенные мыслители) или нечто другое?

Художественное творение не есть некая *вымышленная реальность,* продукт воображения, творческой фантазии. Художественное творение не есть также и некий *знак, символ реальности* или *подражание природе.* Художественное творение ничего *не подразумевает* и ни на что *не указывает. Оно воздвигает само себя в своем бытии.*

Художественное творение есть обнаружение подлинного лица бытия. Явления и вещи природы *впервые* обретают в художественном творении свое *подлинное существование.*

Согласно М. Хайдеггеру, пока нечто остается природным веществом, оно еще не существует здесь действительно, оно еще не вышло наружу в свое подлинное присутствие. Оно выходит наружу и становится подлинным, когда связывается и преображается художественным творчеством.

Звуки, из которых состоит музыкальный шедевр, — больше звуки, нежели любые звучания и шумы; цвета живописного полотна отличаются более подлинной красочностью, чем любые самые яркие цвета в

природе; в том, как высится колонна храма, каменистость ее бытия выступает подлиннее, нежели в необработанной глыбе мрамора.

Это означает, что художественное творение есть особая манифестация истины, *свершение истины.* Художественное творение не просто раскрывает нам истину бытия, оно само есть событие, свершение сущего.

Художественное творение — это *хранение вещей в истине:* в гармонии звуков, в соцветии красок, в откровении языка. Это не следует понимать только в смысле «вечности» творений искусства в сравнении с преходящим миром вещей («жизнь — коротка, искусство — долговечно»). Смысл «хранения в истине» — в раскрытии подлинной природы сущего, в его одухотворении, в возвращении духа к самому себе.

Литература

Аристотель. Поэтика // Соч.: В *А* т. М., 1984. Т. *А.*

Кант И. Критика способности суждения. М, 1994. С. 176—177.

Шеллинг Ф.В. Философия искусства. М., 1966.

Соловьев В.С. Общий смысл искусства// Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2.

Хайдеггер М. Исток художественного творения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М, 1993.

Гадамер Г.-Г. Введение к работе М. Хайдеггера «Исток художественного творения» // Там же. С. 124—132.

Лосев А.Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития. М., 1994. Кн. 2. С. 260-276.

95. Каковаприродагениальности?Чтопризванвыразитьгений вискусстве?

Копировать реальность может просто *художник.* Создавать фантастический образ реальности может просто *поэт* (в широком смысле этого слова). Но творить реальность, раскрывать подлинное лицо бытия может только *особо одаренная личность — художественный гений.*

Само слово «гений», производное от латинского genius, указывает на Духа, данного человеку при рождении, охраняющего его, руководящего им и как бы внушающего ему оригинальные идеи. Это означает, что вдохновение, неистовство гения всегда имеет «небесный», божественный источник, что само художественное творчество есть «богочеловеческое» творчество.

Иначе и не может быть, ибо по-настоящему творить может только тот, кто обладает всей полнотой свободы воли, кто является абсолютной причиной создаваемых *вещей,* т.е. тот, кто приобщился *к абсолютной полноте бытия.* Поэтому гениальность — это особое состояние *обожения,* длящееся в момент божественного вдохновения и творчес-

кого неистовства. Гениальность приоткрывает нам лик богочеловечности. Тем не менее гениальность как *род обожения* является только первой ступенью к подлинной богочеловечности. Гениальность — это еще бессознательное и кратковременное *обожение.* Вот почему она порой так тесно связана с *помешательством и безумием.* Человек духовно еще не готов к приятию абсолютной полноты бытия, и проблеск обожения, проявляющийся в форме вдохновения и неистовства, приводит нередко к расстройству его психических и физических функций.

Что же призван выразить гений в искусстве? Какова его творческая миссия?

Согласно И. Канту, гений — это талант, т.е. *дар природы,* который дает искусству правила. Поскольку талант как прирожденная продуктивная способность художника сам принадлежит природе, то эту мысль можно выразить и так: гений — это врожденная способность души, посредством которой *природа дает искусству правила.*

Из этого определения Кант делает следующие выводы.

Во-первых, гений — это способность создавать то, для чего не может быть дано никакого правила, *чему нельзя научиться.* Следовательно, главным признаком гения является его *оригинальность.*

Во-вторых, поскольку возможна и *оригинальная бессмыслица,* произведения гения должны являться образцовыми, служить примером для других.

В-третьих, гений не может объяснить, как он создает свои произведения. Его творчество носит во многом *бессознательный* характер.

И, наконец, в-четвертых, истинная гениальность характерна только для художественного творчества, ибо природа «предписывает правила» не науке, а только искусству. В подтверждение этой мысли Кант сравнивает творчество Ньютона и Гомера. Всему тому, что Ньютон изложил в своем бессмертном труде о началах философии природы, все-таки можно научиться; но невозможно научиться вдохновенно создавать поэтические шедевры, как бы подробно ни были предписаны правила стихосложения и как бы превосходны ни были образцы.

Причина заключается в том, что Ньютон мог сделать совершенно наглядными все свои шаги от первых начал геометрии до своих великих открытий, и не только самому себе, но и любому другому. Между тем ни один великий художник не может сказать, как возникают и сочетаются в его сознании полные фантазии и вместе с тем глубокие идеи, потому что он сам этого не знает, а следовательно, и не может научить этому другого.

Развивая эту мысль Канта, Ф.В. Шеллинг замечает, что гениальность отсутствует там, где некое *целое,* подобно научной системе знаний, создается *по частям,* как бы складывается из них. И наоборот, на-

личие гениальности следует предположить там, где идея целого несомненно предшествует возникновению частей, как это имеет место при создании произведений искусства.

Однако здесь мы сталкиваемся со следующим парадоксом. Поскольку идея целого может быть *ясной* лишь благодаря тому, что она раскрывается в отдельных частях, а отдельные части, в свою очередь, возможны лишь благодаря идее целого, то возникает *противоречие,* которое может быть преодолено только *вдохновенным порывом гения,* его неистовством, исступлением, одержимостью, посредством *иррационального* совпадения бессознательной деятельности с деятельностью сознательной.

Согласно Шеллингу, призвание гения состоит в том, чтобы своим творчеством снять противоположность между конечным и бесконечным, частью и целым.

Еще на одну существенную черту гениальности обращает внимание Ф. Шиллер. Если руками гения творит сама природа, то природа гениальности должна выражаться в особой *наивности* и *непосредственности,* в торжестве *простоты* над изощренностью и замысловатостью. Искусство должно быть безыскусным. Высшее искусство — в умении скрыть искусство.

Гений творит не по заученным принципам, а по наитию, по внушению самой природы. Поэтому все гениальное просто и великие произведения искусства являются образцом для всех времен и поколений. В этой «сверхчеловеческой простоте» нам явлено божественное присутствие в мире, ясность божественного смысла.

Литература

Платон. Фсдр//Собр. соч. : В 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 153-159.
Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 180—184.
Шеллинг Ф.В. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 478-482.
Шиллер Ф. О наивной и сентиментальной поэзии // Соч.: В 8 т. М., 1957. Т. 6.
Ломброзо Ч. Гениальность и помешательство. СПб., 1895.

96. ЧТОтакоеэстетическийвкус?Вчемсостоитантиномиявкуса,или Спорятлиовкусах?

Для создания произведений искусства требуется гений, для суждения о них необходим вкус. Предварительно вкус можно определить как *способность судить о том, является ли нечто прекрасным или нет.*

Но что значит «судить о прекрасном»? Что необходимо для того, чтобы назвать вещь прекрасной?

Когда вопрос встает о том, прекрасно ли нечто, то мы вовсе не хотим знать, имеет ли *значение* для нас или кого-нибудь другого *существование вещи;* мы хотим только знать, какова эта вещь *сама по себе,* представая нашему *чистому, незаинтересованному созерцанию.*

И. Кант приводит в этой связи следующий пример. Если кто-нибудь спросит меня, нахожу ли я некий дворец прекрасным, то я могу, конечно, ответить, что не люблю вещей, созданных для того, чтобы на них глазели, или могу в духе Руссо выразить свое порицание тщеславию аристократов, или могу заметить, что в этом дворце нормальный человек не прожил бы и дня, или могу предположить, что этот дворец хорошо бы подошел для исторического музея и т.д.

Все это можно допустить и одобрить; только не об этом здесь речь. В данном случае хотят знать лишь следующее: сопутствует ли моему представлению о предмете некое чувство *благорасположения,* эстетического удовольствия, сколь бы ни был я *равнодушен* к существованию предмета этого представления.

Сказать, что предмет прекрасен, — значит подчеркнуть свою полную *независимость* от этого предмета, полную *незаинтересованность* в нем. Каждый должен согласиться, что суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, пристрастно и не является суждением *эстетического вкуса.* Для того чтобы выступать судьей в вопросах вкуса, необходимо быть совершенно незаинтересованным в существовании вещи, о которой идет речь, и испытывать к этому полное безразличие.

Таким образом, эстетический вкус есть способность судить о предмете на основе *благорасположения или неблагорасположения* к нему, *свободного от всякого интереса.*

В этом отношении тонкое и глубокое определение вкуса мы встречаем у немецкого мыслителя Жана Поля: *«Вкус — это эстетическая совесть».*

Так же как нравственная совесть не дает возобладать эгоистическому чувству, личному интересу, так и эстетический вкус позволяет человеку оставаться незаинтересованным в своем восприятии прекрасного.

Феномен «незаинтересованного благорасположения» как предпосылка и условие эстетического вкуса лежит в основе *антиномии вкуса.*

С одной стороны, благорасположение, удовольствие всегда являются *субъективными чувствами.* Но, с другой стороны, их незаинтересованность придает им *сверхиндивидуальный, общезначимый* характер. Сознавая, что благорасположение к предмету лишено для него всякого интереса, человек сочтет, что в этом предмете должно заключаться основание благорасположения *для каждого.* В этом притязании на *субъективную всеобщность* и заключается источник антиномии вкуса.

Первая посылка этой антиномии — *тезис* — выражает субъективный момент чувства вкуса: «У каждого свой вкус, поэтому о вкусах не спорят».

Вторая посылка — *антитезис* — характеризует объективный, общезначимый момент суждения вкуса: «О вкусах можно спорить, ибо существует общий критерий правильного, хорошего вкуса». Заметим, что первая посылка существует на правах поговорки у многих народов мира. И это свидетельствует о том, что народная мудрость не поднялась выше субъективного представления о вкусе. Почему так, мы поймем чуть ниже.

Пытаясь разрешить антиномию вкуса, Кант убедительно показал, что речь здесь идет о *разных понятиях вкуса.* В первой посылке имеется в виду *чувственный вкус,* представление to *приятном;* во второй — собственно эстетический вкус — представление о *прекрасном.*

Вот, например, как Кант поясняет различие между двумя этими видами вкуса. Если кто-то говорит, что Канарское вино приятно, то его поправляют, напоминая, что следовало бы сказать: оно *приятно мне.* Точно так же одному человеку фиолетовый цвет представляется нежным и прелестным, другому — мертвенным и тусклым; один любит звучание духовых инструментов, другой — струнных. Спорить об этом было бы просто глупостью; применительно к приятному, следовательно, верно положение: «у каждого свой вкус».

Совершенно иначе обстоит дело, когда речь идет о прекрасном. Смешно было бы, если бы человек, полагающий, что обладает хорошим вкусом, пытался оправдать свое суждение о предмете, утверждая: этот *предмет прекрасен для меня.* Ибо он не должен называть предмет прекрасным, если он нравится только ему.

Поэтому в данном случае нельзя говорить, что у каждого свой вкус. Это было бы равносильно утверждению, что прекрасного вообще не существует.

Отсюда ясно, что известная поговорка «о вкусах не спорят» относится к *приятному,* но не *прекрасному,* касается нашего *чувственного,* но не *эстетического* вкуса. Последний во всех случаях жизни остается *общезначимым,* т.е. предполагает *всеобщее согласие* по поводу того, что является прекрасным, а что нет.

Литература

Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 70—87, 212—216.

Жан Поль. Приготовительная школа эстетики. М., 1981.

Юм Л- О норме вкуса // Соч.: В 2 т. М., 1965. Т. *2.*

Джерард А. Опыт о вкусе // Из истории английской эстетической мысли XVIII века. М., 1982.

Глава 19
НРАВСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ (ЭТИКА)

97. Каковы метафизические основания этики, или Какой должна быть душа в государстве?

Если в основе эстетических ценностей лежит *совершенство формы,* то в основе этических ценностей — *совершенство воли.* Совершенство формы — это *красота,* целесообразность в мире природы и духа. Совершенство воли — это *добро,* сознательное волевое устремление к абсолютной полноте бытия. Природа есть преимущественно бессознательное стремление к красоте; дух — сознательное стремление к добру, высшему благу.

Что же такое «совершенство воли»? В какой степени оно может быть присуще человеку?

Если исходить из того, что воля есть *высшая способность желания,* то совершенная воля предполагает, *во-первых,* желание собственного духовного блага, самосовершенствования, т.е. совершенный *склад души* (совершенную добродетель), и, *во-вторых,* желание блага другому, желание руководствоваться в своем поведении сверхиндивидуальными неэгоистическими интересами, т.е. *совершенный мотив* поведения.

Таким образом, совершенство воли, сознательное волевое устремление к абсолютной полноте бытия опирается на *совершенный склад души* (совершенную добродетель) — желание собственного духовного блага — и *совершенный мотив* — желание блага другому.

Обоснование этих начал совершенства воли и является предметом *этики,* или нравственной философии.

Уже в самом слове «этика» просматривается ее предназначение, связанное с совершенствованием *склада души.* Термин «этика» восходит к греческому ethos, что можно перевести на русский язык как *нрав,* т.е. определенный склад души. Этика — это то, что относится к формированию, совершенствованию склада души.

Но каким должен быть этот «склад души»? Как возможно его формирование и совершенствование?

«Этика» означает волевое устремление души к абсолютной полноте бытия, к высшему благу. Это устремление души осуществляется в условиях ее *индивидуально телесной* и *государственной* ограниченности. Место пребывания души — не просто материальный мир, но *государственный* строй жизни. *Этос* души определяется тем, что душа обитает в государстве.

Душа в государстве — такова исходная позиция этики, начальная ступень волевого устремления души к абсолютной полноте бытия.

Аристотель, считающийся родоначальником этической дисциплины, устанавливает границы этики, помещая ее между *психологией* (учением о душе) и *политикой* (учением о государстве). Этика уходит своими корнями в психологию и политику. Этика изначально призвана рассматривать то, как преломляются душевные качества в государственной жизни, т.е. *рассматривать душу сквозь призму государства.*

Какой же должна быть душа, уловленная сетями государства?

«Этический» склад души определяется государственной целесообразностью, совершенной способностью соответствовать *нормам* поведения и общения человека с себе подобными. *Добродетельный склад души* означает ее совершенную приспособленность к бытию в государстве — *преодоление индивидуально телесной ограниченности,* достигаемое путем преобразования страстей в добродетели.

Литература

Аристотель. Никомахова этика// Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.
Абеляр П. Этика, или Познай самого себя // Абеляр Fl. Теологические трактаты. М., 1995.
Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т.*М.,* 1965. Т. 4. Ч. 1.
Бердяев НА. О назначении человека: Опыт парадоксальной этики. М., 1993.
Лососий И.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. М., \991.
Карсавин Jl.ll. О добре и зле'// Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.
МурДж. Принципы этики. М., 1984. С. 43-56.

98. ЧТОтакоестрастидушиикаконипревращаютсявдобродетели ипороки?

Желание собственного духовного блага осуществляется путем самосовершенствования, преобразования страстей в добродетели. Сущность красоты — в духовном преображении материального; сущность добра — в преображении страстей в добродетели.

Что такое «страсти души»? Используя образ платоновского «мира идей», можно сказать, что страсть — это влечение, движение души к

идеальным прообразам вещей, преломляемое сквозь призму ее индивидуально телесной и государственной ограниченности. Попадая в мир материальных форм и индивидуальных тел, душа вспоминает «мир идей» и устремляется к нему, но наталкивается только на единичные вещи. Это порождает все новые и новые влечения и движения души. Так возникает *страсть — реакция души на неспособность и невозможность достижения «идеала»*. Именно в этом корень страха, страдания, удовольствия, гнева и т.п.

Многие философы пытались выделить фундаментальные, родовые страсти. Так, стойки относили к главным, родовым, страстям *желание, страх, скорбь* и *удовольствие*.

Согласно Р. Декарту, существует шесть фундаментальных страстей: *удивление, радость, печаль, любовь, ненависть* и *желание*.

Для Дж. Локка и Б. Спинозы все страсти являются модусами *удовольствия* и *страдания* и т.д.

Страсть— это та непосредственная почва духа, на которой вырастает сознательное волевое устремление к абсолютной полноте бытия. Когда в душе возникает сознательный волевой импульс к высшему благу, человек начинает испытывать потребность в самосовершенствовании. Эта потребность реализуется на основе преобразования страстей в добродетели. Не существует другого материала для формирования добродетели. Добродетель проистекает из страсти. Добродетель и есть не что иное, как *мера страсти,* в то время как *порок* — это *крайность* страсти: ее избыток или недостаток. И то и другое одинаково нецелесообразно, так как не соответствует *этосу* души — особенностям и условиям ее *местопребывания*.

Согласно Аристотелю, *добродетель — это сознательно формируемый склад души, состоящий в обладании мерой, серединой между двумя крайностями в чувствах и, соответственно, в поступках.* Так, например, страх — изначальная страсть души, на почве которой могут быть сформированы как добродетель, так и пороки. Избыток страха есть трусость; недостаток — безрассудная отвага, дерзость. И то и другое — порок, т.е. некое безотчетное, неконтролируемое влечение души, бессознательный волевой импульс. И то и другое — нецелесообразно с точки зрения природы и местопребывания души.

Казалось бы, безудержная отвага и трусость прямо противоположны друг другу. Но это лишь обыденный, поверхностный взгляд на вещи. И в том и в другом влечении души в равной мере отсутствуют сознательный волевой импульс, разумное начало. Восточная мудрость гласит: «От трусости отвага — на расстоянье шага».

С другой стороны, на почве страха возникает такая добродетель, как *мужество.* Мужество есть добродетель, потому что здесь выражена *ме-*

ра страха. Согласно Аристотелю, мужество — в том, чтобы, чувствуя страх, совершать прекрасные дела, не поддаваясь страху. Речь здесь идет не об *искоренении страха,* не о полном преодолении чувства страха, а о преображении материи страха в духовное качество — мужество.

Таким образом, *добродетель — это духовно преображенная страсть.* Духовный опыт свидетельствует о различных путях преображения страстей в добродетели.

Первый путь — «радикального искоренения страстей» — практиковался индийскими аскетами и христианскими подвижниками. Он был связан с уходом из мира, с разрывом чувственных связей с жизнью и миром. Однако радикальное искоренение страстей может привести к избавлению не только от пороков, но и от добродетелей: исчезает сама почва, на которой только и могут произрастать добродетели. Подрывая корни страсти, мы уничтожаем не только ветви пороков, но и ветви добродетелей, ибо они имеют общий корень и общий ствол.

Второй путь — обуздание аффектов, смирение страстей. Предпосылкой овладения страстью является ее *осознание.* Согласно Спинозе, страсть — это *смутная идея.* Прояснение и осознание ее приводит к тому, что человек из раба становится господином своих собственных чувств.

Человек, господствующий над страстями, всегда и во всем знает меру. Человек, находящийся в рабстве у страстей, всегда впадает в крайность.

Таким образом, основание добродетели — это знание страсти, ведущее к власти над нею, к установлению меры страсти. Соответственно, основание порока — незнание страсти, непонимание ее причин, неосознанность механизма ее движения. В результате человек становится рабом страстей и впадает в крайности в проявлении чувств и поступков.

Следующая таблица позволяет судить о соотношении страстей души, добродетелей и пороков.

Соотношение страстей, добродетелей и пороков
(по Аристотелю)

Страсти	Добродетели	Пороки	
		избыток	недостаток
Себялюбие	Чувство собственного достоинства, благородство, самоуважение	Тщеславие, высокомерие, кичливость, спесивость, чванство	Самоуничижение, самоумаление
Удовольствие	Благоразумие, рассудительность, умеренность	Распущенность, невоздержанность, разнузданность	Бесстрастие (апатия), аскетизм

Продолжение таблицы

Страсти	Добродетели	Пороки	
		избыток	недостаток
Страх	Мужество, смелость. храбрость	Трусость, робость, пугливость, малодушие	Дерзость, безрассудная отвага
Стыд	Скромность, совестливость	Застенчивость, скованность	Бесстыдство, наглость, хамство
Гнев	Ровность, кротость, выдержанность	Вспыльчивость, гневливость, свирепость, ярость	Благодушие, безгневность
Скорбь, печаль	Грусть	Уныние, тоска, отчаяние	Бесшабашность, разудалость
Сострадание, жалость, благоволение, симпатия	Милосердие	Жалостливость, сентиментальность	Жестокосердие, жестокость, бессердечность, черствость
Чувство собственности (обладание вещью)	Благотворительность, щедрость, бережливость	Расточительство, мотовство	Алчность, жадность, корыстолюбие, скаредность, скупость
Чувство откровенности, исповедальное™	Искренность, чистосердечие	Болтливость, навязчивость, назойливость, развязность	Лицемерие, притворство, скрытность
Желание нравиться	Естественность, благовоспитанность, простота	Жеманство, кокетство, чопорность	Грубость, дикость, неотесанность
Жизнелюбие	Благоговение перед жизнью, оптимизм	Восторженность	Угрюмость, пессимизм
Чувство гордости	Честолюбие	Надменность, гордыня	Смирение
Чувство родовой чести	Благородство	Спесь	Низость, подлость, бесчестие

Литература

Платон. Лахет // Собр. соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1.

Аристотель. Большая этика// Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.

Аристотель. Риторика//Античные риторики. М., 1978. С. 72—96.

Добротолюбие. М, 1895. Т. 2.

Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992.

Фичино М. О моральных добродетелях // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). М,, 1985. С. 211-215.

Декарт Р. Страсти души // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.

Спиноза Б. Этика // Избр. произв. М., 1957. Т. 1. С. 507-520.

Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия//Соч.: В 2т. М., 1988. Т. 1. С. 183-195.

Этика: Словарь афоризмов и изречений. М., 1995.

99. Что движет человеческой волей? Какими мотивами определяется поведение человека и каковы способы обоснования этих мотивов в истории этики?

Ни один поступок не может совершаться без достаточного мотива, подобно тому как никакое тело не может двигаться без достаточного толчка или тяги. Согласно А. Шопенгауэру, то, что движет нашей волей, есть исключительно *благо или зло.* Следовательно, всякий мотив должен иметь отношение к благу или злу.

Все многообразие человеческих поступков определяется в целом всего лишь четырьмя мотивами: 1) желанием блага себе; 2) желанием блага другому; 3) желанием зла другому; 4) желанием зла себе. Как правило, в каждом конкретном случае эти мотивы выступают в сочетании друг с другом. Возьмем, например, случай самоубийства. В нем могут быть представлены все четыре мотива. Человек, решивший свести счеты с жизнью, очевидно, желает себе какого-то блага. Жизнь кажется ему невыносимой, и, пытаясь избавиться от нее, он надеется на перемену «к лучшему». Вместе с тем, возможно, он хочет избавить других, скажем близких родственников, от своей особы, чтобы не быть в тягость или чтобы не бросать тень на их репутацию и т.д. Тем самым своей смертью он желает принести благо другим.

Но одновременно всякое самоубийство, из каких бы благородных намерений оно ни совершалось, объективно означает желание зла другому. Вольно или невольно человек хочет заставить кого-то страдать. В противном случае он бы удержался от этого шага, не обрекал бы на страдания близких людей, но предпочел бы страдать сам.

И наконец, любое самоубийство в той или иной степени мотивировано желанием зла себе, ибо собственноручно лишать себя высшей ценности, какой является жизнь, — значит действительно ненавидеть себя и желать себе всяческого зла.

Разумеется, не каждый из этих мотивов вполне осознан. Так, самоубийца может не сознавать, что он желает зла себе, ибо все его внимание сосредоточено на том, чтобы сделать назло другому или, наоборот, принести благо своим близким, избавив их от своей нежелательной персоны.

Это значит, что в любом поступке, наряду с осознанным мотивом, существуют еще и *мотивы бессознательные,* наряду с основным, или *доминирующим,* мотивом присутствуют *сопутствующие,* или второстепенные, мотивы. Поэтому при определении ценности поступка необходимо учитывать и выявлять весь спектр побуждений воли.

Одной из главных задач этики и является как раз раскрытие и обоснование мотивов человеческого поведения в их соотношении и сочетании друг с другом.

Различные этические учения по-разному определяли ценность тех или иных мотивов. Для одних центральным, доминирующим мотивом являлся мотив желания блага себе; для других, напротив, — желание блага другому лицу. Такова одна из главных *антиномий* в этике: противоположность между *эгоизмом* (от лат. ego — я) — желанием блага себе — и *альтруизмом* (от лат. alter — другой) — желанием блага другому.

Рассмотрим подробнее возможные сочетания мотивов и способы их обоснования в истории этики.

Первый мотив — желание блага себе — определяет в целом «этику эгоизма». Эгоизм включает в себя два момента: *себялюбие* и *самолюбие*. Себялюбие — это естественная склонность к самосохранению. Себялюбие является мерой любви к другому: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». «Самые злые люди — те, которые не любят себя», — заметил Н.А. Бердяев.

Самолюбие же — это себялюбие, возведенное в устойчивую черту характера, в принцип поведения. Аристотель, например, хорошо понимал разницу между себялюбием и самолюбием, когда говорил, что самолюбие заключается не просто в любви самого себя, а в большей, чем должно, степени этой любви.

Теперь можно легко объяснить двойственность эгоизма, его привлекательную и отталкивающую стороны. В эгоизме уживаются как себялюбие, так и самолюбие, и те, кто считают эгоизм благом, усматривают в нем прежде всего некую *естественную меру любви;* те же, кто считает эгоизм злом, видят в нем некую *крайность* — избыток любви к самому себе.

Исторически исходной, элементарной, формой «этики эгоизма» явился гедонизм (от греч. hēdonē — удовольствие, наслаждение). Благо отождествлялось здесь с удовольствием, а желание блага себе сводилось к стремлению к удовольствию, к погоне за наслаждениями.

Но всякое ли удовольствие есть благо?

Ответ на этот вопрос привел к новым, более утонченным формам «этики эгоизма», стремящимся определить *меру удовольствия.*

Так, *эвдемонизм* (от греч. eudaimonia — блаженство или счастье) исходил из того, что благом являются лишь *разумные удовольствия.* Разумными можно считать удовольствия, которые не влекут за собой страдания, раскаяния или сожаления. Разумное удовольствие и есть счастье или блаженство. Это не сиюминутное чувственное наслаждение, а устойчивое состояние души, не волнуемое никакими страстями. Так полагал, например, Эпикур.

Утилитаризм же основывался на том, что нравственная ценность и мера удовольствия определяются их *полезностью.* Британский философ XVIII в. И. Бентам, представитель классического утилитаризма,

выделял в качестве критерия полезности удовольствия такие признаки, как его продолжительность, интенсивность, чистота, общечеловечность. В последнем определяющем признаке наметилось совмещение мотива желания блага себе с мотивом желания блага другому. Утилитаризм приходит к выводу, что самое большое (полезное) удовольствие — доставлять удовольствие другим, а самый счастливый человек — тот, кто принес счастье наибольшему числу людей.

Теория разумного эгоизма пытается еще больше усилить альтруистическое звучание мотива собственного блага. Человек может достичь собственного блага, только стремясь к общему благу, желая блага другим. Счастлив тот, чьи личные интересы совпадают с интересами других людей, с интересами целого (общества, государства), даже ценой самопожертвования. Альтруистические поступки заносятся здесь в разряд эгоистических.

Перфекционизм (от лат. perfectio — совершенство) — «этика совершенствования» — доводит до предела альтруистический смысл мотива желания собственного блага. Желание блага самому себе означает здесь желание духовного самосовершенствования. Заботясь о благе души, человек перестает быть эгоистом, ибо думать о собственной душе — значит думать о благополучии других. Спасать свою душу — значит отдавать себя другим, жертвовать собой ради других.

И теория разумного эгоизма, и особенно этика самосовершенствования переходят грань, отделяющую альтруизм от эгоизма. Они еще «эгоистичны» по форме, но уже вполне альтруистичны по содержанию. Они говорят еще о «разумном эгоизме», о благе «собственной души», но достижение этих целей, претворение в жизнь этих внешне эгоистических мотивов предполагает альтруистические поступки.

Второй мотив — желание блага другому — в качестве осознанного и доминирующего импульса воли определяет в целом *«этику альтруизма»*.

Обоснование этого мотива в чистом виде практически не встречается ни в одном этическом учении. Любой, даже самый самоотверженный, поступок предполагает в той или иной степени момент *себялюбия;* в противном случае он вообще не имел бы этической ценности. Если бы человек жертвовал своей жизнью, потому что она ему не дорога и он хотел бы поскорее расстаться с нею, или если бы он желал блага другому, потому что не имел бы собственного Я, то его поступки не представляли бы никакой ценности.

Для того чтобы реально желать блага другому лицу, необходимо *умерить* притязания на собственное благо. Формой такого *смирения* желания блага самому себе является *аскетизм.*

Аскетизм бывает двух видов: *религиозный,* целью которого является полное подавление животных потребностей в человеке, доходящее до умерщвления плоти, и *мирской, нравственный,* направленный на *разумное ограничение* животных потребностей.

«Этика альтруизма» исторически выступала в следующих формах.

• *Христианская этика любви к ближнему.* Ближний — тот, кто нуждается в нашей помощи. Мерой любви к ближнему является естественное себялюбие: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя». Но наряду с этим к мотиву желания блага другому здесь присоединяется мотив. *любви к Богу.* Без любви к Богу не может быть вполне бескорыстной любви к ближнему. Человек любит в другом не просто себя, но как бы Бога в себе, духовное начало, присущее всем людям. В противном случае любовь к ближнему становится избирательной, заинтересованной. К ней примешивается доля естественной симпатии или расчета.

Разновидностью христианской этики любви к ближнему является *этика ненасилия.* Не противиться злу насилием — значит желать блага другому, даже если он желает зла тебе.

• *Этика сострадания.* Мотив желания блага другому лицу может иметь здесь различные импульсы. Так, согласно А. Шопенгауэру, источник сострадания кроется в отождествлении себя с другим. Видя страдания других, человек невольно ставит себя на их место, испытывая сходные чувства. Таким образом, альтруистический мотив предполагает здесь вполне очевидную эгоистическую реакцию, которую можно отнести к проявлению естественного себялюбия.

Иначе смотрит на сострадание В.С. Соловьев. Для него оно имеет чисто альтруистическую окраску. Это не просто отождествление себя с другим, но признание за другим его собственного значения — права на существование и наибольшее благополучие.

• *Этика долга или нравственных обязанностей.* Согласно Г.В.Ф. Гегелю, обязанности человека делятся на четыре рода: 1) на обязанности перед самим собой; 2) перед семьей; 3) перед государством, обществом; 4) перед людьми вообще.

Первый тип «этики долга» — перед самим собой, перед своим духовным началом — разрабатывался римскими стоиками.

Второй тип, включающий обязанности перед семьей, государством, обществом, получил свое развитие в моральных теориях *социального служения,* движения к *общему благу.* Примером такой этики является теория коммунистической морали.

Синтезом двух этих типов этики долга является этика «категорического императива» (безусловного повеления) И. Канта. Нравственный закон повелевает относиться к человечеству, как в своем собственном

лице, так и в лице другого, только как к цели и никогда — как к средству. Желание блага другому основано здесь на нравственном требовании: «Поступай согласно такому правилу, руководствуясь которым ты бы мог пожелать, чтобы оно стало всеобщим законом», или, иными словами, поступай так, чтобы ты мог сказать каждому: «поступай так, как я».

'Этика благоговения перед жизнью. Эта разновидность альтруистической этики уходит своими корнями в учения древнекитайских и древнеиндийских мудрецов о непротивлении злу насилием и непричинении вреда живому. В своем классическом варианте она связана с именем А. Швейцера.

Особенность этой этики в том, что мотив желания блага другому распространяется здесь на все живое. Жизнь есть высшая ценность бытия. Все живое стремится к благу. Нравственная обязанность человека в том, чтобы способствовать этому стремлению, благоговеть перед жизнью.

Третий основной мотив поведения — желание зла другому — получает свое обоснование, как правило, в сочетании с другими мотивами. Так, в сочетании с мотивом желания блага себе он образует крайне индивидуалистический вариант «этики эгоизма», этики «человека из подполья» (Достоевский).

Более оригинальным вариантом является сочетание данного мотива с мотивом желания блага другому. Совместимость этих двух, казалось бы, исключающих друг друга мотивов объясняется просто. Мы можем желать зла человеку ради его же будущего блага. Этим отличается, в частности, хорошее воспитание от слепой родительской любви. В первом случае мы можем сознательно обрекать ребенка на трудности, лишения, страдания, чтобы закалить его волю и сформировать характер. Во втором же случае наше постоянное желание блага фактически оборачивается желанием зла.

Характерным примером такого рода этики можно считать ницшеанскую этику «любви к дальнему». Смысл этой этики — в желании зла ближнему (несовершенному, духовно выродившемуся человеку) во имя желания блага дальнему, «сверхчеловеку».

Во имя любви к дальнему следует разрушить традиционные добродетели, под которые маскируется посредственность. Так, на место традиционного сострадания должна быть поставлена *жестокость.*

Однако этику Ф. Ницше, в которой доминирует мотив желания зла другому, вовсе нельзя назвать «этикой жестокости». По Ницше жестокость — это высшая ступень милосердия: «Жестокость бесчувственного человека есть антипод сострадания; жестокость *чувствительного* — более высокая потенция сострадания».

Таким образом, с этической точки зрения желание зла другому может быть оправдано только желанием ему будущего блага (при условии относительности зла и абсолютности блага).

Наконец, сочетание мотива желания зла другому с мотивом желания зла себе способно привести к этике «радикальной мизантропии» и «маниакального человеконенавистничества». Основанием такой этики может служить только некая *сатанинская идея* «проклятья жизни» и «триумфа смерти». Прообраз такой «этики» можно видеть в коллективном самоубийстве фанатиков религиозных сект. Возможно, что с этой «этикой» в ее теоретическом и практическом вариантах человечеству еще предстоит серьезно столкнуться в XXI в.

Четвертый мотив — желание зла себе — в своем чистом виде выходит за рамки этики и представляет собой психопатологический импульс аутоагрессии.

Этическая ценность этого мотива проявляется прежде всего в сочетании с мотивами желания блага себе и желания блага другому. В первом случае речь идет о «дуалистической этике подвижничества»: желании блага собственной душе и зла собственной плоти (в духе борьбы христианских аскетов со злыми страстями). Во втором случае — об этике «радикального альтруизма», граничащего с фанатичным самопожертвованием, подобным тому, какое имеет место в поведении животных, когда отдельные особи жертвуют собой ради интересов рода.

Литература

Римские стоики: Сенека, Эпиктст, Марк Аврелий. М., 1995.

Кант И. Критика практического разума // Соч.: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1. С. 329, 407.

Шопенгауэр Л. Об основе морали // Шопенгауэр Л. Свобода воли и нравственность. М., 1992. С. 203-220.

Ницше Ф. К генеалогии морали // Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2.

Соловьев В.С. Оправдание добра: Нравственная философия // Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 1. С. 135-169,205-222.

Лососий И.О. Условия абсолютного добра. М, 1991. С. 25—48.

Гюйо Ж.М. История и критика современных английских учений о нравственности. СПб., 1898.

Швейцер А. Культура и этика // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М., 1992. С. 105-196,216-229.

Фромм Э. Человек для самого себя//Фромм Э. Психоанализ и этика. М., 1993. С. 100—149.

Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивное™. М., 1994.

Глава 20
ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И ВОСПИТАНИЯ

100. Каковы философские основания идеи образования? В чем сущность и смысл образования?

Идея образования проистекает из *двойственности* человеческой природы. С одной стороны, человек — природное существо. Как таковое, он ведет себя сообразно своей животной *индивидуальности.*

С другой стороны, человек — существо духовное и разумное. И в этом отношении он, по словам Г.В.Ф. Гегеля, не бывает от природы тем, *чем он должен быть.* Животное не нуждается в образовании, потому что оно от природы есть то, чем оно должно быть.

Человек же должен согласовать две стороны своей природы: привести свою *единичность, индивидуальность* в соответствие со своей *разумностью* и *духовной всеобщностью,* сделать эту всеобщность господствующей над индивидуальностью.

«Необразованным» можно назвать человека, в котором индивидуальное господствует над всеобщим. Смысл обучения и воспитания как раз в том, чтобы снять или, по крайней мере, ослабить это господство индивидуального начала. Приобретая знания, человек учится смотреть на мир со всеобщей духовной точки зрения. Получая воспитание, человек учится владеть собой, сдерживать проявление своей эгоистической натуры, учитывать интересы других, преследовать общие цели и т.п.

Все это — выражение духовного, разумного стремления ко всеобщему. Сущность образования и заключается в *подъеме человека ко всеобщему.* Получить образование — значит сделать себя во всех отношениях *духовным существом,* избавиться от диктата своей природной индивидуальности.

Характерно, что само слово «образование» хорошо передает этот смысл подъема ко всеобщему. «Образование» означает *образовывание,* развертывающее формирование, соотносимое и соизмеряемое с неким «образом», «образцом» или идеальным «про-образом». Образование —

это руководство к *преобразованию* всего человека в его существе, пробуждение в нем духовного начала, его духовное *преображение.*

Образовать — значит создать новый *образ* человека. Слово «образ» удивительным образом совмещает в себе одновременно значения *отображения* (слепка) и образца.

И *образ,* и *образец,* и *прообраз* выражают собой определенную ступень всеобщности, на которую восходит индивидуальное качество. Именно в этом смысле образование и есть подъем духа ко всеобщему.

Существуют два основных пути приобщения ко всеобщему: *теоретический* и *практический.* В соответствии с этим можно говорить о теоретическом (интеллектуальном) и практическом (моральном) образовании.

В *теоретическое образование,* писал Гегель, входит, кроме многообразия знаний и всеобщности точек зрения, позволяющих судить о вещах, *умение воспринимать объекты в их свободной самостоятельности,* без субъективного интереса.

Необразованный человек не идет дальше непосредственного созерцания. Его интерес к миру обусловлен только удовлетворением природных потребностей или личной выгодой.

Образованность открывает незаинтересованный взгляд на мир. Человек становится способным судить о вещах не только со стороны их полезности, практической значимости, но и со стороны их сущности, всеобщей и объективной природы.

Приобретая знания, человек формирует всеобщий интерес к миру. Он узнает, что существуют различные способы мировосприятия, отношения к миру, что его взгляд на мир не является лучшим и единственно необходимым. Этим он отдаляет себя от себя самого и приходит к различению существенного и несущественного, объективного и субъективного, общего и частного.

Смысл *практического образования* состоит в том, чтобы, удовлетворяя свои естественные потребности, человек проявлял *благоразумие* и соблюдал ту *меру,* которая продиктована необходимостью самосохранения. Для этого он должен быть способен, *во-первых,* выйти из естественного состояния, быть свободным от него (уметь, например, скрывать свое недовольство, сдерживать свой гнев, не терять терпения и самообладания); *во-вторых,* ограничивать себя (не растрачивать по пустякам свои физические и духовные силы, быть готовым принести свои частные интересы в жертву более высоким обязанностям).

Образованный человек — это человек, углубленный в свое призвание. Он всецело предан своему делу и как бы забывает себя в нем. Человек необразованный, напротив, проявляет больше интереса к самому себе, чем к делу.

В этом смысле необразован тот, у кого изначально отсутствует и не развивается способность к *абстрагированию, кто не может отвлечься от самого себя* и взглянуть GO стороны на то общее, тот образ и образец, которыми определяется его индивидуальная природа.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В.Ф. Работы разных лет. М., 1973. Т. 2. С. 61-67.

Наторп П. Философия как основа педагогики. М., 1910.

Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 345-361.

Хайдеггер М. Наука и осмысление // Там же. С. 252.

Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 50—61.

Философия образования (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1995. №11.

101. Как соотносятся образование и воспитание? Чем определяется их различие и тождество?

Между образованием и воспитанием возможны следующие формы соотношения: *противопоставление, соподчинение* и *тождество.*

Позиция противопоставления определяется *моралистическим* взглядом на образование. С этой точки зрения образование обычно рассматривается как *развитие ума* (познавательных способностей человека), *обучение наукам,* приобретение знаний. Воспитание же — как *развитие «сердца», «культура души», обучение* нравственным и духовным основам *жизни.*

Образованный человек при этом не обязательно является воспитанным, и наоборот, воспитанный человек не всегда бывает образованным. Более того, образование нередко приобретается в ущерб духовности: интеллект, рассудочность притупляют остроту чувств, заглушают отзывчивость сердца.

Причина данной противопоставленности кроется в противоречии между *наукой* и *нравственностью, знанием* и *добродетелью,* познанием мира и самопознанием человека.

Римский философ Сенека уже в I в. н.э. отчетливо выразил суть этого противоречия: «Ты умеешь измерить круг, называешь расстояния между звездами. Но если ты такой знаток, измерь человеческую душу. Скажи, велика они или ничтожна? Ты знаешь, какая из линий прямая; для чего тебе это, если в жизни ты не знаешь прямого пути?»

Смысл противопоставления образования воспитанию заключается в том, чтобы указать на несоответствие между качеством усвоения научных знаний и нравственных принципов, на отставание нравственной культуры от научного прогресса. Отсюда — моралистический пафос такого противопоставления: *критика научного образования и культ нравственного воспитания.*

Однако уже самый элементарный педагогический опыт показывает непродуктивность и абстрактность противопоставления образования воспитанию. Л.Н. Толстой, будучи столь же радикальным моралистом, критиком научного образования, как Сенека или Паскаль, но создавший еще и систему педагогики, хорошо понимал, что воспитание и образование нераздельны: «Нельзя воспитывать, не передавая знаний; всякое же знание действует воспитательно».

В этом смысле воспитание есть как бы «образование сердца», а образование — «воспитание ума».

Такой подход, который в целом можно назвать *педагогическим,* ведет к принципу *соподчинения* между образованием и воспитанием. И здесь возможны два варианта: либо образование считается частью воспитательного процесса, либо, наоборот, воспитание рассматривается как раздел или часть образования.

Первый вариант был характерен для философии Просвещения с ее идеей «воспитания человеческого рода». Воспитание понимается здесь как восхождение к совершенной гуманности, направляемое провидением. Образование выступает при этом как одна из ступеней этого процесса.

Русский просветитель XVIII в. Н.И. Новиков выразил идею целостности воспитания следующим образом: «Воспитание имеет три главные части: воспитание физическое — образование тела; воспитание нравственное — образование сердца и воспитание умственное — просвещение или образование разума».

Второй вариант связан с подчинением воспитания образованию. Так, Гегель рассматривает воспитание как практическое или моральное образование наряду с образованием теоретическим или интеллектуальным. Эта точка зрения Гегеля весьма показательна. Она вытекает не столько из его философии, сколько из его *педагогического* опыта — работы в должности директора гимназии. Характерно, что эту свою мысль Гегель выразил в «Философской пропедевтике» — курсе философии, предназначенном для учащихся младших классов гимназии. Приоритет идеи образования здесь вполне объясним, ибо Гегель стоит на почве школьного обучения.

Характер соподчинения между образованием и воспитанием определяется, очевидно, потребностями педагогической практики, задачами школы. Сохраняющееся различие этих понятий вызвано несовер-

шенством, ограниченностью самой *идеи школы,* не соответствующей *духу жизни.*

В *метафизическом* смысле образование и воспитание *тождественны.* Основание этой тождественности — в *изначальной культурной целостности школы и жизни,* выражением которой является *обряд инициации — сакральное посвящение в «знание жизни».*

Знание, открываемое в этом посвящении, является непосредственным источником поведения в жизни, прямым руководством к «воспитанию», преображению духа.

Профанирование идеи посвящения ведет к различию и противопоставлению школы и жизни, знания и добродетели, науки и нравственности, образования и воспитания.

Последний отзвук их целостности и единства мы находим в древнегреческом понятии paideia — «пайдейя», в котором культура и образование еще не раздельны.

Воссоздание целостного смысла, обоснование тождества образования и воспитания и являются главной задачей философии педагогики.

Литература

Семена. Нравственные письма к Лудилию. М., 1977. С. 190—197.

Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 446—454.

Лессинг Г.Э. Воспитание человеческого рода // Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. М., 1991. С. 378—386.

Гердер ИГ. Еще один опыт философии истории для воспитания человечества //Там же. С. 387-390.

Новиков НИ. О воспитании и наставлении детей /у Избр. пед. соч. М, 1959.

Спенсер Г. Воспитание умственное, нравственное и физическое. СПб., 1913.

Толстой Л.Н. Избранные мысли о воспитании и образовании. М, 1909.

Хайдеиер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 345-361.

Хюбшер Л. Мыслители нашего времени: Справочник по философии Запада XX века. М., 1994. С. 173—192 (Философские воспитатели).

Мифы народов мира: В 2 т. М., 1987. Т. 1. Статья «Инициация и мифы».

102. ЧТО такое воспитание как целостный процесс? В чем состоит его сакральный смысл, или Почему воспитание есть «второе рождение»?

Сакральный смысл воспитания был хорошо известен древнегреческим философам. Согласно Демокриту, природа и воспитание подобны: воспитание перестраивает человека и, преобразуя, создает ему вторую природу.

Многие философы, в том числе и Гегель, определяли воспитание как «второе, духовное, рождение». В этом языковом выражении сохранилась память о значении обряда инициации (посвящения), в котором воссоздавалась ситуация физической смерти и нового, духовного, рождения посвящаемого в «знание жизни». Следы такого посвящения запечатлелись также в христианском обряде крещения.

О сакральном значении воспитания говорит и Кант, утверждая, что в воспитании кроется *великая тайна усовершенствования человеческой природы.* Если бы когда-нибудь за наше воспитание взялось существо высшего порядка, замечает он, тогда действительно увидели бы, что может выйти из человека.

В русской философии идею целостного воспитания развивал С.И. Гессен. Он рассматривал воспитание как многоплановый процесс, протекающий на уровне биологического, социального, духовно-культурного и духовно-религиозного бытия. На первом уровне воспитание выступает в форме *обучения навыкам,* формирования привычек, «опеки» и «дрессировки». На втором, социальном, уровне воспитание связано с формированием члена социальной группы, с *«обработкой»* молодого поколения соответственно потребностям социума.

На третьем, духовно-культурном, уровне воспитание означает *приобщение* к культурным ценностям, осуществляемое посредством *образования,* т.е. впитывания культурного наследия человечества.

Наконец, на четвертом, духовно-религиозном, уровне смысл воспитания заключается в *спасении души,* т.е. в духовном преображении человека, его втором, духовном, рождении.

Утрата духа и забвение истинного смысла воспитания превращают его из таинства в «науку» или, в лучшем случае, в «искусство». В этих условиях высшая цель воспитания состоит в том, чтобы сделать человека «существом со свободной волей» (Гегель). Согласно Канту, воспитывать — значит создавать свободно действующую личность, обладающую внутренней ценностью в своих собственных глазах.

Это — высшее, чего может достичь «профаническое» воспитание. Сохранить свободной человеческую волю — значит оставить человеку шанс на спасение души, на духовное перерождение.

Литература

Кант И. О педагогике // Кант И. Трактаты и письма. М, 1980. С. 445—459.
Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3: Философия духа. С. 342.
Гессен СИ. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. М, 1995.
Гессен СИ. Мое жизнеописание // Вопросы философии. 1994. № 7—8. С. 170—173.

Глава 21
ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

103. Для чего необходима философия религии? Есть ли смысл философствовать о божественных предметах?

Философия есть мыслящее рассмотрение предметов. Религия же имеет дело с такими предметами, которые открываются чувству и вере. Для чего тогда философствовать о религиозных предметах? Не достаточно ли просто верить в них и переживать их?

Как проницательно заметил В.С. Соловьев, такое сомнение равносильно вопросу: не достаточно ли верить, что существует солнце, и наслаждаться его светом и теплотою? Зачем еще физические и астрономические теории Солнца и Солнечной системы? Разумеется, они не нужны для тех, кто не питает к ним научного интереса. Однако из этого не следует, что они вообще не нужны.

Если человек верит в божественные предметы и если при этом он обладает способностью и потребностью мышления, то он по необходимости должен мыслить о предметах своей веры. Причем желательно, чтобы он мыслил о них правильно и систематически, т.е. чтобы его мышление было философией религии, а не просто субъективным мнением.

И в этом смысле философия религии одинаково необходима для всех мыслящих людей — как верующих, так и неверующих, ибо если первые должны знать, во что они верят, то вторые должны знать, что они отрицают.

Философия религии отнюдь не ставит своей задачей пробудить в человеке религиозное чувство или, напротив, сформировать атеистическое сознание. Скорее, она призвана заронить в душу человека некое *позитивное сомнение,* обнаруживающее беспочвенность и безосновательность тех или иных религиозных и атеистических догм.

Философия религии заставляет усомниться как в том, что Бог существует, так и в том, что Бога нет. Такое сомнение совершенно необходимо для того, чтобы человек самостоятельно встал на путь обретения веры, на путь искания Бога и смысла жизни.

Литература

Г^ель Г.В.Ф. Философия религии. М, 1976. Т. 1. С. 205-232.
Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 34—37.
Ильин НА. Аксиомы религиозного опыта // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 191—206 (О религиозном сомнении).
Толстой Л.Ы. Исповедь // Поли. собр. соч.: В 90 т. М., 1928-1958. Т. 23.
Гефдиш Г. Философия религии. СПб.. 1903.
Эйкен Р. Основные проблемы современной философии религии. СПб., 1909.

104. ЧТОтакоерелигияивчемеесущность?

Согласно Л.Н. Толстому, слову «религия» приписываются обычно три различных значения.

1. Религия есть данное Богом истинное откровение и вытекающее из этого богопочитание. Так определяют религию люди, верующие в какую-либо одну из существующих религий и считающие ее истинной, а все остальные — ложными.

2. Религия есть свод суеверных положений и вытекающее из этих положений суеверное богопочитание. Такое значение приписывают религии люди неверующие вообще или не верующие в ту религию, которую они определяют (например, буддизм с точки зрения православного верующего).

3. Религия есть свод метафизических положений и нравственных законов, созданных умными и властными людьми для управления грубыми народными массами (с целью их утешения, сдерживания страстей и т.д.). Так определяют религию люди, безразличные к вере и божественным предметам, но считающие религию полезным орудием государственности.

Толстой находит удачное образное сравнение, показывающее ограниченность всех трех определений религии. Первое определение подобно тому, пишет он, которое дал бы человек музыке, сказав, что музыка есть та самая известная ему любимая песня, которой желательно научить как можно больше людей.

Второе — подобно тому, которое дал бы музыке человек, не понимающий и не любящий ее, сказав, что музыка есть произведение звуков гортанью или извлечение их спомощью инструментов и что занятие это бесполезное, праздное и людей от него надо отучать.

Наконец, третье — подобно тому, которое дал бы музыке человек, заметив, что это дело полезное для обучения танцам или марширования и что с этой целью музыку надо всячески поддерживать.

Ограниченность и неполнота этих определений происходят оттого, что все они говорят не о сущности музыки, а о ее внешних признаках, причем с точки зрения их полезности или ценности для самого опреде-

ляющего. То же и с тремя данными определениями религии: они далеки от выражения ее сущности, истинной природы. Отсюда — различие и противоречивость в понимании религии, ведущие к ожесточению людей верующих и скептицизму и нигилизму людей неверующих.

Философия религии призвана дать некое целостное, единое понятие религии, стоящее выше конфессиональных различий и межрелигиозных разногласий и распрей.

Что же такое религия ив чем ее сущность?

Обратимся прежде всего к этимологии самого слова «религия», которое пришло к нам из латинского языка. Существуют две версии его происхождения.

Согласно первой, «религия» происходит от reiegere — чтить, почитать — и означает богопочитание, культ. Впервые такое объяснение предложил Цицерон. В трактате «О природе Богов» он определяет религию как преклонение и благоговение человека перед бесконечным Началом.

Согласно второй версии, впервые встречаемой у христианского писателя IV в. н.э. Лактанция, слово «религия» образовано от слова religare — связывать.

Эти версии в принципе не противоречат друг другу. Религия есть определенная связь между человеком (как существом конечным) и Богом (как бесконечным и абсолютным Началом мира) и вытекающее из этой связи благоговение перед бесконечным, т.е. богопочитание.

Именно так понимали религию многие мудрецы и философы мира: Зороастр, Лао-цзы, Конфуций, Будда, Сократ, Христос, Мухаммед и др. В том же духе определяли религию и мыслители, близкие к нам по времени.

Так, Ф. Шлейермахер полагал, что религия есть непосредственное сознание всего конечного в связи с бесконечным и вечным.

Согласно Г.В.Ф. Гегелю, религия — это отношение субъективного духа к абсолютному духу и вытекающее из этого отношения сознание и поведение.

В.С. Соловьев определял религию как связь человека с безусловным началом и средоточием всего существующего, как воссоединение человека и мира с безусловным и всецелым Началом.

Л.Н. Толстой понимал религию как установление отношения человека как существа конечного к бесконечному существованию, к которому он чувствует себя причастным и из которого выводит руководство своего поведения.

Таким образом, всякая религия включает в себя, во-первых, установление отношения человека к бесконечному существованию и, во-вторых, — деятельность, вытекающую из этого отношения.

Первый момент выражает *духовное отношение к* бесконечному Началу, *веру* в его существование и смысл. Второй — *практическое отношение:* нравственное поведение (благочестие) и *культ,* выражающие благоговение и почитание высшего Начала.

Если религиозная вера по своей природе едина и общечеловечна, то религиозный культ может принимать различные формы, накладывая отпечаток и на характер самой веры.

Литература

Цицерон. О природе Богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 124.
Лактиций. Божественные установления. IV. 28.
Шлейермахер Ф. Речи о религии. СПб., 1994. С. 74—76.
Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 371-386.
Соловьев ВС. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 5—14.
Толстой Л.Н. Что такое религия и в чем сущность ее? // Толстой JI.II. Избр. филос. произв. М, 1992. С. 19-20.
Толстой Л.Н. Религия и нравственность // Там же. С. 114 — 115.
Кудрявцев (Платонов) В.Д. Религия, ее сущность и происхождение // Соч.: В 3 т. Сергиев Посад, 1892. Т. 2. Вып.1.
Буткевич Т.И. Религия, ее сущность и происхождение (обзор гипотез). Харьков, 1902.
Бергсон А. Два источника морали и религии. М., 1994. С. 109—287.

105. В чем заключается философское понимание Бога?

С философской точки зрения Бог есть прежде всего бесконечное, абсолютное начало сущего в его соотношении с человеком как конечным духовным существом.

Понятие Бога как Абсолюта содержит в себе *три основных момента совершенства:*

1) Бог как абсолютное, совершенное *физическое* начало сущего. На этой основе вырастает представление о Боге как Творце всего сущего, обладающем качеством *всемогущества;*

2) Бог как абсолютное *духовное* начало, как абсолютный дух, которому приписывается атрибут *всеведения, премудрости;*

3) Бог как совершенное *всеблагое* начало, абсолютный источник милости и справедливости. Славянское слово «Бог» восходит к древнейшим представлениям у славян о богатстве -> благосостоянии —»счастье —> господине —» владыке —» Боге, к представлению о всеблагом начале мира.

Таким образом, Бог как абсолютное, совершенное начало сущего представляет собой единство трех степеней совершенства. Это всемогущее, всеведущее и всеблагое, всемилостивейшее и наисправедливейшее существо.

Понятие Бога включает в себя также отношение между объективным природным началом и духовным личностным принципом. В за-

висимости от того, как соотносятся эти начала, можно говорить о *трех типах* понимания Бога:

1) Бог как природное, но безличное начало — *пантеизм* (от греч. pan — все и theos — Бог, т.е. Бог во всем). Согласно этому представлению, Бог пронизывает собой всю природу, растворяется в ней;

2) Бог как сверхприродное и безличное начало — *деизм* (от лат. deus — Бог). Бог деизма — это некая первопричина мира, подобно аристотелевскому «неподвижному перводвигателю»; он не принимает «участия» в мировом процессе. Ему безразличны судьбы мира и человека;

3) Бог как сверхприродное, но абсолютно личностное начало — *теизм* (от греч. theos — Бог). Это Бог таких религий, как иудаизм, христианство, ислам. К нему можно обращаться с молитвой, хотя и как к абсолютному, т.е. не имеющему телесной индивидуальности, но лицу. К «неподвижному перводвигателю» или к «мировой душе», растворенной в природе, нельзя обратиться с просьбой или мольбой, в силу того что они абсолютно безличны.

В христианском образе Богочеловека — Иисуса Христа — Бог, оставаясь сверхприродным, являет миру свое природное, *индивидуально-человеческое лицо.* Всемогущество, всевидение и всеблагость Бога оказываются здесь соизмеримыми с человеческой природой в перспективе ее бесконечного совершенствования, *обожения.*

Литература

Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи // Соч.: В 4 т. М, 1989. Т. 4. С. 467-470.
Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 212-216.
Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М, 1976. Т. 1. С. 273-282.
Соловьев В.С. Понятие о Боге // Собр. соч.: В 10 т. СПб., 1914. Т. 9.
Боголюбов И. Теизм и пантеизм. Н. Новгород, 1899.
Бубер U. Два образа веры. М., 1995. С. 368-376.
Мифы народов мира: Энциклопедия. М, 1987. Т. 1. Статья «Боги».

106. Как возникает идея Бога в сознании человека?

Существуют различные точки зрения на проблему происхождения идеи Бога.

С *философской* точки зрения идея Бога выражает представление об абсолютной творческой мощи природы и абсолютном духовном благе. Основание идеи Бога заключено в самом разуме человека, притязающем на постижение абсолютного начала бытия, смысла сущего.

Согласно *богословской* точке зрения, идея Бога внушена людям самим Божеством *путем откровения.* При этом Бог открывается человеку как Творец мира, Вседержитель, Отец Небесный и т.п.

Мифологическая точка зрения связывает идею Бога с олицетворением древним человеком природных стихий, небесных тел и явлений, таких, как солнце, гром и т.д. Испытывая удивление и страх перед явлениями природы, человек пытался умилостивить их, что и привело к их обожествлению.

Согласно *исторической* точке зрения, Бог — это идеализированный предок. Людям свойственно обожествлять реальные исторические лица: царей, героев, вождей, мудрецов. Феномен культа великих личностей и лежит в основе создания идеи Бога.

Психоаналитическая точка зрения рассматривает идею Бога как подавленный и вытесненный *сублимат отца.* Представление о Боге, религиозное чувство в целом коренятся в психике человека, точнее — в неврозах, возникающих на почве Эдипова комплекса. Вытеснение и сублимация чувства ненависти к отцу и ведет в конечном счете к его обожествлению.

Согласно *антропологической* точке зрения, в идее Бога выражается отчужденная сущность самого человека.

Социологическая точка зрения усматривает в идее Бога олицетворение социальных сил, воздействующих на человека, но непонятных ему; это защитная реакция на условия его социального бытия, следствие его зависимости от материальных условий существования. Соединение мифологической, антропологической и социологической точек зрения определяет взгляды *марксизма* на идею Бога и природу религии.

Наконец, согласно *оккультно-теософской* точке зрения, идея Бога связана с представлением о совершенном человеке, достигшем высшей ступени духовной эволюции, посвященном в абсолютное знание. По словам Гермеса, человек есть смертный Бог, а Бог — бессмертный человек.

Главный вывод, который можно сделать из перечисленных точек зрения, заключается в том, что идея Бога неразрывно связана с природой человека, с условиями человеческого бытия. Человек может постичь Бога, только познав свою собственную сущность. Загадка Бога заключена в загадке человека. Отбрасывая идею Бога, объявляя ее иллюзией, человек тем самым удаляется от понимания своей собственной сущности.

Литература

Цицерон. О природе Богов //Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 60—78.
Ориген. О началах. Кн. 1. Гл. I.
Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1976. Т. 1. С. 273-280.
Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избр. филос. гфоизв. М., 1955. Т. 2. С. 42-79.
Блаватская ЕЛ. Разоблаченная Изида. М,, 1992. Т. 1. С. 234-244.
Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. М., 1989. С. 110—132.
Мифы народов мира: Энциклопедия. М, 1987. Т. 1. Статья «Боги».

107. Очем свидетельствует многообразие религий и соответствует ли оно представлению о едином Боге?

Самое удивительное в религии — это многообразие верований, представлений о Боге и форм Его почитания. Африканские боги-предки и *мировой Ум греческих философов,* радения шаманов и эллинистические мистерии, сонмы языческих богов и суровый монотеизм Ветхого Завета и Корана, чувственные культы тантризма и брахманский аскетизм, демоны Вавилона и персидский Бог Света, зооморфные боги Древнего Египта и христианская Троица.

О чем свидетельствует эта крайне пестрая картина верований, это противоречивое, взаимоисключающее многообразие представлений о Боге?

Прежде всего напрашивается вывод об *иллюзорности* всех этих представлений, порожденных игрой воображения. Ведь если даже допустить, что за ними скрывается объективная реальность, некая «сокровенная Сущность», то необходимо признать крайнюю субъективность и произвольность этих представлений, граничащие с суеверием и идолопоклонством.

Существует, правда, возможность принять за истину все это противоречивое многообразие точек зрения как соответствующих противоречивой и многообразной природе самой божественной реальности. Однако с этим вряд ли может согласиться хоть один верующий, а тем более неверующий.

«Иллюзорность» религиозных представлений можно рассматривать и в другом свете: как *профанический,* внешний момент религиозности. С этой точки зрения многообразие религий — явление периферическое, поверхностное. В действительности существует лишь одна истинная религия, представленная в разных формах.

Такую точку зрения в целом можно назвать *теософской.* Наиболее последовательно ее придерживались индийские мыслители Рамакришна, Вивекананда, теософы Е.П. Блаватская, А. Безант и др. Однако и в европейской философии существовали сторонники единой религии, совпадающей с общечеловеческой мудростью. К их числу можно отнести, например, Г.Э. Лессинга, Р.У. Эмерсона и Л.Н. Толстого.

Ограниченность данной точки зрения заключается в затушевывании своеобразия конкретного религиозного видения мира, в стирании неповторимых граней конкретных религиозных переживаний.

Очевидно, что единая религия может существовать только в живом богатстве многообразных религиозных верований. Сама по себе она является только рациональной формой, духовной «матрицей», определяющей характер живого религиозного опыта.

Наконец, существует еще один подход к объяснению феномена многообразия религий в их соотношении с единой божественной реально-

стью. Этот подход можно было бы обозначить как *богословский.* Суть его в том, чтобы объявить все многообразие религий чистым *суеверием,* противопоставив их единому истинному *Откровению,* будь то Откровение христианское, мусульманское, буддийское и т.д. В христианском богословии такую точку зрения отстаивал, например, Тертуллиан. В XX в. ее возродил известный протестантский богослов К. Барт.

Однако данная точка зрения не в состоянии объяснить смысл религиозного пути, религиозных страданий человечества. Объявляя все предшествующие религии ложными, иллюзорными, мы тем самым отказываем верующим в них людям в божественной сопричастности, считаем их *богооставленными,* ставя под сомнение всеблагость Бога.

Многообразие религий не должно нас смущать. Оно удивительно не со стороны множественности, внешне противоречащей единству Божественного начала, а со стороны *-милости Божией,* открывающей человеку путь свободного искания и приятия религиозной истины, не навязываемой ему в качестве общего, изначально данного откровения.

Многообразие религий — это свидетельство *богочеловеческой природы* религии. Бог создал человека, для того чтобы человек создал Бога в соответствии со свободой своего волеизъявления.

В этом смысле ни одна из существующих религий не может считаться ложной или истинной, суеверной или богооткровенной. Каждая из них является ступенью, ведущей к вершине богочеловечности.

Из различия в уровнях религиозного откровения нисколько не следует ложность низших ступеней религии. По образному сравнению В.С. Соловьева, реальность солнечного светила в различной мере открывается для слепого, для зрячего, для вооруженного телескопом, наконец, для ученого-астронома, обладающего всеми научными средствами и способностями. Значит ли это, что ощущения солнечной теплоты, составляющие весь опыт слепого относительно солнца, менее действительны и истинны, нежели опыт зрячего и знания астронома?

Другое дело, если бы слепой стал утверждать, что его опыт есть единственно истинный, а опыт зрячего и знания астронома суть заблуждения, или астроном, в свою очередь, стал бы доказывать, что ощущения слепого иллюзорны и им не соответствует никакая объективная реальность. Так же и с многообразием религий. Заблуждение и суеверие какой-либо из них заключается не в ее *содержании,* а в исключительном утверждении ею своей особенности и в отрицании всех других религий.

Литература

Пфлейдерер О. О религии и религиях. СПб., 1909.

Мень А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М., 1991. Т. 2.: Магизм и Единобожие. С. 6—9.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Соч.: В 2 т. М., 1989. 'Т. 2. С. 36—39.
Тертуллиан. К язычникам //Тертуллиан. Избр. соч. М., 1994. С. 37—82.
БезашпА. Основное единство всех религий // Бсзант А. Древняя мудрость. М, 1992. С. 5—30.

108. Каковы философские принципы классификации религий?

Традиционно религии принято подразделять на *политеистические* (исповедующие многобожие) и *монотеистические* (признающие одного Бога), на *национальные* и *мировые*.

К *политеистическим национальным* религиям относится, например, *индуизм,* распространенный на территории Индии и насчитывающий в своем пантеоне несколько десятков богов.

К *политеистическим мировым религиям* можно отнести *буддизм,* который, зародившись в Индии в VI — V вв. до н.э., получил распространение во многих странах мира: в Китае, Японии, Корее, Вьетнаме, Монголии и др. Буддийский пантеон включает в себя множество богов, полубогов и других сверхъестественных существ из мифологий тех народов, которые приняли буддизм.

К *монотеистическим национальным* религиям принадлежит *иудаизм,* провозглашающий веру в единого Бога — Яхве. Эту религию исповедуют евреи, расселенные по всему миру. Поэтому по своему географическому распространению иудаизм является как бы мировой религией.

Наконец, *к монотеистическим мировым* религиям относятся *христианство* и *ислам.* Эти религии признают единого Бога (хотя в христианском откровении единый Бог выступает в трех лицах) и насчитывают в своих рядах верующих различных национальностей из многих стран мира.

При всем удобстве такого рода классификации, она лишена какого-либо философского интереса и значения. Здесь мы можем узнать только, какие народы в какого Бога (или богов) верят, когда и где возникла та или иная религия.

Философская классификация религий должна отражать глубинный процесс становления и развития религиозного духа, логику религиозного восхождения или, возможно, упадка человечества. В основе философской классификации лежит, как правило, противоположность между *природой и духом* или между *природой и нравственностью.*

Примером первого рода может считаться гегелевская классификация религий, основанная на принципе эволюции религиозного сознания от непосредственного обожествления природы к религии абсолютного духа. Вот ее схематическое выражение:

I. *Естественная религия*

1. Непосредственная религия (колдовство):

2. Раздвоение сознания в самом себе: религии>субстанции:
   а) религия меры (Китай);
   б) религия фантазии (браманизм);
   в) религия в-себе-бытия (буддизм).
3. Переход от религии природы к религии свободы:
   а) религия добра или света (Персия);
   б) религия страдания (Сирия);
   в) религия тайны (Египет).

II. *Религия духовной индивидуальности*

1. Религия возвышенного (иудаизм).
2. Религия красоты (Древняя Греция).
3. Религия целесообразности, или разума (Древний Рим).

III. *Абсолютная религия (христианство).*

Примером второго рода служит классификация религий, предложенная немецким философом Г. Зибеком в его «Учебнике по философии религии»:

1. *Религия природы,* религия мирового утверждения, лишенная нравственного начала (религии народов, не дошедших до культурного состояния).

2. *Религия нравственности* — религия великих культур древности (египтян, индусов, китайцев, персов, римлян; высшую ступень образует здесь греческая религия).

3. Переход от религии нравственности *крелигии спасения* (иудаизм).

4. *Отрицательная религия спасения* (основанная на отрицании мира) — буддизм.

5. *Положительная религия спасения* — христианство.

6. Возврат к религии нравственности — *ислам.*

Представленная ниже классификация религии основана на принципе *различения* и *тождества* сущностных признаков (атрибутов) самого Божества. Это позволяет выявить существенные моменты развития единого религиозного духа со стороны взаимосвязи человека как конечного существа с бесконечным, абсолютным началом мира.

Бог как абсолютное начало сущего открывается с трех сторон: *абсолютного могущества, абсолютного всеведения (премудрости)* и *абсолютной благости.* В соответствии с этим мы можем говорить о *четырех* типах религии.

1. *Религия природы,* которая исходит из представления о Боге (богах) как абсолютно всемогущем начале. Это первая ступень религиозного развития, на которой Божественное начало скрыто за миром многообразных природных явлений и стихий, обожествляемых человеком. К этому типу относятся древние, *мифологические, религии* мира: ведическая религия

арйев, религии древних египтян, вавилонян, индийцев, китайцев, греком, римлян, японцев (синтоизм), язычество Древней Руси и др. Боги *мш/ю логическихрелигий* олицетворяют мощь и могущество природных СТНХІ і \\'\, например громовержцы Индра, Зевс или Перун (соответственно в дренеиндийской, древнегреческой и древнеславянской мифологиях).

2. *Религия духа,* которая исходит из представления о Боге как абсолютно всеведущем, премудром начале. Это вторая ступень религиозного развития, на которой полностью отрицается природная определенность Божества. Бог открывается здесь как абсолютно духовное, *единое* начало, целиком лишенное каких-либо природных, материальных, антропоморфных черт. Бог есть абсолютный дух; Его нельзя, например, изображать и называть по имени.

Классическими примерами религии духа являются *иудаизм* и *ислам.* Переходной ступенью от религии природы к религии духа можно считать религию древних персов — *зороастризм* (по имени пророка Зороастра), или *маздаизм* (по имени верховного божества этой религии Ахура-Мазды). Ахура-Мазда означает «Господь-Премудрость» или Бог мудрости и олицетворяет собой духовный принцип всеведения. Однако в представлении о нем присутствует еще ярко выраженный природный элемент — *стихия огня* (поэтому последователи этой религии называются также огнепоклонниками).

3. *Религия человекобога.* Это третья, более высокая, ступень религиозного развития, на которой осуществляется синтез религии природы и религии духа, соединение естественного и духовного начал. Это соединение находит свое выражение в *лице человека.*

На первый план выдвигается здесь *нравственное начало* — атрибут *всеблагости.* Путем нравственного совершенствования человек может достичь высшей ступени духовной эволюции и стать *человекобогом.*

Путь человекобога — это путь Гермеса, Лао-цзы, Конфуция, Будды, Кришны, Мани. Человекобог — это бессмертный человек, подобно Лао-цзы, или человек просветленный, вырвавшийся из колеса перерождения, подобно Будде. Это человек, который необратимо встал на путь добродетели, сострадания, самопожертвования, непричинения вреда живому, непротивления злому.

К религии человекобога можно отнести *даосизм, конфуцианство, буддизм, джайнизм, герметизм, кришнаизм, манихейство.*

4. *Религия Богочеловека* — высшая ступень религиозного развития, на которой осуществляется синтез всех предшествующих типов религии и достигается конкретное единство божественного и человеческого начал. В представлении о Богочеловеке органично соединяются качества всемогущества, премудрости и всеблагости.

Религия Богочеловека — это христианство. Смысл этой религии можно выразить следующими словами: Бог «вочеловечился», чтобы человек «обожился».

Религия Богочеловека — это гармоничное единство двух абсолютных начал (божественного и человеческого) в их свободной самостоятельности и неразрывной связи. Это не просто господство или опека Бога над человеком, пробуждение божества внутри человека или общение через вестников двух несоизмеримых существ, разделенных бездной бытия, — это устремление Бога и человека навстречу друг другу в тайне их нераздельного, но не слиянного единства.

Явление Богочеловека Иисуса Христа есть знак спасения не только человека, но и Бога, спасения от его природной непосредственности и абсолютной духовной самодостаточности.

Литература

Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1975-1976.
Иллюстрированная история религий: В 2 т. СПб., 1913. Т. 1. С. 12—27.
Мель А.В. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни: В 7 т. М., 1991 — 1993.

109. Доказуемо ли бытие Бога? Каковы возможные способы доказательства Его присутствия в мире?

Доказательства бытия Бога могут быть *объективными* и *субъективными, прямыми* и *косвенными*. Наибольшей достоверностью обладает, естественно, *объективное прямое* доказательство, при котором существование Бога является непосредственным и очевидным для всех, подобно солнцу, изливающему на всех людей свое тепло и свет.

Но как возможно такое доказательство, если Бог является трансцендентным, сверхчувственным существом? По самой своей природе он не может быть воспринят объективно, внешними органами чувств. Его нельзя всем вместе увидеть, услышать или почувствовать каким-либо другим образом. Значит ли это, что объективное прямое доказательство бытия Бога в принципе невозможно? Оно невозможно в том случае, если Бог вечно пребывает в своей единой трансцендентной сущности, как это имеет место в иудаизме или исламе.

Однако Бог, в силу своей всеблагости, способен сделать себя доступным для человеческого переживания и объективного восприятия, воплотившись в мир в образе человека, не утрачивая при этом своей божественной сущности.

Объективное прямое доказательство существования Бога — это его *вочеловечивание, явление миру*. Такое явление имело место в Палестине

в I в. н.э. В данном случае объективное прямое доказательство совпадает с историческим доказательством существования Иисуса Христа. Но это уже не столько путь философии, сколько путь богословия и истории. Философия откровения показывает только, что идея боговоплощения выражает изначальную сущность Божества, смысл Его творения.

Субъективное прямое доказательство — это религиозный опыт переживания и восприятия Бога отдельными людьми (пророками, праведниками, святыми, философами или обычными людьми, на которых, в силу тех или иных причин, снисходит благодать Божья). Это может быть ощущение присутствия Бога, заметное по тем или иным внешним признакам (сияющему свету, дуновению воздуха и т.п.), непосредственное видение Бога, единение с Богом, подобное тому, которое несколько раз в жизни испытал философ Плотин, и т.д.

Характерно, что доказательство, основанное на религиозном опыте, не имеет объективной силы, так как присутствие Бога не является очевидным для других, но имеет значимость и достоверность только в границах внутреннего мира личности. Потому-то хотя оно и *прямое,* т.е. непосредственное целостное узрение и восприятие Божества, но *субъективное* — не в смысле его произвольности и иллюзорности, а в смысле *интимности* и *уникальности.*

Обоснование такого рода доказательства относится преимущественно к области религиозной психологии, а также к философии религиозного опыта.

Наконец, *объективное косвенное* доказательство есть типично философский путь доказательства бытия Бога*. Эти доказательства вытекают из общечеловеческой природы разума. Они носят косвенный характер, так как человек не переживает и не воспринимает здесь Бога непосредственно. Но эти доказательства объективны, так как они строятся на основании общезначимой логики,

Доказательства путем откровения и путем разума не должны противоречить друг другу. Напротив, они должны поддерживать и восполнять друг друга. Не только наше чувство и вера требуют доказательств существования Божественного начала мира. С еще большей силой их требует человеческий разум.

. Рассмотрим классические способы объективных косвенных (рациональных) доказательств бытия Бога.

Если Бог действительно существует, то он должен запечатлеть свой образ, идею своего бытия в сознании человека. Отсюда вытекает

* Что касается последнего из возможных — *субъективного косвенного доказательства,* то оно не может интересовать философию, так как относится к области суеверий и галлюцинаций.

первое доказательство бытия Бога — *онтологическое.* У человека есть идея всесовершенного, абсолютного существа. К природе совершенства принадлежит такое качество, как *реальность существования.* Ведь если бы нечто всесовершенное не обладало качеством реальности, оно было бы менее совершенным, чем то, что существует реально. Поэтому наличие в сознании человека идеи Бога как всесовершенного существа необходимо ведет к признанию Его реального существования.

Онтологическое доказательство бытия Бога развивали Августин, Ансельм Кентерберийский, Бонавентура, Дуне Скот, Декарт, Б. Спиноза, Г.В. Лейбниц, Г.В.Ф. Гегель. Фома Аквинский в нем усомнился, а Кант, давший, кстати, этому доказательству название «онтологическое», подверг его резкой критике, полагая, что «действительное» отнюдь не совершеннее «возможного» и что «сто действительных талеров не содержат в себе ни на йоту больше, чем сто возможных талеров». Это значит, что к *понятию* Бога, выражающему только *возможность,* ничего не может быть прибавлено.

Второе классическое доказательство бытия Бога принято называть *космологическим.* Оно восходит к аристотелевскому аргументу *первопричины,* согласно которому все случайное имеет свою причину; и если эта причина, в свою очередь, случайна, то она также должна иметь причину, пока весь ряд подчиненных друг другу причин не закончится *абсолютно необходимой причиной.*

Классический характер этому доказательству придал Лейбниц. Согласно его представлениям, Бог есть первая причина вещей, ибо ограниченные предметы, каковыми являются видимые нами вещи, случайны и не имеют в себе ничего, что делало бы их существование необходимым. Следовательно, надо искать *причину существования мира,* являющегося совокупностью *случайных* вещей; и искать ее надо в *субстанции, имеющей в себе основание своего бытия* и, следовательно, *необходимой* и *вечной.*

И. Кант усматривал в этом доказательстве целый ряд софистических уловок, не выдерживающих требований элементарной логики. Например, идея завершения ряда причин некой конечной абсолютно необходимой причиной не состоятельна с точки зрения здравого смысла.

Б. Рассел заметил, что аргумент первопричины разбивается одним простым рассуждением: если все должно иметь свою причину, то должен иметь причину и Бог. Если же может существовать *нечто,* не имеющее причины, то этим *нечто* ничуть не хуже Бога может быть сама *природа.*

Третье классическое доказательство бытия Бога получило название *телеологического* (от греч. telos — цель). К нему прибегали Сократ, Платон, стоики, Цицерон и др.

В основе этого доказательства лежит факт целесообразности и гармонии окружающего мира. Если человек приходит в какой-либо дво-

рец, то, созерцая стройность, порядок, красоту и разумность здания, он не может усомниться в разумной причине его устройства. Но разве менее очевидны порядок и красота всего *мироздания:* равномерность движений и круговращений Солнца, Луны, звезд? Если у дворца есть свой зодчий, то он должен быть тем более у мира в целом.

И если человек как часть Космоса является разумным творческим существом, то Космос как целое тем более должен обладать разумом, так как невозможно представить, чтобы часть была совершеннее целого. Этим творческим, разумным началом мира и является Бог.

Кант полагал, что телеологическое доказательство заслуживает, чтобы о нем всегда упоминали с уважением. Это самый старый, самый ясный и наиболее соответствующий здравому смыслу аргумент. Но у него есть одна существенная слабость: подобно тому как целесообразность архитектурного сооружения свидетельствует лишь о некоем *зодчем,* создающем новые формы из готовой материи мрамора, дерева и т.п., но не саму материю, так же и порядок и красота всего мироздания позволяют говорить в лучшем случае об устроителе Космоса, о *демиурге* (ремесленнике), *зодчем мира,* всегда ограниченном пригодностью обрабатываемого им материала, но отнюдь не о *всемогущем Творце,* который не просто оформляет материю, но творит мир из ничего.

Показав несостоятельность притязаний разума на доказательство бытия высшей сущности, Кант предложил принципиально новый, моральный, путь доказательства бытия Бога.

Согласно Канту, о Боге нельзя «знать», на Него можно только «надеяться» и в Него можно только «верить». Идея Бога вырастает на почве представления о высшем *благе* — совершенной гармонии между нравственностью и счастьем. Каждый человек верит и надеется на то, что чем нравственнее он живет, тем большего счастья он достоин. Не будь у человека такой надежды и веры, нравственность утратила бы всякий смысл.

Однако действительная жизнь недостаточна для осуществления высшего блага. Для сохранения идеала высшего блага, полагает Кант, необходимо верить в *посмертное воздаяние* и *личное бессмертие.*

Но в законах природы мы не находим ничего, что подтверждало бы конечное торжество нравственности и бессмертия. Следовательно, мы должны предположить существование некой высшей Воли, являющейся гарантом высшего блага. Эта Воля раскрывается прежде всего со стороны своей всеблагости. В ней выражается наша надежда и вера в Нравственного Законодателя, Морального Миродержца.

Мы не можем знать, существует ли этот Моральный Миродержец реально; но мы хотим, чтобы Он существовал, мы обязательно верим в Его существование. Если отнять эту веру, то всякое существование

теряет свой смысл, или, говоря словами Ф.М. Достоевского, «если Бога нет, то все позволено».

Сила кантовского аргумента в том, что бытие Бога находится здесь в непосредственной зависимости от существования человека. Мы не можем знать, существует ли Бог сам по себе. Мы знаем только, что без человека Бог не существует, что если нет человека, то нет и Бога. Но и наоборот: если нет Бога, то нет и человека как разумного, нравственного существа.

Моральное доказательство бытия Бога необходимо ведет к высшему из возможных объективных косвенных доказательств: *психологическому* (или *антропологическому),* согласно которому само существование человека является убедительным аргументом в пользу бытия Бога. С точки зрения психологического доказательства объективное существование Бога является для человека столь же несомненным, сколь несомненно для него действительное существование его собственной личности, которая фактически представляет собой идею Бога, является реальным образом Бога.

Однако сама возможность этого доказательства определяется уже не столько *логикой разума,* сколько уровнем духовного совершенства человека, степенью его *обожения,* т.е. степенью его соответствия образу и подобию Божьему.

Психологическое доказательство обнаруживает предел доказательств рационального типа, необходимость перехода к прямому объективному доказательству бытия Бога, нарастающую потребность человеческого духа в такого рода доказательстве. Оно делает совершенно очевидным общий недостаток всех рациональных доказательств, который, по словам русского религиозного философа В.И. Несмелова, заключается в том, что речь в них идет, собственно, не о *существовании Бога,* а лишь о том, что Бог *необходим человеку,* необходим ему для объяснения причины внешнего мира и еще больше — для обоснования нравственного смысла жизни.

В результате всех этих доказательств оправдывается только *потребность веры в Бога,* а вовсе не доказывается истинность этой веры.

Объективное доказательство бытия Бога возможно только на основе человекобожеского или богочеловеческого единства. Это есть доказательство *просветления Будды* и *явления Христа,* обожествления человека и вочеловечивания Бога.

Объективное прямое доказательство бытия Бога означает тот факт, *что Будда есть Человекобог,* а *Иисус Христос — Богочеловек.*

Но даже реальное историческое доказательство существования личностей Будды и Иисуса Христа не может считаться достаточным доказательством бытия Бога.

Окончательное, полное доказательство состоится тогда, когда богочеловеческое единство станет всеобщим и необратимым, когда в сознании всех людей восторжествует истина Богочеловечества.

Литература

Ксенофонт. Воспоминания о Сократе // Ксенофомт. Сократические сочинения. СПб., 1993. С. 60-64.
Цицерон. О природе Богов // Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 100—108.
Секст Эмпирик. Против ученых // Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 252—267.
Лнсельм Кентерберийский. Прослогион // Соч. М., 1995. С. 130—134.
Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. \. С. 134-136.
Кант И. Критика чистого разума. М, 1994. С. 358—379.
Кант И. Критика способности суждения. М., 1994. С. 322-350.
Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М, 1980. С. 78—86. -
Гегель Г.В.Ф. Лекции о доказательстве бытия Бога // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 337-495.
Соловьев ВС. Чтения о Богочеловечестве // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 152—170.
Несмелое В.И. Наука о человеке. Казань, 1994. Т. 1. С. 353—355.

710. Существуют ли философские основания отрицания бытия Бога? В чем смысл религиозного скептицизма и атеизма, или Можно ли доказать, что Бога нет?

Мы видели, что рациональные, логичные способы доказательства бытия Бога явно недостаточны и несовершенны. Доказать бытие Бога с помощью аргументов разума невозможно. К доказательству обязательно примешивается религиозный опыт субъективных переживаний и исканий Бога. Единственным же объективным и прямым доказательством существования Бога может быть только его явление человечеству — истина Богочеловечества.

Тогда, возможно, существуют рациональные, разумные способы *отрицания бытия Бога?* Каким образом человек приходит к мысли о том, что Бога нет? Откуда он это знает? Как он это себе доказывает?

Или, может быть, богоотрицание — это такое же таинство, как и богоутверждение? Человек просто чувствует, что Бога нет. Он просто уверен в этом без всяких доказательств. Но кто внушает ему такое чувство? На почве чего оно возникает?

Пусть каждый, кто не верит в Бога, спросит себя: почему я не верую? Откуда я знаю, что Бога нет? Может быть, потому, что я никогда его не видел, никогда не испытывал присутствия некой высшей силы, причастности к высокой тайне? Но ведь я не видел и не испытывал и многого другого. Например, я не испытывал смерти, и тем не менее у меня нет причин отрицать ее реальность. Конечно, я вижу, как умирают другие

люди; но ведь точно так же я вижу, что другие верят в Бога, однако не становлюсь от этого приверженцем веры.

Следовательно, не существует достаточных субъективных оснований для отрицания бытия Бога. В основе такого отрицания лежит всекфиМшь некое *субъективное психологическое настроение.* Это то, что можно было бы назвать *субъективным косвенным путем* отрицания бытия Бога.

Такое отрицание проистекает из субъективного настроения религиозного *безразличия.*

Религиозное безразличие питается *незнанием* человека о Боге. Пока это незнание не беспокоит человека, он не отрицает Бога, а просто не думает о нем. Когда же у человека возникают невольные размышления о Боге, он вынужден перейти к Его отрицанию, ибо не знает определенно, где бы можно было найти Его.

Русский религиозный философ В.И. Несмелов высказал в этой связи предположение, что атеизм по существу своему является не доктриной, а *психическим настроением человека* и атеистическое мышление непосредственно вырастает не из каких-нибудь фактов познания, а из эмоций и психики. Поборник атеистического мировоззрения вынужден выдавать свое решительное незнание о Боге за положительное знание того, что будто бы никакого Бога вовсе и нет, хотя на самом деле он только искал Бога и не нашел Его и, следовательно, он имеет право говорить лишь о том, что он ровно ничего *не знает о Боге,* а вовсе не о том, что будто он *прямо знает, что Бога нет.*

В этом отношении единственным рациональным, философским основанием отрицания бытия Бога могла бы стать *сенсуалистическая теория познания* (знание, основанное на чувственном опыте). Однако, даже опираясь на эту теорию, атеизм вынужден делать совершенно нелогичные выводы.

Сенсуализм утверждает только, что достоверное познание о сущем человек может почерпнуть лишь из данных чувственного опыта Атеизм же делает отсюда будто бы строго «логический» вывод, что реальным является только то, что может быть воспринято органами чувств, а так как Бога нельзя ни видеть, ни слышать, ни осязать, то, следовательно, в действительности его нет.

Однако сенсуализм говорит не о существовании или несуществовании вещей, а лишь об *условиях их достоверного познания.* Это значит, что правильный логический вывод из сенсуалистической теории познания состоит не в том, что Бога нет, а в том, что достоверное познание о Боге для человека совершенно невозможно.

Следовательно, с философской точки зрения речь может идти не об отрицании самого бытия Бога, а лишь о *сомнении* в возможности его достоверного познания. А это уже область не атеизма, а *скептицизма.*

В качестве философского учения атеизм несостоятелен и невозможен, ибо не существует никаких философских (т.е. рациональных, логических) оснований для объективного отрицания бытия Бога.

Мировоззренческий, идеологический характер атеизм приобретает в силу социально-политических, морально-психологических или естественно-научных соображений.

Примером первого рода может считаться марксистско-ленинский атеизм. Примером второго рода — психоаналитический атеизм З. Фрейда или моралистический атеизм Ф. Ницше с его тезисом: «Бог умер». Наконец, пример третьего рода — позитивный атеизм ученых и естествоиспытателей в духе Э. Геккеля и Б. Рассела.

Философской антитезой теизму (богоутверждению) может быть не *атеизм* (богоотрицание), а лишь *религиозный скептицизм* (невозможность достоверного доказательства бытия Бога, вызывающая *сомнение* в Его существовании).

Именно скептицизм лежит в основе так называемого «свободомыслия» Античности и Средних веков.

Скептицизм разрушает прежде всего традиционные представления о богах. Например, представления о том, что боги являются живыми антропоморфными существами, что они обладают добродетелями, что они занимают определенное место в пространстве, что они передвигаются и, наконец, что они вообще существуют (в человеческом смысле этого слова).

Так, один из самых выдающихся скептиков в истории философии Секст Эмпирик доказывал, что божество не может обладать всеми добродетелями, ибо тогда оно должно необходимо обладать и *мужеством*. Если же ему свойственно быть мужественным, то, следовательно, для него существует нечто страшное, так как мужество есть *мера* страха и отваги.

В результате мы должны признать, что либо Бог не обладает всеми добродетелями, либо ему ведом страх. И то, и другое — явно нелепо, так как не соответствует природе божественного.

Столь же нелепым выглядит и утверждение, что Бог существует. Ведь если предположить, что это так, то необходимо признать, что Он — живое существо. Очевидно, что живое лучше неживого. Но нет ничего лучше Бога. Следовательно, Бог есть живое существо. А если это так, то он имеет чувственные восприятия и должен испытывать в силу этого удовольствия и страдания, что опять-таки противоречит природе божества.

И здесь необходимо быть очень осторожным и внимательным к выводу. Перед нами — наглядный пример скептицизма, т.е. истинно философского отношения к проблеме Бога. Вывод, который напрашивается из скептических посылок, заключается вовсе не в том, что Бог не существует, что Бога нет, но лишь в том, что нам не дано познать Его истинную сущность.

О Боге нельзя сказать, что Он добродетелен, справедлив, милостив, духовен, что Он существует, что Он живой и т.п. Правильнее было бы сказать, что мы не знаем, добродетелен Он или нет, духовен или телесен, существует Он или не существует. Это равносильно у/рверждению, что Бог одновременно и добродетелен и не добродетелен, духовен и телесен, что Он существует и не существует и т.д. Это значит, что Бог выше наших представлений о добродетелях и пороках, о духовном и телесном, о существовании и несуществовании.

Нельзя не видеть сходства путей религиозно-философского скептицизма и христианского апофатического («отрицательного») богословия, пытавшегося через последовательное отрицание всех определений, понятий и представлений о Боге доказать Его абсолютную трансцендентность человеческому сознанию.

Литература

Секст Эмпирик. Против ученых // Соч.: В 2 т. М., 1975. Т. 1. С. 268—276.
Дионисий Лреопагит. О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 355-367.
Фейербах Л. Лекции о сущности религии // Фейербах Л. Избр. филос. произв. М, 1955. Т. 2. С. 807-810.
Маркс К. К критике гегелевской философии права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: 2-е изд. Т. 1. С. 415.
Несмелое В.И. Наука о человеке. Казань, 1994. Т. 1. С. 355-368.
Геккель Э. Бог в природе. М., 1906.
Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С. 95—113.
Сумерки богов: Ф. Ницше, 3. Фрейд, Э. Фромм, Л. Камю, Ж.П. Сартр. М, 1989.

///. Совместимы ли всеблагость и всемогущество Бога с существованием зла в мире? Каковы пути богооправдания - теодицеи?

Существует еще один аргумент, заставляющий усомниться в бытии Бога, в разумности и божественности устроения этого мира. Это — существование зла в мире, доходящее до торжества и триумфа злого начала. Если Бог действительно существует, то почему Он допускает зло, мирится с ним?

«При виде зла, покрывающего весь мир, если бы даже Бог существовал, — нужно было бы его отвергнуть» — эту мысль, высказанную русским философом-декабристом А.П. Барятинским, могли бы разделить очень многие скептически и атеистически настроенные люди.

Древнегреческий философ Эпикур был одним из первых, кто отчетливо сформулировал проблему совместимости всеблагости и всемогущества Бога и наличия зла в мире. Итак, почему Бог допускает зло? Либо Он не хочет зла, но не может его пресечь — и тогда Он не

всемогущ. Либо Он может пресечь зло, но не хочет этого делать — и тогда Он не всеблаг. Либо не хочет и не может — и тогда Он несовершенен вдвойне. Либо, наконец, хочет и может — однако это не соответствует реальному положению вещей, ибо в мире торжествует зло.

Как же можно выйти из этого замкнутого круга? Возможно ли оправдать всеблагость и всемогущество Бога при наличии мирового зла? Этот вопрос и стал главной темой *теодицеи* — богооправдания (от греч. theos — Бог и dikē — справедливость).

Существуют два принципиальных пути богооправдания. Первый — *объявить зло иллюзией,* второй — *обосновать ценность и позитивность зла.*

Прежде чем перейти к рассмотрению конкретной аргументации, необходимо *определить основные формы зла,* существующие в мире.

В своей жизни человек сталкивается, как правило, с тремя видами зла. Первый вид — *моральное зло:* греховность, порочность (например, предательство, ложь, трусость и т.п.). Этот вид зла недопустим ни как *цель,* ни как *средство* для достижения какой бы то ни было цели.

Второй вид зла — *физическое зло:* боль, страдание. Это зло недопустимо как цель, но оно может быть оправдано как средство для достижения более высокой цели. Если бы в мире существовало одно только это зло, то претензий к Творцу у человека не возникало бы.

Страдание не нуждается в специальном оправдании. Страдание — это наша плата за все, что есть ценного в этой жизни: за силу, за молодость, за любовь, за мудрость.

Другое дело, если речь идет о *несправедливом, незаслуженном* страдании. И это *третий вид зла: несправедливость миропорядка и невинность страдания.*

Суть несправедливости — в несоответствии между *моральным злом* и *физическим злом.* С точки зрения совершенной гармонии миропорядка и высшей справедливости каждый поступок должен получить свое воздаяние, каждый грех должен быть наказан, за преступлением должна следовать расплата. Чем порочнее человек, тем большего страдания он заслуживает. Однако в этом мире чаще всего страдают невинные, виновные же, напротив, живут в свое удовольствие.

Этот вид зла является самым вопиющим, ибо свидетельствует о реальном торжестве злой силы, о действительной победе зла над добром.

Каковы же возможные пути оправдания всех этих видов зла, снимающие «вину» с Творца за человеческие грехи и пороки, за несправедливость миропорядка и невинность страданий?

Что касается *морального зла,* то по отношению к нему возможны два принципиальных пути оправдания: объявление его иллюзией и обоснование его позитивности.

Согласно первой точке зрения, зло — это только *недостаток добра,* непонятое, неузнанное добро. Так считали, например, Августин, Спиноза, Л.Н. Толстой, Л.П. Карсавин. Бог создал всех людей добрыми, и люди сами повинны в том-зле, которое они допускают по отношению друг к другу. Чем больше они удаляются от Бога, тем порочнее становятся, Ні наоборот, чем ближе они к Богу, тем больше доброты в них высвобождается.

Именно в этом смысле зло есть недостаточность добра, удаление от центра добра.

Но допустим, что моральное зло представляет собой самостоятельную силу, противостоящую силе добра и нередко одерживающую над ней верх. Смысл зла заключается в этом случае в *свободном выборе* человека. Зло — необходимый момент для обретения и утверждения человеческой свободы. Бог мог бы создать человека «автоматом» добра, послушным орудием творения добра в мире, но тогда человек не был бы образом и подобием Божиим, самостоятельно определяющим свою судьбу, свой духовный выбор.

Человек свободен в том, чтобы быть добрым или злым, порочным или добродетельным. У него нет другого пути отстоять свою свободу, кроме как оказаться в ситуации выбора между добром и злом. Свобода есть высшая ценность бытия. Свобода оправдывает зло. Но чем свободнее человек становится, тем больше он тяготеет к добру. Зло — не самоцель. Это — единственный путь, ведущий к свободному приятию и творению добра.

Но если порочность и греховность можно рассматривать как *злоупотребление свободой* и в какой-то мере понять и простить, то как оправдать несправедливость миропорядка и его Творца, допускающего, чтобы люди, злоупотребляющие свободой, еще и наслаждались ее «плодами»?

Прежде всего, нам неведомы и пути Всевышнего. Нам не дано провидеть всех последствий обрушивающихся на нас сил добра и зла. Разве не случалось так, что то, что мы принимали за зло, несло в себе будущее благо, и наоборот, кажущееся добро оборачивалось непоправимым злом? Может быть, Господь посылает испытания тем, кого он любит. Разве не об этом говорит нам история «невинно пострадавшего праведника» Иова?

С другой стороны, утверждение о мнимой безнаказанности порочных в этом мире кажется основательным только *со стороны,* ибо каждое преступление по природе своей уже здесь влечет за собой соразмерное ему наказание: внутренний голос совести, чувство страха и беспокойства незаметно отравляют жизнь человека, сулят ему мучительный уход из этого мира.

Древнекитайский мудрец Конфуций заметил, что если бы человек не грешил, не чувствовал себя виновным и порочным, то ему вообще были бы неведомы страх и печаль.

Блаженство людей порочных столь же эфемерно, сколь и страдание людей добродетельных.

Наконец, существует еще один, *эстетический,* вариант богооправдание предложенный Г.В. Лейбницем. Согласно ему/дааличие зла в мирешридает сущему объемность и многоцветность. Не будь зла, мир предстал бы в сером, однообразном цвете.

Ценностное разнообразие сущего — вот что оправдывает существование зла в мире. Зло не делает мир хуже, а жизнь — более невыносимой; скорее, оно придает жизни дополнительный интерес и делает ее менее скучной.

Представим себе библиотеку, состоящую из одной нашей самой любимой книги, растиражированной во множестве экземпляров, и самую обычную библиотеку, в которой наряду с интересными книгами представлены тома, которые мы никогда не откроем. Вряд ли найдется человек, который предпочел бы первый вариант второму. Так и окружающий нас мир, замысленный Творцом, ценен в силу разнообразия вещей: совершенных и несовершенных, прекрасных и безобразных, добрых и злых, нужных и ненужных.

Но что значат все эти рациональные аргументы оправдания Бога перед Его таинственной и непостижимой природой? Русский философ С.Л. Франк заметил, что как бы проблема зла ни волновала наше сознание и как бы трудно ни было религиозной мысли согласовывать реальность зла с реальностью Бога, сама *очевидность* Бога ни в малейшей мере не колеблется реальностью зла, а, напротив, остается незатронутой этим сомнением. Ибо эта очевидность покоится на самой себе, а не есть итог какого-либо умозаключения. Более того, «реальность» Бога обладает большей очевидностью, чем реальность факта.

Чтобы понять смысл этих утверждений, мы должны обратиться к заключительному разделу книги — к «Философии откровения».

Литература

Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // Соч.: В 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 467-494.

Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Трактаты и письма. М, 1980. С. 60-77.

Барятинский All. О Боге//Антология мировой философии. М., 1972. Т. 4. С. 74—76.

Флоренский НА. Столп и утверждение истины: Опыт православной теодицеи. М., 1990. Т. 1.

Лососий Н.О. Бог и мировое зло: Основы теодицеи. М., 1994. С. 316—389.

Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Соч. М, 1990. С. 528-555.

Глава 22
ФИЛОСОФИЯ ОТКРОВЕНИЯ

/12. Что такое откровение? Какова его природа? Что общего между откровением и философией?

Во все времена существовало «знание», которое приходило к человеку из сверхчувственного и сверхразумного источника. Таким источником могли быть, например, души умерших, загробный мир, Бог или иные духовные сущности, находящиеся за пределами доступного для людей мира.

Сверхчувственное знание «открывается» человеку в особых состояниях сознания: в сновидении, трансе, экстазе, медитации — и сопровождается видениями.

Это знание имеет судьбоносный смысл не только для человека, но и для тех «запредельных» сил, которые пытаются донести его до сознания людей.

Такой род знания можно назвать *откровением.* Откровение есть некая *сокровенная идея,* рожденная из сверхъестественного источника, внушенная сверхъестественной волей и ставшая доступной сознанию в результате некоего чуда или благодати.

Существует множество видов и примеров откровения, характеризующихся такими общими признаками, как наличие сверхчувственного источника знания, особое состояние сознания, обоюдная ценность знания, действенность заложенных в нем предсказаний и пророчеств.

Но не все виды откровения равноценны. Ценность откровения определяется тем, насколько *любовно, свободно* и *благодатно* открывается сверхъестественная воля сердцу человека.

Так, высшая ценность и высший смысл христианского откровения заключается в том, что. Бог *по Своей воле* открывает Себя ищущему Его человеку (ради его *спасения),* что в Своем откровении Он умаляет Себя до *вочеловечивания,* являя тем самым Свою *великую любовь* и *неисчерпаемое милосердие.*

Истинное откровение — это свободное проявление любви, плод доброты и мудрости, желание *свободного дружеского общения,* довери-

тельное посвящение в таинство, свободный равноправный диалог между человеком и Богом.

Откровение — это диалог любви, исповедание тайны, например тайны Троицы или Боговоплощения. Откровение — это откровенность, предполагающая ответную верность, основанная на взаимном доверии.

И в этом смысле у откровения и философии — общие корни. Ведь философия также означает некий доверительный *дружеский диалог* между человеком и божественной мудростью, между мудрецом и истиной.

Филиа, как мы уже знаем, отличается ото всех других разновидностей любви тем, что является не односторонним стремлением или влечением, а *взаимной дружеской привязанностью.*

Здесь не только сам человек ищет Истину, но и сама Истина открывает себя человеку, идет ему навстречу. Не случайно, древние греки понимали Истину как нечто *неутаенное* (алетейа), открывающее себя человеческому духу во всей своей космической гармонии и житейской благости.

Таким образом, по своему замыслу, изначальному смыслу философия есть особый род откровения, дружеский диалог между человеком и божественной мудростью.

«Трагедия философии» (Булгаков) состоит в том, что она постепенно превратилась в монолог, утратив живую связь с Истиной как непотаенным, благодатным источником божественной мудрости.

Откровение — это начало философии и вместе с тем — ее конец и ее предел. Философия обнаруживает *предел человеческих устремлений* к Истине, ту черту, за которой Истина сама должна устремиться навстречу человеку, явив свою богочеловеческую, духовно-материальную сущность, указав живой путь к спасению. «Я есмь путь и Истина и жизнь», — говорит Христос в Евангелии от Иоанна.

Литература

Шеллинг Ф.В. Введение в философию мифологии // Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 277-281, 309-312.
Шестов Л. Афины и Иерусалим // Соч.: В 2 т. М, 1993. Т. 1.
Булгаков С.Н. Трагедия философии // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 389-445.
Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 161-189.
Франк С.Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Соч. М, 1990. С. 475-482.

/13. Как возможна философия откровения? Совместимы ли откровение и разум?

В чем смысл философского исследования откровения? Способен ли разум ухватить и выразить сам дух откровения? Не является ли фи-

лософия откровения всего лишь спекулятивной игрой в сверхчувственные понятия, профанированием таинства?

Пытаясь ответить на эти вопросы, русский философ Е.Н. Трубецкой справшдаво заметил, что никакое откровение невозможно без участия человеческой мысли, в него проникающей. Открыть какую-либо тайну можно только существу *мыслящему.* Вот почему Бог и открывается человеку, а не бессловесной твари. Поэтому человеку вменяется в обязанность не отсечение мысли, а деятельное ее усилие, направленное к уразумению откровения.

Откровение дается не непосредственному чувственному восприятию, а *мыслящему созерцанию,* ибо, чтобы *рассмотреть* Бога в мире, узреть его сверхприродную сущность, нужно не просто *отдаться верою* окружающей нас действительности, а отвлечься от ее непосредственной данности, *подняться мыслью над нею.*

И философия во многом способствует такому подъему и возвышению человеческого духа.

Естественно, существуют различные глубины и уровни откровения, которые могут быть в разной степени доступны философскому уразумению. Так, Фома Аквинский полагал, что разум способен постичь лишь некоторые истины откровения. Он может доказать существование Бога и бессмертие души. Но он бессилен перед тайной троичности, боговоплощения или Последнего Суда.

Как же протекает взаимодействие мысли с откровением? П.А. Флоренский хорошо показал это на примере философского постижения идеи троичности, понимания таинства Троицы.

Число «три» есть не следствие нашего *понятия* о Божестве, выводимое путем умозаключения, но содержание самого *переживания* Божества в его сверхразумной действительности.

Из понятия о Божестве невозможно вывести его троичность. Эта троичность просто дается сердцу, переживается им как момент *бесконечного факта.*

Пока бесконечный факт не дан как некая благодать, духовный дар, зов милосердия и любви, порыв самопожертвования, воля к спасению и т.п., никакой «философии» откровения быть не может. Но когда он уже дан, то мы можем и должны уразуметь его содержание и открыть его бесконечную разумность, постичь его смысл. А так как этот смысл бесконечен, то и наше понимание этого бесконечного смысла возможно только в беспредельном и абсолютном познании.

Таким образом, философия откровения начинается с признания непосредственной данности бесконечного факта переживания и заканчивается постижением его смысла и значения для человека. Немецкий философ Ф.В. Шеллинг, предложивший сам термин «философия от-

кровения», усматривал смысл своей «позитивной» философии именно в обосновании первичности абсолютного существования по отношению к сущности, первичности переживания по отношению к мысли.

Определенную последовательность ступеней' фйлюСОфйЙР ФЯфвМЯйя намечает в этой связи Флоренский. Узреть духовными очаШ'ШСОтШренный Свет — вот первая ступень откровения, данного в непосредственном опыте переживания. Усмотреть в нем множественное единство и единичную множественность — это вторая ступень духовного видения. Усмотреть в этой единичной множественности троичность — такова третья ступень целостного чувствознания. Понять смысл этой троичности, прикоснуться к тайне Троицы — это еще одна ступень, на которой осуществляется философское уразумение откровения. Только в единстве всех этих ступеней и возможна философия откровения как некая система «абсолютных таинств» бытия.

Литература

Фома Аквинский. Сумма против язычников. Кн. 4.
Schelling F. W. Philosophie der Offenbarung// Schelling F.W. Sämmtiche Werkc. Stuttgart, 1858. Bd. III.
Булгаков СИ. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 173—175.
Булгаков СИ. Философия троичности // Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 389-399.
Флоренский П.А. Заметки о троичности // Флоренский П.Л. Столп и утверждение истины. М., 1990. Т. 1. С. 593-599.
Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1994. С. 161 — 168.
Лосский В.И. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
Жильсон Э. Разум и откровение в средние века // Богословие в культуре средневековья. Киев, 1992. С. 6-48.

/14. В чем сущность и значение сердца как органа откровения?

Сердце — это та точка, где пересекаются пути Бога и человека, тот центр, где происходит встреча человека с Богом.

О значении сердца свидетельствует уже повседневный опыт нашего человекознания. Когда мы говорим — «бессердечный человек», то подразумеваем, что этот человек без любви, без души, без Бога, без родины, без идеала. Одним словом, человек без сердца — это человек, в котором нет ничего человеческого. Значит, сердце есть истинная, сокровенная самость человека, источник всей его жизни.

С философской точки зрения сердце есть совокупность и средоточие всех функций сознания: мышления, воли, ощущений, проявлений любви, совести, чувства прекрасного и возвышенного. Оттого к сердцу приложимо столько эпитетов: мудрое, доброе, глубокое, радостное, нежное, мужественное и т.д.

И вместе с тем сердце имеет свое «лицо». Оно существенно отличается от души, ума, духа, чувства, от сознания вообще. Сердце — это прежде всего некий *скрытый центр,* скрытая глубина, недоступная для взора.

По словам русского философа Б.П. Вышеславцева, сердце глубже и, так сказать, нейтральнее, чем психологический центр сознания. Оно есть центр не только сознания, но и бессознательного, не только души, но и духа, не только духа, но и тела, не только умопостигаемого, но и непостижимого; одним словом, оно есть *абсолютный центр.*

Сердце как орган откровения есть постижение непостижимого. Оно не только узревает и постигает, но и стремится, избирает, решает, любит и ненавидит. Оно постигает именно силой любви. И философия как «любовь к мудрости» является изначально любовью сердца, а не рассудка.

Сердце — это также центр свободы. Из него исходит как добро, так и зло, как ненависть, так и любовь.

В «Живой Этике» сказано, что сердце по существу своему есть свыше действующий и дающий орган; потому в природе сердца всякое даяние. Ничто не может так утончить сердце, как беспредельное духовное даяние. Вот почему высшим даром считается то, что дается «от сердца».

Сердце как орган откровения есть благодатно просветленный разум, способный постигать непостижимое. Чистота и глубина сердца придают разуму целостность и полноту миросозерцания. Человеческий дух открывает в себе способность к восприятию сверхчувственного, когда он видит глазами сердца, слышит гул мира ушами сердца, проникает в сущность мира разумом сердца.

Широко известна древнегреческая притча о Диогене, который среди бела дня ходил с зажженным фонарем и на недоуменные вопросы отвечал: «Ищу человека». На Востоке существует другая притча. Некий отшельник вышел из своего уединения с вестью, говоря каждому встречному: «Имеешь сердце!» Когда же его спрашивали, почему он не говорит о душе, разуме, милосердии, терпении, преданности, любви и других высших духовных благах жизни, он отвечал: «Лишь бы не забывали о сердце, остальное приложится»,

Литература

Юркевич ПД. Сердце и его значение в духовной жизни человека // Юркевич П.Д. Философские произв. М., 1990. С. 69—103.

Ильин ИЛ. Поющее сердце: Книга тихих созерцаний // Соч.: В 2 т. М, 1994. Т. 2. С. 467-471.

Вышеславцев Б.П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990: № 4. С. 62-86.

Живая Этика, или Агни Йога: Сердце. М., 1993.

Разум сердца: Мир нравственности в высказываниях и афоризмах. М, 1990. С. 15—19.

Заключение
ФИЛОСОФИЯ ФИЛОСОФИИ

Так что же такое философия, или Почему нельзя взойти на небеса, не пройдя через философию?

В заключении мы вновь подошли к вопросу, с которого началась эта книга и ради которого она была задумана: *Так что же такое философия?* Разумеется, речь идет не об окончательной дефиниции, которая вряд ли что-нибудь добавила бы к содержанию книги. Мы говорим о смысле *философии*. Философия, во всем пытается найти смысл: *но в чем смысл самой философии?* Случайно ли ее возникновение или в этом следует видеть некое *знамение духа?* Дана ли философия как высший духовный дар, как *-благодать, откровение,* или это *проклятие,* наложенное на род человеческий, след испорченности его природы, результат прегрешения и вины?

Ведет ли философия к *спасению,* просветлению духа, или, напротив, к его погибели и окончательному затмению истины?

Мы исходили из того, что философия есть *рациональное знание, мышление в понятиях.* Но каждый раз мы убеждаемся в том, что рациональность, логичность и понятийность философии *не есть самоцель,* что это только *форма духовного самосознания, средство духовной трезвости.*

Любовь к мудрости есть не безрассудное упоение знанием, доходящее до самозабвения, но осознанное стремление слиться с предметом любви, не утратив при этом своего лица, оставаясь самим собой. В этом смысле философия — это религия, сохранившая в себе чувство *самосознания,* и оккультизм, и наука, и искусство, и нравственность, просветление самосознанием.

Это значит, что философия становится религией там, где оскудевает вера, что она становится искусством там, где иссякает творческое воображение, что она становится наукой там, где господствует суеверие, что она становится нравственностью там, где общество погрязает в пороках, что она оказывается идеологией там, где преданы забвению национальные идеи и традиции.

Какова ценность философского знания в системе всех существующих и когда-либо существовавших человеческих знаний? Является ли философия высшим, священным, сакральным знанием, достойной преемницей и наслед-

ницей, надежной хранительницей изначальной духовной традиции человечества, или появление ее, напротив, знаменует собой искажение и забвение этой традиции?

Существует точка зрения авторитетного эзотерического мыслителя XX в. Р. Генона, согласно которой философия есть вырождение и профанирование изначальной духовной традиции, высшей божественной мудрости, замена ее поддельной, ложной мудростью чисто человеческого и поэтому исключительно рационального порядка.

Нет необходимости приводить различные доказательства этого тезиса. Большинство философских учений действительно являются «профаническими», не выдерживают проверки на сакральность и абсолютность знания. Но что такое философия по самой своей сути? Зачем она была «изобретена» абсолютным духом? Для чего понадобился *философский разум?*

Не для того ли, чтобы сохранились сама изначальная духовная традиция и, главное, человеческая *способность* ее усвоения, высшее свойство человеческого духа, которое только и делает возможным глубинное постижение абсолютного, божественного знания? Это свойство — *единство сознания* и *непрерывность самосознания,* единая нить памяти, единство познающего «я» на всех уровнях бытия, во всех состояниях сознания (в состоянии бодрствования, экстаза, сновидения, умирания, «посмертного» существования и т.д.). Ибо философия есть прежде всего единство *сознания и самосознания, неразрывность познания и самопознания.* В этом ее сущность и смысл. В этом ее священная миссия перед изначальной традицией, божественной мудростью.

Философия «всего лишь» не позволяет духу забыть себя. В этом самосознании духа, в этой ни на мгновение не дремлющей духовной рефлексии это наша единственная опора и последняя надежда на различение *добра от зла, истины от лжи, красоты от уродства, света от тьмы, Бога от дьявола, Христа от Антихриста, человека от зверя.*

Ибо *оккультная тайна* без самосознания духа способна завести в лабиринт чернокнижия и демонизма. *Наука* — завлечь идеалом благоденствия и подвести к порогу пресыщения жизнью и самоуничтожению. *Искусство* — увести в мир грез и наслаждений призрачной красотою сущего. *Религия* — заставить поклоняться «золотому тельцу». *Нравственность* — желая блага, творить зло, не ведая этого.

И только одна философия не дает ни на миг забыться, целиком раствориться в предмете своей тайны, истины, красоты, веры, любви. Только одна философия не дает уйти от вечного *сомнения в истинности Истины,* в *доброте Добра,* в *красоте Прекрасного,* в *таинственности Тайного,* в *божественности Бога,* в *человечности Человека.*

Вот почему мы можем с чистой совестью закончить книгу словами средневекового философа, с которых мы ее и начали: НИКТО ДА НЕ ВЗОЙДЕТ НА НЕБЕСА, НЕ ПРОЙДЯ ЧЕРЕЗ ФИЛОСОФИЮ.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Как изучать философию по первоисточникам, или Есть ли сюжет у философских книг?

Чтение философской литературы предполагает особый настрой ума. Философский трактат лишен сюжетной основы, занимательной фабулы; он не является и изложением фактов, перечнем знаний, которые можно было бы заучить и запомнить. Ни художественная занимательность, ни научная описательность, ни историческая фактология, ни тем более текущая информативность не могут служить примером для восприятия философской мысли.

Если подходить, скажем, к «Метафизике» Аристотеля с меркой занимательности или познавательности, то интерес к чтению пропадет уже на первых страницах трактата. Столь же бесплодными окажутся попытки заучивания, запоминания или конспектирования текста.

Причина этого заключается в особой природе философского знания, в основе которого лежит *личностный опыт* постижения общего смысла бытия, что предполагает *жизненное вовлечение человека* в процесс искания истины.

Любой философский текст, при всей сложности языка и отвлеченности мысли, есть продукт личностного творчества, индивидуального философского опыта. По словам Н.А. Бердяева, философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть предельно объективной. Не только философия Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Ницше, Кьеркегора была личной. Не менее личной представляется философия Аристотеля, Фомы Аквинского, Спинозы, Канта, Гегеля.

В каждом философском произведении скрывается определенная идея, вырастающая на почве философского настроения и жизненного опыта мыслителя. Самые «объективные» и «безличные» философы приходят к своему учению через настроение и эмоции, имеющие определенную *жизненную причину*. Духовный план, на котором философ строит свою систему, обязательно соприкасается с жизненным, личностным планом. Реальность житейского преображается при этом в символику духовного.

Как, согласно преданию, Ньютон открыл закон гравитации в благодаря упавшему ему на голову яблоку, так и философские идеи-открытия имеют в

своем истоке некий *жизненный случай,* приобретающий впоследствии символическую или легендарную окраску.

Вот как описывает, например, такой случай Н.О. Лосский в связи с открытием основной идеи интуитивизма — непосредственного восприятия предметов внешнего мира «в подлиннике»: «Был туманный день, когда все предметы сливаются друг с другом в петербургской осенней мгле. Я был погружен в свои обычные размышления: "Я знаю только то, что имманентно моему сознанию, но моему сознанию имманентны только мои душевные состояния, следовательно, я знаю только свою душевную жизнь". Я посмотрел перед собой на мглистую улицу, и вдруг у меня блеснула мысль: "Все имманентно всему", т.е. все предметы внешнего мира могут вступать в подлиннике в кругозор моего сознания»*.

Здесь перед нами — и определенная философская идея, и соответствующее философское настроение мыслителя, и, наконец, «жизненный случай»: погруженность предметов в туманную петербургскую мглу, символически преображенную в идею «всепроникающего мирового единства».

А вот что говорит об открытии основной идеи своей философии — *принципа благоговения перед жизнью* — немецкий мыслитель и миссионер А. Швейцер: «Мы медленно продвигались на пароходе вверх по течению по африканской реке, с трудом лавируя между песчаными отмелями: то было сухое время года. Углубившись в себя, я сидел на палубе баржи, размышляя о проблеме элементарного и универсального понятия этического, которого я не нашел ни в одной философии. Страницу за страницей исписывал я бессвязными фразами только для того, чтобы сосредоточиться на проблеме. Вечером третьего дня, когда на заходе солнца мы проезжали сквозь *стадо бегемотов,* передо мною мгновенно возникло слово, которого я в тот момент не искал и не ждал, — "благоговение перед жизнью". Железная дверь поддалась, тропинка в чаще обозначилась. И вот я пришел к идее, содержащей вместе миро- и жизнеутверждение и этику!»**

Эти примеры свидетельствуют о том, что понимание философии должно проистекать из самой жизни философа, что изучение философских первоисточников должно быть освещено жизнеописаниями философов.

По своей природе философия есть цельное знание, заключающее в себе символически преображенный жизненный опыт субъекта философского творчества. И чтобы понять смысл философского учения, необходимо воссоздать картину философского настроения на фоне жизненного опыта философа.

Ключ к изучению философии состоит в том, чтобы открыть связь между философским учением и философским настроением мыслителя, превратностями его жизненного пути. Причем речь идет не о простом знакомстве с био-

* *Лосский Н.О.* Воспоминания. Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968. С. 255.

** *Швейцер А.* Из моей ижзни и мыслей // Швейцер А. Благоговение перед жизнью. М, 1992. С. 533-534.

графией философа, но об открытии тех знаменательных «случаев жизни», которые определили характер его философствования.

Разумеется, эти данные нелегко почерпнуть из формальных биографических справок, обычно предшествующих изложению самого учения в рамках общей истории философии. Для этого необходимо обратиться к жанру *философскихжизнеописаний*.

Когда философ повествует о своей жизни или когда один философ описывает «жизненную драму» другого философа, то жизнь и философия предстают как единое целое: проясняются жизненные истоки философских идей, философская система освещается личностным смыслом, выявляется логика восхождения от конкретного опыта жизни к абстрактным понятиям рассудка.

Существует два основных вида литературы «философских жизнеописаний», которые следует в первую очередь рекомендовать изучающим философию по первоисточникам: жанр философских автобиографий, исповедей, дневников и писем (когда философы описывают свою собственную жизнь) и жанр жизнеописаний философов и мудрецов (когда одни философы описывают жизнь других).

К первому виду можно отнести «Исповедь» Августина, «Из моей жизни и мыслей» А. Швейцера, «Самопознание: Опыт философской автобиографии» НА. Бердяева, «Автобиографические заметки» С.Н. Булгакова, «Воспоминания» Н.О. Лосского, «Метафизический дневник» Г. Марселя, «Письма» Платона, Декарта, Лейбница, Канта, «Переписку» Гегеля и Шеллинга и т.д.

Ко второму — «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов» Диогена Лаэртского, «Жизнеописания философов и софистов» Евнапия, «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта, «Апологию Сократа» Платона, «Жизнь Пифагора» Порфирия, «Жизненную драму Платона» В.С. Соловьева и многие другие работы.

Параллельное чтение философских источников и жизнеописаний философов позволит сделать философию в меру доступной и занимательной.

Содержание

РАЗДЕЛ II. ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ

Учебное издание

Владимир Николаевич Назаров

Философия в вопросах и ответах

Учебное пособие

Редактор *11.Я. Марголина*
Корректор *В.В. Евтюхиша*
Внешнее оформление *НД. Горбуновой*
Компьютерная верстка *С.С. Вострикова*

Гигиенический сертификат
77.99.02.953.Д.001977.03.02 от 21.03.02

Изд. лиц. №066160 от 02.11.98.
Подписано в печать 25.02.2004. Формат 60x90/16.
Печать офсетная. Гарнитура Петербург. Усл.-меч. *я.* 20.
Тираж 3000 экз. Заказ № 577

УИЦ «Гардарики»
101000, Москва, Лубянский пр., д. 7, стр. 1.
Тел.: (095) 921-0289; факс: (095) 921-1169

Отпечатано с готовых диапозитивов
в ОАО «Щербинская типография»
117623, Москва, ул. Типографская, 10